

# HADITH

International Journal of Hadith Researches  
Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi

المجلة الدولية لأبحاث الحديث

Yıl : 2019

Sayı : 3

ISSN : 2667-5455

# HADITH

ULUSLARARASI HADIS ARAŞTIRMALARI DERGİSİ  
INTERNATIONAL JOURNAL OF HADITH RESEARCHES  
المجلة الدولية لأبحاث الحديث

Yıl | Year | السنة: 2019 Sayı | Issue | العدد: 3

<b>Kapsam</b>	<b>Scope</b>
Dini Araştırmalar (Hadis ve Sünnet)	Religious Studies (Hadith and Sunnah)
<b>Periyot</b>	<b>Period</b>
Yılda 2 Sayı (31 Temmuz & 31 Aralık)	Biannual (31 July & 31 December)
<b>Yayın Dili</b>	<b>Publication Language</b>
Türkçe & İngilizce & Arapça	Turkish & English & Arabic
<b>e-Yayın Tarihi</b>	<b>Online Publication Date</b>
31 Aralık 2019	31 December 2019

## Yayın Türü | Publication Type | نوع المنشور

Hadith Dergisi, e-yayın olarak yayımlanan uluslararası, bilimsel, hakemli bir dergidir. Bu anlamda sadece hadis (ve sünnet) alanıyla ilgili çalışmalara yer verilir. Özgün ve ilmi makaleler dışında makale ve tebliğ çevirileri, edisyon kritik (tahkik) çalışmaları, tez, kitap ve sempozyum değerlendirmeleri, eleştiri yazıları, mülakatlar, anılar, hadis dünyasından haberler vs. yayımlanabilir.

Hadith Journal is an international, scientific and a refereed e-journal. In this respect, only works related to the field of hadith (and sunnah) are included. In addition to original and scientific articles, it accepts translations of articles and papers, edition critics, thesis, book and symposion reviews, reviews, interviews, memoirs, hadith news, etc.

مجلة أبحاث الحديث الدولية؛ هي مجلة علمية دورية محكمة، تقبل الأبحاث في مجال الحديث النبوي وعلوم السنة فقط، وما يختص بعلم الحديث من غير ذلك كالمراجعات، والتحقيق، والتراجم، والمقابلات، والتعقيبات، والردود، والمؤتمرات العلمية، وتقارير المؤتمرات، والتعريف بكتب السنة النبوية، والأخبار العالمية حول السنة النبوية؛ وغير ذلك يمكن أن يقبل أيضاً.

## عملية النشر | Publication Process | Yayın Süreci

Gönderilen makaleler; intihal tespit programı tarafından taranarak, intihal içermediği ve daha önce yayımlanmamış olduğu tespit edildikten sonra konuyla ilgili çalışmaları olan en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirilmesine tabi tutulur.

Submitted articles are scanned by the plagiarism detection program in order to check that they have not been previously published and to find out they do not contain any plagiarism. Then, they are evaluated by double-blind review fulfilled by at least two referees who have already studied on the subject.

تقوم المجلة بعرض الأبحاث المرسلّة إليها على برنامج تتنوع السجلات العلمية، والأبحاث التي نشرت من قبل، ثم ترسل الأبحاث إلى مُحكِّمِينَ مختصين على الأقل بشكل سري.

## محتوى البحث | Article Content | Makale İçeriği

Makaleler, öz (en az 200 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), geniş özet (750-800 kelime) ve (Türkçe makalelerde İSNAD atf sistemine uygun olarak hazırlanan) kaynakça içerir.

The articles include, abstract (at least 200 words), keywords (at least 5 concepts), large abstract (750-800 words) and bibliography (prepared in accordance with the ISNAD citation style in Turkish articles).

يجب أن تتضمن الأبحاث المقدمة على ملخص (يجب ان لا يقل عن ٢٠٠ كلمة)، والكلمات المفتاحية (أقل شيء خمس كلمات)، وفي حالة الملخصات الموسعة (ما بين ٧٥٠-٨٠٠ كلمة)، وفي المقالات التركبية يجب أن تتوافق الأبحاث مع نظام الاقتباس العلمي للأبحاث التركبية (ISNAD)

## بيان قانوني | Legal Statement | Hukuki Beyan

Hadith dergisinde yayımlanan yazıların bilimsel ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir. Hadith dergisinde yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Hadith Dergisi'nin yayın kuruluna ait olup, izinsiz kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve ayrıca elektronik ortama aktarılamaz.

Scientific and legal responsibility for the content of an article published in Hadith Journal belongs to the authors. All rights of the published materials belong to the editorial board of Hadith Journal. These materials cannot be republished, duplicated or moved to an electronic environment partially or completely without permission.

إن المسؤولية العلمية والقانونية عن محتوى الأبحاث والمواد العلمية المنشورة في مجلة الحديث تعود إلى المؤلفين، ولا تعبر عن توجهات المجلة، وجميع حقوق النشر والملكية إلى هيئة تحرير مجلة الحديث، ويمنع إعادة نشر هذه المواد أو نسخها أو نقلها إلكترونياً بشكل جزئي أو كلي دون الحصول على إذن المجلة.

## İletişim | Communication | عناوين الاتصال

mailto: hadith.researches@gmail.com  
+905053849332  
Submit Article: <http://dergipark.gov.tr/hadith>

## Sahipleri | Owners | الملكية

Assoc. Prof. Dr. Abdulvahap ÖZSOY  
Assoc. Prof. Dr. Ahmed ÜRKMEZ  
Assoc. Prof. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR  
Assoc. Prof. Dr. Salih KESGİN  
Assoc. Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR

## Koordinatör Editör | Coordinator Editor | منسق التحرير

Assoc. Prof. Dr. Veysel Özdemir (Inonu University / Turkey, veysel23@gmail.com)

## Editör Kurulu | Editor Board | هيئة التحرير

**Hadis Usûlü Araştırmaları / Methodology of Hadith Researches / دراسات في مصطلح الحديث**  
Assoc. Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR (Inonu University / Turkey, veysel23@gmail.com)

**Hadis Tarihi Araştırmaları / History of Hadith Researches / دراسات في تاريخ الحديث**  
Assoc. Prof. Dr. Abdulvahap ÖZSOY (Atatürk University / Turkey, avozsoy@atauni.edu.tr)

**Hadis ve Sünnet Anlam, Yorum ve Dini Değeri Araştırmaları / Meaning of Hadith and Sunnah, Their Interpretation and Religious Value Researches / دراسات في فهم السنة والحديث وتأويلهما وحجيتهما**  
Assoc. Prof. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR (Tokat Gaziosmanpasa University / Turkey, muammer.bayraktutar@gop.edu.tr)

**Çağdaş Dönem Hadis Araştırmaları / Contemporary Hadith Researches / دراسات المعاصرة في علم الحديث**  
Assoc. Prof. Dr. Salih KESGİN (Ondokuz Mayıs University / Turkey, skesgin@omu.edu.tr)

**İnterdisipliner Hadis Araştırmaları / Interdisciplinary Hadith Researches / دراسات الحديث المرتبطة بتخصصات أخرى**  
Assoc. Prof. Dr. Ahmed ÜRKMEZ (Pamukkale University / Turkey, aurkmez@pau.edu.tr)

## Arapça Dil Editörleri | Arabic Language Editors | محررو اللغة العربية

Assoc. Prof. Dr. Thamer HATAMLEH (Bingol University / Turkey, samirhatemle@gmail.com)

Asst. Prof. Dr. Enes SALİH (Tokat Gaziosmanpasa University / Turkey, enes.salih1976@gmail.com)

## İngilizce Dil Editörü | English Language Editor | محرر اللغة الإنجليزية

Assoc. Prof. Dr. Bilal GENÇ (Inonu University / Turkey, bilal.genc@inonu.edu.tr)

## Editör Yardımcıları | Assistant Editors | المحررون المساعدون

R.A. Hafize YAZICI (Ataturk University / Turkey, hafize.yazici@atauni.edu.tr)

R.A. Cansu ALTUNOK (Jordan, cansualtinok44@gmail.com)

R.A. Muhammed ASLAN (Bingol University / Turkey, maslan@bingol.edu.tr)

## Yayın Kurulu | Editorial Board | هيئة النشر

Assoc. Prof. Dr. Abdulvahap ÖZSOY | Assoc. Prof. Dr. Ahmed ÜRKMEZ | Assoc. Prof. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR | Assoc. Prof. Dr. Salih KESGİN | Assoc. Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR

## Bilim ve Danışma Kurulu | Science and Advisory Board | الهيئة العلمية والاستشارية

**Prof. Dr. Abdulkader Abdulrazzaq**, al-Irakia University/Iraq | **Prof. Dr. Abdulkadir Evgin**, Kahramanmaraş Sutcu Imam University/Turkey | **Prof. Dr. Abdullah Karahan**, Uludağ University/Turkey | **Prof. Dr. Adem Dölek**, Erzincan Binali Yıldırım University/Turkey | **Prof. Dr. Adil Yavuz**, Necmettin Erbakan University/Turkey | **Prof. Dr. Ahmet Keleş**, Dicle University/Turkey | **Prof. Dr. Ahmet Yücel**, İstanbul 29 Mayıs University/Turkey | **Prof. Dr. Ali Çelik**, Eskisehir University/Turkey | **Prof. Dr. Ali Kuzudişli**, Gumushane University/Turkey | **Prof. Dr. Amin Moh'd Qudah**, University of Jordan/Jordan | **Prof. Dr. Bekir Kuzudişli**, İstanbul University/Turkey | **Prof. Dr. Bekir Tatlı**, Gazi University/Turkey | **Prof. Dr. Cemal Ağırman**, Cumhuriyet University/Turkey | **Prof. Dr. Charki Driss**, Sidi Mohamed Ben Abdellah University/Morocco | **Prof. Dr. Emin Aşıkkutlu**, Trabzon University/Turkey | **Prof. Dr. Enbiya Yıldırım**, Ankara University/Turkey | **Prof. Dr. Erdiñç Ahatlı**, Sakarya University/Turkey | **Prof. Dr. Fikret Karapınar**, Necmettin Erbakan University/Turkey | **Prof. Dr. Halis Aydemir**, Dumlupınar University/Turkey | **Prof. Dr. Hamid Goufi**, Qatar University/Qatar | **Prof. Dr. İshak Emin Aktepe**, Erzincan Binali Yıldırım

University/Turkey | **Prof. Dr. H. Musa Bağcı**, Dicle University/Turkey | **Prof. Dr. Hüseyin Kahraman**, Uludağ University/Turkey | **Prof. Dr. Hüseyin Hansu**, Istanbul University/Turkey | **Prof. Dr. Mahmut Kavaklıoğlu**, Hitit University/Turkey | **Prof. Dr. M. Hayri Kırbaşoğlu**, Ankara University/Turkey | **Prof. Dr. Mehmet Özşenel**, Marmara University/Turkey | **Prof. Dr. Mohammad Abul Lais al-Khairabadi**, International Islamic University of Malaysia/Malaysia | **Prof. Dr. Mohammad Ali al-Omari**, Yermouk University/Jordan | **Prof. Dr. Mohammed-eid Mahmoud al-Saheb**, University of Jordan/Jordan | **Prof. Dr. Mohammed Moslih al-Zoubi**, University of Sharjah/United Arab Emirates | **Prof. Dr. Nafez Hussain Hammad**, Islamic University of Gaza/Palestin/ | **Prof. Dr. Nevzat Tartı**, Akdeniz University/Turkey | **Prof. Dr. Nihat Yatkın**, Ataturk University/Turkey | **Prof. Dr. Nuri Tuğlu**, Suleyman Demirel University/Turkey | **Prof. Dr. Omar al-Farmawi**, al-Azhar University/Egypt | **Prof. Dr. Qasim Mohammed Ahmed**, al-Iraqia University/Iraq | **Prof. Dr. Sami Şahin**, Cumhuriyet University/Turkey | **Prof. Dr. Sharaf Mahmoud al-Qudah**, University of Jordan/Jordan | **Prof. Dr. Saffet Sancaklı**, Inonu University/Turkey | **Prof. Dr. Selahattin Polat**, Erciyes University/Turkey | **Prof. Dr. Talat Sakallı**, Suleyman Demirel University/Turkey | **Prof. Dr. Özcan Hıdır**, Istanbul Sabahattin Zaim University/Turkey | **Prof. Dr. Veli Atmaca**, Mehmet Akif Ersoy University/Turkey | **Prof. Dr. Yavuz Ünal**, Ondokuz Mayıs University/Turkey | **Prof. Dr. Yusuf Ziya Keskin**, Harran University/Turkey | **Prof. Dr. Zekerıyya Güler**, Istanbul 29 Mayıs University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. Abdelkarim Ahmad al-Wrikat**, University of Jordan/Jordan | **Assoc. Prof. Dr. Ahmed al-Mogtaba Bannga Ahmed Ali**, International Islamic University of Malaysia/Malaysia | **Assoc. Prof. Dr. Ahmed Abdullah al-Mekhyal**, Kuwait University/Kuwait | **Assoc. Prof. Dr. Ahmed Emin Seyhan** (Kafkas University/Turkey) | **Assoc. Prof. Dr. Hayati Yılmaz**, Sakarya University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. Mehmet Dinçoğlu**, Mus Alparslan University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. Mehmet Sait Toprak**, Mardin Artuklu University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. M. Sait Uzundağ** (Sınak University/Turkey) | **Assoc. Prof. Dr. Mustafa Işık**, Nevşehir Hacı Bektaş University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. Necmeddin Şeker**, Kahramanmaraş Sutcu Imam University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. Nurullah Agitoğlu** (Sınak University/Turkey) | **Assoc. Prof. Dr. Ömer Özpinar**, Necmettin Erbakan University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. Recep Aslan**, Gaziantep University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. Recep Tuzcu**, Selçuk University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. Süleyman Doğanay**, Erciyes University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. Yusuf Suiçmez**, Near East University/Turkish Republic of Northern Cyprus | **Assoc. Prof. Dr. Zişan Türcan**, Akdeniz University/Turkey)

## المحكمون في هذا العدد | Referee Board | Sayı Hakemleri

- Prof. Dr. Nafez H. Hammad (Islamic University of Gaza / Palestine)
- Assoc. Prof. Dr. Abdullah Taha İmamoğlu (Trakya University / Turkey)
- Assoc. Prof. Dr. Faisal Basem Aljawabrah (Imam Muhammad ibn Saud Islamic University / Saudi Arabia)
- Assoc. Prof. Dr. M. Sait Uzundağ (Sırnak University / Turkey)
- Assoc. Prof. Dr. Muhittin Düzenli (Ondokuz Mayıs University / Turkey)
- Assoc. Prof. Dr. Nurullah Agitoğlu (Sırnak University / Turkey)
- Assoc. Prof. Dr. Recep Tuzcu (Selcuk University / Turkey)
- Assoc. Prof. Dr. Ayman Jassim Mohammed Al Doori (Artuklu University / Turkey)
- Asst. Prof. Dr. Emine Erdoğan (Firat University / Turkey)
- Asst. Prof. Dr. Ibrahim Hamoud (Tokat Gaziosman Pasa University / Turkey)
- Asst. Prof. Dr. Ömer Faruk Akpınar (Sakarya University / Turkey)
- Asst. Prof. Dr. Selahattin Yıldırım (Inonu University / Turkey)
- Asst. Prof. Dr. Sezai ENGİN (Eskisehir Osman Gazi University / Turkey)
- Asst. Prof. Dr. Tahsin KAZAN (Firat University / Turkey)
- Asst. Prof. Dr. Yahya Maabdeh (Pamukkale University / Turkey)

## سياسة الوصول المفتوح | Open Access Policy | Açık Erişim Politikası

Hadith Dergisi içeriğine anında açık erişim sağlanmaktadır.

Hadith provides free immediate access to its content.

توفر مجلة الحديث إمكانية الوصول الفوري إلى محتواها

Editörden / Editorial / رئاسة تحرير المجلة .....1-6

**Makaleler / Articles / الأبحاث**

**Kûfe'de İrsâl ve Tedlîsin Çok Olmasının Gerekçeleri Üzerine**

*A Study of the Reasons for the Existence of a Large Number of İrsâl and Tadrîs in the Kûfa*

بعض الأسباب التي اقتضت كثرة التدليس والإرسال في الكوفة

**Veysel ÖZDEMİR.....7-35**

**Hanefî ve Ehl-i Hadis Prensipleri Açısından Keşmîrî ile Mübârekpûrî'nin Tirmizî Şerhleri**

*Kashmîrî and Mubârekpûrî's Commentaries of Tirmidhî in Terms of Ḥadîth Principles of Ḥanefî and Ahl al-Ḥadîth*

شرح الكشميري والمباركفوري لسنن الترمذي من نظر الحنفية (أهل الرأي) وأهل الحديث

**Serdar Murat GÜRSES.....36-74**

**Buhârî'nin Sahîh'inde Tahrîc Edilen Cahiliye Menkıbeleri: Zinadan Dolayı Recmedilen Maymun Örneği**

*The Analysis of the Narration About "The Fornicator Monkeys' Stoning/Rajm to Death" and Bukhârî's Mentioning it in His Works*

حكايات الجاهلية في صحيح البخاري: القردة المرجومة بسبب الزنى أنموذجاً

**Ali ÇELİK.....75-98**

**فضائل البيت المقدس بين المحدثين والمؤرخين من خلال كتابي "مفتاح المقاصد" و"فضائل بيت المقدس"**

*The Virtues of the (Al Bait Al Maqdis) among Hadith scholars and Historians Through Two Books ( Miftah Al Maqasid) and( Bait Al Maqdis's Virtues)*

*Hadisçi ve Tarihçilerin Gözüyle Beytülmakdis'in/Kudüs'ün Faziletleri: Miftâhu'l-makâsid ve Fezâ'ilu Beyti'l-makdis Bağlamında*

**Asma ALBOGHA.....99-128**

**الأثار السلبية للاشتغال بعلم الحديث في نظر الإمام الغزالي**

*Negative Effects of Being Busy with Ḥadîth Science According to Imam Al- Ghazâlî*

İmam Gazzâlî'ye Göre Hadis İlmîyle Meşgul Olmanın Olumsuz Etkileri

**Enes SALİH.....129-162**



الرعاية الإلهية للنبي (قبل النبوة) وإعداده للنبوة ودورها في بناء الشخصية الإسلامية المعاصرة  
*The Divine Care of the Prophet (Before Prophecy) and His Preparation for Prophecy and Its Role in Building the Contemporary Islamic Personality*

Hz. Peygamber'in (Nübüvvet Öncesi) İlâhî Gözetimi ve Peygamberliğe Hazır Hale Getirilme Sürecinin Çağdaş İslâmî Kişiliğin İnşâsındaki Rolü

**Yahya MAABDEH.....163-187**

### **Vesîletü'n-Necât'ın Velâdet Bahrindeki Rivâyetlerin Değerlendirilmesi**

*Evaluation of Narrations in Velâdet Section of Wesîlet El-Nedjât*

تقييم الروايات المتعلقة بالولادة الشريفة في أثر "وسيلة النجاة"

**Halil ŞİRİN - Yusuf AÇIKEL.....188-225**

### **Sempozyum Değerlendirmeleri / Symposium Reviews / تقييمات المؤتمرات**

### **Klasik ve Modern Dönem Hadîs Âlimlerinde Telîf ve Tasnîf Metodolojisi Sempozyumu**

*Compilation & Writing Methodologies adopted by Hadith Scholars Classical & Contemporary Perspective*

منهجية التصنيف والتأليف عند علماء الحديث قديماً وحديثاً

**Yusuf OKTAN.....226-231**

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla,

Hadis ilmi, yeryüzünde İslâm araştırmalarının en canlı ve üzerinde en fazla söz söylenen alanlarından birisidir. Bu alanda nitelikli bilgi üretilmesi ve bunun gelecek nesillere aktarılması büyük önem taşımaktadır. Herkesin birbirinden haberdar olduğu günümüz iletişim dünyasında ilmi çalışmaların ortak dillerde üretilmesi bir zorunluluk olarak karşımızda durmaktadır. Aksi takdirde yapılan çalışmalar belli coğrafyalara sıkışıp kalacak, yeni çalışmalara temel teşkil edemeyecek ve evrensel boyuta çıkamayacaktır. HADITH ekibi bu amaçla yola çıkmış olup, Türkiye ve dünyanın çeşitli yerlerinde üretilen makaleleri sıkı bir editöryal işleminden geçirdikten sonra üç dilde (Türkçe, İngilizce ve Arapça) geniş özetleriyle birlikte yayımlamaktadır.

Bu sayımızda yedi makaleyi ilim aleminin istifadesine sunuyoruz. Bunlardan birincisi Veysel Özdemir'in "Kûfe'de İrsâl ve Tedlîsin Çok Olmasının Gerekçeleri Üzerine" başlıklı makalesidir. Özdemir bu çalışmasında Kûfe şehrinde ilk iki yüzyılda isnâdı bozan irsâl ve tedlîs uygulamasının yoğun bir şekilde gerçekleşmesinin nedenleri üzerinde durmaktadır. Serdar Murat Gürses, "Hanefî ve Ehl-i Hadis Prensipleri Açısından Keşmîrî ile Mübârekpûrî'nin Tirmizî Şerhleri" adlı çalışmasında aynı bölgede (Hindistan) yaşamış iki âlimin hadislere bakış açılarını, ehl-i re'y ve ehl-i hadis müvacehesinden karşılaştırmalı olarak ortaya koymaya çalışmıştır. Ali Çelik, "Buhârî'nin Sahîh'inde Tahrîc Edilen Cahiliye Menkıbeleri: Zinadan Dolayı Recmedilen Maymun Örneği" başlıklı çalışmasında son zamanlarda ilgili veya ilgisiz herkesin üzerinde konuştuğu Amr b. Meymûn'dan nakledilen rivayeti sened ve metin açısından incelemiş, Buhârî'nin bu rivâyeti eserine alma sebeplerini zikretmiştir.

Asma Albogha "فضائل البيت المقدس بين المحدثين والمؤرخين من خلال كتابي 'مفتاح المقاصد' و'فضائل بيت المقدس'" adlı makalesinde Kudüs'ün faziletleri ile ilgili yazılan mezkur iki kitapta tarihçiler ve hadisçilerin metodolojisini karşılaştırmalı olarak incelemiştir. Enes Salîh, "الآثار السلبية للاشتغال بعلم الحديث في نظر الإمام الغزالي" adlı makalesinde İmam Gazzâlî'nin *İhyâ'ü 'Ulûmi'd-Dîn* adlı eserinde Hadis ilmiyle meşgul olmanın olumsuz etkilerine dair söylediklerini çeşitli açılardan irdeleyerek, Gazzâlî'nin bu sonuca nasıl ulaştığını ortaya koymaya çalışmıştır.

Yahya Maabdeh, "الرعاية الإلهية للنبي (قبل النبوة) وإعداده للنبوة ودورها في بناء الشخصية الإسلامية المعاصرة" Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesi hayatında ilâhî gözetimi ve peygamberliğe hazır hale getirilme sürecinin çağdaş İslâmî kişiliğin inşâsındaki rolünü ortaya koymaya çalışmıştır. Son olarak ise Halil Şirin ve Yusuf Açikel "Vesîletü'n-Necât'ın Velâdet Bahrindeki Rivâyetlerin Değerlendirilmesi" adlı makalelerinde Süleyman Çelebî'nin adı geçen eserinde velâdet (Hz.

Peygamber'in doğumu) konusunun işlendiği beyitlerde hadislere yapılan telmihleri incelemiştir.

Uzun uğraşlar neticesinde ortaya çıkan çalışmaların yayımlanacak seviyeye gelmesinin zorlu bir süreç olduğu ilgililerce malumdur. Makalelerimizi büyük bir titizlikle okuyup değerlendiren, yazarlarımıza yol göstererek çalışmalarını daha seviyeli hale getiren hakemlerimize çok teşekkür ediyoruz. Türkçe, İngilizce ve Arapça kaleme alınan makalelerin redaksiyonunu ve dil yönünden tashihini yürüten başta dil editörlerimiz olmak üzere tüm ekibimiz her türlü övgüyü hak etmektedir. Uluslararası indekslerde kabul görmüş olan HADITH'in ilim yolcularının araştırmalarına açık olduğunu belirtir, şimdiden dördüncü sayımızın hazırlıkları için heyecanla beklerken, bu sayımızın ilim dünyasına hayırlı olmasını Yüce Allah'tan niyaz ederiz.

HADITH Editörler Kurulu

## EDITORIAL

In the name of Allah, the Most Gracious, the Most Merciful,

The science of hadith is one of the most vivid and most talked areas of Islamic studies in the world. It is of great importance to produce qualified information in the field of hadith and to hand it down to the next generation. In today's world of communication, where everyone is aware of each other's activities, it is a necessity to produce scientific studies in various languages. Otherwise, the studies would be limited in certain geographies and not universal, there would be no basis for new studies. HADITH team set out for this purpose. After a rigorous editorial process, HADITH aims to publish articles, which are sent from Turkey and various places of the world, with extended abstracts in three languages (Turkish, English and Arabic).

In this issue, we present seven articles for the benefit of the scientific community. The first article, Veysel Özdemir's "A Study of the Reasons for the Existence of a Large Number of Irsāl and Tadrīs in the Kūfa" is an exploration of the reasons for the intense usage of irsāl and tadrīs that interrupt isnād in the first two centuries in Kūfa. Serdar Murat Gürses' "Kashmīrī and Mubārakpūrī's Commentaries of Tirmidhī in Terms of Ḥadīth Principles of Ḥanefi and Ahl al-Ḥadīth" is a comparative study of the perspectives of two scholars who lived in the same region (India) from the views of Ahl al-Ra'y and Ahl al-Ḥadīth. With the article titled "The Analysis of the Narration About 'The Fornicator Monkeys' Stoning/Rajm to Death' and Bukhārī's Mentioning it in His Works" Ali Çelik examines hadith of "Stoning some adulterer monkey", which everyone has spoken recently, which is narrated by Amr ibn Maimon, in terms of sanad and matn and the reasons of Buhārī's taking this narration into his work.

In her article titled "The Virtues of the (Al Bait Al Maqdis) among Hadith scholars and Historians Through Two Books ( Miftah Al Maqasid) and( Bait Al Maqdis's Virtues)" Asma Albogha comparatively examines the methodology of historians and muḥaddiths in two books on the virtues of Jerusalem. With the article titled "Negative Effects of Being Busy with Hadith Science According to Imam Al-Ghazālī" Enes Salih examines the various aspects of Imam Al-Ghazālī's words about the negative effects of being engaged in hadith science in his book "Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn" and reveals how Al-Ghazālī came to this conclusion.

Yahya Maabdeh with his article titled "The Divine Care of the Prophet (Before Prophecy) and His Preparation for Prophecy and Its Role in Building the Contemporary Islamic Personality" deals with the role of divine supervision and preparation of the prophethood in the pre-prophetic life of the Prophet in the construction of contemporary Islamic personality. Finally, with the article titled "Evaluation of the Narrations in Velādet Section of Wesīlet el-Nedjāt" Halil Şirin and Yusuf Açıkel examine the references of hadith in velādet section (the birth of the Prophet) of Wesīlet el-Nedjāt.

It is well known by researchers that the scientific studies resulting from long-term efforts require a challenging process to reach the level of publication. We wish to thank the referees who read and evaluate our articles meticulously, in other ways, for guiding our authors and improving their work. We also wish to sincere thank all our team, especially our language editors, for they edited and proofread the articles in Turkish, English and Arabic. We would like to state that Hadith is indexed in international databases and is open to the studies of the researchers. While waiting for the preparation of fourth issue, we hope that this issue can be a useful servant of Allah and will be bring benefit to the science of the world.

Editorial Board of HADITH

### بسم الله الرحمن الرحيم

علم الحديث هو واحد من العلوم العلمية الفاعلة، وله النسبة الكبرى من الأبحاث والدراسات الإسلامية في العالم. وجمع النتاج العلمي من هذه الدراسات ونقلها للأجيال القادمة أمر بالغ الأهمية. إلا أن تبادل هذه الأبحاث والعلوم في عصر التواصل الاجتماعي الميسر للجميع بلغة مشتركة يفهمها الجميع يعد من الأمور الصعبة التي تقف أمام أهل العلم اليوم. لا سيما وأنا مطالبون بهذه العلمية العالمية، وإلا فإن الدراسات المتنوعة من المشاركة أو المحدودة في بقعة معينة من بقاع الأرض لن تكون علمية متبادلة، وبالتالي فلن تكون أساساً أو مصدراً لدراسات أخرى مبنية عليها. وبناء على ذلك فإن الفريق العامل في مجلة الحديث قد وضع نصب عينه الاهتمام بالنتاج العلمي ومشاركته ونقله للأجيال القادمة كهدف أسمى، وذلك عبر نشره المقالات سواء أكانت من تركيا أم من خارجها بثلاث لغات (التركية والإنجليزية والعربية) وبملخص موسع، وبعد تحرير متقن ودقيق.

بين أيدينا في هذا العدد سبع أبحاث علمية، منها بحث ويسل أوزدمير بعنوان: "بعض الأسباب التي اقتضت كثرة التدليس والإرسال في الكوفة"، حيث وقف الباحث على الأسباب الحقيقية لما نسب للمدرسة الكوفية من كثرة الإرسال والتدليس اللذين أفسدا الأسانيد في القرنين الأول والثاني. ومنها بحث سردار مراد كرسس بعنوان: "شرح الكشميري والمباركفوري لسنن الترمذي من نظر الحنفية (أهل الرأي) وأهل الحديث"، حيث بين الباحث التأثيرات المذهبية على العالمين الهنديين من خلال شرحها لجامع الترمذي، إذ أن أحدهما يتبع مذهب أهل الرأي متمثلاً بمذهب الحنفية والآخر يتبع مذهب أهل الحديث. ومنها بحث لعلي جليك بعنوان: "حكايات الجاهلية في صحيح البخاري: القردة المرجومة بسبب الرنى أمودجاً"، حيث تناول الباحث المسألة التي يتكلم بها من له علم ومن ليس له علم، وهي رواية عمرو بن ميمون في رجم القرد، فقد درس الباحث الرواية من حيث المتن والسند والأسباب التي من أجلها أوردتها البخاري في صحيحه.

ومن البحوث أيضاً بحث أساء البغا بعنوان: "فضائل بيت المقدس بين المحدثين والمؤرخين من خلال كتابي مفتاح المقاصد وفضائل بيت المقدس"، حيث قارنت الباحثة بين الكتابين المتعلقين بفضائل القدس من خلال طريقة تناول المؤلفين للأحاديث وتخريجها وترجيحها، ومن تلك البحوث بحث لأنس صالح بعنوان: "الآثار السلبية للاشتغال بعلم الحديث في نظر الإمام الغزالي"، حيث تناول الباحث رأي الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين المتعلق بالآثار السلبية للاشتغال بعلم الحديث، كما تناول الأسباب والأدلة التي اعتمد عليه الغزالي في رأيه وفكره.

ومنها بحث ليحيى معابده بعنوان: "الرعاية الإلهية للنبي صلى الله عليه وسلم قبل النبوة وإعداده للنبوة ودورها في بناء الشخصية الإسلامية المعاصرة"، حيث تناول الباحث العناية الإلهية للنبي صلى الله عليه وسلم قبل النبوة، وتهيئته صلى الله عليه وسلم لحمل الرسالة، ودور ذلك في بناء الشخصية الإسلامية في العصر الحديث. وآخر بحث في هذا العدد هو بحث لخليل شيرين ويوسف أجمال بعنوان: "تقييم الروايات المتعلقة بالولادة الشريفة في أثر "وسيلة النجاة"، حيث تناول الباحثان الولادة الشريفة في هذه الرسالة لسليمان جلبي، كما أنها حققت الأحاديث المشار إليها في آيات الرسالة.

ومن المعلوم عند المهتمين أن الوصول بالبحث إلى درجة يصلح للنشر هو نتيجة لعمل دؤوب ومجهود كبير. ونحن نخص بالشكر المحكمين الذين أوصلوا هذه الأبحاث إلى هذه الدرجة العليا من خلال ملاحظاتهم ونصائحهم للباحثين بعد تمحيصهم الدقيق للمقالات. كما

أننا نشكر بكل عبارات الشكر والثناء المحررين والمدققين في المجلة وخاصة منهم محرري اللغات التركية والإنجليزية والعربية وأيضاً كل العاملين فيها.

وإن مجلة الحديث قد حازت على اعتراف في مراكز وفهارس بحثية عالمية فاتحة بذلك آفاقاً جديدة للبحث العلمي، ولذلك فنحن ومن هذه اللحظة متحمسون للتحضير لعدد المجلة الرابع، مع تمنياتنا أن تكون فاتحة خير، والله هو الموفق لذلك.

**هيئة التحرير**

# HADITH

Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi  
International Journal of Hadith Researches  
المجلة الدولية لأبحاث الحديث

Aralık / December / ديسمبر / 2019, 3: 7-35

## Kûfe'de İrsâl ve Tedlîsin Çok Olmasının Gerekçeleri Üzerine

A Study of the Reasons for the Existence of a Large Number of İrsâl and Tadrîs in the Kûfa

بعض الأسباب التي اقتضت كثرة التدليس والإرسال في الكوفة

**Veysel Özdemir**

Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Malatya/Türkiye  
Assoc. Prof. Dr., Inonu University, Faculty of Theology, Malatya/Turkey  
veysel.ozdemir@inonu.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6324-0675>

### Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received Date: 11.01.2019

Kabul Tarihi / Accepted Date: 30.12.2019

Yayın Tarihi / Published Date: 31.12.2019

Yayın Sezonu / Publication Date Season: Aralık / December

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3595368>

**Atıf / Citation / اقتباس :** Özdemir, Veysel. "Kûfe'de İrsâl ve Tedlîsin Çok Olmasının Gerekçeleri Üzerine / A Study of the Reasons for the Existence of A Large Number of İrsâl and Tadrîs in the Kûfa". *HADITH* 3 (Aralık/December 2019): 7-35. [doi.org/10.5281/zenodo.3595368](https://doi.org/10.5281/zenodo.3595368).

**İntihal:** Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism has been detected.

انتحال: تم فحص البحث بواسطة برنامج لأجل السرقة العلمية فلم يتم إيجاد أي سرقة علمية.

web: <http://dergipark.gov.tr/hadith> | mailto: [hadith.researches@gmail.com](mailto:hadith.researches@gmail.com)



## Kûfe'de İrsâl ve Tedlîsin Çok Olmasının Gerekçeleri Üzerine

Doç.Dr. Veysel ÖZDEMİR

### Anahtar Kelimeler: ÖZ

Hadis  
İrsâl  
Mürsel  
Tedlîs  
Kûfe  
İsnâd

*Hadis rivâyet tarihinde sebepleri farklı birçok problem ortaya çıkmış ve bunların her biri çeşitli şekillerde isimlendirilmiştir. Bunlar içerisinde irsâl ve tedlîsin yeri başkadır. Çünkü bu problemlerin ortaya çıkışındaki sebepler bazen icbârîdir. Siyâsî, idârî, itikâdî ve sosyolojik faktörler bunlardan bazılarıdır. Tarihte bazı bölgeler hadis rivâyetinin merkezi konumunda olmuşlardır. Kûfe bunlardan birisidir ve uzun süre bu hüviyetini korumuştur. Ancak bölgenin özel yapısından dolayı irsâl ve tedlîs gibi hadisin isnâdını problemli hale getiren rivâyet şekilleri, diğer bölgelere nazaran burada fazla görülmüştür. Makalede Kûfe'nin kuruluşundan, cazibe merkezi olmasını yitirdiği zamana kadar, yaklaşık ilk bir buçuk asırdaki özel yapısına sebebiyet veren yönleri ele alınarak; problemli rivâyetlerin niçin burada yoğunlaştığı hakkında bir kanaat serdedilecektir.*

## A Study of the Reasons for the Existence of a Large Number of Irsâl and Tadlîs in the Kūfa

### Keywords:

Ḥadīth  
İrsâl  
Mürsal  
Tadlîs  
Kūfa  
İsnâd

### ABSTRACT

*In the history of hadith transmission many problems have been arisen and each of these are named in different ways. Among them, irsâl and tadlîs have a different position. The reasons for the emergence of these problems are sometimes obligatory. Political, administrative, theological and sociological factors are some of them. Throughout the history, some regions played a central role in hadith transmission. One of them was Kūfa which maintained its position for a long time. However, because of the special structure of the region, transmission forms that make hadith's isnad problematic such as irsâl and tadlîs, were more common there than other regions. In this article, from the foundation of Kūfa to the time it lost its center of attraction, the aspects that give rise to its special structure in the one and half century will be discussed; an understanding will be given as to why the problematic narrations are concentrated here.*

## EXTENDED ABSTRACT

### **A Study of the Reasons for the Existence of a Large Number of İrsāl and Tadrīs in the Kūfa**

We know that hadith with an isnād had not been well established until the last quarter of the first century or even the second century. Nevertheless, it is a fact that it was asked about the isnad and scholars tried to be disciplined.

Kūfa has been a very valuable region in Islamic history in terms of both geographical and scientific activities. It is one of the main places where respectable ḥadīth scholars have lived and scholars from various regions of the world have come to receive the hadiths. However, because of the special structure of the region, transmission forms that make hadith's isnad problematic such as irsāl and tadrīs, are more common here than other regions.

İrsāl; "Refers to a report whose isnād is interrupted, meaning that among its narrators is one who did not hear it from the one whose name comes before his. But in most cases, what is described as mursal is the hadith which was referred to the Prophet by a Tābi'i (Successor) who did not hear it from the prophet (blessings and peace of Allah be upon him). Tadrīs means that "A person reports from his shaikh whom he met, what he did not hear from him, or from a contemporary of his whom he did not meet, in such a way as to create the impression that he heard the hadith in person."

Kūfa was founded during the time of caliphate of Omar, and the main aim of the establishment of the city was the military strategy and needs. It remains a fact that Kūfa was located on rich agricultural settlement and commercial routes led to a rapid increase in its population in a short time. In addition, following the caliph 'Alī b. Abī Ṭālib transferring the center of the government to Kūfa, the establishment of the Abbāsīd state there and the city served as the capital in the early periods and became the center of attraction; and various ethnic and religious members came and settled here. Many tribes most of whom were Iranian, Syrian, Chinese, Byzantine, Najran, Jewish and tribes from Hīre, and southern, northern and eastern Arab tribes settled here.

The city was also rich in sectarian differences. This was the center of many creed formations. The Khāridjites which emerged after the Battle of Şıffīn settled in Harūrā' near Kufe. This was the center of Shī'a. There were also followers of the Murdji'a, Mu'tazila, and Djabriyya Sunnis sectarian. It was also the center of the Ahl al-Ra'y.

In the first centuries, Kūfa witnessed rebellion and internal disorder against many central authorities. The cosmopolitan structure of the city consisting of various Arab tribes, including Bedouin-ḥadhāri in the south and in the north and Jewish and Christians, was influential. Its political structure considerably fluctuated and was in unstable state. So much so that since its inception, there had been numerous administrative changes that could be considered political instability. Already during the first six years of Caliph Omar, four governors, all of whom were

renowned Companions, were changed and the appointment of the fifth governor could not be realized due to the death of the caliph. This continued in the time of the subsequent caliphs. This instability directly affected the scientific and cultural life of the city.

During the Umayyad period, the Khāridjites made uprisings under the leadership of people like Farva b. Navfal (d. 41/661), Mostavrid b. ‘Ullafa (d. 43/663), Hayyān b. Zabyān (d. 58/677), Shabīb b. Yazīd (d. 77/696), Shavdhab (d. 101/720) and Dahhāk (d. 128/745). Again uprisings by the Shī‘īs in Kūfa such as Hucr b. Adīy (d. 51/671) and Zayd b. ‘Ali (d. 122/739), the Tawwābūn movement initiated by a group of Kūfa, Abdullah b. Zubayr's surrendering governor of Kūfa, the two-year Mukhtār al-Thakāfi rebellion and the rebellion of ‘Abdurrahmān b. Moḥammad b. al-Ash‘as (d. 85/704) against Kūfa governor al-Hadjdjādī b. Yūsuf were other striking incidents.

After the ‘Abbāsids came to power, one of the descendents of ‘Ali, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh ibn al-Ḥasan al-Nafs al-Zakiyya (d. 145/763) rebelled. Finally, there was the rebellion of Ibn Ṭabāṭabā‘ī (d. 199/815).

This information shows that Kūfa had dramatic days from its foundation until the middle of the second century; the rebellions of different groups motivated by theological and political reasons caused the change of administration in Kūfa almost every year.

It is also known that during the reign of some of the Umayyads and ‘Abbāsids caliphs, there were repression in Kūfa and even this persecution. There are, of course, different reasons for these policies of oppression and persecution. However, the most important of these is to intimidate the opposition movements, to prevent their uprisings and to establish power.

Mu‘āwiya’s governor of Kūfa, al-Mughīra, during his nine years in the office, did not give any chance to the supporters of ‘Ali and Khāridjites. Whenever a few Khāridjites came together, he immediately arrested them. Ziyād, who followed him, continued the same attitude.

al-Hadjdjādī b. Yūsuf, who was the governor of Kūfa for twenty years, was harsh and cruel to the opponents of the Umayyads. al-Hadjdjādī even persecuted the Companions, and had thousands of people killed, sworn allegiance to him and treated those who returned from their oaths as apostate people.

In conclusion, many crises emerged as a result of political, administrative, theological and sectarian conflicts in Kūfa. These crises brought about oppression and oppression. In such an environment, it is natural that muḥaddiths protected themselves. In other words, it would be normal to ask to continue scientific studies without a side. This led to irsāl and tadrīs practices that disrupt the isnād.

## ملخص موسع

### بعض الأسباب التي اقتضت كثرة التدليس والإرسال في الكوفة

قد نعرف بأن سرد الروايات دون أن يُذكر أسانيدها كانت من الأمور المعتادة حتى العصر الثاني من الهجرة في الغالب؛ لعدم انتشار الأسانيد في ذلك الوقت، ومع ذلك في حقيقة الأمر كان الإسناد أمراً بدأ البحث فيها وقتئذ في المدينة.

كانت الكوفة في تاريخ الإسلام مدينة محممة في مجال العلم والسياسة، وقد تخرج من مدارسها العلمية العميقة علماء كثر، وكانت أيضاً مهداً لعلم الحديث والمحدثين، لذا كثر الرحلة إليها من قبل العلماء من العالم الإسلامي جميعاً حتى يسمعوها ويأخذوا من أسانيد علماءها، ويمكننا أن نقول بأن الإرسال والتدليس اللذين يقدران في صحة الروايات قد كثر فيها أكثر من باقي المدن الإسلامية .

الإرسال؛ "هو قول التابعي: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " والتدليس هو؛ "بأن يروي الراوي الحديث عن شيخ شيخه ويسقط شيخه كأنه قد سمعه منه "

الكوفة مدينة أُسست في عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه كمركز معسكر حاضرة في المنطقة من قبل سعد بن أبي وقاص كونها مدينة منبته بكثرة الزراعات فيها وتعتبر مركزاً أصيلاً إستراتيجياً على طرق التجارة في الجغرافيا، وكل هذا كان سبباً لجلب الناس فيها حتى ازداد عدد سكانها أكثر مما سبق عندما نقل الخلافة إليها علي بن أبي طالب وبعده استمرت الخلافة فيها في أوائل أيام الدولة العباسية وأصبحت الكوفة مدينة جاذبة لأجناس مختلفة من الناس حتى استوطنت فيها العرب من جميع البلاد ومن إيران وسورية والصين والروم ونجران وبعض اليهود ومن هراة.

كانت مدينة الكوفة غنية من حيث المذاهب العقديّة المختلفة أيضاً حيث استوطنت الخوارج منطقة الحرورة قرب الكوفة بعد معركة صفين. وأصبحت مركزاً للشيعة كذلك. وتتضمن أيضاً المرجئة والمعتزلة والجبرية وأهل السنة وشهدت الكوفة في أوائل القرن الهجري أحداثاً وتطورات سياسية واضطرابات كثيرة وثورات داخلية محممة في ذلك الزمن. وأثرت في ذلك الاضطرابات كثرة الخلافات الفكرية والسياسية بين قبائل العرب والموالي واليهود والنصارى. ولم تستقر فيها أمور السياسة زمناً طويلاً منذ تأسيسها في عهد عمر بن الخطاب. حتى في عهد عمر وحده قد

تغير فيها الولاية أربعة مرات خلال ستة أشهر. كلهم من مشاهير صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم. وعندما اقتضى الأمر تغيير الوالي الخامس كانت قد أتمته المنية ولم يتم، وهذه الاضطرابات السياسية قد أثرت على الساحة العلمية بلا شك.

وفي عهد الأمويين قامت الخوارج على الدولة برئاسة فروة بن نوفل (ت. ٦٦١/٤١) ومستورد بن علفة (ت. ٦٦٣/٤٣) وحيان بن ظبيان (ت. ٦٧٧/٥٨) وشيب بن يزيد (ت. ٦٩٦/٧٧) وشوذب (ت. ٧٢٠/١٠١) وضحاك (ت. ٧٤٥/١٢٨).

كذلك نرى هناك الاضطرابات السياسية والخروج على الدولة من قبل الشيعة برئاسة حجر بن عدي (ت. ٦٧١/٥١) و يزيد بن علي (ت. ٧٣٩/١٢٢) ودخول الوالي عبد الله بن الزبير واستيلائه على الكوفة، والفتن التي اشتعلت بالمختار الثقفي (ت. ٦٨٧/٦٧) واستمرت سنتين، وقيام حركة عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث (ت. ٧٠٤/٨٥) على والي الكوفة حينئذ الحجاج.

وبعد أن أسست الدولة العباسية قامت حركة محمد بن عبد الله المهدي النفس الزكية (ت. ٧٦٣/١٤٥) من أولاد علي بن أبي طالب على الدولة، وأخيرا نرى الحركة التي قامت على الدولة فيها هي حركة ابن طبطبة (ت. ٨١٥/١٩٩).

وقطعا هذه الحركات والاضطرابات السياسية الداخلية في الكوفة، والثورات الفكرية والاختلافات العلمية العقدية فيها بكثرة؛ جعلت تغيير الولاية والمناصب السياسية فيها كل سنة من أول تأسيسها حتى منتصف القرن الثاني للهجرة.

ويُعلم من خلال التاريخ بأن الأمويين والعباسيين قد ظلموا الناس في الكوفة خاصة خلال وجودهم في السلطة ربما هناك تفاسير أخرى لهذه الاستبدادات من قبل السلطات لكن الأهم منها للضغط على المخالفين وتأصيلهم البتة والقضاء عليهم.

ولذا نرى والي معاوية فيها المغيرة بن شعبة في خلال بقاءه بولاية الكوفة لم يترك المجال للقيام على الدولة لا للخوارج ولا لشيعة علي حتى وصل الأمر إلى اعتقال من اجتمع من الخوارج في مجالس خاصة أو عامة لو عدد قليل.

وكذلك فعل زياد فيها مثل ما فعل سلفه . وايضا الحجاج الذي بقي فيها قرابة عشرين سنة بالجور والتضييق على المخالفين لها. حتى قتل آلافا من الناس. وأجبر الناس على البيعة له ومن رفض البيعة حكم عليهم بالردة ثم بالقتل. وأخيراً: هذه الاضطرابات والتنوعات في الساحة السياسية والإدارية والعقائدية والمذاهب المختلفة في الكوفة قد أدت إلى الأزمة والتضييق والضغوطات على من في أرضها ومن الطبيعي تأثر من فيها بهذه التغلغلات من العلماء والمحدثين، ولذا أخذوا حذرهم منها؛ حتى يسلموا من هذه الفتن القاضية. وكل هذا جعلهم يستمرون في نشر العلم دون أن يتدخلوا بالسياسة وأمور الدولة، وكذلك حتى يسلموا من بطشها. وكانت هذه من التدابير التي اتخذها العلماء من أجل ألا يقعوا في الفتن مما أوقعهم بالتدليس بالإرسال الذي يقدر في صحة الأسانيد والروايات.

**الكلمات المفتاحية:** الحديث، الإرسال، المرسل، التدليس، الكوفة، الإسناد

## Giriş

Hicrî birinci asrın son çeyreğine hatta ikinci asra kadar isnâdlı rivâyet etme geleneğinin iyice yerleşmemiş olduğunu biliyoruz. Ama yine de isnâdın sorulduğu ve bunun disipline edilmeye çalışıldığı bir hakikattir. Nitekim İbn Abbâs'ın (ö. 68/688), hadîs rivâyet ederken Büşeyr b. Ka'b el-Adevî'ye (ö. ?) karşı gösterdiği tutum,<sup>1</sup> kibâru't-tâbiînden Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729),<sup>2</sup> Ebu'l-Âliye el-Basrî (ö. 90/709),<sup>3</sup> İbrahim en-Nehaî, Hasanu'l-Basrî (ö. 110/728)<sup>4</sup> ve Tâvûs b. Keysân (ö. 106/725)<sup>5</sup> gibilerinin sözlerinden – ki bu konuyla ilgili rivâyetleri çoğaltabiliriz – artık onların zamanlarında isnâdın arandığı görülmektedir. Bu tarihlerden sonra ise isnâdın hadisin önemli bir parçası olduğu ve onsuz rivâyet edenlerin kınandığı hatta rivâyetlerinin alınmadığı da bilinmektedir. Nitekim Zührî'nin (ö. 124/742)<sup>6</sup> ve ondan sonra gelen âlimlerin bu konudaki gayretleri zikredilmeye değerdir.<sup>7</sup>

Kûfe, İslâm tarihinde hem coğrafi olarak hem de ilmî faaliyetler açısından oldukça değerli bir bölge olmuştur. Şehir, ileride değinileceği üzere, stratejik konumu bir yana özellikle hicrî ikinci yüzyılın sonuna kadar burada üretilen bilgi bakımından Müslümanların önemli merkezlerinden biridir. Hadis ilmi açısından da önemli âlimlerin yaşadığı, dünyanın çeşitli bölgelerinden bu âlimlerin meclislerine katılıp, rivâyetlerini almak için hadis râvîlerinin rihleler yaptığı belli başlı yerlerden biridir. Aynı zamanda hadis rivâyetinde isnâd problemlerinin de en fazla görüldüğü bir yerdir.

Bu çalışmanın temel amacı Kûfe'de irsâl ve tedlisîn çok olmasının gerekçelerinden en önemlilerini tartışmak ve bu konuda bazı fikirler ileri sürmektir. Elbette ki Kûfe'de düzenli ve disiplinli hadis rivâyetleri büyük oranda sürmüştür. Ancak makalede biz daha çok isnâdı bozan

<sup>1</sup> Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîh*, thk. Yâsir Hasen v.dğr. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2016), "Mukaddime", 7.

<sup>2</sup> "Önceleri isnâd sormazlardı. Ne zaman ki fitne vukû buldu, (hadîsi rivâyet ettiğiniz) râvîlerinizin isimlerini bize söyleyin' demeye başladılar. Böylelikle râvîler sünnet ehlinde iseler hadîsleri alınır, bid'at ehlinde iseler hadîsleri alınmaz oldu." Müslim, *Sahîh*, "Mukaddime", 5.

<sup>3</sup> "Biz Basra'da Resulullah (s.a.s.)'in ashâbından nakledilen rivâyetler işitirdik; Medine'ye gidip bizzat bunları râvîlerinden semâ' etmeden rahat etmezdik" Ahmed b. Alî Ebû Bekr Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, thk. Ebû İshâk İbrahim b. Mustafa (Mısır: Mektebetü İbni Abbâs, 2002), 2: 469; "Biz bir kişinin hadisini almak için geldiğimizde, onun namazına bakardık. Şayet namazı sâlih ise rivâyetini alır; kötüyse almazdık." Hasen b. Abdîrahmân er-Râmehurmûzî, *el-Muhaddisu'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâî*, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1971), 409.

<sup>4</sup> "Âlimler, bir kişiden hadis alacağı zaman onun namazına ve genel durumuna bakarlardı." Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dîl* (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1952), 2: 16; Ebu Muhammed Abdullah b. Abdîrahmân Dârîmî, *Sünen*, thk. 'Imadu't-Tayyâr ve 'Izzuddîn Dali (Beirut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2017), "İlim", 22.

<sup>5</sup> "Durumu düzgün (sağlam) kişilerin rivâyetini al" Dârîmî, *Sünen*, "İlim", 22.

<sup>6</sup> Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *Edebü'l-İmlâ ve'l-İstimlâ*, thk. Max Weisweiller (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1981), 5-6.

<sup>7</sup> Konuyla ilgili rivâyetler ve bunların ayrıntılı değerlendirmesi için bkz. Abdülvahap Özsoy, *Hadis Tenkidi Sahâbe ve Tâbiîn Dönemi* (İstanbul: Beka Yayınları, 2016).

durumlara odaklanacak ve Kûfe'nin daha ziyade hadis rivayet tarihindeki olumsuz yönlerine temas edeceğiz.

### 1. İrsâl ve Tedlîs Kavramlarının Tanımı

Salıvermek, serbest bırakmak, ihmal etmek, göndermek, sözü bağlamak<sup>8</sup> gibi anlamlara gelen irsâl kelimesinden türeyen mürsel kavramı hadis ilminde; “İsnadında Rasûlullâh (s.a.s.) ile tâbiûn arasındaki râvîsi düşen hadis” olarak tanımlanmaktadır.<sup>9</sup> Tabi bu tanım, mürsel hadisin oturmuş ve daha sonraki dönemlerde üzerinde ittifak edilmiş şeklidir. Aslında ilk dönemlerde mürsel kavramı hadisçiler ve özellikle de fakihler arasında “Senedinde râvî düşmesi bulunan hadis” anlamında da kullanılmaktaydı.<sup>10</sup> Mürsel hadisin tanımına yüklenen anlamlar ile ilgili tartışmaları bir yana bırakarak<sup>11</sup> bu çalışmada; “Tâbiûnun ‘Kâle Rasûlullâh’ diyerek Hz. Peygamber’den rivâyet ettiği hadis”<sup>12</sup> veyahut ilk tabakalarda özellikle de tâbiûnun likâsı ve semâ’ı olmadığı kişiden naklettiği hadis şeklindeki tanımlardan hareket edeceğiz.

Tedlîs’e gelince, kelime anlamı; kusurun ve ayıbın gizlenmesidir.<sup>13</sup> Hadis usûlünde isnâd ve şuyûh olmak üzere başlıca iki kısımda incelenir. İsnâd tedlîsinin klasik hadis usûlü edebiyatında farklı tanımları olsa da bunların hepsini birleştirecek şekilde; “Bir râvînin mülâkî olup semâ’ı olmadığı veya mu’âsır olup mülâkî olmadığı ya da semâ’ı bulunan bir şeyhten işitmediği bir hadîsi işitmiş izlenimi vererek rivâyet etmesi” gibi geniş bir tanımla yapılabilir.<sup>14</sup> Şuyûh tedlîsi ise; “Bir râvînin rivâyet ettiği şeyhini tanınmaması için bilinmeyen bir isim, künye, nisbe veya sıfatı ile zikretmesi” demektir.<sup>15</sup> Bu iki tedlîs türünün ortak noktası ise râvînin rivâyet ederken hadisi aldığı kişinin adını gizleyerek zikretmemesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu iki rivâyet kusurunun diğer bölgelere oranla Kûfe’de oldukça fazla görüldüğünü söyleyebiliriz. Nitekim tedlîs hakkında yapmış olduğumuz bir çalışmada buradaki râvîlerin diğer bölgelere oranla daha fazla tedlîs yaptığı<sup>16</sup> ilginizi çekmişti. Buna göre İbn Hacer el-Askalânî’nin (ö.

<sup>8</sup> Cemaluddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, 3. Baskı (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 11: 285.

<sup>9</sup> Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Nisâbü’rî, *Ma’rifetu ’ulumi’l-hadîs*, thk. Ma’zem Huseyn (Beyrut: Dâru İhyai’l-’Ulûm, 1998), 67; İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü’n-nazar fi tavdîhi nuhbeti’l-fiker*, thk. Nûruddîn ’Itr (Dimaşk: Matba’atu’s-Sabâh, 2000), 82.

<sup>10</sup> Osman b. Abdirrahman İbnu’s-Salâh, *’Ulûmu’l-hadîs*, thk. Nûruddîn ’Itr (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1998), 52-53.

<sup>11</sup> Mürsel hadisin tanımları ile ilgili bkz. Selahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 63-65.

<sup>12</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi’r-rivâye*, 2: 435; İbnu’s-Salâh, *’Ulûmu’l-hadîs*, 51.

<sup>13</sup> Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsu’l-Belâğâ*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-’İlmiyye, 1998), 1: 394; Ebû’s-Saâdât el-Mübârek b. Muhammed İbnu’l-Esîr el-Cezerî İbnu’l-Esîr el-Cezerî, *en-Nihâye fi ğaribi’l-hadîs ve’l-eser*, thk. Ebû Abdirrahman Salâh b. Muhammed b. Avîda (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-’İlmiyye, 2002), 2: 121.

<sup>14</sup> Veysel Özdemir, *Tedlis Değerlendirmelerinde Usul* (Ankara: İlahiyat, 2014), 40.

<sup>15</sup> İbnu’s-Salâh, *’Ulûmu’l-hadîs*, 73-74.

<sup>16</sup> Özdemir, *Tedlis Değerlendirmelerinde Usul*, 235-238.



852/1449) müdellis râvîleri bir araya getirdiği *Tabakâtu'l-Müdellisîn* adlı eserindeki 152 râvînin yaşadıkları bölgeler şöyledir:<sup>17</sup>



Tedlîsin yaygın olduğu Kûfe'de irsâlin de yaygın olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü tedlîs muhaddislerce irsâle göre daha kötü olarak görülmekteydi.<sup>18</sup> Ayıplanan bu bilinçli gizleme uygulamasının yaygın olduğu bir yerde, ona göre daha hafif bir kusur olan bir rivâyet probleminin – en azından – onun kadar yaygın olması beklenir. Zira irsâlde, isnâddan râvî düşürülmesi kolaylıkla tespit edilmekteydi. Ayrıca Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve 'Irak ehlinin mürsel hadislerle ihticâc etmede bir sorun görmediği ayrıca bilinen bir husustur.<sup>19</sup> Alkame b. Kays (ö. 62/681), Mesrûk b. el-Ecda' (ö. 63/682),<sup>20</sup> Ebû Vâil Şakîk b. Seleme el-Esedî (ö. 82/701),<sup>21</sup> Abdurrahmân b. Ebî Leylâ (ö. 83/702),<sup>22</sup> Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713),<sup>23</sup> İbrahim en-Neha'î (ö. 96/714),<sup>24</sup> Kays b. Ebî Hâzim (ö. 97/715),<sup>25</sup> Âmir eş-Şa'bî (ö. 104/722),<sup>26</sup> Ebu İshak es-Sebi'î (ö. 127/745),<sup>27</sup> Süleyman b. Mihrân el-'Ameş (ö. 148/765)<sup>28</sup> Süfyân

<sup>17</sup> Özdemir, *Tedlis Değerlendirmelerinde Usul*, 238.

<sup>18</sup> Mesela Avf b. Ebî Cemîle el-Arâbî (ö. 146-147); "Tedlîs kizbdır" demiştir. Ebû Ahmed Abdullah İbn 'Adiy, *el-Kâmil fi du'efâi'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavved (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 1: 106-107; Aynı şekilde Cerîr b. Hâzım (ö. 170); "Tedlîsin en kötüsü, râvînin insanlara işitmediği halde işitmiş gibi göstermesidir." demiştir. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, 2: 368; Yine Mis'ar b. Kidâm (ö. 153-155) "Tedlîs düşük ahlâklılıktır." demiş, Şu'be b. el-Haccâc (ö. 160) ise "Tedlîs yalanın kardeşidir." demiştir. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, 1: 107.

<sup>19</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, 2: 435.

<sup>20</sup> Salahuddîn Ebî Sa'îd b. Halîl el-'Alâî, *Câmi'u't-tahsîl fi ahkâmî'l-merâsîl*, thk. Hamdî Abdulmecîd es-Selefi (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 2005), 277.

<sup>21</sup> el-'Alâî, *Câmi'u't-tahsîl fi ahkâmî'l-merâsîl*, 197.

<sup>22</sup> el-'Alâî, *Câmi'u't-tahsîl fi ahkâmî'l-merâsîl*, 226.

<sup>23</sup> el-'Alâî, *Câmi'u't-tahsîl fi ahkâmî'l-merâsîl*, 182.

<sup>24</sup> el-'Alâî, *Câmi'u't-tahsîl fi ahkâmî'l-merâsîl*, 141-142.

<sup>25</sup> el-'Alâî, *Câmi'u't-tahsîl fi ahkâmî'l-merâsîl*, 257.

<sup>26</sup> el-'Alâî, *Câmi'u't-tahsîl fi ahkâmî'l-merâsîl*, 204.

es-Sevrî (ö. 161/778)<sup>29</sup> ve daha birçok meşhûr Kûfeli tâbiûn ve etbâu't-tâbiînin önde gelen muhaddislerinin hadiste irsâl yaptıkları belirtilmektedir. Bu muhaddislerin arasında Ebû İshâk es-Sebî'î, el-'Ameş ve Süfyân es-Sevrî gibi Ali b. el-Medîni'nin belirtmiş olduğu Kûfe'nin medâru'l-hadîs'i<sup>30</sup> yani isnâdların kendisinde toplandığı hadisçiler olması dikkate değer bir durumdur.

## **2. Kûfe'de İrsâl ve Tedlîsin Çok Olmasını Doğuran Sebepler**

Yukarıda da belirtildiği üzere; irsâl ile tedlîs, râvînin isnâda muhâlif olarak yaptığı bilinçli iki rivâyet kusurudur. İrsâl, açık/belirgin iken; tedlîs gizlidir. Bu iki kusur yapısal bakımdan birbirlerinden farklı olmakla beraber yapılış amaçları itibariyle umumiyetle aynıdır. Çünkü ikisinde de isnâddan râvî düşürülmesi vardır. Isnâdı bozan bu iki kusurun râvîlerce yapılmasının elbette birçok sebebi vardır. Son dönemlerde yapılmış birçok çalışmada bunlara değinilmiştir. Özellikle Türkiye'de yapılmış iki çalışmada her iki kavram müstakil olarak ele alınmış, bu problemlerin yapılış gerekçeleri de belirtilmiştir. Bu çalışmalar özelinde irsâl ve tedlîsin yapılış gerekçeleri şöyledir:

### **2.1. İrsâlin yapılış gerekçeleri**

Hadis nakledilirken uzatma ve biktirmaktan kaçınma, muhataplarının bilmesinden dolayı isnâdın zikredilmemesi, Hz. Peygamber zamanına yakın oluştan dolayı isnâda gerek duyulmaması, tâbiûn zamanında hadis rivâyet usûlünün sabit ve zabtedilmiş kaideleri olmaması, rivâyetin meşhûr ve râvîlerinin çok olmasından dolayı isnâdının zikredilmemesi, isnâddaki bir takım şahısların isminin zikredilmesinin idarecilerin veya muhâliflerin nefretine yol açması, hafıza zayıflığından dolayı isnâdın unutulması, sahîfe ve cüzlerden doğrudan rivâyet edilmesi, meşhûr kişilerden rivâyetle iftihar edilmesi, kendisinden yaşça küçük kimseden rivâyet etmeyi kendisine yakıştıramadığı ve za'afını örtbas etmek için mervî anh'ın gizlenmesi, âdil olduklarından dolayı sahâbenin ayrıca adının zikredilmeye gerek duyulmaması.<sup>31</sup>

### **2.1. Tedlîsin yapılış gerekçeleri**

Zayıf olan şeyhin gizlenmesi, hadis imamlarını koruma düşüncesi, yazılı nüshalardan rivâyet edilmesinin hoş görülmemesi, mervî anh hayatta iken ondan rivâyet edilmemesi, âli isnâda verilen aşırı önem, dikkatsizlik, edâ kriterlerine önem vermeme, rivâyet bilgisinin çok olduğunu gösterme,

<sup>27</sup> el-'Alâî, *Câmi'u't-tahsil fi ahkâmi'l-merâsîl*, 245.

<sup>28</sup> el-'Alâî, *Câmi'u't-tahsil fi ahkâmi'l-merâsîl*, 181.

<sup>29</sup> Süleyman b. el-Eş'as Ebu Dâvud, *Risâletü Ebî Dâvud ilâ ehl-i Mekke*, thk. Muhammed Lütfî es-Sabbâğ (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1405), 25; el-'Alâî, *Câmi'u't-tahsil fi ahkâmi'l-merâsîl*, 249.

<sup>30</sup> Ali b. el-Medîni, *el-'ilel ve ma'rifetü'r-ricâl*, thk. Ebu Ömer Muhammed b. Ali el-Ezherî (Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2005), 59-61.

<sup>31</sup> Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, 78-82.

mervî anh'ın yaşının küçük olması, mervî anh'ın uzun ömürlü olması, hafıza bozukluğu ve ihtilât, sosyal, siyasal ve mezhepsel baskı.<sup>32</sup>

Zikredilen bu gerekçeler içerisinde iki kavramın kesiştiği bazı noktalar bulunmaktadır. Ancak bu gerekçeler, hadis rivâyetinin olduğu neredeyse tüm bölgeler için aynıdır. Kûfe'de bu iki isnâd probleminin diğer bölgelerden fazla olması, oraya özel birtakım gerekçelerin olduğunu düşündürmektedir. Bunu tespit edebilmek için oranın rivâyet kültürüne etki eden faktörleri tekrar gözden geçirmekte fayda vardır. Buna göre Kûfe'de mezkûr iki problemin yaygın olduğu zamanlardaki sosyolojik, idârî ve siyâsî arka plana bakmak gerekmektedir. Üzerinde yoğunlaşacağımız zaman dilimi; Kûfe'nin kuruluşundan hicrî ikinci yüzyılın ikinci yarısına kadardır. Her ne kadar bu problemler ilk yüzyılın ikinci yarısından itibaren başladıysa da Kûfe'de oluşan zemini göstermesi bakımından kuruluşuna kadar geri gitmemiz gerekmektedir.

### 3. Kûfe, Tarihi ve Sosyal Yapısı<sup>33</sup>

#### 3.1. Kuruluşu

Kûfe, Hz. Ömer (ö. 23/644) zamanında kurulmuş bir şehirdir ve bu şehrin kurulmasında temel sâik; askeri strateji ve ihtiyaçlardır. Hz. Ömer'in Irak üzerine gönderdiği Sa'd b. Ebî Vakkâs (ö. 55/675) komutasındaki ordu, Sâsânîleri önce Kâdisiye'de (14/635)<sup>34</sup> daha sonra başkentleri olan Medâin (16/637)<sup>35</sup> ve Celûlâ'da<sup>36</sup> mağlubiyete uğratmış, Hulvân'ı da (17/638)<sup>37</sup> barış yolu ile teslim alarak buraları İslâm Devleti'nin topraklarına katmışlardır. Halife Hz. Ömer, uzun müddet süren bu savaşlar sonunda İslâm ordusunun biraz dinlenmesi için Sâsânîlere yakın ve stratejik konumda, üs

<sup>32</sup> Özdemir, *Tedlis Değerlendirmelerinde Usul*, 51-70.

<sup>33</sup> Kûfe özelinde yapılmış birçok çalışma bulunmaktadır. Bunlar arasında, yazımın özellikle de Kûfe'nin tarihi ile ilgili kısımlarında büyük oranda istifade ettiğim Sayın Kahraman'ın çalışmasını takdirle zikretmek istiyorum. Hüseyin Kahraman, *Kûfe'de Hadis İlk Üç Asır* (Bursa: Emin Yayınları, 2006); Ayrıca Söylemez ve Kudât'ın çalışmaları da zikre değerlidir. Mahfuz Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe* (Ankara: Ankara Okulu, 2015); Şeref Mahmûd Muhammed Selmân Kudât, *Medresetü'l-hadis fi'l-Kûfe* (Doktora Tezi, el-Ezher Üniversitesi, 1980).

<sup>34</sup> Muhammed b. Cerîr Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387), 3: 479-579; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. el-Esîr el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ömer Abdusselaâm Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997), 2: 287-311; Hayrettin Yücesoy, "Kâdisiye Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24: 136-137.

<sup>35</sup> Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Dâru'l-Fikr, 1986), 7: 64-69; Casim Avcı, "Medâin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 289.

<sup>36</sup> Bağdat'ın bir nahiyesidir. Dicle nehrinin doğu tarafında aynı adı taşıyan ırmağın kenarında, Sevâd ile İran arasında ve Horasan yolu üzerinde bulunmaktaydı. Medâin'den yaklaşık 180 km. uzaklıktadır. Mustafa Fayda, "Celûlâ Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 272; Ebü Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1995), 2: 156; Celûlâ savaşı ile ilgili bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7: 69-71.

<sup>37</sup> Bağdat'ın 190 km. kuzeydoğusunda Bağdat-Horasan yolu üzerindeki Kasrîşîrin ile Kirind arasında ve Diyâle nehrinin kollarından Hulvançay'ın (Hulvân-rûd) sol kıyısında yer almaktadır. Tahsin Yazıcı, "Hulvân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 345; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2: 290; Şehrin alınması ile ilgili bkz. Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 295; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7: 71.

niteliğinde bir şehir kurulmasını istemişti.<sup>38</sup> Aslında Müslümanlar Medâin'i ele geçirince buraya yerleşmişlerdi. Ancak oranın iklimi ve coğrafi koşulları zorlu olunca daha uygun bir bölge araştırıldı ve Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın öncülüğünde yeni bir şehir kuruldu. Adı Kûfe olan bu şehir; Babil harabelerinin güneyinde, Fırat'ın batı kenarında, Necef ile Kerbela arasında, Hire'nin 5 km. kuzeyinde; Bağdat'tan 170 km. uzaklıktadır.<sup>39</sup> Zaten Kâdisiye savaşı bu yeni kurulan kentin 30 km. güneyinde yaşanmıştı.<sup>40</sup> Kuruluş tarihi ile ilgili hicrî 14-19 yılları gösterilmektedir. Ancak az önce verdiğimiz gelişmelerin kronolojisinden, hicrî 17'de olması daha makuldür.

Kûfe, yukarıda da geçtiği üzere, askerî amaçlı bir uç üs olmak üzere tasarlanmıştır. Çünkü cihada katılmak amacıyla devletin merkezi olan Medîne'den hareket eden mücahitler yorulmakta ve dinlenmeye ihtiyaç duymaktaydılar.<sup>41</sup> Ayrıca Sâsânîlerin geriledikleri noktaya iyice yakın bir mevkide bulunulması, savaş hazırlıkları ve geri hizmetin burada kusursuzca yapılması anlamına da gelmekteydi.

### **3.2. Sosyolojik ve Demografik Yapısı**

Asıl amacı bölgedeki askerî harekâtların sevk ve idaresi için stratejik bir mevki olan Kûfe'nin zengin tarım havzaları ve ticarî güzergâhların üzerinde bulunması, nüfusunun kısa zamanda artmasına sebep olmuştur. Hz. Ali'nin (ö. 40/661) devletin merkezini buraya taşıması, Abbâsî devletinin yine burada kurulup ilk dönemlerinde başkent olarak kullanılması, Kûfe'nin cazibe merkezi olmasına katkıda bulunmuş, çeşitli etnik kökenliler ve din mensupları buraya gelip yerleşmiştir.<sup>42</sup>

Taberî'nin bildirdiğine göre Kûfe'nin ilk sakinleri; Hemdân, Becîle, Temîm, Tağlib, Esed, Nağ', Kinde, Ezd, Müzeyne, Âmir, Bicâle, Cedîle ve Cüheyne gibi çok çeşitli Arap kabilelerinden oluşmaktaydı.<sup>43</sup> Nüfusu ile ilgili sarîh bir bilgi bulunmamakla birlikte Kûfe'nin merkezine yapılan mescidin Hz. Ömer'in emriyle 40.000 kişilik olması,<sup>44</sup> kuruluş yıllarındaki nüfusu hakkında bize bir bilgi vermektedir. Bununla birlikte Kûfe'nin zaman içerisinde artan câzibesıyla Emevîler devrinin valisi Ziyâd b. Ebîhi'nin zamanında divan kayıtlarına 60.000 savaşçı ve 80.000 kişi de bunların aile efradı işlenmiştir. Gayr-ı müslimlerin kaydının tutulmadığı da göz önünde bulundurulursa, bu

<sup>38</sup> Hasan İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, trc. İsmail Yiğit - Sadreddin Gümüş (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1991), 1: 284.

<sup>39</sup> Casim Avcı, "Kûfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 339; Ayrıca bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4: 490-91.

<sup>40</sup> Yücesoy, "Kâdisiye Savaşı", 24: 136.

<sup>41</sup> Kahraman, *Kûfe'de Hadis İlk Üç Asır*, 7.

<sup>42</sup> Avcı, "Kûfe", 26: 339.

<sup>43</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 4: 45.

<sup>44</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4: 491.

sayının daha da yükseleceği âşikardır. Ayrıca Kûfe’de Emevîlerin sonu olan hicrî ikinci asrın ilk çeyreğinin bitimine doğru 300.000-350.000 kişinin yaşadığı sanılmaktadır.<sup>45</sup>

Kûfe’nin kısa bir zaman içinde cazibe merkezi haline gelmesi, civardaki kentlerden buraya göç edilmesine yol açmıştır. Önceleri gözde kentlerden olan Hire ve Bâbil’den İranlılar (Farşlılar ile Deylemliler) ve Hristiyan Bizanslılardan buraya göçenler olmuştur. Şehrin kuruluşunda devlet tarafından Yahûdîlerin farklı bölgelere yerleştirilmesi politikasıyla onların da iskân ettirildikleri belirtilmiştir.<sup>46</sup> Emevîler dönemi ile sınırlandırılmış (41/661-132/750) bir çalışmada, Kûfe’de yaşayan çeşitli etnik ve dini kimlik sahipleri şunlardır:

Güney Araplarından; Bârik, Becîle Eş’ar, Ezd, Hadramevt, Has’am, Hemdân, Himyer, Kinde, Kudâ’â, Mezhic, Nahd, Tay kabileleri.

Kuzey Araplarından; Kureyş, Kinâne Esed, Müzeyne, Kays Aylân kabileleri.

Doğu Araplarından; Rebî’a, İyâd, Temîm kabileleri.

Arap veya İslam dışı unsurlar ise; İranlılar (Deylemliler ve Farşlılar), Suriyeliler, Çinliler, Bizanslılar, Necranlılar, Yahûdîler, Hîreliler.<sup>47</sup>

Bu bilgilerden hareketle Kûfe’nin yeni bir şehir olmasına rağmen kısa zamanda insanların gelip gittiği, içerisinde farklı ırk, kültür ve din mensuplarının bulunduğu büyük bir kente dönüştüğünü kolaylıkla söyleyebiliriz.

### 3.3. İtikâdî/Mezhepsel Yapısı

Yukarıda da bahsedildiği üzere Kûfe oldukça zengin, etnik, kültürel ve dinî bir yapıya sahipti. Şehirdeki ana unsur olan Araplarla birlikte İran, Bizans, Suriye, Çin kökenli etnik unsurlar ile Müslüman, Hristiyan, Yahûdî ve daha başka din mensuplarının bulunduğu kozmopolit bir yapı vardı. Öyle ki şehrin kurucu valisi Sa’d, Arap, İranlı, Yahûdî ve Hristiyanlardan müteşekkil bir grup tarafından şikâyet edilmesi sonucunda halife tarafından görevden alınmıştı.<sup>48</sup>

Şehir mezhepsel açıdan da zengindi. Birçok itikâdî oluşumun merkezi burası idi. Sıffin savaşı sonrası hakem olayını kabul etmesinden dolayı Hz. Ali’nin ordusundan ayrılanların başını çektiği grup, Kûfe yakınlarındaki Harûrâ’ya yerleşmişlerdi.<sup>49</sup> İleride bahsedileceği üzere, Hz. Ali başta olmak üzere, Emevîler ve Abbâsîler bu mezhep mensuplarının ayaklanmalarıyla çok defa karşı karşıya kalmışlardır.

Hâricîler gibi Şîâ’nın da merkezlerinden birisi Kûfe’dir. Nitekim Yezîd b. Mu’âviye’nin (ö. 64/683) halifelğe geçmesiyle birlikte Kûfeliler Hz. Hüseyin’i Yezîd’e karşı ayaklanmak üzere

<sup>45</sup> Avcı, “Kûfe”, 26: 339-340.

<sup>46</sup> Nuh Arslantaş, *Emevîler Döneminde Yahudiler* (İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 2005), 67.

<sup>47</sup> Söylemez, *Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe*, 108-180.

<sup>48</sup> Karl Vilhelm Zetterstéén, “Sa’d b. Abi Vakkâs”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, t.y.), 10: 19.

<sup>49</sup> Ethem Ruhi Fıçlalı, “Hâricîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 169-170.

başlarına geçmesi için davet etmişlerdi. Hz. Hüseyin bu davete olumlu yanıt vererek yola çıkmış, Kerbelâ'da meş'um olay (61/681) gerçekleşmişti. Bu tarihten sonra Emevîlere karşı Hz. Hüseyin'in intikamını almak, Hz. Ali ve onun soyunun haklarını aramak ve onlara yardım etmek anlamına gelen Şîa'ya<sup>50</sup> gönül verenler "Tevvâbûn" hareketi başta olmak üzere birçok kez ayaklanmalarda bulunmuştur.

Hz. Osman ve Ali başta olmak üzere, büyük günah işleyenlerin durumlarını Allah'a bırakıp, mânevî sorumlulukları hakkında fikir beyan etmekten kaçınanlar<sup>51</sup> olarak isimlendirilen Mürcîilerin Kûfe'de önemli bir varlıklarının olduğunu da söyleyebiliriz.<sup>52</sup> Nitekim iktidarın baskısı ile bunların karşısındaki muhalefetten bunalan Kûfelilerin Mürcie'yi tercih etmeleri tabii bir sonuçtur. Aynı şekilde Mu'tezîle ve Cebrîyye mezhebinde olanlar da bulunmaktaydı.<sup>53</sup> İtikâdî mezhepler içerisinde ana yapı olan Ehl-i Sünnet mezhebine mensup olanların varlığını söylemek ise zaidir. Amelî mezheplerin birçoğu her yerde olduğu gibi burada da bulunmaktadır. Ancak Kûfe, ehl-i rey'in neredeyse kalesi gibidir. Rey geleneği buraya Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Ali (ö. 40/661) ve özellikle Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53) gibi sahâbîlerle girmiş, onlardan Alkame b. Kays (ö. 62/682) ve Esved b. Yezîd (ö. 75/694), onlardan ise İbrâhim en-Neha'î (ö. 96/714), ondan ise Hammâd b. Ebî Süleymân (ö. 120/738), ondan da Ebû Hanîfe'ye intikal etmiş, Ebû Hanîfe ile sistematikleşerek öğrencileri tarafından bu gelenek devam ettirilmiştir.

### **3.4. Siyâsî ve İdârî Tarihi**

Kûfe, ilk yüzyıllarda çok sayıda merkezi otoriteye isyan ve iç karışıklılara sahne olmuştur. Şehrin, aralarında rekabet bulunan bedevî-hadarî, güneyli-kuzeyli olmak üzere çeşitli Arap kabilelerinden, mevâlî, Yahûdî ve Hristiyanlardan oluşan kozmopolit yapısı bunda etkili olmuştur.<sup>54</sup> Bu ve aşağıda detaylarına değineceğimiz sebeplerden dolayı siyâsî yapısının epeyce dalgalandığı, istikrarlı bir durum içerisinde olmadığı bir vakiydir. Bu istikrarsızlık kentteki ilim ve kültür hayatını doğrudan etkilemiştir. Dolayısıyla şehrin siyâsî ve idârî tarihine muhtasar bir şekilde göz atmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Kûfe'nin kurucu valisinin Sa'd b. Ebi Vakkâs olduğunu daha önce zikretmiştik. Sa'd'ın göreve gelmesinden az bir zaman sonra Kûfeliler'den bir grubun halife Hz. Ömer'e gelerek Sa'd'ı şikâyet etmeleri üzerine, halife onu azlederek yerine Ammâr b. Yâsir'i (ö. 37/657) atamıştır (21/642).<sup>55</sup>

<sup>50</sup> Ethem Ruhi Fıçlalı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1993), 118.

<sup>51</sup> Sönmez Kutlu, "Mürcie", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32: 41; Muhammed Ebu Zehra, *İslâm'da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, trc. Hasan Karakaya - Kerim Aytekin (İstanbul: Hisar Yayınevi, ts.), 148-150; Mehmet Kubat, *İslâm Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2017), 178.

<sup>52</sup> Kahraman, *Kûfe'de Hadis İlk Üç Asır*, 181-182.

<sup>53</sup> Kahraman, *Kûfe'de Hadis İlk Üç Asır*, 176-185.

<sup>54</sup> Avcı, "Kûfe", 26: 340.

<sup>55</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülâk*, 4: 144; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2: 401.

Kûfeliler çok kısa bir süre sonra Ammâr'ı da “güvenilmez olduğu, siyaseti bilmediği ve valilik yapamadığı” gibi sebeplerle halifeye şikâyet etmiş; Hz. Ömer, Ammâr'ı da azlederek, Kûfelilerin teklif ettikleri Ebû Musa el-Eş'arî'yi (ö. 42/662-63) valilik görevine getirmiştir (22/643).<sup>56</sup> Bir yıl sonra Kûfeliler Ebû Musa'yı da şikâyet edip alınmasını isteyince, Hz. Ömer onun yerine Muğîre b. Şu'be'yi atamıştır (23/644).<sup>57</sup> Hz. Ömer, tekrar Sa'd'ı valiliğe getirmeyi arzu etmişse de ömrünün kifayet edemeyeceğini anlayınca, bunu Hz. Osman'a vasiyet etmiştir.

Hz. Ömer suikast sonucu ölünce, yerine geçen Hz. Osman, onun vasiyetini uygulamaya koyup Muğîre'yi azletmiş, yerine Sa'd'ı buraya vali olarak tayin etmiştir (24/645).<sup>58</sup> Ancak Sa'd malî konuda, beytü'l-mal sorumlusu Abdullah b. Mes'ûd ile (ö. 32/653) anlaşmazlığa düşüp, halk da bunların arkasında ikiye bölününce, halife Sa'd'ı görevinden alarak yerine 25 yaşındaki üvey kardeşi Velîd b. Ukbe'yi (ö. 61/681)<sup>59</sup> atamıştır (25-26/646-47).<sup>60</sup> Beş yıl sonra içki içtiği suçlamasıyla halifeye şikâyet edilince, Hz. Osman tarafından azledilip yerine Sa'îd b. el-'Âs (ö. 59/679) getirilmiştir (30/651).<sup>61</sup> Sa'îd göreve geldikten sonra şehrin ilk yerleşenleri olan fâtihtelerini, sonradan yerleşip fetihlere katılmayanlara nispetle daha etkin kılmaya çalışınca, kendisine karşı muhalefet cephesi oluşmaya başladı. Bu muhalefet hareketin liderliğini yapan Mâlik b. Hâris el-Eşter (ö. 37/657) isyan çıkararak görev için Medine'ye gitmiş olan valinin tekrar şehre girmesine engel olmuştur. Bunun üzerine Hz. Osman, Sa'îd'in yerine, muhâlefet hareketinin talep ettiği Ebû Musa el-Eş'arî'yi (ö. 42/663) vali olarak görevlendirmiştir.<sup>62</sup>

Hz. Osman'ın öldürülmesinden (35/655) sonra halife seçilen Hz. Ali, Kûfe'ye Ebû Musa'nın yerine 'Umâre b. Şihâb'ı (ö. ?) atamışsa da Kûfeliler onu şehre sokmamış, hatta geceye kalırsa boynunu vurmakla tehdit etmişlerdir. Bunun üzerine 'Umâre geri dönmüş, Hz. Ali de mecburen Ebû Musa el-Eş'arî'nin valiliğini devam ettirmiştir (36/656).<sup>63</sup> Daha sonra Ebû Musa el-Eş'arî, Hz. Ali'nin Cemel Savaşı için Kûfe'den asker istemesi talebine olumlu yanıt vermeyip tarafsız kaldığı için Hz. Ali tarafından azledilerek yerine Karaza b. Ka'b (ö. 41/661) atanmıştır (36/656).<sup>64</sup> Cemel Savaşı, Hz. Ali'nin lehine sonuçlanınca devletin başkenti buraya taşınmıştır.

Hz. Ali'nin İbn Mülcem tarafından şehit edilmesinden (40/661)<sup>65</sup> sonra Kûfeliler Hz. Hasan'a biat etmişlerdi.<sup>66</sup> Ancak Hz. Hasan, Kûfelilerin Mu'âviye'nin (ö. 60/680) muhâlefeti karşısında

<sup>56</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2: 413.

<sup>57</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 4: 144; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2: 402.

<sup>58</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2: 453.

<sup>59</sup> Mehmet Efendioğlu, “Velîd b. Ukbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 35.

<sup>60</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 4: 251-252; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2: 456-457.

<sup>61</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 4: 271; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2: 477.

<sup>62</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2: 520.

<sup>63</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 4: 442-443.

<sup>64</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 4: 499; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2: 616.

<sup>65</sup> Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbu't-tabakâti'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kâhire: Mektebetü'l-Üsre, 2002), 3: 31-35.

kendisine itaat etmeyeceklerini anlayınca halifelik iddiasını Mu'âviye'ye anlaşma yoluyla devretmiştir. Mu'âviye devletin tek halifesi olarak kalınca yönetim merkezi Dimaşk'a geçmiştir. Mu'âviye, Kûfe'ye önce Abdullah b. 'Amr'ı (ö. 65/685) atamış (41/661), kısa bir süre sonra onu görevden alarak yerine Muğîre b. Şu'be'yi atamıştır (42/662).<sup>67</sup> Muğîre vefat edince (50/670) yerine Ziyâd b. Ebîh'i (ö. 53/673) atamıştır.<sup>68</sup> Onun da vefat etmesiyle sırasıyla Abdullah b. Hâlid b. Esîd (ö. ?); 53-55 (673-675),<sup>69</sup> Dahhâk b. Kays (ö. 64/684); 55-58 (675-678),<sup>70</sup> İbn Ümmî'l-Hakem Abdurrahman b. Abdillâh es-Sekâfî (ö. 66/686); 58-59 (678-679)<sup>71</sup>, Nu'mân b. Beşîr (ö. 64/684); 59-60 (679/680)<sup>72</sup> yılları arasında valilik yapmışlardır. Mu'âviye'nin vefatından sonra oğlu Yezîd (ö. 64/683), Nu'mân'ı azlederek buraya Ubeydullah b. Ziyâd'ı (ö. 67/686) atamıştır (60/680).<sup>73</sup> Yezîd ölünce Kûfe, Abdullah b. Zübeyr'in (ö. 73/692) halifeliği altına girmiştir. Kûfeliler Yezîd'in valisi Ubeydullah'ın vekilini şehirden çıkarmışlardır. Abdullah da Kûfe'ye Abdullah b. Yezîd el-Ensârî'yi (ö. 69/688) atamıştır (64/683).<sup>74</sup> Daha sonra Abdullah'ı azlederek yerine Abdullah b. Mutî'i (ö. 74/693) atamıştır (65/684).<sup>75</sup> İbn Mutî' bir sene sonra Kûfe'de isyan çıkararak halkı Hz. Ali'nin oğlu olan Muhammed b. Hanefiyye'ye biata davet eden Muhtâr es-Sekâfî tarafından Kûfe'den çıkarılmış,<sup>76</sup> böylelikle şehir Muhtar'ın eline geçmiştir. Emevî halifesi Abdulmelik b. Mervân'ın (ö. 86/705) Muhtar'ı öldürmesi üzerine Kûfe'nin idaresi tekrar Emevîlerin eline geçmiştir (72/691). Abdulmelik buraya önce Katan b. Abdullah'ı (ö. ?) atamış, daha sonra onu azlederek yerine kardeşi Bişr b. Mervân'ı (ö. 75/694) atamıştır (71/690).<sup>77</sup> Bişr vefat edince Haccâc b. Yûsuf es-Sekâfî (ö. 95/714) göreve getirilmiştir (75/694).<sup>78</sup> 20 yıl boyunca Kûfe'de valilik yapan Haccâc'ın ölümü üzerine Yezîd b. Ebi Müslim dört ay 95 (714),<sup>79</sup> Yezîd b. Mühelleb 96-99 (714-717),<sup>80</sup> Abdulhamid b. Abdurrahman 99-102 (717-720)<sup>81</sup>

<sup>66</sup> İbn Sa'd, *Kitâbu't-tabakâti'l-kebîr*, 6: 379; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3: 5.

<sup>67</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 5: 166; Şemsuddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 3: 91-92.

<sup>68</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3: 59.

<sup>69</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3: 89.

<sup>70</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 5: 300.

<sup>71</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3: 108; Hayruddîn b. Mahmûd Ziriklî, *el-'Alâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 3: 312.

<sup>72</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3: 113.

<sup>73</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 5: 348.

<sup>74</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 5: 529; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3: 236-237.

<sup>75</sup> Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-ümemi ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992), 6: 41; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3: 198.

<sup>76</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3: 290.

<sup>77</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3: 383.

<sup>78</sup> Şemsuddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târîhu'l-islâm ve vefeyâtu meşâhiri ve'l-'alâm*, thk. Ömer Abdusselâm et-Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993), 5: 319-320.

<sup>79</sup> Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Amr b. Ğarâme el-Ömerî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 65: 390.

<sup>80</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4: 72; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 65: 390.

<sup>81</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4: 100.



Mesleme b. Abdilmelik 102 (720),<sup>82</sup> Ömer b. Hübeyre 103-105 (720-723),<sup>83</sup> Hâlid b. Abdillâh el-Kasrî 105-120 (723-737),<sup>84</sup> Yûsuf b. Ömer es-Sekafî 120-126 (737-743),<sup>85</sup> Mansûr b. Cumhûr 126 (743)<sup>86</sup>, Abdullâh b. Ömer b. Abdilâzîz 126 (743)<sup>87</sup> yıllarında valilik yapmışlardır. Kûfe'ye Emevîlerin son Irak valisi Yezîd b. Ömer b. Hübeyre 126-132 (743-749)<sup>88</sup> yıllarında valilik yapmıştır. Kûfe 132 (749) yılında Abbâsîlerin eline geçmiş,<sup>89</sup> ilk Abbâsî halifesi Ebu'l-Abbâs (ö. 136/754) buraya kardeşinin oğlu İsâ b. Musa b. Muhammed'i (ö. 167/783) vali olarak atamıştır.<sup>90</sup> Dımaşk'ı başkent olarak kullanmak istemeyen Abbâsîler, devletin merkezini buraya taşımış ve yeni bir merkez (Bağdat) inşa edene kadar yirmi yıl burayı kullanmışlardır.<sup>91</sup> Halife Mansûr (ö. 158/775), İsâ b. Musa'yı 147 (765)'te azledip yerine Muhammed b. Süleyman b. Ali'yi getirmiş,<sup>92</sup> 155 (772) yılında da Muhammed'in yerine Amr b. Züheyr ed-Dabbî'yi getirmiştir.<sup>93</sup> Halife Mehdî (ö. 169/785), Kûfe'ye İshâk b. es-Sabbâh el-Kindî (159/776),<sup>94</sup> Ravh b. Hâtim (160/777)<sup>95</sup> ve Hâşim b. Sa'îd'i (166/783)<sup>96</sup> vali olarak görevlendirmiş, Halife Musa el-Hâdî (ö. 170/786) ise Musa b. İsâ'yı (169/785)<sup>97</sup> görevlendirmiştir. Hârûn er-Reşîd (ö. 193/809) hilafeti süresince (170-193/786-809) Musa b. İsâ, Muhammed b. İbrahim, Ubeydullâh b. Muhammed b. İbrahim, Yakub b. Ebi Cafer, Musa b. İsa (yeniden), Abbâs b. İsa b. Musa, İshâk b. es-Sabbâh, Cafer b. Ebi Cafer vd. vali olarak görevlendirmiştir.<sup>98</sup>

Görüldüğü üzere Kûfe ilk kurulduğu zamandan itibaren siyasi istikrarsızlık sayılabilecek çok sayıda idari değişikliklere meydan olmuştur. Daha Hz. Ömer döneminde kuruluşunun ilk altı yılında hepsi de meşhur sahâbî olan dört vali değiştirilmiş, beşinci değişikliğe de halifenin vefatı üzerine imkân bulunamamıştır. Bu durum sonraki halifeler zamanında da devam etmiştir.

### 3.5. Halk Hareketleri ve İsyanlar

<sup>82</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4: 230.

<sup>83</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4: 150.

<sup>84</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4: 162, 247.

<sup>85</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4: 254.

<sup>86</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4: 311.

<sup>87</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4: 316.

<sup>88</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4: 315.

<sup>89</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4: 396-397.

<sup>90</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5: 34.

<sup>91</sup> Karl Wilhelm Zetterstéen, "Kûfe", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1966), 6: 6: 966.

<sup>92</sup> Ebu Amr Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1397), 423; Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülâk*, 8: 25; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5: 151-152.

<sup>93</sup> Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, 432; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5: 185; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10: 113.

<sup>94</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5: 212.

<sup>95</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5: 216.

<sup>96</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülâk*, 8: 163; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5: 245.

<sup>97</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5: 264.

<sup>98</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülâk*, 8: 346; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5: 390.

Yukarıda zikredildiği üzere Kûfeliler, daha şehrin kuruluşunun ilk yıllarında memnun kalmadıkları valilerin değiştirilmeleri için sürekli halifelere talep götürmüşlerdi. Bununla birlikte Hz. Osman zamanında Mâlik el-Eşter'in liderliğinde vali Sa'ûd b. el-'Âs'ın şehre sokulmaması, Mısır valisi Abdullah b. Sa'd'ın (ö. 36/656-57) görevden alınması için Mısırlılara destek verilmesi gibi ufak çaplı hareketlere de başvurmuşlardı.<sup>99</sup> Bu tarihlerden sonra, daha da ileri giderek Mâlik el-Eşter'in liderliğinde bir grubun Hz. Osman'ın görevden alınması için başlatılan harekete dâhil olmuşlardı.<sup>100</sup>

Sıffin savaşında tahkîm olayını kabul etmesinden dolayı Temîm kabilesi başta olmak üzere on bin kişiye yakın Kûfeli, Hz. Ali'nin ordusundan ayrıldı.<sup>101</sup> Hz. Ali, Hâricî denilen bu gruba daha sonra sert bir şekilde müdahale etmişti (38/658).<sup>102</sup> Yine Kûfeliler Hz. Ali'nin vefat etmesinden sonra Hz. Hasan'a biat ederek yanında olmuş, Mu'âviye'ye karşı savaşmak için ordu toplanılmasından bir müddet sonra ise yavaş yavaş saf değiştirerek Hz. Hasan'ın etrafını boş bırakmışlardı.<sup>103</sup> Hz. Hasan'ın yedi ay süren halifeliği<sup>104</sup> boyunca Kûfe'de çalkantılı günler geçirilmişti.

Hz. Hasan'ın hilafeti anlaşmalı bir şekilde Mu'âviye'ye devretmesinin ardından Ferve b. Nevfel bir grup ile birlikte Nehrevân'da bulunan Hâricîlerden ayrılıp Kûfe yakınlarındaki Nuhayle'ye gelerek Mu'âviye'ye karşı ayaklandı (41/661). Ancak Mu'âviye Şamdan bir ordu göndererek bu isyanı sert bir şekilde bastırdı.<sup>105</sup> Kûfe Hâricîleri, Mu'âviye'ye karşı Müstevrid b. Ullefe (ö. 43/663) liderliğinde ikinci kez ayaklandılar. Bu isyan da Kûfe valisi Muğîre b. Şu'be tarafından sert bir şekilde bastırıldı (43/663).<sup>106</sup> Bu tarihlerden sonra Kûfe, Mu'âviye'nin yönetim stratejisini değiştirene kadar uzun bir müddet sakin kalmıştır. Mu'âviye, ilerleyen yıllarda valilerinden Kûfe'de Cuma hutbelerinde Hz. Ali'ye ve taraftarlarına sebbetmelerini istemesi üzerine Muğîre b. Şu'be bunu yapmış;<sup>107</sup> bunun akabinde Hucr b. Adîy (ö. 51/671) öncülüğünde ilk Şi'î muhalif hareketi olarak nitelendirilen<sup>108</sup> dar kapsamlı bir ayaklanma ortaya çıkmıştır. Ancak bu olay Hucr ve arkadaşlarının öldürülmesiyle kapanmıştır.<sup>109</sup> Mu'âviye döneminin sonlarında (58/677) Hâricîler Hayyân b. Zabyân'a biat ederek savaşmak üzere isyan çıkarmaları ve Kûfe yakınlarındaki Bânikyâ'ya geçmeleri

<sup>99</sup> Kahraman, *Kûfe'de Hadis İlk Üç Asır*, 22-23.

<sup>100</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2: 528-529.

<sup>101</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2: 673, 678.

<sup>102</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2: 690-694.

<sup>103</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3: 8.

<sup>104</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3: 7.

<sup>105</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 5: 166; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3: 9.

<sup>106</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-ümemi ve'l-mülûk*, 5: 195; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3: 20, 26.

<sup>107</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 5: 253-254; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3: 69-70.

<sup>108</sup> Hasan Onat, *Emevîler Devri Şiî hareketleri ve Günümüz Şiîliği* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 43-47.

<sup>109</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3: 81.

ile Kûfe yine hareketli günler yaşamıştır. Kûfe valisi İbn Ümmî'l-Hakem şiddetli bir şekilde bu isyanı bastırmış ve onların hepsini öldürmüştür.<sup>110</sup>

Mu'âviye'nin veliyet olarak tayin ettiği Yezîd'in hilafet makamına oturması ile birlikte Kûfe'de yeniden huzursuzluklar başlamış, Kûfeliler Hz. Hüseyin'in buraya gelip halifeliğini ilan etmesi için mektuplar yazmışlardır. Hz. Hüseyin bu kadar yoğun bir davete kayıtsız kalamayarak önden amcasının oğlu Müslim b. Akîl'i (ö. 60/680) göndermiş, binlerce Kûfeli ona biat etmiştir.<sup>111</sup> Durumdan haberdar olan Yezîd, Kûfe valisi olan Ubeydullah b. Ziyâd'a talimatname göndererek, Müslim'in öldürülmesini sağlamış (60/680) ve halkın Hz. Hüseyin'e destek vermesini engellemiştir.<sup>112</sup> Durumdan haberdar olmayan Hz. Hüseyin'in yola çıkıp, Kûfe yakınlarındaki Kerbelâ'da öldürülene kadar (61/681) geçen sürede şehirdeki huzursuzluk devam etmiştir. Aslında Hz. Hüseyin'in bu şekilde önce davet edilip sonra tâbir-i câize ölüme terkedilmesi halkta büyük bir pişmanlık duygusunun oluşmasını sağlamış, daha sonra Tevvâbûn adı verilen büyük çaplı bir isyan hareketinin hazırlıkları Yezîd'in ölümüne (64/683) kadar gizliden gizliye devam etmiştir.<sup>113</sup> Yezîd ölünce Kûfeliler Emevî valisi Ubeydullah b. Ziyâd'ın vekilini şehirden göndermiş ve hilafetini ilan etmiş olan Abdullah b. Zübeyr'in idaresini kabul etmişlerdir (64/683).<sup>114</sup> Bu arada Süleyman b. Surad başkanlığındaki Tevvâbûn hareketi<sup>115</sup> hazırlıklarını tamamlamış ve Emevî yönetiminden intikam almak üzere Kûfe merkezli isyan başlatmıştır. İsyân bir müddet sonra (65/684) Emevî valisi Ubeydullah'ın gönderdiği kuvvetler ile bastırılmış, Süleyman ve adamları öldürülmüştür.<sup>116</sup>

Tevvâbûn hareketi ile aynı tarihlerde başlayan Muhtar es-Sekafî (ö.67/687) olayı da Kûfe'yi bir hayli meşgul eden halk hareketlerinden birisidir. Zira Muhtar da Hz. Hüseyin'in intikamını alma hedefinde olduğunu; bu konuda Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. el-Hanefiye (ö. 81/700) tarafından vazifelendirildiğini söylemiş<sup>117</sup> ve bu hareket neredeyse iki yıl sürmüştür. Muhtar, Kûfe'de 66/685 yılında isyan başlatarak Abdullah b. Zübeyr'in valisini şehirden göndermiş,<sup>118</sup> kendisiyle hareket eden Hz. Ali'nin meşhur komutanlarından Mâlik el-Eşter'in oğlu İbrahim b. Eşter (ö. 72-691), Emevîlerin valisi olan Ubeydullah b. Ziyad komutasındaki orduyu yenmiş (67/686), Ubeydullah ve maiyetindeki kişiler öldürülmüştür.<sup>119</sup> Bu arada Kûfe'de Muhtar aleyhine de bir isyan çıkmış, bu

<sup>110</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3: 108; Fığlalı, "Hâricîler", 16: 170.

<sup>111</sup> Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, 231; Ebû Hanife Ahmed b. Davud Dîneverî, *Ahbârü't-tivâl*, thk. Cemâluddîn eş-Şeyâl (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, 1960), 235; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3: 135.

<sup>112</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-ümemi ve'l-mülûk*, 5: 328-329; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3: 135.

<sup>113</sup> Onat, *Emevîler Devri Şûh hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, 76.

<sup>114</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*, 5: 529; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3: 236-237.

<sup>115</sup> Geniş bilgi için bkz. İsmail Yiğit, "Tevvâbîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41: 49-50.

<sup>116</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3: 262-268.

<sup>117</sup> Dîneverî, *Ahbârü't-tivâl*, 289.

<sup>118</sup> Dîneverî, *Ahbârü't-tivâl*, 291-292.

<sup>119</sup> Dîneverî, *Ahbârü't-tivâl*, 295; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3: 329-330.

isyan İbrahim tarafından bastırılmıştır.<sup>120</sup> Daha sonra Muhtar, Abdullah b. Zübeyr'in görevlendirdiği kardeşi Musab b. Zübeyr tarafından Harûra'da öldürülmüş ve böylelikle Kûfe tekrar Abdullah b. Zübeyr'in yönetimine girmiştir.<sup>121</sup> 72 (691) yılında Abdumelik b. Mervân ve Musab b. Zübeyr arasında cereyan eden Deyrûlcâselik Savaşı sonucunda Kûfe bu sefer Emevîler'in hâkimiyetine alınmıştır.<sup>122</sup> Bu tarihten sonra Hâricî isyanları yine başlamış ve bunlarla savaşlar devam etmiştir.<sup>123</sup> Özellikle 76 (695) yılında Musul'dan başlayıp Kûfe içlerine kadar dayanan Şebîb b. Yezîd liderliğindeki Hâricî isyan hareketi ciddi çatışmalara sahne olmuştur.<sup>124</sup> 80 (699) yılında Haccâc'a isyan eden ünlü komutanı Abdurrahman b. Muhammed b. el-Eş'as (ö. 85/704), Haccâc'ın zalimane politikalarından istifade ederek Kûfeli ulema ve eşrâfın desteğini almayı başarmış, şiddetli çarpışmalar neticesinde 82 (701)'de Kûfe'yi almıştır. Ancak birkaç ay sonra Haccâc ile yaptığı Deyrûlcemâcim Savaşı'nı kaybedince buradan çekilmek zorunda kalmıştır.<sup>125</sup>

100 (719) yılında Şevzeb (ö. 101/720) adında yeni ve küçük çaplı bir Hâricî ayaklanması başlamış, bu hareket daha sonra oldukça güçlenmişse de 101 (720) yılında bastırılmıştır.<sup>126</sup> Bundan sonra Kûfe'de uzun bir müddet sükûnet vaki olmuştur. Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali, 122 (739) yılında bir isyan başlatmış, ancak bu isyan kısa sürede onun öldürülmesi ile bastırılmıştır.<sup>127</sup> 127 (745) yılında Hâricîler tekrar sahneye çıkarak Kûfe'yi ele geçirmişlerdir. Öyle ki halife Mervân ancak iki yıl sonra burayı geri alabilmiştir.<sup>128</sup> Zaten kısa bir müddet sonra 100 (718) yılından beri gizlice faaliyetlerini burada yürüten Abbâsîler'in isyanı 132 (749)'da patlak vermiş, Abbâsîler kısa sürede şehre hâkim olmuşlardır.<sup>129</sup> Abbâsîler, yirmi yıl sonra Bağdat şehrini kurmuş ve yönetimin merkezini oraya taşımışlardır. Bundan sonra Kûfe yönetimin merkezi olma durumunu kaybedince uzun bir süre sakin kalmıştır. Ancak Abbâsîlerin iktidara gelmesinden önce Hz. Ali'nin soyundan gelen Muhammed b. Abdullah el-Mehdî en-Nefsüzzekiyye (ö. 145/763), 126 (744) yılından itibaren halktan imam olarak biat almaya başlamış, birkaç yıl boyunca taraftar toplayarak Abbâsîler yerine Ali evlatlarının halifelîğe layık olduğunu iddia etmiş 145 (762) yılında devletin birçok yerinde ayaklanma başlatmıştır. Bu arada kardeşi İbrahim b. Abdullah (ö. 145/763) da eş zamanlı olarak

<sup>120</sup> Hasan Onat, "İbrâhim b. Eşter", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 301.

<sup>121</sup> Dîneverî, *Ahbârü't-tivâl*, 306-308.

<sup>122</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3: 377-388; İrfan Aycan, "Mus'ab b. Zübeyr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 227.

<sup>123</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3: 393-396.

<sup>124</sup> Halîfe b. Hayyât, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, 274-275; K. V. Zetterstéén - C. F. Robinson, "Şhabîb b. Yazîd", *The Encyclopedia of Islam. New Edition* (Leiden: Brill, 1995), 9: 164; Giorgio Levi Della Vida, "Hâricîler", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1966), 5/1: 234.

<sup>125</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3: 493-497; Hakkı Dursun Yıldız, "İbnü'l-Eş'as, Abdurrahman b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 33.

<sup>126</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4: 102, 121-123; Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*, 6: 555, 576-577.

<sup>127</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4: 266-268.

<sup>128</sup> Zetterstéén, "Kûfe", 6: 966.

<sup>129</sup> Zetterstéén, "Kûfe", 6: 966.

Basra'da isyan etmiştir. Kûfe'de Ebû Hanîfe, Medîne'de İmam Mâlik gibi ilim adamları hilafetin Abbâsîler'den ziyade Ali evlatlarının hakkı olduğunu belirterek bu hareketi desteklemişlerdir.<sup>130</sup> İki buçuk ay kadar sonra Muhammed b. Abdullah Medîne'de,<sup>131</sup> İbrahim ise Kûfe yakınlarındaki savaşta öldürülmüştür.<sup>132</sup>

en-Nefsüzzekiyye isyanından sonra uzun bir süre Kûfe'de geniş kitleli halk hareketi görülmemiştir. Ancak Şîîler Abbâsî halifeleri Emin ile Me'mûn arasındaki şiddetli mücadeleden istifade ederek yeni bir ayaklanma hazırlığına başlamışlardır. 199 (815) yılında İbn Tabâtabâ (ö. 199/815) Kûfe'ye gelerek Ebü's-Serâyâ es-Serî b. Mansûr (ö. 200/816) ile ittifak yaparak halifeliğini ilan etmiş, merkezi yönetimin valisini Kûfe'den çıkararak şehre hâkim olmuştur. Ancak bu ikili arasında ihtilaf baş gösterince Ebü's-Serâyâ, İbn Tabâtabâ'yı zehirleterek hareketi tek başına yürütmüş, Basra'ya da hâkim olmayı başarmış, ancak daha fazla merkezi devletin güçlerine dayanamamış ve 200 (816) yılında Kûfe de öldürülmüştür.<sup>133</sup>

Bu muhtasar bilgiler neticesinde kuruluşundan ikinci yüzyılın ortalarına kadar Kûfe'nin hareketli günler yaşadığı, farklı grupların itikadi ve siyasi sebeplerden kaynaklanan isyanlarının çokça defa gerçekleştiği, Kûfe'deki yönetiminin neredeyse her yıl el değiştirdiği görülmektedir.

### 3.6. Baskı ve Zulümler

Emevî ve Abbâsî halifelerinden bazılarının zamanında baskıların yaşandığı hatta bunların bazısının zulme vardığı bilinmektedir. Bu baskı ve zulüm politikalarının elbette farklı gerekçeleri vardır. Ancak bunların en önemlisi muhalif hareketleri sindirme, ayaklanmaları önleme ve iktidarın tesis edilmesidir. Kûfe özelinde devam edecek olursak; Mu'âviye'nin, buradaki Hz. Ali taraftarlığını baskılamak ve onun haklılığını kabul edip davasını sürdürenleri sindirmek üzere görevlendirdiği valisi Muğîre b. Şu'be'ye söyledikleri dikkat çekicidir:

“Ali'ye küfretmeyi ve onu kötülemeyi asla bırakma! Osman'a rahmet dileyip onun için istiğfar et! Ali'nin ashabını kötüleyip, kusurlarını dile getir! Osman'ın taraftarlarını öv, Ali'ninkileri ise yer!”<sup>134</sup>

<sup>130</sup> Ali b. el-Hüseyn Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Makâtülü't-Tâlibiyyîn*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.), 310; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5: 111; Mustafa Öz, “Muhammed b. Abdullah el-Mehdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 490.

<sup>131</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5: 109-128; Öz, “Muhammed b. Abdullah el-Mehdî”, 30: 489-490.

<sup>132</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5: 135-143; Mustafa Öz, “İbrahim b. Abdullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 283-284.

<sup>133</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5: 464-470; Mustafa Öz, “İbn Tabâtabâ, Ebu Abdullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 383-384; Ali Öngül, “Ebü's-Serâyâ eş-Şeybânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 342-343.

<sup>134</sup> Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Ensâbu'l-eşrâf*, thk. Süheyl ez-Zekkâr ve Riyâd ez-Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 5: 243; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3: 69.

Şüphesiz Muğîre bu direktifleri yerine getirmiş, dokuz sene boyunca yürüttüğü görevinde Hz. Ali taraftarlarına ve Hâricîlere göz açtırmamıştır. Öyle ki Hâricîlerden birkaç kişi bir araya gelse Muğîre onları tutuklatmıştır.<sup>135</sup> Ondan sonra gelen Ziyâd, Mu'âviye tarafından çizilen bu politikayı devam ettirmiş; vali olunca yaptığı ilk konuşmada Hz. Osman'ı ve taraftarlarını övmüş, onu öldürenleri ise lanetlemiştir.<sup>136</sup> Ziyâd aslında böyle yapmakla Kûfe'deki Hz. Ali taraftarlarını işaret ediyor ve onları örtülü bir şekilde lanetliyordu.<sup>137</sup> Ziyâd, daha sonra halktan zaman zaman Ali'ye lanet etmeleri ve ondan beri olduklarını ikrar etmelerini sağlamıştır.<sup>138</sup> Ziyâd'dan sonra vali olan Dahhâk'ın, Kûfe'nin meşhûr kadısı Kâdî Şüreyh'e (ö. 80/699) Hz. Ali'ye sövmesini dayatması<sup>139</sup> bu politikanın devam ettiğini göstermektedir. Kûfe'nin bir süre el değiştirmesinden sonra vali olarak gelen Haccâc ise zulüm ve baskıda doruğa çıkmıştır. Abdülmelik b. Mervân tarafından atanan ve yirmi yıl boyunca bu göreve devam eden (75/694-95/714) zalim lakaplı Haccâc'ın, göreve gelir gelmez Kûfe'ye adeta baskın yaparcasına girerek mescitte yaptığı tehditler içeren meşhur konuşması<sup>140</sup> burada uygulayacağı zâlimâne politikası hakkında bize ipucu vermektedir. Haccâc, Emevîler'in muhaliflerine çok sert ve acımasız davranmıştır. Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12), Câbir b. Abdullah (ö. 78/697) ve Sehl b. Sa'd (ö. 88-91/706-709) gibi sahâbîleri dahi aşağılamış, Hz. Osman'a yardım etmedikleri ve onun ölümüne sebep oldukları suçlamasıyla; Enes ve Sehl'in boynuna, Câbir'in de eline damga vurmuştur. Ayaklanmacılara yardım ettiğini söyleyerek Enes'in bütün mallarına el koymuş,<sup>141</sup> binlerce kişiyi öldürmüştü, kendisine yeminle biat ettirmiş, yeminlerinden dönenlere mürted muamelesi yapmıştır.<sup>142</sup> Abdurrahmân b. Ebî Leylâ'yı (ö. 83/702) falakaya yatırıp; Hz. Ali, Abdullah b. Zübeyr ve Muhtar es-Sekafî'ye lanet ettirmiştir.<sup>143</sup>

Uyguladığı zulümlerden bunalan başta âlimler olmak üzere birçok kişi, ona karşı ortaya çıkan İbnu'l-Eş'as hareketine destek vermişlerdir. Ancak Haccâc, İbnu'l-Eş'as'ı öldürüp bu ayaklanmayı bastırınca, ona destek verenlerin çoğunu öldürtmüştü, kaçanların da arkasına düşmüştü.<sup>144</sup> Bu yüzden Kûfe'de kendisiyle ters düşen ünlü tefsir ve hadis âlimi Sa'îd b. Cübeyr'i (ö. 94/713)<sup>145</sup> tam on iki sene

<sup>135</sup> Belâzürî, *Ensâbu'l-eşraf*, 5: 169.

<sup>136</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 5: 255-256.

<sup>137</sup> Söylemez, *Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe*, 215.

<sup>138</sup> Belâzürî, *Ensâbu'l-eşraf*, 5: 275.

<sup>139</sup> Şüreyh bu olayda Dahhâk'ın Hz. Ali'ye sövme isteğini reddedip, mantığı izahta bulunarak onu yatıştırmıştır. Ebu Bekir Muhammed b. Halef Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, thk. Abdulaziz Mustafa el-Merâğî (Beyrut: el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1947), 2: 214.

<sup>140</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 6: 202-203; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3: 420-421.

<sup>141</sup> İbrahim Canan, "Enes b. Mâlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 11: 234.

<sup>142</sup> İrfan Aycan, "Haccâc b. Yûsuf b. Matar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 14: 428.

<sup>143</sup> İbn Sa'd, *Kitâbu't-tabakâti'l-kebîr*, 8: 232.

<sup>144</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9: 48-49.

<sup>145</sup> Terceme-i hâli için bkz. İbn Sa'd, *Kitâbu't-tabakâti'l-kebîr*, 8: 374-386; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4: 321-343.

boyunca takip ettirmiş, en sonunda sığındığı Mekke’de yakalatarak yanına getirtmiş ve onu öldürmüştür.<sup>146</sup> Hz. Osman, Ali ve Abdullah b. Mes’ûd gibilerinden rivâyette bulunan doksan yaşındaki Kümeyl b. Ziyâd’ı da öldürtmüştür.<sup>147</sup> Meşhur muhaddis Şa’bî (ö. 104/722)<sup>148</sup> de ondan dokuz ay boyunca kaçmıştır.<sup>149</sup>

Zehebî’nin (ö. 748/1348) zâlim, cabbâr, nâsîbî, habîs, çokça kan döken... şeklinde tanıttığı<sup>150</sup> Haccâc’ın zulümlerinden bıkan insanlar, onun ölümüne çokça sevinmişlerdir. Öyle ki Tâvûs b. Keysân (ö. 106/725) Allah’a şükretmiş, Hasan-ı Basrî, “Allah’ım, onu ortadan kaldırdığın gibi sünnetini de kaldır” diye dua etmiş ve şükür secdesi yapmış, İbrâhim en-Nehâî’ sevincinden ağlamıştır.<sup>151</sup>

Bu durum, aynı endişelerden dolayı Emevîlerin sonu ile Abbâsîler devrinin başlangıcında da görülmektedir. Nitekim Kûfeli bir âlim olan Ebu Hanîfe’nin hayatında bunun ipuçlarını görebiliriz. Ebû Hanîfe, Kûfe merkezli Zeyd b. Ali isyanını maddi ve manevi olarak desteklemişti. Kısa bir süre sonra burada Hâricîler de isyan çıkarıp, şehri teslim alınca son Emevî halifesi II. Mervân, ılımlı bir politika geliştirerek halkı kendi safında tutmak amacıyla birçok âlimi devlet hizmetine aldı. Bu çerçevede Ebû Hanîfe’ye de Kûfe kadılığı veya beytülmâl eminliği teklif edilmişti. O bunu reddedince hapse atıldı ve dövüldü. Hasta olduğu ve kendisine zaman tanınması için bir müddet hapisten çıkarılınca, Mekke’ye kaçtı ve hilâfet Abbâsîler’e intikal edinceye kadar orada kaldı.<sup>152</sup> Abbâsîler başa gelince Kûfe’ye dönerek arkadaşlarıyla birlikte Ebü’l-Abbas es-Seffâh’a biat etti.<sup>153</sup> Abbâsîler ilk başlarda Hz. Ali evladı ile hareket etmekteyken daha sonra onlara ihanet edip; teker teker onların ileri gelenlerini ortadan kaldırmaya başlayınca, ortaya çıkan en-Nefsüzzekiyye isyanına, hilafetin Ali evlatlarının hakkı olduğunu belirterek destek verdi.<sup>154</sup> Bu isyan bastırıldıktan sonra da Abbâsî hilâfetine karşı tavrını açıkça sürdürmüştür. Halife Mansûr’un komutanlarını dahi ihtilâlcilere karşı savaşmaktan vazgeçirmeye çalışmıştır. Halife Mansûr, kendi yanına çekmek veya bağlılığını denemek amacıyla yeni kurulan Bağdat şehrinin kadılığını ona teklif etmiştir. Bu teklifi kabul

<sup>146</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 9: 96.

<sup>147</sup> İbn Sa’d, *Kitâbu’t-tabakâti’l-kebîr*, 8: 299; Terceme-i hâli için bkz. Yûsuf b. Abdîrahmân Ebu’l-Haccâc el-Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl fi esmâi’r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1980), 24: 218-223.

<sup>148</sup> Terceme-i hâli için bkz. İbn Sa’d, *Kitâbu’t-tabakâti’l-kebîr*, 8: 365-374.

<sup>149</sup> M. Yaşar Kandemir, “Şa’bî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 217.

<sup>150</sup> Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 4: 343.

<sup>151</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 9: 138.

<sup>152</sup> Mustafa Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, t.y.), 10: 133.

<sup>153</sup> Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, 10: 133.

<sup>154</sup> Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, *Makâtîlü’t-Tâlibiyyîn*, 310; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târih*, 5: 111; Öz, “Muhammed b. Abdullah el-Mehdî”, 30: 490.

etmeyince, yetmiş yaşında olmasına rağmen Bağdat'ta hapse atılmış, işkenceye maruz kalmıştır.<sup>155</sup> 150 (767) yılında Bağdat'ta vefat eden Ebû Hanîfe'nin işkence ve zehirlenme sonucunda hapisten cenazesinin çıktığı söylenilmektedir.<sup>156</sup>

#### 4. Değerlendirme ve Sonuç

Görüldüğü üzere Kûfe'de siyâsî, idârî, itikâdî ve mezhepsel ihtilaflar neticesinde çokça kriz ortaya çıkmıştır. Bu krizler, zulüm ve baskıları beraberinde getirmiştir. Böylesi bir ortamda muhaddislerin kendilerini korumaya almaları tabii bir neticedir. Yani taraf olmadan ilmî çalışmaların devam ettirilmesinin istenmesi normal bir durum olsa gerektir. Bu da isnâdı bozan bazı uygulamalara yol açmıştır. Nitekim bazı râvîler siyâsî ve ideolojik baskılardan dolayı hadisi öğrendiği sahâbînin ismini vermekten çekiniyorlar,<sup>157</sup> rivâyeti aldıkları sahâbînin ismini atlayıp direk Hz. Peygamber'den rivâyet ediyorlardı. Çokça mürsel rivâyeti olan Hasan el-Basrî ile talebesi Yunus b. 'Ubeyd (ö. 139/756) arasında geçen diyalog bunu açık bir şekilde gözler önüne sermektedir:

Yunus b. Ubeyd, Hasan el-Basrî'ye "Rasûlullâh (s.a.s.)'e ulaşmadığın halde niçin 'Kâle Rasûlullâh' diye nakilde bulunuyorsun" diye sorunca, o da şu cevabı vermiştir: "Ey kardeşimin oğlu, bu soruyu bana şimdiye kadar senden başka soran olmadı. Bana yakınlığın olmasaydı cevaplamazdım. Gördüğün gibi şunun (Haccâc'ın) zamanında Ali'den aldığım hadislerde onun adını söyleyemiyorum."<sup>158</sup>

Kûfe, Basra'da bu diyalogun ortaya çıkmasına sebep olan ortamdaki daha fazlasına ev sahipliği yapıyordu. Çünkü burası Basra'ya oranla daha kozmopolit bir yapıya sahipti. Ayrıca idârî ve siyâsî istikrar problemleri daha fazlaydı ve de başlangıcından günümüze İslâm dünyasını oldukça meşgul eden iki büyük mezhebin (Şîa' ve Hâricilik) doğduğu yer idi.

İsnâdın ilk zamanlarda Kûfe'de iyice yerleşmemesinin sebeplerinden biri belki de en önemlisi baştan beri dile getirdiğimiz bu hususlardır. Nihayetinde belki de bu gerçekliği gören Ebû Hanîfe, mürsel hadisleri delil olarak kullanmış ve bunu bir sorun olarak algılamamıştır. Buna göre mezkûr gerekçelerle tedlis yapan râvîler de cerh edilmemiş ve rivâyetlerinin tamamı reddedilmemiştir. Sonuç olarak; zikredilen bu özel şartlarından dolayı Kûfeli bazı hadis râvîlerinin isnâdı bozan irsâl ve tedlîs problemlerinin diğer bölgelere oranla fazla olduğunu söyleyebiliriz.

<sup>155</sup> Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", 10: 133; Ayrıca bkz. Muhammed Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, trc. Osman Keskiöglü (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), 53-70.

<sup>156</sup> Halim Sâbit Şibay, "Ebû Hanife", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, t.y.), 4: 25.

<sup>157</sup> Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, 80.

<sup>158</sup> Muhammed Cemâluddîn Kâsimî, *Kavâ'idü't-tahdîs min funûni mustalahi'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 142-143.



## Kaynaklar

- Alâî, Salahuddîn Ebî Sa'îd b. Halîl el-. *Câmi'u't-tahsil fî ahkâmî'l-merâsîl*. Thk. Hamdî Abdulmecîd es-Selefî. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 2005.
- Ali b. el-Medînî. *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*. Thk. Ebu Ömer Muhammed b. Ali el-Ezherî. Kâhire: el-Fâruku'l-Hadîse, 2005.
- Arslantaş, Nuh. *Emevîler Döneminde Yahudiler*. İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 2005.
- Avcı, Casim. "Kûfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 339-342. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Avcı, Casim. "Medâin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 289-291. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Aycan, İrfan. "Haccâc b. Yûsuf b. Matar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 427-428. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Aycan, İrfan. "Mus'ab b. Zübeyr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 227. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-. *Ensâbu'l-eşraf*. Thk. Süheyl ez-Zekkâr - ve Riyâd ez-Ziriklî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Canan, İbrahim. "Enes b. Mâlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Dârîmî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdirrahman. *Sünen*. Thk. 'Imadu't-Tayyâr - ve 'Izzuddîn Dali. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2017.
- Dîneverî, Ebû Hanife Ahmed b. Davud. *Ahbârü't-tivâl*. Thk. Cemâluddîn eş-Şeyâl. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, 1960.
- Ebu Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as. *Risâletü Ebî Dâvud ilâ ehl-i Mekke*. Thk. Muhammed Lütîf es-Sabbâğ. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1405.
- Ebu Zehra, Muhammed. *Ebu Hanife*. Trc. Osman Keskiöğlü. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Ebu Zehra, Muhammed. *İslâm'da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*. Trc. Hasan Karakaya - Kerim Aytekin. İstanbul: Hisar Yayınevi, ts.
- Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî. *Esâsu'l-Belâğ*. Thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Ali b. el-Hüseyn. *Makâtülü't-Tâlibiyyîn*. Thk. Seyyid Ahmed Sakr. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.
- Efendioğlu, Mehmet. "Velîd b. Ukbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43: 35-36. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Fayda, Mustafa. "Celûlâ Savaşı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 272-273. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1993.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. "Hâricîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 169-175. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

- Hâkim en-Nisâbûrî, Muhammed b. Abdillâh. *Ma'rifetu 'ulumi'l-hadîs*. Thk. Ma'zem Huseyn. Beyrut: Dâru İhyâi'l-'Ulûm, 1998.
- Halîfe b. Hayyât, Ebu Amr. *Târîhu Halîfe b. Hayyât*. Thk. Ekrem Ziya el-'Ömerî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1397.
- Hasan, Hasan İbrahim. *İslâm Tarihi*. Trc. İsmail Yiğit - Sadreddin Gümüş. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1991.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî Ebû Bekr. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. Thk. Ebû İshâk İbrahim b. Mustafa. Mısır: Mektebetü İbni Abbâs, 2002.
- İbn 'Adiy, Ebû Ahmed Abdullâh. *el-Kâmil fî du'efâi'r-ricâl*. Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - ve Ali Muhammed Muavved. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen. *Târîhu medîneti Dimaşk*. Thk. Amr b. Ğarâme el-Ömerî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Ebî Hâtim, Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed. *el-Cerh ve't-Ta'dîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1952.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Nüzhetu'n-nazar fî tadvîhi nuhbeti'l-fiker*. Thk. Nûruddîn 'Itr. Dimaşk: Matba'atu's-Sabâh, 2000.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Dâru'l-Fikr, 1986.
- İbn Manzûr, Cemaluddîn Muhammed. *Lisânü'l-'Arab*. 3. Baskı., 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.
- İbn Sa'd, Muhammed. *Kitâbu't-tabakâti'l-kebir*. Thk. Ali Muhammed Ömer. Kâhire: Mektebetü'l-Üsre, 2002.
- İbnu'l-Esîr el-Cezerî, Ebû's-Saâdât el-Mübârek b. Muhammed İbnu'l-Esîr el-Cezerî. *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadîs ve'l-eser*. Thk. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed b. Avîda. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- İbnu's-Salâh, Osman b. Abdurrahman. *'Ulûmu'l-hadîs*. Thk. Nûruddîn 'Itr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *el-Muntazam fî târihi'l-ümemi ve'l-mülûk*. Thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Mustafa Abdulkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. el-Esîr el-Cezerî. *el-Kâmil fî't-târîh*. Thk. Ömer Abdusselaâm Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997.
- Kahraman, Hüseyin. *Kûfe'de Hadis İlk Üç Asır*. Bursa: Emin Yayınları, 2006.
- Kandemir, M. Yaşar. "Şa'bî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 217-218. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Kâsimî, Muhammed Cemâluddîn. *Kavâ'idü't-tahdîs min funûni mustalahi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Kubat, Mehmet. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2017.
- Kudât, Şeref Mahmûd Muhammed Selmân. *Medresetü'l-hadîs fî'l-Kûfe*. Doktora Tezi, el-Ezher Üniversitesi, 1980.
- Kutlu, Sönmez. "Mürchie". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Levi Della Vida, Giorgio. "Hâricîler". *İslâm Ansiklopedisi*. 5/1: 232-237. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1966.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahmân Ebu'l-Haccâc el-. *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh*. Thk. Yâsir Hasen - 'Izzuddîn Dali - ve 'Imadu't-Tayyâr. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2016.
- Onat, Hasan. *Emevîler Devri Şîî hareketleri ve Günümüz Şîîliği*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Onat, Hasan. "İbrâhim b. Eşter". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 301. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Öngül, Ali. "Ebü's-Serâyâ eş-Şeybânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 342-343. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Öz, Mustafa. "İbn Tabâtabâ, Ebu Abdullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 383-384. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Öz, Mustafa. "İbrahim b. Abdullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 283-284. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Öz, Mustafa. "Muhammed b. Abdullah el-Mehdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 489-490. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Özdemir, Veysel. *Tedlis Değerlendirmelerinde Usul*. Ankara : İlahiyat, 2014.
- Özsoy, Abdulvahap. *Hadis Tenkidi Sahâbe ve Tâbiûn Dönemi*. İstanbul: Beka Yayınları, 2016.
- Polat, Selahattin. *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Râmehurmûzî, Hasen b. Abdirrahmân er-. *el-Muhaddisu'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâî*. Thk. Muhammed Accâc el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1971.
- Sem'ânî, Abdulkerîm b. Muhammed es-. *Edebü'l-implâ ve'l-istimplâ*. Thk. Max Weisweiller. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1981.
- Söylemez, Mahfuz. *Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe*. Ankara: Ankara Okulu, 2015.
- Şibay, Halim Sâbit. "Ebû Hanife". *İslam Ansiklopedisi*. 4: 20-28. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, t.y.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387.
- Uzunpostalcı, Mustafa. "Ebû Hanife". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 131-138. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, t.y.
- Vekî', Ebu Bekir Muhammed b. Halef. *Ahbâru'l-kudât*. Thk. Abdulaziz Mustafa el-Merâğî. Beyrut: el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1947.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.
- Yazıcı, Tahsin. "Hulvân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 345-346. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "İbnü'l-Eş'as, Abdurrahman b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 32-33. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yiğit, İsmail. "Tevvâbîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41: 49-50. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yücesoy, Hayrettin. "Kâdisiye Savaşı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 136-137. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-. *Târîhu'l-islâm ve vefeyâtu meşâhîri ve'l-'alâm*. Thk. Ömer Abdusselâm et-Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993.

Zetterstéén, K. V. - Robinson, C. F. “Shabīb b. Yazīd”. *The Encyclopedia of Islam. New Edition.* 9: 164-165. Leiden: Brill, 1995.

Zetterstéén, Karl Vilhelm. “Kûfe”. *İslam Ansiklopedisi.* 6: 964-967. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1966.

Zetterstéén, Karl Vilhelm. “Sa'd b. Abi Vakkâs”. *İslam Ansiklopedisi.* 18-20. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, t.y.

Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmûd. *el-'Alâm.* Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

# HADITH

Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi  
International Journal of Hadith Researches  
المجلة الدولية لأبحاث الحديث

Aralık / December / ديسمبر / 2019, 3: 36-74

## Hanefî ve Ehl-i Hadis Prensipleri Açısından Keşmîrî ile Mübârekpûrî'nin Tirmizî Şerhleri

Kashmîrî and Mubârapûrî's Commentaries of Tirmidhî in Terms of Ḥadîth Principles of  
Ḥanefi and Ahl al-Ḥadîth

شرح الكشميري والمباركفوري لسنن الترمذي من نظر الحنفية (أهل الرأي) وأهل الحديث

**Serdar Murat Gürses**

Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tokat/Türkiye  
Dr. Lecturer, Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Theology, Tokat/Turkey  
smuratgurses@hotmail.com

ORCID ID: [orcid.org/0000-0003-4526-3691](https://orcid.org/0000-0003-4526-3691)

### Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received Date: 11.02.2019

Kabul Tarihi / Accepted Date: 26.12.2019

Yayın Tarihi / Published Date: 31.12.2019

Yayın Sezonu / Publication Date Season: Aralık / December

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3595378>

**Atıf / Citation / اقتباس :** Gürses, Serdar M. "Hanefî ve Ehl-i Hadis Prensipleri Açısından Keşmîrî ile Mübârekpûrî'nin Tirmizî Şerhleri / Kashmîrî and Mubârapûrî's Commentaries of Tirmidhî in Terms of Ḥadîth Principles of Ḥanefi and Ahl al-Ḥadîth". *HADITH* 3 (Aralık/December 2019): 36-74. [doi.org/10.5281/zenodo.3595378](https://doi.org/10.5281/zenodo.3595378).

**İntihal:** Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism has been detected.

انتحال: تم فحص البحث بواسطة برنامج لأجل السرقة العلمية فلم يتم إيجاد أي سرقة علمية.

web: <http://dergipark.gov.tr/hadith> | mailto: [hadith.researches@gmail.com](mailto:hadith.researches@gmail.com)

## Hanefî ve Ehl-i Hadis Prensipleri Açısından Keşmîrî ile Mübârekpûrî'nin Tirmizî Şerhleri

Dr. Öğrt. Üyesi Serdar Murat GÜRSES

### Anahtar Kelimeler:

Hadis  
Keşmîrî  
Mübârekpûrî  
Hanefî  
Ehl-i hadîs

### ÖZ

*Muhaddisler, bir yandan hadislerin aslına uygun bir şekilde nakledilmesine çabalarken bir yandan da hadislerin doğru anlaşılması için prensipler geliştirmişlerdir. Hadislerin anlaşılması konusunda ortaya çıkan ekoller, genelde hadislerin zâhirini esas alan lafızcı yaklaşım ile hadislerdeki makâsıdı esas alan gâî yaklaşım olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Zâhiri esas alan yaklaşımı ehl-i hadis, makâsıdı esas alan yaklaşımı ise ehl-i re'y temsil etmiştir. Lafızcılık ve makâsıdı genel bir metot olarak benimseyen bu iki ekolden de nasrlara yaklaşımı ve yorumları farklı, değişik ekoller çıkmıştır.*

*Kökleri sahâbe dönemine dayanan bu anlayış farklılıkları yüzlerce yıl devam etmiş ve günümüze kadar ulaşmıştır. Keşmîrî (ö. 1352/1933) ve Mübârekpûrî (ö. 1353/1934), ilk asırlarda başlayan bu tartışmalara katılmıştır. Keşmîrî, ehl-i re'y'in bir temsilcisi olarak genellikle makâsıdı öne almış, hadislerden hüküm çıkarırken zâhirden ziyade makâsıdı önemsemiştir. Mübârekpûrî ise, ehl-i hadisin genellikle bağlı kaldığı zâhirci bakış açısını benimsemiş, hadisleri yorumlarken zâhire büyük bir önem atfetmiştir.*

*Keşmîrî ve Mübârekpûrî, bundan yaklaşık bir asır önce Hindistan'da yaşamış, sadece kendi bölgelerini değil, bütün İslâm âlemini etkilemişlerdir. Hindistan âlimlerinin, İslâmî ilimlere yaptıkları katkı malumdur. Keşmîrî ve Mübârekpûrî'nin ilmî birçok yönü, farklı araştırmacılar tarafından incelense de hadislere bakış açıları karşılaştırmalı olarak henüz ortaya konmamıştır. Bu alanda hissedilen boşluğu doldurmak üzere seçtiğimiz, Keşmîrî ve Mübârekpûrî karşılaştırması, ehl-i re'y ve ehl-i hadisin, hadisleri nasıl anladıkları konusuna da katkı sunacaktır. Şüphesiz ki bu araştırmanın bir diğer hedefi de başlangıcı sahâbeye kadar giden tartışmalara Keşmîrî ve Mübârekpûrî'nin nasıl çözümler ürettiğini tespit edebilmektir.*

## Kashmîrî and Mubārakpūrî's Commentaries of Tirmidhî in Terms of Ḥadīth Principles of Ḥanefî and Ahl al-Ḥadīth

### Keywords:

Ḥadīth  
Kashmîrî  
Mubārakpūrî  
Ḥanafî  
Ahl al-Ḥadīth

### ABSTRACT

*Sunnah is the second source of Islam after the Qur'an. For this reason, narrators tried to transmit the ḥadīth in accordance with the original context; they developed principles for the correct understanding of the ḥadīth. The schools that emerged in the understanding of ḥadīth are generally divided into two groups: the literalist approach and the ghâî approach. Ahl al-Ḥadīth represents the literalist approach while Ahl ar-Ra'i represents the ghâî approach. Out of these two schools representing the general approach, different schools emerged having different interpretations.*

*These differences, which are rooted in the Companions Period, have continued for hundreds of years and have survived to the present day. Kashmîrî (d. 1352/1933) and Mubārakpūrî (d. 1353/1934) are the last representatives of this scientific work that started with the discussions between Abû Ḥanīfe (d. 150/767) and İbn Abû Leylâ (d. 148/765). Kashmîrî, as a representative of Ahl ar-Ra'i, focused on the goals rather than the apparent while extracting rules from the*

*ḥadīth. Mubārakpūrī adopted the apparent viewpoint of Ahl al-Ḥadīth and attached great importance to apparent while commenting the ḥadīths.*

*Kashmīrī and Mubārakpūrī, who lived in India about a century ago, influenced not only their region but also the whole Islamic world. The contribution of Indian scholars to Islamic sciences is known. Although the works of Kashmīrī and Mubārakpūrī were examined by different researchers, their perspectives towards the ḥadīths were not revealed in a comparative manner. The comparison of Kashmīrī and Mubārakpūrī, which we chose to fill the gap felt in this field, will also contribute to the subject of how the Ahl ar-Ra'i and Ahl al-Ḥadīth understand the ḥadīths. Undoubtedly, another aim of this research is to find out how the authors who lived a hundred years before us have produced solutions to the debates that started with the Companions.*

## EXTENDED ABSTRACT

### **Kashmîrî and Mubârapûrî's Commentaries of Tirmidhî in Terms of Ḥadîth Commentary Principles of Ḥanefî and Ahl al-Ḥadîth**

Sunnah is the second source of Islam after the Qur'an. For this reason, while narrators tried to transmit the ḥadîth in accordance with the original context, they developed principles for the correct understanding of the ḥadîths. After ḥadîths were recorded in books, the narrators put great effort on a number of issues involving certitude and signification.

Ḥadîth commentaries are the indicators of commentators' intensive efforts to understand the ḥadîth. It is known that commentators are affected by various elements. Their schools, or in other terms, their sects directly affected their understanding of ḥadîth. Indeed, it is not surprising because people make a preference about a sect based on their knowledge and disposition. After making this preference, it is not easy to oppose one's own school. However, it is also known that commentators sometimes do not prefer an opinion that is adopted by their school.

The schools that emerged in the understanding of ḥadîth are generally divided into two groups: the literalist approach and the ghâî approach. Ahl al-Ḥadîth represents the literalist approach while Ahl ar-Ra'i represents the ghâî approach. Out of these two schools representing the general approach, different schools emerged having different interpretations.

These differences, which are rooted in the Companions Period, have continued for hundreds of years and have survived to the present day. Kashmîrî and Mubârapûrî are the last representatives of this scientific work that started with the discussions between Abû Hanîfe and İbn Abû Leylâ. Kashmîrî, as a representative of Ahl ar-Ra'i, focused on the goals rather than the apparent while extracting rules from the ḥadîth. Mubârapûrî adopted the apparent viewpoint of Ahl al-Ḥadîth and attached great importance to apparent while commenting the ḥadîth.

Ḥadîth commentaries contribute to the correct understanding of ḥadîth. In fact, ḥadîth commentaries are the application field of principles that are put forward by the commentators in order to distinguish between the strong and weak ḥadîth and understand them correctly. Therefore, ḥadîth experts tried to comment on the ḥadîth that they recorded in the books. As a result of these efforts, hundreds of commentary studies were carried out. Within this context, *Tirmidhî's Sunen* is the work that involved the highest number of commentaries after the works of Bukhârî and Muslim.

Kashmîrî and Mubârapûrî, who lived in India about a century ago, influenced not only their region but also the whole Islamic world. The contribution of Indian scholars to Islamic sciences is known. Although the works of Kashmîrî and Mubârapûrî were examined by different researchers, their perspectives towards the ḥadîth were not revealed in a comparative manner. The comparison



of Kashmīrī and Mubārakpūrī, which we chose to fill the gap felt in this field, will also contribute to the subject of how the Ahl ar-Ra'i and Ahl al-Ḥadīth understand the ḥadīth.

The authors of the subject of our research, Kashmīrī, have written books in many fields from fiqh to kalam, ḥadīth to tafsir, and he was mentioned as the mujaddid of the century and his fame spread to the Islamic world. Mubārakpūrī referred to many Islamic sciences in the Tirmidhī commentary, although his books are unique to the field of ḥadīth. His influence was not limited to India. His fame spread throughout the Islamic world, especially in Salafist circles, and many scientific researches have been done about him.

In our research, the main purpose of our preference for such a subject is to reveal how two commentators of Ḥanafī and Ahl al-Ḥadīth schools follow the way of understanding the ḥadīth and to what extent they are influenced by the tradition they belong to. Undoubtedly, such a comparison will reveal both their viewpoints regarding the ḥadīth and the ways in which the authors who lived one hundred years before us came to the debates that originated in the Companions Period.

Our study compares the commentaries written by the two writers of the tradition of Ḥanafī and Ahl al-Ḥadīth to Sunan of Tirmidhī in terms of Ḥanafī and Salafī commentary tradition.

In the comparisons, there was no arbitration between the two commentaries. By giving examples about the subject, the opinions of the scholars were tried to be put forward in an impartial way. It is beyond the aim of our research to reach a conclusion by evaluating each of the examples of the most controversial issues of fiqh and aqid. For this reason, examples which clearly reflect the point of view of the commentators have been selected and the evaluations have been made in a general manner with respect to the point of view of the commentators.

Both Kashmīrī and Mubārakpūrī evaluate the issues they discuss from a holistic perspective. From the holistic point of view here, we do not mean to merge all the orders of the ḥadīth. Both commentators bring together all the relevant evidence and look at the subject in a holistic way. In our research, we did not reflect all the evidence used by the commentators in explaining the subject, but reflected the aspects of the evidence on the subject we are dealing with. We pointed out other aspects in the footnotes.

## ملخص موسع

### شرح الكشميري والمباركفوري لسنن الترمزي من نظر الحنفية (أهل الرأي) وأهل الحديث

السنة هي الأصل الثاني في الإسلام بعد القرآن الكريم، وقد حاول المحدثون نقل الأحاديث كما وردت، ولكن أيضاً قد وضعوا قواعد لتمييز الأحاديث الصحيحة من الضعيفة، ولذلك فإنهم عمدوا إلى تنقيح الأحاديث وتصحيحها بعد أن انتهى عصر تدوينها في مصنفاتهم وكتبهم.

وكتب شروح الحديث هي خير دليل علي الجهود العظيمة للمحدثين، و من المعلوم أن العديد من العوامل قد تأثر بها شراح الحديث. ومن ذلك مذاهب المحدثين التي كان لها تأثير كبير في شرح الأحاديث، ولا عجب في ذلك لان العلماء عادة يرجحون ما يوافق مذهبهم ويلائم أفكارهم، إذ أن مخالفة العالم مذهبه ترجيح يصعب عليه، على أن بعض العلماء قد خالفوا في بعض آرائهم مذاهبهم التي ينتمون إليها.

والمدارس التي ظهرت في فهم الأحاديث تنقسم بشكل عام إلى مدرستين: أحدهما تأخذ بظاهر الحديث، والأخرى بمعناه، وأهل الحديث يمثلون الأخذ بظاهر الحديث، وأهل الرأي يمثلون الأخذ بمعناه، ويختلف أهل الرأي عن أهل الحديث في كيفية استنباط الأحكام من الأحاديث، ومن هاتين المدرستين ظهرت مذاهب فكرية أخرى.

واستمرت هذه الاختلافات التي تعود جذورها إلى فترة الصحابة لمئات السنين، حتى وصلت إلى يومنا هذا، بدءاً من المناظرة التي قامت بين الإمام أبي حنيفة \_الذي يمثل أهل الرأي\_ وبين ابن أبي ليلى \_الذي يمثل أهل الحديث\_ وصولاً إلى الكشميري المنسوب لأهل الرأي والمباركفوري المنسوب لأهل الحديث، إذ إن الكشميري كان يهتم بمقاصد الأحاديث أكثر من ظاهرها، بينما كان اهتمام المباركفوري بظاهر الأحاديث أكثر من مقاصدها.

و شرح الاحاديث له دور كبير في فهمها بشكل صحيح، وهي المجال العملي لتطبيق القواعد والأصول التي وضعها المحدثون للتمييز بين الأحاديث الصحيحة والضعيفة، ولهذا السبب بدأ المحدثون بوضع الشروح بعد أن دونوا الأحاديث وصنفوها، فكانت نتيجة تطبيق القواعد والأصول أن وقفنا على ميراث كبير من شروح الحديث في كتب السنة.

ويعتبر سنن الترمذي من أكثر الكتب بعد الصحيحين التي تناولها العلماء بالشرح. ومن أهمها شرح الكشميري المسمى بالعرف الشذي، وشرح المباركفوري المسمى بتحفة الأحوزي.

عاش الكشميري و المباركفوري في الهند قبل مئة عام تقريبا، ولم يكن تأثيرهم في بلادهم فحسب، بل في العالم الإسلامي كله، ومن المعلوم جهود علماء الهند في العلوم الإسلامية. وعلى الرغم من أن هناك كثيرا من الأبحاث التي تناولت العديد من الجوانب العلمية للكشميري والمباركفوري، إلا أنها لم تتناول اختلاف مناهجهم في شرح الحديث.

وهذا ما دعانا لاختيارنا هذا البحث، الذي سنقارن فيه بين منهج الكشميري ومنهج المباركفوري، وسيتم هذا البحث أيضًا بفهم الفرق ما بين منهج أهل الرأي وأهل الحديث في تناولهم للحديث الشريف.

الكشميري الذي هو موضوع بحثنا هو أحد المؤلفين الذين كان لهم ميراث كبير من الكتب في مجالات الفقه والكلام والحديث والتفسير، حتى أن صيته انتشر في جميع أنحاء العالم الإسلامي، وصار يطلق عليه مجدد العصر.

وأما المباركفوري فعلى الرغم من أنه لم يكن له العديد من الكتب في العلوم الإسلامية المختلفة، ولكن كتابه تحفة الأحوزي في شرح سنن الترمذي قد حوى من العلوم ما يغني عن الكثير من الكتب في العلوم المختلفة، وقد زاعت شهرته في أرجاء العالم الإسلامي خاصة في الأوساط السلفية، وأجريت فيه وفي آثاره العديد من البحوث العلمية.

والهدف الرئيسي من بحثنا هو تحديد وفهم المنهج الذي اتبعه الكشميري وهو حنفي المذهب والمنهج الذي اتبعه المباركفوري وهو على مذهب أهل الحديث، وإلى أي مدى كان تأثيرها بالمذاهب التي ينتمون إليها.

ولا شك أن مثل هذه المقارنة بين المنهجين ستكشف لنا اختلاف مناهج الشارحين في تناول المسائل المتعلقة بالأحاديث، وستظهر لنا كيف تعامل الشارحان اللذان عاشا قبل مئة عام مع المناقشات التي ما زالت منذ عصر الصحابة وإلى يومنا هذا.

وقد قارنا في دراستنا هذه بين الشرحين المتعلقين بسنن الترمذي، واللذين يختلفان من حيث المنهج والفكر، لاختلاف المذاهب التي ينتميان إليها، وتأثير ذلك الانتماء المذهبي على شرحهما، على أننا لم نكن حكما بينهما، إنما حاولنا جاهدين أن نقف في الحياد في تعاملنا مع المسائل المختلفة فيما بينهما.

وقد اخترنا في هذا البحث أن لا نرجح بينهما في أي مسألة من المسائل، سواء أكانت في الفقه أم العقائد أم في غيرها، لأننا معنيون في هذا البحث بإظهار تأثيرهما بالمذاهب التي ينتمون إليها، ومن أجل ذلك تعمدنا اختيار الأمثلة التي تعكس بوضوح اختلاف وجهة نظر الشارحين، الذي كان سببه مذاهبهم المختلفة.

ووقفنا في هذا البحث على بعض القضايا والمسائل التي ناقشها الكشميري والمباركفوري من منظور كلي شامل، ولسنا نقصد هنا بذلك جمع طرق الحديث، إنما نعني أنهم جمعوا كل الأدلة المتعلقة بالموضوع، وأنهم بحثوه بطريقة عامة شاملة. ولذلك لم نجمع ولم نذكر كل الأدلة التي استدلت بها الشارحان في المسألة، إنما ذكرنا الجوانب المتعلقة بموضوع بحثنا، ومع ذلك أشرنا إلى الجوانب الأخرى في الهوامش.

**الكلمات المفتاحية:** الحديث، الكشميري، المباركفوري، الحنفية، اهل الحديث

## Giriş

Hadis şerhleri, bâb başlıklarında yapılan açıklamalar, garîbü'l-hadîs ve muhtelifü'l-hadisle ilgili çalışmalarla başlamıştır. Hicri üçüncü asırda ise hadisler, genellikle kitaplar esas alınarak şerh edilmiştir.<sup>1</sup>

Şârihleri birçok unsurun etkilediği, bilinen bir durumdur. Şârihlerin bağlı buldukları ekoller veya bir başka deyimle bağlı bulunduğu mezhep, hadis anlayışını derinden etkilemiştir. Aslında bir yönüyle bunda şaşılacak bir durum yoktur. Çünkü insanlar, en azından belli bir bilgi birikimine sahip olanlar, çevre ve kendi bilgi birikimine göre meşrebine uygun bir mezhebi tercih etmektedir. Bu tercih gerçekleşikten sonra, kişinin kendi ekolüne muhalif bir durumu benimsemesi kolay görülmemektedir. Fakat buna rağmen, şârihlerin zaman zaman kendi ekollerinin benimsediği bir görüşü, şu veya bu sebeple tercih etmedikleri de bilinen bir durumdur.

Araştırmamızın konusunu teşkil eden müelliflerden Keşmîrî, fıkhıtan kelâma, hadisten tefsire kadar birçok alanda kitaplar yazmış, kendisinden “asrın müceddidi” olarak söz edilmiş, ünü İslâm âlemine yayılmış bir âlimdir. Mübârekpûrî ise, her ne kadar kitapları hadis alanına has olsa da mufassal olarak tavsif edilebilecek Tirmizî şerhinde, birçok İslâmî ilimlere değinmiştir. Onun da etkisi Hindistan’la sınırlı kalmamış, ünü bütün İslâm âleminde özellikle selefi çevrelerde yayılmış, hakkında birçok ilmi araştırma yapılmıştır.

Araştırmamızda böyle bir konuyu tercih etmemizin asıl amacı, Hanefî ve Ehl-i hadis ekollerine bağlı iki şârihin, hadisleri anlarken nasıl bir yol takip ettiklerini, bu yolda bağlı buldukları gelenekten ne kadar etkilendiklerini ortaya koymaktır. Şüphesiz böyle bir karşılaştırma, hem şârihlerin hadislere bakış açısını ortaya koyacak hem de kökenleri sahâbe dönemine kadar giden tartışmalara, müelliflerin nasıl yaklaştıklarını tespit edecektir.

### 1. Hanefî Mezhebi İlkeleri Açısından Karşılaştırma

Hanefîlik, görüşleri itibariyle sahâbeden Abdullah İbn Mes’ûd’an etkilenen Kûfe’de ortaya çıkan ve bütün İslâm âlemine yayılan bir ekoldür. Hanefîlerin hadis hakkındaki bazı görüşleri, ehl-i hadisten zaman zaman farklılık arz edebilmektedir. Hanefîlerin, ittifâken benimsedikleri illet ve maksadı gözetme, haber-i vâhid’le Kur’ân’a ilavede bulunamama ilkeleri yanında râvinin fakih olması, umûmu’l-belvâ gibi hakkında ihtilaf ettikleri ilkeleri de vardır.<sup>2</sup> Biz bu bölümde kendisi de Hanefî olan Keşmîrî’nin hadis şerhlerinde Hanefî ilkelerine ne kadar uyduğunu, aynı konulara Mübârekpûrî’nin nasıl yaklaştığını incelemeye çalışacağız.

---

<sup>1</sup> Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi*, (İstanbul: İfav Yayınları: 2013) 157.

<sup>2</sup> Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. İsmail Hakkı Ünal, *Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı*, (Ankara: TDV Yayınları, 1994) 83-177; İshak Emin Aktepe, “Ebû Hanîfe ve Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışındaki Temel Farklar”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 115-130.

### 1.1. Hadiste Maksadı Arama

*Delâletü'l-mantûk* lafzın sözde zikredilen şeyin hükmünü göstermesine denir. *Delâletü'l-mefhûm* ise lafzın kelamda zikredilmeyen şeyin hükmünü göstermesidir.<sup>3</sup> Rivayetler arasında maksada uygun olanı tercih veya hadisi bu açıdan yorumlama da Ebû Hanife'nin dolayısıyla da Keşmîrî'nin önem verdiği hususlardandır. Zira Hanefilere göre fakihlerin görevi, sadece hadisleri olduğu gibi aktarmak değil, bu hadislerden maksada uygun hükümler çıkarmaktır.<sup>4</sup> Keşmîrî, “*İbare, her zaman konuşanın maksadı ile aynı olmaz.*”<sup>5</sup> diyerek maksadın, ibâre ile aynı olmadığını ortaya koymuştur. O, bütün hadis şerhlerinde makâsîd konusuna özel bir önem vermiş, hadislerde neyin kastedildiğini tespit etmeye çalışmıştır. Mübârekpûrî ise maksat yerine lafza yoğunlaşmış, genellikle hükmü lafzın zâhirine göre tespit etmiştir.

Tirmizî'nin Ebû Said el-Hudrî'den nakline göre Hz. Peygamber'e “İçerisine tezek, çöp ve bezlerin atıldığı Buzâa kuyusundan abdest alabilir” miyiz diye sorulunca “*Su temizdir, onu hiçbir şey kirletmez.*” şeklinde cevap vermiştir.<sup>6</sup> Keşmîrî, hadisin zâhiri yerine maksadına yoğunlaşmıştır. Ona göre Hz. Peygamber'in sorulan soruya Buzâa kuyusu üzerinden örnek vermesi üslûb-ü hakîmdir. Hâsılı sahâbî kuyuya düşen bu nesnelere görmüş, pislik kuyudayken Hz. Peygamber'e gelip hükmü sormamıştır. Günümüzdeki kuyularda olduğu gibi kuyuya bir şeylerin düşmesi ihtimal dâhilinde olduğu için sormuştur. O halde Hz. Peygamber'in verdiği cevapta üslûb-u hakîm söz konusu olup, vesvese ve evhamı ortadan kaldırmak gayesiyle söylenmiştir. Eğer necaset görülmemiş veya sika biri tarafından kuyuya pislik düşmüş şeklinde bir bilgi yoksa kuyunun suyunun temiz olduğuna hükmedilir.<sup>7</sup>

Mübârekpûrî, “Bedevî Araplar, kuyunun etrafında konaklayıp çöplerini, evlerin etrafına atarlar, rüzgâr, sel bu çöpleri kuyuya sürüklerdi. Yoksa sahâbenin, bu pislikleri götürüp kuyuya attıklarını düşünmek doğru değildir.” görüşünü kabul etmez. Ona göre birden fazla râvi olayı bu şekilde anlatmıştır. O halde hadisin zâhiri olduğu gibi alınmalıdır. Mübârekpûrî'ye göre Ebû Dâvûd rivâyetinde kuyunun çapı dokuz zira olarak belirlendiği için suyun kirlenmemesi hükmü Buzâa kuyusuna hastır. Çünkü buradaki lam, ahd-ı hâricîdir. Bu duruma göre mana şöyle olur: O sizin sorduğunuz su var ya, o Buzâa kuyusunun suyudur, hüküm genellenemez. Görüldüğü gibi

<sup>3</sup> Muhammed Emîn el-Huseynî el-Hanefî el-Horasânî Emîrû'l-Pâdişâh, *Teysîrû't-tahrîr şerhu't-Tahrîr*, nşr. Mustafa el-Bâbî el-Hanefî, (Mekke: Dâru'l-Bâz, 2005) 1: 91; Ferhat Koca, “Mefhûm” *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003) 27: 350.

<sup>4</sup> Ünal, Hanefilerin Hadis Anlayışı, 109.

<sup>5</sup> Enver Şâh el-Keşmîrî, “Mukaddime”, *Feyzu'l-bârî*, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005) 1: 57.

<sup>6</sup> Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünen*, İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1996), Tahâret, 49.

<sup>7</sup> Enver Şâh el-Keşmîrî, *el-Arfu's-şezî*, (Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ, 2012), 1: 187-188.

Mübârekpûrî, zâhirci tavrı gereği hadisin râvilerinin ifadelerini esas almış, hükmü ona göre belirlemiştir.<sup>8</sup>

### 1.2. Haber-i vâhid ile Kur'ân'a Hüküm İlavesi

Keşmîrî'ye göre, Kur'ân katî bir delilken haber-i vâhid zannîdir. Kur'ân'ın mutlak ve umûm üzere bıraktığı bir lafza haber-i vâhidle ilave yapılamaz. Çünkü böyle bir ilave katî delile zannî delille ilavede bulunmak manasına gelir. Ama buradan Sıddık Hasan Hân el-Kannûcî'nin (ö.1890) yaptığı gibi Hanefîlerin haber-i vâhidle ameli terk ettikleri manası çıkarılmamalıdır. Hanefîlerin kastettiği şey şudur: Katî bir delille sabit olan bir durumun, rükün ve şartlarının belirlenmesinde ancak katî bir delil kullanılabilir. Rükün ve şart, zannî bir delille ispat edilemez. Eğer bir durum zannî bir nass ile sabit olursa, rükün ve şartları zannî bir delille belirlenebilir. O halde Kur'ân'a haber-i vâhidle ilave ancak vâcib ve sünnet şeklinde olur. Kesin olan farz şeklinde olmaz. Şâfiîler ise zannî delil olan haber-i vâhilde, katî delil gibi muamele edip, rükün ve şartın belirlenmesinde haber-i vâhilde itibar etmişlerdir. Bu duruma göre وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى Rabbinin adını alıp namaz kılan kişi (Âlâ, 87/13) âyeti katî bir delildir. “Namazın anahtarı abdest, başlangıcı tekbir, bitişi selamladır.” hadisi ise haber-i vâhiddir. O halde zannî bir delille Kur'ân âyetinin rükün ve şartlarını belirlemek uygun olmaz. Âyete haber-i vâhidle ancak vucûb ve sünnet şeklinde ilaveler yapılabilir. Bundan ötürü namaza Allahü ekber dışında ta'zîm ifade eden başka bir lafızla başlamak caizdir<sup>10</sup>

Hanefîlere göre, mehir en az on dirhem olmalıdır. Şâfiîlere göre ise eşlerin anlaştıkları şey, ne olursa olsun mehir yerine geçer. Tirmizî'nin rivâyet ettiği bir hadiste bir bayan, sandalet karşılığında bir erkekle nikâhlanmış, olayı duyan Hz. Peygamber, kadına “Buna razı mısın?” diye sormuş, kadın evet deyince evliliği onaylamıştır.<sup>11</sup> Keşmîrî, bu ve bu manaya gelen hadisleri müeccel mehre hamleder. Ona göre İbn Hümâm'ın (ö. 861/1457) Amr b. Abdullah el-Evdî> Vekî> Abbâd b. Mansûr> Kasım b. Muhammed> Câbir tarikiyle naklettiği “On dirhemden daha az mehir olmaz.”<sup>12</sup> hadisi sahihtir.<sup>13</sup> Mübârekpûrî ise mehri on dirhem olarak belirlemeyi, “Malınızdan vererek nikâh

<sup>8</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*, (Beyrut: Dâru'l-Cenân, 1988) Tahâret, 34; Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm el-Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî şerhu Câmi't-Tirmizî*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2010) 2, 270. Tahâvî'nin Vâkidî'den naklettiği “Bu kuyunun arki vardır” şeklindeki rivâyette kuyu suyunun bir arki olduğu değil, çıkarılarak sulamada kullanıldığı kastedilmiştir. Konunun detayı için bkz. Enver Şâh el-Keşmîrî, *Feyzu'l-bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005),3: 557; 6: 200.

<sup>9</sup> Tirmizî, Tahâret, 3.

<sup>10</sup> Keşmîrî, *el-Arf*, 1: 99-102.

<sup>11</sup> Tirmizî, Nikâh, 20.

<sup>12</sup> Kemâleddîn İbn Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.) 3: 292. Sehâvî, İbn Hümâm'ın İbn Hacer ve İbn Ebî Hâtim'den naklettiği bu rivâyeti görmüş, araştırmış, rivâyeti asıl kaynaklarda bulamamış, bir sonuca varamamıştır. Bkz. Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *el-Ecvibetü'l-Marziyye, fi mâ Suile's-Sehâvî anhu*, nşr. Muhammed İshak Muhammed İbrahim, (Beyrut: Dâru'r-Râye, 1418), 59.

<sup>13</sup> Keşmîrî, *el-Arf*, 2: 660; A. Mlf, *Feyz*, 5: 532.

altına almanızda bir beis yoktur.”<sup>14</sup> âyetine muhalif olarak görür. Zira âyette herhangi bir miktar tayini yapılmamıştır. Haber-i vâhid ile Kur’ân’ın tahsisi caiz değildir. Fakat Hanefîlerin zayıf bir hadisle Kur’ân’ı tahsis etmeleri hayret edilecek bir durumdur. Hele hele Şâfiîlerin delil olarak kullandıkları, on dirhemden daha az mehir tayin eden sahîh hadisleri, Kur’ân’a aykırı diyerek reddetmeleri daha da hayret verici bir durumdur.<sup>15</sup> Şunu tekrar vurgulayalım ki Hanefîlere göre burada Kur’ân’ın hükmüne rükün ve şart şeklinde bir hüküm ilavesi yapılmamıştır.<sup>16</sup>

Örnekte de görüldüğü gibi Keşmîrî, rivâyetin sahîh ve meşhur olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Bu durumun temel sebebi ise Hanefîlere göre haber-i vâhid ile Kur’ân’a ilave yapılamamasıdır. Mübârekpûrî ise Hanefîlerin delil olarak öne sürdükleri hadislerin zayıf ve haber-i vâhid olduğunu bu sebeple Hanefîlere göre de Kur’ân’ın hükmüne bu hadis ile ilave yapılamayacağını savunmuştur.

Tirmizî’nin naklettiği bir hadise göre Ukbe b. Hâris, bir kadınla evlenir, siyahi bir kadın Hz. Peygamber’e bu çiftin her ikisini de emzirdiğini söyler. Hz. Peygamber de onları ayırır.<sup>17</sup> Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Şevkânî’ye (ö. 1250/1834) göre emziren kadının şehadetiyle evlilik sonlandırılmalıdır. Mübârekpûrî net bir şey söylemese de Şevkânî’den yaptığı alıntılar hakkında yorum yapmamasından onun da aynı görüşte olduğunu söyleyebiliriz. Onlara göre bu hadis sahihtir. *وَاسْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ* Şahitliklerine güvendiğiniz iki erkeği şahit getirin (Bakara, 2/282) âyeti âm, hadis ise hastır. Âm lafzın hâs lafızla tahsis edilmesi ise vâcibtir.<sup>18</sup> Hanefîler ise, bu olayı da diğer şahitlikler gibi değerlendirir. Yani onlara göre âyetin açık hükmünden dolayı, iki erkek veya bir erkek iki kadının şehadeti olmadan evliliğe son verilmez.<sup>19</sup> Bu konuda Hanefîlerin kullandığı bir diğer delil ise haber-i vâhidle Kur’ân’a ilave yapılmaz prensibidir. Keşmîrî, bu yorumdan sonra hadisin sıhhatini tartışma konusu yapmamıştır. Keşmîrî’ye göre Tirmizî’nin naklettiği hadis ise, ya takva ifade eder veya Hz. Peygamber’e hastır. Mübârekpûrî ise, Tirmizî’nin naklettiği hadisi sahîh kabul etmiş, hadisin meşhur olup olmadığını önemsemeden hadisle ayetin hükmünü tahsis etmiştir.

<sup>14</sup> Nisâ, 4/24.

<sup>15</sup> Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 7: 472.

<sup>16</sup> Keşmîrî, *el-Arf*, 2: 660-661. Keşmîrî, nassa rükün ve şart ilavesi de yapılabileceğini savunur. Hırsızlıkta nisabın on dirhem olması ve Cuma namazı için şehrin şart olması haber-i vâhid ile nass üzerine rükün ve şart konusunda da yapılan ziyadeye örnektir. Zira ona göre haber-i vâhid ile katî bir nassa ziyade yapılması caizdir. Fakat bu durumun gerçekleşmesi için haber-i vâhidin katî olması (delaleti katî olursa) gerekir. Bu durumda katî mertebede de rükün ilavesi caiz olur. (katiyet ifade eder.) Haber-i vâhidin katiyyet ifade etmesi ise karinelerle desteklenmesine bağlıdır. Keşmîrî, bu ifadeleriyle kendisinin de birkaç kez dillendirdiği, “Hanefîler, haber-i vâhidle nass üzerine rükün ve şart ilavesi yapmaz. Sadece hüküm ilavesi yapar.” tezini kabul etmiyor. Verdiği örneklerle Hanefîlerin haber-i vâhid ile rükün ve şart konusunda da nass üzerine ziyade yaptıklarını belirtiyor.

<sup>17</sup> Tirmizî, *Radâ*, 4.

<sup>18</sup> Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 8: 30-31.

<sup>19</sup> Keşmîrî, *el-Arf*, 2: 708.



### 1.3. Hadislerden İstinbât Edilen Hükümlerin İletini Tesbit

Şâri'in hükmü kendisine izafe edip, hükme alamet olarak ortaya koyduğu vasfa illet denir.<sup>20</sup> Tanımda da ifade edildiği gibi âyet ve hadislerde şâri'nin kastı, illet ile bilinebilir. Bu sebeple hadislerden çıkarılan hükümlerin doğru olabilmesi için, illetin doğru bir şekilde tespit edilmesi şarttır. Malum olduğu üzere illet kıyasın bir rüknü olup, hükmün alameti olmaya elverişli olan vasıftır. Bu sebeple hükmün illeti fer'de de olursa hüküm fer'de sirayet eder.<sup>21</sup> Bu sebeple alimler, Kur'ân ve hadislerdeki hükümlerin illetlerini bulmaya önem atfetmişlerdir. Biz bu bölümde her iki şârihin illet teorisine nasıl yaklaştıklarını örnekler üzerinden izah etmeye çalışacağız.

Tirmizî'nin Ebû Said el-Hudrî'den rivâyetine göre kadınların yanlarında mahrem bir akrabaları olmadığı müddetçe üç günlük bir mesafeye seyahat etmeleri yasaklanmıştır.<sup>22</sup> Mübârekpûrî, hadislerde mesafenin üç gün, iki gün, bir gece gündüz, bir gece, bir gün şeklinde değişik şekillerde geldiğini belirtir. Bu rivâyetlerden birini tercih etmek zor olduğu için İbn Abbâs'tan mervî "Kadın yanında mahremi olmadığı müddetçe seyahat edemez." hadisine dönülmesi kanaatindedir.<sup>23</sup> Yani ona göre mesafeyi belirten rivâyetlerde (mukayyed lafız) farklılık çok çeşitli olduğu için, mutlak olan lafza dönülmeli, ona göre hüküm verilmelidir. Bu durumda kadın, yanında mahremi olmaksızın hiçbir yere yalnız gidemez. Zaten Hanefilere göre âm lafzın, hâs lafza göre önceliği vardır. Ayrıca mutlakın mukayyede hamlini terkettikleri örnekler de vardır. Mübârekpûrî'ye göre Hanefiler burada kendi kaidelerine muhalif davranmaktadırlar.<sup>24</sup> Hanefilere göre hadiste sayının zikredilmesi, hükmün o sayıya göre belirlenmesini vâcib kılmaz. Çünkü yolculuğun, seferilik hükmüne girebilmesi için Şeriatın kabul ettiği yolculuk şeklinde olması gerekir. Şeriatın kabul ettiği yolculuk ise üç günlük mesafedir. O halde kadın üç günden fazla mesafeye yalnız başına gidemezken, üç günden az mesafeye tek başına gidebilir.<sup>25</sup> Görüldüğü gibi bu yorumda hadiste geçen lafızlardan biri tercih edilmiş, hüküm bu lafza göre belirlenerek lafızcı bir metot takip edilmiştir.

Keşmîrî ise, bu hadislerde hükmün illete göre belirlenmesi gerektiği fikrindedir. Bunu da belirleyecek olan kişinin kendisidir. O halde kadının yalnız başına seyahati konusunda zaman tahdidi önemli değil, hükmün dayandığı fitne illetinin olup olmaması önemlidir.<sup>26</sup> Şu halde fitne durumunda kadın hadiste belirtilen mesafeyi tek başına gidemezken; fitnenin olmadığı durumlarda istediği

<sup>20</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1993) 281.

<sup>21</sup> Ebû'l-Berakât en-Nesefî, *Menâru'l-envâr*, trc. Soner Duman, Osman Güman, Süleyman Kaya (İstanbul: Beka Yayınları, 2016), 237.

<sup>22</sup> Tirmizî, *Radâ'*, 15.

<sup>23</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîhu'l-Müsned min Hadîsi Rasûlullah Sallallahu aleyhi ve Sellem, ve Sünenihî ve Eyyâmihî*, nşr. Muhammed Fuâd Abdulkâkî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2010), Cezâü's-Sayd, 26; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 8: 50-51.

<sup>24</sup> Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 8: 51.

<sup>25</sup> Mahmut Hasan Diyobendî, *Emâli şeyhi'l-Hind*, (Karaçi: Mektebetü'l-Büsrâ, 2012), 2: 725.

<sup>26</sup> Keşmîrî, *el-Arf*, 2: 727.

mesafeye tek başına gidebilir. Görüldüğü gibi Keşmîrî, hadisin dayandığı illeti tespit etmiş, hükmü de o illete göre belirlemiştir. Mübârekpûrî ise, hadislerde gelen değişik sayılar arasında tercih yapamayınca zaman sınırlaması olmayan mutlak hadisin lafzına dönmüş, ona göre hüküm vermiştir. İlet konusuna ise hiç değinmemiştir.

#### 1. 4. Rivâyet Ettiği Hadisin Hilafına Fetvâ Vermeme

Hanefîlerin hadislerin sıhhatini değerlendirirken kullandıkları metin tenkidi metotlarından birisi de râvinin rivâyet ettiği hadise muhalif bir davranışının veya fetvâsının olmamasıdır. Serahsî'nin ifadesine göre Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf, “*Velisinin izni olmadan evlenen kadının nikâhu batıldır.*”<sup>27</sup> hadisiyle bu sebeple amel etmemişlerdir.<sup>28</sup>

Tirmizî, Tahâret bölümünde köpeğin yaladığı kabın pis olup, temizlenmesi için yedi defa yıkanmasına dair Ebû Hureyre'den (ö. 58/678) hadis nakleder.<sup>29</sup> Şârihler bu hadiste geçen biri toprakla olmak üzere yedi defa yıkama meselesini tartışmışlardır. Hanbelîler ve Şâfiîlerde yedi defa yıkamak vâcibtir. Mâlikîlere göre köpeğin artığı temizdir. Yaladığı kabın ise yedi defa yıkanması gerekir. İmam Mâlik'e (ö. 179/795) aradaki çelişki sorulduğunda ise “bilmiyorum” demiştir.<sup>30</sup> Hanefîlerde ise, üç defa yıkamak vâcib, yedi defa yıkamak müstehaptır. Keşmîrî'ye göre Hanefîler, üç defa yıkamanın vâcib olduğunu bu hadisin râvisi olan Ebû Hureyre'nin fetvâsından çıkarmışlardır. Tahâvî'nin (ö. 321/933) nakline göre Ebû Hureyre, köpeğin yaladığı kabın temiz olması için en az üç defa yıkamayı tavsiye etmiştir.<sup>31</sup> Ayrıca İbn Adıyy (ö. 365/976) *el-Kâmil* isimli eserinde Ebû Hureyre'den üç defa yıkamaya dair Kerâbîsî'den merfû bir hadis nakletmiş ve Kerâbîsî hakkında şöyle demiştir: “*Adı Hüseyin b. Ali olup Şâfiî'nin talebesidir. Ahmed b. Hanbel Halkü'l- Kur'ân'a dair görüşlerinden dolayı ondan razı değildir.*” Bu durumun başka bir sebebi yoktur. Rivâyet ise hasen yahut sahihtir.<sup>32</sup>

Mübârekpûrî'ye göre Ebû Hureyre, üç defa yıkamayı yeterli gören fetvâsını, yedi defa yıkamayı mendup olarak düşündüğü için veya rivâyet ettiği hadisi unuttuğu için vermiş olabilir. Bu yüzden burada neshten söz etmek uygun değildir. Ayrıca Ebû Hureyre'den yedi defa yıkamaya dair

<sup>27</sup> Tirmizî, Nikah, 14.

<sup>28</sup> Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûl*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996), 2: 3; İshâk Emin Aktepe, *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 149; Muammer Bayraktutar, *İmâm Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolijisi*, (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 223.

<sup>29</sup> Tirmizî, Tahâret, 68.

<sup>30</sup> Tirmizî, Tahâret, 68. 98; Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, nşr. Zekerîye Umeyrât, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts) I, 115.

<sup>31</sup> Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdi el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, (Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1994) 2: 23

<sup>32</sup> Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fi'd-Duafâi'r-ricâl*, nşr. Ali Muhammed Muavviz, (Beyrut, el-Kutubu'l-İlmiyye, 1997), 2: 366. Bu hadisin sıhhatiyle alakalı Keşmîrî'nin müdafası ve Mübârekpûrî'nin cevapları için bkz. Keşmîrî, *el-Arf*, 1: 229; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 2: 393.

rivâyet de vardır. Yedi kez yıkamayı ifade eden fetvânın senedi üç defa yıkamayı ifade eden fetvanın senedinden daha sahihtir.<sup>33</sup>

Görüldüğü gibi Keşmîrî Ebû Hureyre'nin “*üç defa yıkama yeterlidir*” fetvâsını esas almış, yedi defa yıkamayı gerekli gören hadisi, mezkûr fetvâya göre yorumlamıştır. Çünkü Hanefilere göre râvinin rivâyet ettiği hadise muhalif bir fetvâsının olmaması gerekmektedir. Ayrıca Hanefilere göre sünnet kişilerin fetvalarında ve fıkıh anlayışında şekillenmiştir.<sup>34</sup> Bu sebeple Keşmîrî, uygulamayı esas, almış, rivayeti uygulamaya göre yorumlamıştır. Mübârekpûrî ise senede odaklanmış, yedi defa yıkama hadisini isnad açısından sahîh kabul etmiştir. Bu sebeple Ebû Hureyre'den gelen üç defa yıkama fetvâsını, sahîh olan hadise göre yorumlamıştır. Ona göre Ebû Hureyre bu fetvâyı rivayet ettiği hadisi unuttuğu veya üç defa yıkamanın mendûp olduğunu düşündüğü için vermiş olabilir.

### 1.5. Hocaya Bağlılık veya Kûfe Ameli

Keşmîrî, hadislerin sıhhatini ortaya koyarken Kûfe amelini delil olarak kullanmaktadır Kûfe ameli, Malikî mezhebinin amel-i Medîne deliline benzer bir niteliktedir. Hanefîlerin hocaya bağlılık prensibinin, Keşmîrî'nin bu şekilde bir yol izlemesinde etkili olduğu muhakkaktır. Keşmîrî Kûfe amelini, Medîne amelinde olduğu gibi belirgin ve yaygın bir şekilde kullanmaz. Fakat Hanefîler ve Ehl-i hadis arasında önemli tartışma konularından olan muktedînin Fâtîha okuması ve namazda elleri kaldırma gibi konuları bu prensiple sonuçlandırmıştır

Hocalara bağlılık, Hanefî fıkının önemli bir özelliğidir. Bu özellik diğer mezheplerde Hanefîlerdeki kadar güçlü değildir. Zira onlarda asıl olan sahîh rivâyettir. Re'y taraftarları, Hz. Peygamber'in sünnetinin kendi üstatlarınca yeterince bilindiğini, onların bütün fetvâlarının, Hz. Peygamber'in sünnetine ve ashâbın görüşlerine dayandığını, dolayısıyla ilim ve fıkıhta temayüz etmiş bu mümtaz şahsiyetlerin fetvâlarına aykırı gelen rivâyetlerin ihtiyat ile karşılanması gerektiği kanaatindedirler. Diğer bir ifade ile onlara göre sünnet, bu kişilerin fetvâlarında ve fıkıh anlayışında şekillenmiştir.<sup>35</sup>

Hanefîler, mevzu hadislerden sakınabilmek kastıyla hocalarından gelen hadisleri önemsemişlerdir. Bu tavrın bir devamı olarak ta hocalarının görüşlerine muhalif rivâyetleri şâz saymışlardır. Bu sebeple Hanefîler, seneddeki zâhiri kopukluklarla değil, hadisi nakleden râviyle ilgilenmişlerdir.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Mübârekpûrî'nin yedi defa yıkama rivâyetinin senedini daha sahîh görmesinin delilleri için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 2: 388-390.

<sup>34</sup> Hayrettin Karaman, *İslâm Hukukunda İctihat*, İstanbul: İfav Yayınları, 1996, 96.

<sup>35</sup> Karaman, *İctihat*, 96; Sahip Broje, “İslâm Hukukunda Ehl-i Rey ve Rey Merkezli Fıkıh Anlayışı”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002), 154-156.

<sup>36</sup> Aktepe, Ebû Hanîfe ve Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışı Arasındaki Temel Farklar, 121; Hanefîlerin Hz. Peygamber'in fiillerini taksimatları için bkz. Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Usûlu'l-Pezdevî*, (Karataş: Matbâatu Câvid, ts.) 228

Namazda rükünler arasında ellerin kaldırılıp kaldırılmayacağı konusu, Hanefîler ve Ehl-i hadis arasında ilk dönemlerden itibaren tartışılan konuların en meşhurlarındandır. Mübârekpûrî, konuyu *Tuhfe*'de geniş bir şekilde gündeme getirmiş, Keşmîrî ise hem konuya şerhlerinde değinmiş hem de *Neylü'l-Ferkadeyn* ve haşiyesi *Bestü'l-Yedeyn* ismiyle iki ayrı makale yazmıştır. Mübârekpûrî'ye göre Süyûtî (ö.911/1505), bu konudaki hadisleri 21 sahâbeden gelmesi gerekçesiyle mütevâtir kabul etmiştir. Bu konuda müstakil bir eseri olan Buhârî, hadislerin 17 ayrı sahâbîden, Şevkânî ise 30 ayrı sahâbîden geldiğini belirtmişlerdir. Hâkim en-Nisâbûrî (ö. 405/1014) ise, aşere-i mübeşşerenin tamamından ittifaken bu konuda hadis rivayet edildiğini ifade etmiştir. Buhârî bütün sahâbîlerin namazda ellerini kaldırdıklarını, bu konuda tek sahâbînin istisna edilmediğini nakletmiştir.<sup>37</sup>

Keşmîrî, Buhârî'nin "Hz. Peygamber'in arkadaşlarından herhangi birisinin, Rasûlullah'ın namaz kılariken ellerini kaldırmadığına dair sahîh tek bir rivâyeti yoktur."<sup>38</sup> görüşünü kabul etmez. Tirmizî ve İbn Abdilberr'in (ö. 463/1071) nakline göre, Muhammed b. Nasr el-Mervezî'ye göre Kûfeliler, icmâen namazda ellerini kaldırmamaktadır. İbn Abdilberr'e göre de İbn Mes'ûd'un namazda ellerini kaldırmadığı konusunda ihtilaf yoktur.<sup>39</sup> Kûfeliler Hz. Ali'den Medineliler ise Ebû Hureyre'den ihtilaflı olarak ellerini kaldırdıklarına dair hadis rivâyet etmişlerdir. Bu ifadelerden Buhârî'nin verdiği hükmün yanlışlığı ortaya çıkmaktadır.<sup>40</sup>

Keşmîrî'ye göre Buhârî *Raf'ul-yedenyn* isimli kitabında, İbn Mes'ûd'un namazda ellerini kaldırmadığına dair sadece bir hadis nakletmiş, onu da illetli bularak reddetmiştir. Buhârî, İbn Mes'ûd'dan ve Hz. Ali'den amelî tevâtür olarak gelen rivâyetleri hiç göz önüne almamıştır.<sup>41</sup> Keşmîrî'ye göre Hz. Peygamber'in namazını anlatıp ellerini kaldırdığından bahsetmeyen her rivâyet, Hanefîlerin delili arasında zikredilebilir.<sup>42</sup>

Keşmîrî'ye göre, bu konudaki ihtilaf iki zıt konu hakkındaki bir ihtilaf değil daha faziletli olanı arama ihtilafıdır. Namazda hem elleri kaldırma hem de kaldırmama Hz. Peygamber'den itibaren amelî tevâtür olarak nakledilmiştir. Namazda ellerin kaldırılmamasını ifade eden hadisler, mütevâtir derecesine ulaşmasa da Kûfelilere göre amelen mütevâtir sayılırlar. Kûfe dışındaki şehirlerde de namazda ellerini kaldırmayanların olduğu malumdur. Medine'de ellerini kaldırmayanlar çoğunlukta olduğu için İmam Mâlik namazda elleri kaldırmamayı tercih etmiştir.<sup>43</sup> Kûfeliler meseleyi Hz. Ebû Bekir, Ömer son olarak Hz. Ali döneminde araştırmışlar, sonra da namazda elleri kaldırmama

<sup>37</sup> Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 3: 412.

<sup>38</sup> Muhammed b. İsmail Buhârî, *Raf'ul-Yedeyn fî's-Salât*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996), 31.

<sup>39</sup> İbn Abdilber en-Neberî, *el-İstizkâr*, nşr. Salim Muhammed At, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 1: 408.

<sup>40</sup> Keşmîrî, "Neylü'l-Ferkadeyn fî mes'eleti raf'i'l-yedeyn", *Mecmûatu resâili Keşmîrî*, (Karaçi: el-Meclisü'l-İlmî, 1996) 65.

<sup>41</sup> Keşmîrî, *Neyl*, 95.

<sup>42</sup> Keşmîrî, *Neyl*, 71.

<sup>43</sup> Keşmîrî, *Neyl*, 71.

üzerine icmâ etmişlerdir.<sup>44</sup> Bir hadisin amelle desteklenmesi isnattan daha öncelikli bir sıhhat ölçütüdür.<sup>45</sup> Bu konunun en iyi örneği Kur'ândır. Eğer biz her bir ayetin Cibrîl tarafından Hz. Peygamber'e indirildiğinin senedli delillerini aramaya kalkarsak bulamayız. Fakat amelî tevâtür şeklinde Kur'ân'ın bize intikal ettiğini biliriz.<sup>46</sup>

Mübârekpûrî, İbn Ömer,<sup>47</sup> Hz. Ali,<sup>48</sup> Enes,<sup>49</sup> Hz. Ebû Bekir<sup>50</sup> gibi sahâbîlerden mervî namaz kılarken ellerini kaldırdıklarına dair rivâyetleri sahîh olarak kabul eder. O bu konuda Buhârî'ye uymuş, başta İbn Mes'ûd olmak üzere Kûfelilerden gelen namazda ellerini kaldırmadıklarına dair rivâyetleri illetli olarak kabul etmiştir. Bunun bir neticesi olarak da Kûfelilerin uygulamasını önemsememiş, sahîh olarak kabul ettiği rivâyetlerin zâhirinden hareket ederek, namazda elleri kaldırmanın gerekli olduğu sonucuna varmıştır.<sup>51</sup>

Görüldüğü gibi Mübârekpûrî hadislerin zâhirinden hareket etmiş, namazda elleri kaldırmanın gerekli olduğu sonucuna ulaşmış, Kûfe uygulamasını dikkate almamıştır. Keşmîrî ise diğer Hanefîler gibi Kûfe amelini esas almış, hükmü bu amele göre belirlemiş, rivayet edilen diğer hadisleri ise Kûfe ameline göre yorumlamıştır.

#### 1.6. Hz. Peygamber'in Fiilleri ve Verdiği Hükümlerin Taksimatı

Sünnet, bağlayıcılık açısından çeşitli taksimlere tabi tutulmuştur. Örneğin Hanefîler, uyulması gereken sünnetlere sünnet-i hüdü; terki mübâh olan adet nev'inden sünnetlere ise sünnet-i zevâid derler.<sup>52</sup> Bu minvalde Ebû Hanîfe, siyasi konularda Hz. Peygamber'in bazı fiillerini, Rasûlullahın yaşadığı dönem ve yerle sınırlamıştır. O, bu tavriya, siyasi konularda hüküm vermeyi devlet başkanına bırakmış görünmektedir. Ebû Hanîfe'nin bu tutumu, Hz. Peygamber'in tasarruflarını teşrî ve gayr-i teşrî şeklinde ayırma tabi tuttuğu şekilde değerlendirilebilir.<sup>53</sup>

Ehl-i hadis'e göre sünnet, Kur'ân ile delil olma açısından aynı değere sahiptir. Onlara göre sünnet olmadan Kur'ân doğru bir şekilde anlaşılmaz. Ehl-i Hadis'e göre, Rasûlullah'ın farz kıldığı her

<sup>44</sup> Keşmîrî, *Neyl*, 30, 150. Keşmîrî'nin Mâlik'in namazda ellerini kaldırmadığına dair değerlendirmeleri için bkz. Keşmîrî, "Bastu'l-Yedeyn fi mes'leti raf'i'l-yedeyn", *Mecmûatu resâili Keşmîrî*, (Karaçi: el-Meclisü'l-İlmî, 1996) 81.

<sup>45</sup> Keşmîrî, *Neyl*, 167.

<sup>46</sup> Keşmîrî, *Neyl*, 103-104

<sup>47</sup> Buhârî, *Ezan*, 84; Müslim *Salât*, 21.

<sup>48</sup> Buhârî, *Raf'u'l-Yedeyn*, 22.

<sup>49</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünen*, nşr. Şuayb Arnavud, (Beyrut: Dâru Risâleti'l-Âlemiyye, 2001) *İkâmetü's-Salât*, 15.

<sup>50</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, nşr. Muhammed Abdulkadir Atâ, (Beyrut: el-Kutubu'l-İlmiyye, 2003) 2: 53

<sup>51</sup> Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 4: 132.

<sup>52</sup> Serahsî, *Usûl*, 138.

<sup>53</sup> Aktepe, "Ebû Hanîfe ve Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışındaki Temel Farklar", 121; Hanefîlerin Hz. Peygamber'in fiillerini taksimatları için bkz. Pezdevî, *Usûl*, 228.

şey, muhakkak bir vahye dayanır.<sup>54</sup> Ehl-i hadis, Hz. Peygamber ve sahâbenin konuşmadığı konularda yorum yapmayı bid'at kabul etmektedirler.<sup>55</sup>

Ehl-i hadisin, Rasûlullah'ın bütün fiillerinin genellikle vahye dayandığı fikri, üzerinde etraflıca düşünülmesi gereken bir konudur. Zira Hz. Peygamber'in beşeri, târihsel ve mekana bağlı özellikleri olduğu inkar edilemez bir gerçektir. Bu sebeple Hz. Peygamber'in bütün tasarruflarını vahiy olarak değerlendirmek, Hz. Peygamber'in bu beşeri yönlerinin soyutlanması manasına gelecektir. Bu durumda Hz. Peygamber'in beşer olarak yaptığı her türlü davranış, evrensel bir hal alacak, her dönem ve zeminde bütün Müslümanlar için bağlayıcı bir konuma yükselecektir. Âlimlerin büyük bir çoğunluğu Hz. Peygamber'in hadislerinin manen Allah'a ait olduğu görüşündedir.<sup>56</sup> Fakat hadis teriminden kastedilen manayı genişleterek Hz. Peygamber'in devlet başkanı, hâkim vb. değişik görevleri gereği verdiği hüküm ve yaptığı davranışlarının tamamını vahiy kapsamında değerlendirmek, beşeri bütün özelliklerinden soyutlanmış, her haliyle vahiyle yönlendirilen bir peygamber inancına götürür. Bu da fikhın dinamik yönünü tamamen yok ederek; statik, yeni olaylara karşı çözümler üretemeyen, eski çözümleri tekrar eden bir din oluşturur.

### 1.6.1. Siyaset

Hanefîler, Hz. Peygamber'in bazı fiillerin vahye dayanmadığını savunmaktadır. Kendisi de bir Hanefî olan Keşmîrî, Rasûlullah'ın bazı hükümlerini, yaşadığı dönemdeki olayları dikkate alarak ve siyaseti gözetererek verdiğini iddia etmektedir.

Tirmizî'nin naklettiği bir hadise göre Hz. Peygamber, zina eden bekâr bir kişiye yüz sopa ve bir yıl sürgün cezası vermiştir.<sup>57</sup> Keşmîrî'ye göre Hz. Peygamber'in verdiği bir yıl sürgün cezası, siyasi bir cezadır. Çünkü Hz. Ömer, zina eden bir kişiye bir yıl sürgün cezası vermiş, ceza alan kişi Şam'a ulaştıktan sonra Dârü'l-harb'e sığınıp irtidât etmiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer, "Bir daha kimseye sürgün cezası vermeyeceğim." demiştir.<sup>58</sup> Keşmîrî'ye göre had cezaları Kur'ân ve hadis ile belirlendiği için Hz. Ömer had uygulamaktan kendi ictihadı ile vazgeçemez. O halde Keşmîrî'ye göre Hz. Peygamber'in verdiği sürgün cezası had değil, siyaseten verilmiş bir cezadır. Yani Keşmîrî'ye göre Hz. Peygamber'in verdiği celde vahye müstenit bir cezayken sürgün vahye müstenit olmayan caydırıcılık kastıyla verilen siyasi bir cezadır. Bu sebeple Hz. Ömer, sürgün cezasını uygulamayacağını söyleyebilmiştir. Keşmîrî, Buhârî'nin sahihinde جَلْدَ مَائَةٍ وَتَغْرِيْبَ عَامٍ yüz celde ve bir

<sup>54</sup> Hatib Bağdâdî, *el-Kifâye fî İlmî'r-Rivâye*, nşr. Ahmet Ömer Haşim, (Beyrut: 1406), 28-31; Ahmet Uyar, "Hadisleri Anlamada Farklı Yaklaşımlar Ehl-i Hadis Ehl-i Rey Örneği", *Bilimnâme Dergisi* 2/5 (2004), 35.

<sup>55</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Savnü'l-Mantık ve'l-Kelâm an Fenni'l-Mantık ve'l-Kelâm*, nşr. Ali Sami en-Neşşâr, (Kahire: 1970), 58; Ahmet Yücel, *Hadis Târihi*, (İstanbul: İfav Yayınları, 2014), 55.

<sup>56</sup> Yaşar Kandemir, "Hadis", *DİA*; (İstanbul: 1997), 15: 29.

<sup>57</sup> Tirmizî, *Hudûd*, 8.

<sup>58</sup> Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünen*, (Riyad: Beytü Efkâri'd-Devliyye, ts.) Eşribe, 48

yl sürgün şeklinde atıf olarak gelmesini de kendi görüşünün doğruluğunun bir delili olarak görür.<sup>59</sup> Zira atıf ile ma'tûfun aleyh aynı şey olamaz. Keşmîrî, Tirmizî ve Müslim'in birlikte rivâyet ettikleri "Hz. Peygamber muhsan bir kişiye önce sopa vurup sonra recmetti" şeklindeki rivâyeti de siyasi bir ceza olarak görmektedir.<sup>60</sup>

Mübârekpûrî, Hz. Ömer'den nakledilen rivâyetin içki haddi olduğunu, olayın zina haddi ile bir ilgisi olmadığı görüşündedir.<sup>61</sup> Mübârekpûrî, bu konudaki hadislerin haber-i vâhid değil, meşhur olduğunu savunur. Zira Hanefiler, bu hadis kadar yaygın olmayan kahkaha ile gülmenin abdesti bozduğunu ifade eden hadisle amel etmişlerdir.<sup>62</sup> Mübârekpûrî, Şevkânî'den yaptığı atıflarla bekâr zânînin celde ile beraber sürgün; muhsan zânînin ise celde ve recm cezası ile cezalandırılması gerektiği görüşünü savunur. Hz. Peygamber Mâiz'i recmederken celde vurmaması gerekçesiyle muhsan kişiye celde terkedilmez. Zira râvi, celdeyi Kur'ân ve Sünnette malum olduğu için zikretmemiş olabilir. Hz. Ali'nin zina eden muhsan bir kişiye perşembe günü celde, Cuma günü ise recm uygulaması<sup>63</sup> bu görüşün doğru olduğunun delilidir. Ayrıca bir konudaki müsbit rivâyet nefyeden rivâyetten daha öncelikli olduğu için sürgün cezası uygulanmalıdır.<sup>64</sup>

Görüldüğü gibi Keşmîrî, bekâr zânîye celdeye ilaveten sürgün cezasının siyaseten verildiğini beyan etmektedir. Her halükârda O, Hz. Ömer'in sözünden hareket ederek böyle bir sonuca varmışsa da hadislerden hüküm çıkarma konusunda iyi bir alternatif ortaya koyduğu muhakkaktır. Mübârekpûrî ise Hz. Peygamber'in bütün tasarruflarını vahiy kapsamında değerlendirdiği için celde ile beraber sürgün cezasını hadiste geçtiği gibi kabul etmiştir.

### 1.6.2. Beşerî Bilgi

Bazen Hz. Peygamber'in tasarrufları, Rasûlullah'ın beşerî bilgisine dayanmaktadır. Elbette ki hadislerin hangisinin beşerî bilgiye, hangisinin vahye dayandığının tespiti çok zor bir konudur. Ehl-i hadisin Hz. Peygamber'den mervî hadisleri genellikle vahiy kapsamında değerlendirdikleri bilinen bir durumdur. Burada ise, Hanefî olan Keşmîrî'nin Hz. Peygamber'in bazı hadislerini nasıl beşerî bilgi formunda değerlendirdiğini açıklamaya çalışacağız.

Uranîler hadisinde Hz. Peygamber'in develerin sütünden ve idrarından içilmesini tavsiye etmesi<sup>65</sup> şârihlerin açıklamak için gayret sarf ettikleri konulardandır. Keşmîrî'ye göre Hz.

<sup>59</sup> Buhârî, Sulh, 5.

<sup>60</sup> Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), Hudûd, 12; Keşmîrî, *el-Arf*, 3: 288.

<sup>61</sup> Abdurrezzak ve Nesâî başta olmak üzere diğer bazı kitaplarda Hz. Ömer'in verdiği ceza, içki içen bir kişiye uygulanmıştır. Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfî'es-San'ânî el-Himyerî, *Musannef*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403), 9: 230; Nesâî, Eşribe, 48.

<sup>62</sup> Mübârekpûrî, *Tuhfe*: 9:112

<sup>63</sup> Tirmizî, Diyet, 8.

<sup>64</sup> Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 9: 102-103.

<sup>65</sup> Tirmizî, Tahâret, 55.

Peygamber'in develerin idrarını içmesini tavsiye etmesi tedavi içindir. Eti yenilen hayvanların idrarının temiz olduğuna delâlet etmez. Başta İbn Sînâ (ö. 428/1037) olmak üzere bazı doktorlar, karın şişkinliğine deve idrarı içmeyi tavsiye etmişlerdir. İbn Hazm da (ö. 456/1064) bu yorumu güzel kabul etmiştir. Nehâî (ö. 96/714), Tahâvî ve Zührî (ö. 124/742) bu görüştedir. O zaman, Keşmîrî'ye göre konu haram olan şeyle tedavi olmak konusudur. Tahâvî ve Beyhakî (ö. 458/1066), içki hariç haram nesnelere tedavi olunabileğini söyler. Onların delili, tedavi için nebiz kaynatan Ümmü Seleme'ye Hz. Peygamber'in söylemiş olduğu "Allah sizin şifanızı haram nesnelere bırakmamıştır."<sup>66</sup> sözüdür. Onlar bu lafzı, içki olarak yorumlamışlardır. Keşmîrî ise lafız üzerinden değil, vakit üzerinden konuyu tartışır. Yani zorunluluk anında haram nesne ile tedavi caizken, zorunluluk olmadığı durumlarda ise caiz değildir وَمَتَأَفَعُ لِلنَّاسِ "De ki o ikisinde büyük bir günah ve birçok fayda vardır." (Bakara, 2/219) âyetine göre içkinin insanlar için bazı faydaları olsa da içkiye şifa denmez. İbn Hazm da bu görüştedir. Ayrıca Kur'ân, zaruret halinde meyve ve domuz eti yenilebileceğini belirtir. Eti yenen hayvanların idrarının caiz olmadığını delilleri ise Tirmizî'nin rivâyet ettiği "Her türlü pisliklerden yiyen, cellale isimli hayvanın etinden yemeyi, sütünden içmeyi yasakladı."<sup>67</sup> rivâyeti ile "Namaza geldiğinizde ayakkabılarınızda bir pislik görürseniz silip sonra namaz kılın"<sup>68</sup> hadisleridir.

Uranîler hadisi İbn Hazm'ın dediği gibi mensûh olabilir. Nitekim olayı gören İbn Ömer "Mescidde uyuyordum, köpekler mescide girebiliyordu."<sup>69</sup> demiştir. Bu da olayı necaset hükümlerinden önce olduğunu gösterir. Ayrıca "İdrardan sakının."<sup>70</sup> hadisi ilk manasında insan idrarı olsa da ikincil mana olarak eti yenen hayvanların idrarlarını da buna katılabilir.<sup>71</sup>

Görüldüğü gibi Keşmîrî hadisin lafzından evrensel bir hüküm çıkarmamış, hadisin necaset ile ilgili hükümlerden önce olup, necaseti yasaklayan hadislerle mensûh olabileceğini belirtmiştir. Onun özellikle bu hadisi "Hz. Peygamber tedavi amaçlı söylemiştir." cümlesi hadisin hükmü açısından son derece dikkate değer bir yorumdur. O bu yorumuyla Hz. Peygamber'in deve idrarını tavsiye etmesini o günkü tıp verilerine bağlamış, hadisi bağlayıcı olmaktan çıkarmıştır.

Mübârekpûrî'ye göre, Uranîler hadisi deve idrarının temiz olduğunun delilidir. Diğer eti yenen hayvanların idrarının temizliği ise, kıyas yoluyla elde edilir. Eti yenen hayvanların idrarının temiz olduğunun delillerinden biri de Hz. Peygamber'in koyun ağılında namaz kılmaya müsaade etmesidir.<sup>72</sup> Ona göre bu hadisin kastı, tedavi değildir. Çünkü haram bir şeyle tedavi için zaruret şarttır. Burada ise zaruret yoktur. İbn Teymiyye'ye göre Hz. Peygamber'in ağılda namaz kılmaya

<sup>66</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 10: 5.

<sup>67</sup> Tirmizî, *Tahâret*, 24.

<sup>68</sup> Ebû Dâvûd, *Salât*, 89.

<sup>69</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1: 243.

<sup>70</sup> Dârekutnî, *Sünen*, 1: 128

<sup>71</sup> Keşmîrî, *el-Arf*, 1: 203.

<sup>72</sup> Buhârî, *Hayz*, 25. Keşmîrî'nin bu hadisle ilgili yorumları için bkz. Keşmîrî, *Feyz*, 1: 433.



mutlak olarak izin vermesi, eti yenen hayvanların idrarlarının temiz olduğunu söyleyenleri destekleyen delillerindedir. Bu konudaki diğer bir delil ise “*Eti yenen hayvanların idrarında bir beis yoktur.*”<sup>73</sup> hadisidir. Bu hadis İbn Hacer’e göre çok zayıftır. Ayrıca Mübârekpûrî’ye göre “*İdrardan sakınız.*”<sup>74</sup> hadisinde kastedilen insan idrarıdır. Buhârî’nin bab başlığından da hadiste kastedilenin insan idrarı olduğunu anlayabiliriz. Mübârekpûrî, bu açıklamalardan sonra eti yenen hayvanların idrarı temizdir görüşünü açıklar. Bu konuda İbn Hacer’den farklı düşünür.<sup>75</sup>

Görüldüğü gibi Keşmîrî, Hz. Peygamber’in insanlara deve idrarı içmesini tavsiye etmesini, tedavi amaçlı olduğunu görmüş, konunun eti yenen hayvanların idrarının temizliği ile ilgisi olmadığını beyan etmiştir. Mübârekpûrî, diğer konularda olduğu gibi bu hadisi de vahiy kapsamında değerlendirmiştir.

### 1.6.3. Hasâisü’n-Nebî

Hz. Peygamber’in fiillerinin taksimatında kullanılan başlıklardan biri de hasâisü’n-nebîdir. Herhangi bir fiilin Hz. Peygamber’e has olduğunu söylemek, o fiilin diğer insanlar için bağlayıcı olmadığı manasına gelmektedir. Keşmîrî ve Mübârekpûrî, zaman zaman bazı fiillerin Hz. Peygamber’e has olduğunu, bu sebeple diğer insanlar için bağlayıcı olamayacaklarını iddia etmektedirler.

Tirmizî “*Ümmetime ağır gelmeyeceğini bilseydim onlara her namazda misvak kullanmayı emrederdim.*”<sup>76</sup> hadisini rivâyet etmiştir. Bu hadisteki ‘emrederdim’ ifadesinin vucûb ifade edip etmediği tartışmalıdır. Nevevî buradaki emrin vucûb ifade ettiği görüşündedir. Keşmîrî bu görüşe şöyle cevap verir. Misvak kullanmak Hz. Peygamber’e vâcib idi. Bundan ötürü Hz. Peygamber “*Eğer ümmetime ağır gelmeyeceğini bilseydim kendime olduğu gibi onlara da misvağı vâcib kılardım.*” demek istemiştir.<sup>77</sup> Mübârekpûrî, “emrederdim” ifadesinin zâhirine bağlı kalarak, buradaki emrin vucûba delâlet ettiği sonucuna varmanın doğru olmadığı kanaatindedir. Ona göre de hadisin manası, Keşmîrî’nin dediği gibidir. Şu hâlde misvak kullanmayanın namazı batıl olur demek, hadisin zâhirine aykırıdır.<sup>78</sup>

Tirmizî’nin rivâyet ettiği bir hadise göre Hz. Peygamber, Necâşî vefat edince gıyâbî bir şekilde dört tekbirle cenaze namazı kıldırmıştır.<sup>79</sup> Keşmîrî, bu hadisi şerh ederken gıyâbî cenaze namazı konusuna değinir. Hanefî ve Mâlikîlere göre gıyâbî cenaze namazı caiz değildir. Çünkü bu hâdis Necâşî ile sınırlıdır. Hz. Peygamber bir Necâşî için bir de Muâviye b. Muâviye için gıyâbî cenaze

<sup>73</sup> Dârekutnî, *Sünen*, 1: 128.

<sup>74</sup> Buhârî, *Vudû*, 56.

<sup>75</sup> Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 2: 316-322.

<sup>76</sup> Tirmizî, *Tahâret*, 18.

<sup>77</sup> Keşmîrî, *el-Arf*, 1: 137.

<sup>78</sup> Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 2: 141.

<sup>79</sup> Tirmizî, *Cenâiz*, 36.

namazı kıldırmıştır. Bunların haricinde gurbette vefat eden birçok kişi olmasına rağmen onlar için cenaze namazı kıldırmamıştır. Rasûlullah'ın Necâşî'nin cenaze namazını kıldırmasının sebebi, Müslüman olmasına rağmen, cenaze namazını kılacak kimsenin olmamasıdır. Ayrıca rivâyetlerde Hz. Peygamber'in Necâşî'nin cenaze namazını kıldırırken Necâşî'nin naaşını gördüğü de rivâyet edilmiştir.<sup>80</sup> Hanefî ve Mâlikîlere göre bu rivâyetlerde geçen durum, Hz. Peygamber'e hasır, genellenemez. Mübârekpûrî, Şevkânî'den atıfla Mâlikî ve Hanefîlerin namazın kılınmayacağına dair net bir delil getiremediklerini vurgular. Ona göre delil olmadan hadisin zâhiri terk edilemez.<sup>81</sup> Görüldüğü gibi Keşmîrî, Hz. Peygamber'in Necâşî ve Muaviye b. Muaviye dışında gurbette vefat edenlerin cenaze namazlarını kıldırmamasını esas olarak almış, kılınan gıyâbî cenaze namazlarını ise, Hz. Peygamber'e has kabul etmiştir. Mübârekpûrî ise, zâhirci kimliği gereği, hadisin zâhirini esas almıştır. Hadisin zâhirinde olayın Hz. Peygamber'e has olduğuna dair bir delil olmadığından hareket ederek; herkes için gıyâbî cenaze namazının kılınabileceği sonucuna varmıştır.

#### 1.6.4. İrşâd ve Şefkat

Keşmîrî, hadislerde gelen emir ve yasakların zaman zaman, irşâda delâlet ettiğini kabul eder. Buna göre hadisteki emir veya yasak, vucûb veya hürmet ifade etmeyip, tavsiye manasına gelmektedir.

Tirmizî'nin Ebû Hureyre'den nakline göre Hz. Peygamber “Şaban ayının yarısı geçtikten sonra oruç tutmayın.” buyurmuştur.<sup>82</sup> Görüldüğü gibi hadisin zâhiri, Şaban ayının yarısından sonra oruç tutmayı yasaklamaktadır. Mübârekpûrî, bu hadisi sahîh olarak görür ve bu konuda Şâfiîler gibi düşünür. Fakat Ahmed b. Hanbel'e göre hadis münkerdir. Ona göre hadisin râvilerinden olan Alâ b. Abdurrahman, bu hadisi değil, Hz. Peygamber'in Şaban ayı ile Ramazan ayını oruç tutarak birleştirdiğini rivâyet etmiştir. Görüldüğü gibi Ahmed b. Hanbel, Alâ b. Abdurrahman'ın hadislerini birbirine arz ederek Şaban ayının on beşinden sonra oruç tutmayı yasaklayan rivayetin münker olduğu kanaatine varmıştır. Fakat Mübârekpûrî'ye göre hadis sahihtir. Her ne kadar Ahmed b. Hanbel, Alâ b. Abdurrahman sebebiyle hadise münker dese de Mâlik ve Müslim Alâ b. Abdurrahman'ın hadislerini kitabına almıştır.<sup>83</sup> Sonuçta Ahmed b. Hanbel'e göre hadis, daha sahîh rivayetlere uymadığı için münkerdir. Keşmîrî ise Ahmed b. Hanbel'in hadise yaptığı eleştiriyi naklettikten sonra Tahâvî'nin yorumunu tercih etmiştir. Buna göre hadisteki yasak, irşâd ve şefkat içindir.<sup>84</sup> Yani Keşmîrî'ye göre bu hadis hürmet değil, tavsiye ifade eder. Mübârekpûrî ise, hadisi

<sup>80</sup> Ebû Hâtim Muhammed b. Hibân b. Ahmed el-Büstî, *Sahîh*, nşr. Şuayb Arnavud, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 7: 369; Keşmîrî, *el-Arf*, 2: 567.

<sup>81</sup> Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 7: 299.

<sup>82</sup> Tirmizî, *Savm*, 38.

<sup>83</sup> Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 6: 280.

<sup>84</sup> Keşmîrî, *el-Arf*, 2: 279.

sahîh kabul etmiş, zâhire bağlı kalma prensibi gereği hadisteki yasağın hakiki manada olduğunu belirtmiştir.

### 1.6.5. Diyânî Kazâî

Hanefîler, hükümleri diyânî ve kazâî olmak üzere ikiye ayırırlar. Diyânî hükümler, genel olarak helal, haram, farz, caiz gibi teklifi hükümlerle ifade edilirken; kazâî hükümler, sahih, fasid, batıl gibi vazî hükümlerle ifade edilirler. Kaza fonksiyonunu icra eden hâkim, kendisine getirilen delillere göre hüküm verir. Olayın gizlenen iç yönünü bilemediği için zâhire göre hüküm vermekle mükelleftir. Onun kazaî hükmü, hiçbir zaman helali haram; haramı helal yapamaz. İşin iç yüzü farklı ise Allah'ın hükmü (diyânî hüküm) buna göre olur.<sup>85</sup> Şu halde kazâî ve diyânî hüküm ayırımında, diyânî hüküm kavramı, kapsam olarak, şer'î amelî hüküm kavramına karşılık gelmektedir. Çünkü her bir beşerî davranışın, hukukun düzenleme alanına dahil olsun ya da olmasın, mutlak surette dini geçerlilik açısından bir değerlendirmesi mevcuttur. Kazâî nitelemesi ise, şer'î amelî hükümler bütünü olan fıkhnın içinde, ilke olarak hak-vecibe karşıtlığı temelinde, beşerî ilişki teşkil eden davranışları düzenleyen hükümleri göstermektedir.<sup>86</sup>

Tirmizî'nin nakline göre Hz. Peygamber “Kötü örnek biz Müslümanlara yakışmaz. Yaptığı bağıştan dönen kimse kustuğunu yalayan köpek gibidir. Bir kimsenin hediye verip, sonra ondan dönmesi caiz değildir. Ancak baba çocuğuna yaptığı hediyeden dönebilir.”<sup>87</sup> buyurmuştur. Mübârekpûrî, hadisle alakalı net bir şey söylemese de Şevkânî'den yaptığı atıfla hadisin zâhirine bağlı kalarak sadece babanın çocuğuna yaptığı hibeden dönebileceğini, diğer bağışlardan dönülemeyeceğini savunmuştur.<sup>88</sup> Ona göre Şâri', bu tür lafızları sakındırma kastıyla kullanır. Namazda köpek oturuşu ile oturmayı yasaklayan hadiste de aynı durum vardır. Bu tür lafızlar, haramlığa delâlet eder. Hanefîlerin özellikle de Tahâvî'nin burada kastedilen haramlık değil, kuvvetli sakındırma ifadesi ise doğru değildir.<sup>89</sup> Keşmîrî ise yaptığı bağıştan dönmeyi diyânî olarak tahrîmen mekrûh olarak görür. Yedi şartın olmadığı durumlarda hibeden vazgeçmek ise kazâî olarak caizdir. Baba ise çocuğuna yaptığı hibeden Ebû Hanîfe'ye göre vazgeçemez. Çünkü çocuğun malında babanın hakkı vardır. Baba çocuğunun malından bir şey almakla hibesinden dönmüş sayılmaz.<sup>90</sup>

Görüldüğü gibi Keşmîrî, Hz. Peygamber'in bazı hadislerini kazâî-diyânî ayırımına tabi tutmaktadır. Keşmîrî bu prensibi uyguladığı örneklerde diyânî hükmü, hadisin zâhirine göre

<sup>85</sup> Davut Yaylalı, “İslâm Hukukunda Kazâî Diyânî Hüküm Ayırımı”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 5/ 15, (2003), 30. Fetvâ Kaza hakkında detaylı bilgi için bkz. Ebubekir Sifil, *İslâm ve Modern Çağ 1*, (İstanbul: Rihlekitap, 2011), 50.

<sup>86</sup> Talip Türcan, “İslâm Hukukunda İki Farklı Geçerlilik Alanı Kazâî Diyânî Hüküm Ayırımı” *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 19/1, (2006), 161.

<sup>87</sup> Tirmizî, *Buyû*, 61.

<sup>88</sup> Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 8: 334.

<sup>89</sup> Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 11: 426.

<sup>90</sup> Keşmîrî, *el-Arf*, 3: 146-147.

belirlemiştir. Keşmîrî'nin önermiş olduğu çözümler, meseleyi kökten halletmese de, günümüzde bu prensip, hadis lafızlarıyla ilgili problemlerin çözümünde iyi bir alternatif oluşturabilir.

## 2. Ehl-i hadis Prensipleri Açısından Karşılaştırma

Bilindiği gibi Ehl-i hadis, genellikle nassların zâhirini esas almayı, zorunluluk olmadıkça te'vile gitmemeyi, Kur'ân ile hadisler arasında hiyerarşik bir sıralama yapmamayı kendilerine usûl edinmişlerdir.<sup>91</sup> Biz bu bölümde ehl-i hadisin ayırıcı vasıfları olarak adlandırılacak bu kaideleri belli konularda nasıl uyguladıkları, aynı konulara Hanefîlerin nasıl yaklaştıklarını inceleyeceğiz.

### 2.1. Ehl-i Hadisin Te'vili Red Prensipleri Açısından Mübârekpûrî ve Keşmîrî'nin Haberi Sıfatlara Bakışı

Kur'ân ve hadislerde geçen haberî sıfatları, te'vil etmeden olduğu gibi anlama, Ehl-i hadis ekolün önemli bir prensibiyken; Hanefîlerin aynı lafızları te'vil ederek anlamışlardır. Bu bölümde özellikle itikâdî konularda gündeme gelen te'vili red geleneğinin Mübârekpûrî ve Keşmîrî tarafından nasıl uygulandığı incelenecektir.

#### 2.1.1. Haberi Sıfatlar

Haberî sıfatlar, sözlük anlamları bakımından yaratılmışlara ait özellikler taşıyan, bu açıdan selbî sıfatlar içerisinde mütalaa edilmesi gereken, fakat nasslarda Allah'a nisbet edildikleri için ilâhî sıfatlar içerisinde yer alan kelime ve kavramlardır.<sup>92</sup> Erken dönemlerden itibaren nasıl anlaşılması gerektiği konusunda tartışmalar olan haberî sıfatlar konusu, Hanefî ve Ehl-i hadisin ayrıştığı temel konulardandır. Ehl-i hadis, bu sıfatları teşbihe düşmeden zâhir manayı esas alarak te'vilsiz bir şekilde anlamayı ilke edinmişken; özellikle itikâdda Mâturîdî olan Hanefîler, haberî sıfatları te'vil ederek anlamayı esas almışlardır.

Tirmizî'nin rivâyetine göre Allah'ın, her gece yeryüzü semasına indiği, dua edenin duasını kabul ettiği, isteyene istediğini verdiği ifade edilmiştir.<sup>93</sup> Allah'ın yeryüzüne inişinin keyfiyeti, şârihlerin ilgilendikleri konulardandır. Mübârekpûrî, zâhire bağlı kalma prensibinin gereği olarak bu

<sup>91</sup> Detaylı bilgi için bkz., Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis Re'yi Tartışmaları Şeybânî Örneği*, (İstanbul: İfav yayınları, 2015), 165; Kadir Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği*, (Bursa: Emin Yayınları, 1996), 188. Sönmez Kutlu, *İslam Dünücesinde İlk Gelenekçiler*, (Ankara: Kitabiyat, 2002).

<sup>92</sup> İlyas, Çelebi, "Sıfat", *DİA*, (İstanbul: 2009), 37: 105. Haberî sıfatlarla ilgili detaylı bilgi için bkz. Zübeyr Bulut, *Haberî sıfatlar Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*, (İstanbul: Fecr Yayınları, 2018); Ömer Aydın, "Haberî sıfatları Anlama Anlama Yolları", *İstanbul Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 1 (1999), Zeynep Luş, *Selefiyyede Haberî Sıfat Anlayışı (Arş, Kürsi, İstivâ)* (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1983); Hanifi Adıgüzel, *Din Dili Bağlamında Haberî sıfatlar*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Hasan Dikici, *Haberî sıfatların Türkçe Tercümelere Meselesi*, (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Osman Bodur, *Müşâbih Hadislerin Yorumu*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016); Saffet Sancaklı, "Hadislerin Doğru Yorumlanmasında Dolaylı Anlatım Üslubunun Analizinin Önemi", *İnönü Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 8/1 (2017).

<sup>93</sup> Tirmizî, Salât, 213.

konuda gelen hadislerin, teşbihe düşmeden icmâlen kabul edilip, te'vile gidilmemesi gerektiği kanaatindedir. Ona göre, selef âlimleri de bu konuda böyle düşünmektedirler.<sup>94</sup> Tirmizî, Hz. Musa ile Âdem arasında geçen bir tartışmayı Hz. Peygamber'den nakletmiştir. Bu tartışmada Hz. Musa, Hz. Adem'e "Ey Adem, Allah, seni eliyle yaratıp, sana ruhundan üfürüp, can verdi." demiştir.<sup>95</sup> Mübârekpûrî, bu ifadede geçen 'Allah seni elleriyle yarattı.' cümlesini kudretiyle yarattı şeklinde te'vil eden Ali el-Kârî'yi eleştirir. Ona göre bu lafız, te'ville değil, zâhiren anlaşılmalıdır. Aynı hadisin devamında bulunan "Âdem'e ruhundan üfürdü." cümlesini ise te'vil eder. Ona göre buradaki izâfet, izâfet-i teşrîfiyyedir. Bu te'vile göre ise Allah bizzat kendisinin yarattığı ruhtan Âdem'e üfürmüştür.<sup>96</sup> Görüldüğü gibi Mübârekpûrî hadisin ilk bölümünü zâhiren anlamışken ikinci bölümünü ise te'vil etmiştir.

Keşmîrî ise, önce selefin durumuna açıklık getirir. Ona göre selefin tavrının amacı bu konularda tafsil ve keyfiyeti Allah'a bırakmak, re'y ve akılla yapılan te'villeri kabul etmemektir. Dilciler, buradaki inişi istiâre ile sûfîler ise tecelli ile açıklamışlardır. (bir şeyin ikinci bir mertebede ortaya çıkışı) Ehl-i sünnet kelâmcıları ise Allah'ın rahmeti veya meleklerinin inişi olarak te'vil etmişlerdir. Keşmîrî'ye göre Allah'ın dünya semasına inişi haktır. Olduğu gibi kabul edilmelidir. Tafsil ve keyfiyeti Allah'a bırakılmalıdır. Dört mezhep imamının da görüşleri bu yöndedir. Keşmîrî, Eş'arîlerin, fiilî sıfatların (nüzü'l, suûd) hâdis olduğu görüşünün doğru olmadığı kanaatindedir. Allah'ın esmâ-i hüsnâsının bazıları yaratılmışlarla ilgilidir, o halde Allah'ın esmâsı da hâdis olur diye akla gelen itiraza Keşmîrî şöyle cevap verir: Kudret, irâde ve bunun gibi diğer subûtî sıfatların da yaratılmışlarla ilgisi vardır. Fakat biz bu sıfatların hâdis olduğunu söylemeyiz.<sup>97</sup> Allah sadakayı kabul eder, sağ eliyle alır ve onu atınının yavrusunu büyüttüğü gibi büyütür<sup>98</sup> hadisinde de Keşmîrî, selefin görüşünü vermekte ve Ebû Hanîfe'nin Cehmî olmadığını ifade etmektedir.<sup>99</sup> Mübârekpûrî ise bu hadisi zâhiri üzere kabul edip, te'vile karşı çıkar.<sup>100</sup>

Mübârekpûrî, haberî sıfatlar konusunu genel olarak bir zâhirci bir bakış açısıyla değerlendirmiştir. O haberî sıfatlar arasında sayılan hadisler arasında Allah'ın elinin cemaatin elinin üzerinde olması,<sup>101</sup> Adn cennetinde cennetlikler ile Allah arasında azamet perdesinin olması<sup>102</sup> ve Allah'ın Âdem'e ruhundan üfürmesi<sup>103</sup> hadislerini te'vil ederek anlamıştır. Te'vil ettiği hadislerde niçin te'vile gittiğinin tespiti çok güçtür. Bunun dışındaki bütün hadisleri ise, zâhiren anlamış,

<sup>94</sup> Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 5: 72; 6: 122.

<sup>95</sup> Tirmizî, *Kader*, 2.

<sup>96</sup> Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 11: 434.

<sup>97</sup> Keşmîrî, *el-Arf*, 1: 698

<sup>98</sup> Tirmizî, *Zekât*, 28.

<sup>99</sup> Keşmîrî, *el-Arf*, 2: 203.

<sup>100</sup> Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 6: 117.

<sup>101</sup> Tirmizî, *Fiten*, 7.

<sup>102</sup> Tirmizî, *Sıfatü'l-cennet*, 3.

<sup>103</sup> Tirmizî, *Kader*, 2.

hadislerin zâhirini tercih etmeyenleri ise sert bir şekilde eleştirmiştir. Keşmîrî ise, haberî sıfatlara selef tavrı ile yaklaşmıştır. Onun bu tavrı Mübârekpûrî'deki gibi tev'ili red değildir. Daha önceden de vurgulandığı gibi o, haberî sıfatları, zâhir manasını vermeden Allah'a havale eder. Keşmîrî, istavâ konusunda ise temessük ve kef tavrını bırakarak te'vili tercih etmiş, istivâyı zâhiren anlamının yanlış olduğunu net bir şekilde beyan etmiştir.<sup>104</sup>

## 2.2. Hadisin Zâhiriyle Amel

Zorunluluk olmadıkça mecâza gitmeme ve hadislerin zâhirine bağlı kalmanın ehl-i hadisin prensiplerinden olduğunu daha önceden vurgulamıştık. Araştırmamızın bu kısmında ise örnekler üzerinden Mübârekpûrî'nin hadislerin zâhiri ve hakikat-mecâz konularına bakışını inceleyeceğiz.

Müslüman âlimler tarafından geliştirilen hadisleri anlama metotları, genellikle hadislerin maksadını önceleyen anlayış ile hadislerin zâhirini önceleyen literalist yaklaşıma dayanmaktadır. Hadislerin maksudunu arayan ekole Hanefîlik, literalist yaklaşıma ise aralarında her ne kadar farklılık olsa bile Şâfiîlik, Hanbelîlik ve Zâhirîliği örnek verebiliriz.<sup>105</sup> Hadislere lafzî yaklaşımı ile bilinen Mübârekpûrî hadisleri genellikle zahiren değerlendirmiş, Keşmîrî ise zaman zaman lafız yerine gâî bir bakış açısı sergilemiştir.

Tirmizî, “*Namazda Fâtihâ okumayanın namazı yoktur.*” hadisini Ubâde b.Sâmit'ten rivâyet etmiştir.<sup>106</sup> Mübârekpûrî, bu hadis ve Müslim'in Ebû Hureyre'den rivâyet ettiği “*Kim namaz kılar da Fâtihâ suresini okumazsa namazı noksandır, tam değildir.*”<sup>107</sup> hadislerinin zâhirine bağlanarak namazda Fâtihâ okumayı, namazın rükünleri arasında sayar. Ona göre İbn Huzeyme ve İbn Hıbbân'ın sahîh bir senedle rivâyet ettiği “*Fâtihâ'nın okunmadığı namaz caiz değildir.*”<sup>108</sup> hadisi yukarıdaki iki hadisin manasını teyit etmektedir. Mübârekpûrî, Müslim'in rivâyet ettiği hadiste geçen *noksandır* “*Hidâc*” ifadesi hakkında şunları söyler. Hidâc, hilkat açısından yavru tam olsa da devenin vakti gelmeden önce düşük yapmasıdır. Malumdur ki düşük yapmak, ölü yavru dünyaya getirmek manasına gelmektedir. O halde hadiste geçen bu kelimenin manası, namaz batıl oldu demektir.<sup>109</sup>

Mübârekpûrî'ye göre Hanefîlerin ifade ettiği “*Fâtihâ okunmadan kılınan namaz kamil değildir.*” fikri doğru değildir. Çünkü İbn Huzeyme'nin rivâyet ettiği hadiste *caiz değildir* ifadesi sarîh bir şekilde geçmektedir. Ayrıca hadiste geçen *صلاة* ifadesinden ya hakikatin, ya sıhhatin ya da kemâlin nefyi kast edilir. Hakikatin nefyi kastedilirse namazın batıl olduğu hükmüne varılır. Sıhhatın veya kemâlin nefyi ise hakikat değil mecâzdır. Mecâz ifadeyi hakikate yakın olana hamletmek esastır. Bu kaideye göre hadiste geçen ifade hakikatin nefyine hamledilmelidir.

<sup>104</sup> Keşmîrî, *Feyz*, 4: 519.

<sup>105</sup> Baykartutar, *İmâm Şâfi'nin Hadis Yorum Metodolojisi*, 59.

<sup>106</sup> Tirmizî, *Salât*, 69.

<sup>107</sup> Müslim, *Salât*, 38.

<sup>108</sup> İbn Hıbbân, *Sahîh*, 5: 91; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 248.

<sup>109</sup> Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 3: 364.

Keşmîrî, صلاة لا ifadesi namazın kemâlinin nefyidir fikrini doğru bulmaz. Zira bu ifadeden kastın namazın kemâlinin nefyini anlarsak sübutü zannî olan hadisin delâletini de zannî durumuna düşürürüz. Bu durumda Fâtihâ'nın vâcib olduğu hükmüne de varamayız. Ayrıca صلاة كاملة şeklinde lafzen bir takdire de ihtiyaç yoktur. Eğer lafzen takdir yaparsak, o halde namazın batıl olduğu sonucuna varırız. Zira lafzî takdirlerden kasıt, yapılan işin aslını nefy ederken, manevi takdirlerde kemâlinin nefyi söz konusudur. Evet burada, noksanı yok hükmüne indirgemek suretiyle yapılan manen bir takdir vardır. Arapların mübâlağa için noksana yok hükmü vermeleri bilinen bir şeydir. Hayber harbinde müşriklere karşı amansızca savaşan, sonra aldığı yaralara dayanamayarak intihar eden Kuzmân hakkında sahâbe Hz. Peygamber'e "Ya Rasûlallah bizden hiç kimse onun gibi savaşmadı"<sup>110</sup> demeleri de bu durumun örneğidir. Keşmîrî'ye göre hadiste geçen kıraat fiili, bilmek, dokunmak fiilleri gibi manası itibariyle müteaddîdir. Bu gibi fiiller, lügavî manada değil de Şer"î bir manada kullanılırlarsa, kullanıldıkları manaya has lakaplar oldukları için, lâzım fiil haline gelirler. Bu tür fiiller, be harfi cerri ile tekrar müteaddî yapılırlar. Eğer bu fiil tek başına harfi cersiz kullanılsaydı, Fâtihâ okumayanın namazı yoktur manası çıkarılabilirdi. Çünkü mana itibariyle müteaddî olan fiiller, ifade ettikleri şeye tahsis edilerek mana verilir. Hadiste ise be harfi cerri ile müteaddî olmuştur. Buna göre Fâtihâ'dan başka sûreler okuduğu manası çıkarılabilir.<sup>111</sup>

Görüldüğü gibi Mübârekpûrî hadisin zâhirini esas almış, Fâtihâ okumayanın namazını batıl kabul etmiştir. Keşmîrî ise, hârici deliller getirerek zâhir manayı terk etmiş, Fâtihâ okumayanın namazının bâtil olmayacağını beyan etmiştir.

Tirmizî'nin nakline göre Ukbe b. Âmir, misafiriğe gittiklerinde ev sahiplerinin kendilerine ikramda bulunmamasından yakınmıştır. Bunun üzerine Rasûlullah "Eğer sizi zorla almak durumunda bırakılırsa onlardan zorla da olsa alın."<sup>112</sup> buyurmuştur. Mübârekpûrî bu hadisi, Ahmed b. Hanbel ve Leys gibi zâhiriyle kabul eder. Hadis hakkında yapılan hiçbir yorumu kabul etmez. Ona göre, hadisin Hz. Peygamber dönemine has olması, zorla almaması, açlık tehlikesi olması, Müslümanları misafir etmek üzere kendileriyle anlaşma yapılan zimmîlere has olması gibi te'villerin hiçbirini kabul etmez. Hadisin Hz. Peygamber dönemine has olması için hiçbir delil yoktur diyen Şevkânî'yi de destek alarak, hadisin zâhirine sıkı sıkıya bağlı kalır.<sup>113</sup> Keşmîrî ise, insanların rızası dışında malını zorla almak, yasak olduğu için hadisi, kıtlık dönemlerine has kabul eder. Veya da rivâyet Hz. Peygamber'in kendilerine misafir olarak gelen, Müslümanları ağırlamaları şartıyla anlaştığı zimmîlere hastır. Ayrıca Hz. Ömer'in de zimmîlerle bu şartla bir anlaşma yaptığı rivâyet edilmiştir.<sup>114</sup>

<sup>110</sup> Buhârî, Meğâzî, 40.

<sup>111</sup> Keşmîrî, *el-Arf*, 1: 438-440.

<sup>112</sup> Tirmizî, Siyer, 31.

<sup>113</sup> Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 9: 416-417.

<sup>114</sup> Keşmîrî, *el-Arf*, 3:441; A. Mlf, *Feyz*, 3: 612.

Yapılan nakillerden de anlaşılacağı gibi Mübârekpûrî, genellikle hadislerin zâhirine uymuştur.<sup>115</sup> Konuya dair seçtiğimiz örneklerden sadece hulle hadisinde hadisin zâhirinden dönmüştür. Diğer örneklerde hadisin zâhirine sıkı sıkıya bağlı kalmıştır. Keşmîrî, zaman zaman diğer hadislerden zaman zaman da illet ve makâsîd prensibinden hareret ederek hadisin zâhirinden dönmüştür. Keşmîrî, diğer Hanefîlerde olduğu gibi hulle ve çörek otunun şifa oluşu<sup>116</sup> ile ilgili hadis hakkında ise hadisin zâhirini tercih etmiştir. O, özellikle çörek otunun her derde deva olduğunu ifade eden hadisi yorumlarken lafızcı bir tavır sergilemiştir.

### 2.2.1. Hakikat Mecâz

Hakikat, lafzın gerçek anlamda (konulduğu ilk manada) kullanılmasıdır. Mecâz ise ilk mânasından alınıp ilgili bulunduğu başka bir mânaya aktarılmasıdır.<sup>117</sup> Hadislerde kullanılan ifadelerin hakikat mi mecâz mı olduğu önemli bir konudur.<sup>118</sup> Hadislerden çıkarılacak hükümleri doğrudan etkileyen bu konu, şârihlerin ilgilendikleri alanlardan biridir. Ehl-i hadisin karine olmadan mecâza gitmedikleri bilinen bir durumdur. Bu bölümde örnekler üzerinden her iki şârihin mecâza nasıl yaklaştıklarına değineceğiz.

Keşmîrî ve Mübârekpûrî hadislerde geçen lafızların bazen mecâz olabileceğinin farkındadırlar. Bu sebeple özellikle sakındırma ifade eden (bizden değildir, lafızların hemen hemen tamamında şârihler zâhiri bırakıp, mecâza (te'vile) yönelmiştir. Sakındırma ifadelerinin dışında kolay kolay zahiri terketmeyen Mübârekpûrî, “Siyah köpekleri öldürün çünkü onlar şeytandır.”<sup>119</sup> ve “Abdest alırken Allah'ı anmayanın abdesti yoktur.”<sup>120</sup> hadislerinde de başka rivayetlerden dolayı zahiri terk etmiştir.<sup>121</sup>

<sup>115</sup> Velisiz nikah olmaz hadisi hakkında Mübârekpûrî'nin lafzî yorumu ve Keşmîrî'nin cevapları için bkz. Keşmîrî, *Feyz*, 5: 520-525; A. Mlf, *el-Arf*, 2: 639; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 7: 444-459. Ezana mukabil ücret alınmasın hadisini Mübârekpûrî'nin lafzî yorumu ve Keşmîrî'nin cevapları için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 3: 269-271; Keşmîrî, *el-Arf*, 1: 389. Yarışma ancak ok atma, at ve katır yarıştırmada olur. Hadisini Mübârekpûrî'nin lafzî yorumu ve Keşmîrî'nin cevapları için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 10: 145; Keşmîrî, *el-Arf*, 3: 513; Hastaları yemek yemeye zorlamayın. Çünkü Allah onları yedirir, içirir hadisini Mübârekpûrî'nin lafzî yorumu ve Keşmîrî'nin cevabı için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 11: 243; Keşmîrî, *el-Arf*, 3: 745. Haram neslelerle tedavi konusunda Mübârekpûrî'nin lafzî yorumu ve Keşmîrî'nin cevapları için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 11: 252-253; Keşmîrî, *Feyz*, 1: 431. Mübârekpûrî'nin lafzî Keşmîrî'nin makâsîd açısından yaklaştığı diğer örnekler için bkz. Keşmîrî, *el-Arf*, 3: 300; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 9: 119; Keşmîrî, *el-Arf*, 1: 135; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 2: 130; Keşmîrî, *el-Arf*, 4: 259; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 12: 421.

<sup>116</sup> Tirmizî, *Tıb*, 6.

<sup>117</sup> Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, nşr. Abdurrezzâk Affî, (Beirut: el-Mektebül-İslâmî), 2003, 1: 27. İsmail Durmuş, “Mecâz”, *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 217.

<sup>118</sup> Hadislerde geçen mecâz ifadelerle ilgili olarak bkz. Muammer Bayraktar, *Hadislerde Mecâzî Anlatım*, (Ankara: 2010); İbrahim Bayraktar, *Edebî ve İlmî Açından Hadis*, (İzmir: Işık Yayınları, 1993).

<sup>119</sup> Tirmizî, *Ahkâm*, 3.

<sup>120</sup> Tirmizî, *Tahâret*, 20.

<sup>121</sup> İbn Ömer'in av ve çoban köpeklerinin bu öldürme fiilinden müstesna olduğuna dair nakelettiği hadis için bkz. Tirmizî, *Sayd*, 15; “Kim besleme çekerek abdest alırsa abdesti bütün bedeni için tahâret olur. Kim besleme çekmeden abdest alırsa sadece abdest azaları için tahâret olur. Hadisi için bkz. Dârekutnî, *Sünen*, 1: 74.



Bazen ihtilafli hadisler arasında tercihte bulunamama Mübârekpûrî'yi mecâz manayı kullanmaya sevk eder. “İnsanların dokuz yüz doksan dokuz tanesi cehenneme, bir tanesi ise cennete gider.”<sup>122</sup> hadisi ve Hz. Peygamber'in havzının büyüklüğünü<sup>123</sup> ifade eden hadisler bu durumun örnekleridir.<sup>124</sup>

Mübârekpûrî nadiren de olsa metin tenkid kriterlerini kullanarak hadisin zahirini terkeder. Örneğin ona göre “Otuz küsür yalancı peygamber çıkmadıkça kıyamet kopmaz.”<sup>125</sup> hadisindeki otuz rakamını hakikat değil kesretten kinayedir. Zira ona göre yalancı peygamber sayısı otuzu bulmaz.<sup>126</sup> Görüldüğü gibi Mübârekpûrî bu hadisin yorumunda tam manasıyla bir metin tenkidi yapmış, yalancı peygamberlik iddiasında bulunanların sayısı otuzu bulmadığı için hadisi buna göre değerlendirmiştir. Mübârekpûrî'nin bu kriteri kullandığı bir diğer hadis ise “Kızgınlık (sinirlilik) insanların gönüllerine konulmuş ateştir.” hadisidir. Ona göre bu hadiste kastedilen insanın gönlüne yerleştirilmiş, içgüdüsel sıcaklıktır.<sup>127</sup> Hadramevt bölgesinden ateş çıkmasını kıyamet alameti olarak gösteren rivâyet hakkında da mecâzen fitne manası verilebileceği kanaatindedir.<sup>128</sup> Mübârekpûrî, “Eğer bir kişinin başkasına secde etmesini emrederdim, kadının kocasına secde etmesini emrederdim.” rivayetinde de Allah'dan başkasına secde caiz değildir diyerek, hadiste geçen ifadenin mübâlağa olduğunu söylemiştir.<sup>129</sup>

Mübârekpûrî'yi tevile yönlendiren sebeplerden biri de haberi sıfatlar konusudur. Tirmizî'nin nakline göre Ümmü Süleym, Hz. Peygamber'e rüya görerek ihtilam olan kadın ile alakalı soru sorar. Ümmü Süleym, soruyu sormadan önce وَاللَّهِ لَا يَسْتَعْيِي مِنَ الْحَقِّ “Allah hakkı açıklamaktan istihyâ etmez.”<sup>130</sup> (Tevbe 33/53) âyetini okur. Mübârekpûrî, istihyâ kelimesinin burada lügat manasında kullanıldığını kabul eder. Zira istihyânın şer'i manasının tamamı hayırlıdır. Allah'ın bunları açıklamaktan çekineceğini düşünmek doğru olmaz. O halde kastedilen mana Allah, hakkı açıklama konusunda istihyâyı emretmez değildir.<sup>131</sup>

Mübârekpûrî, nadiren de olsa hadislerin daha iyi anlaşılması için te'vile gitmektedir. Tirmizî, abdestin faziletine dair “Ellerini yıkadığı zaman elleriyle işlediği günahlar dökülür.”<sup>132</sup> hadisini nakletmiştir. Keşmîrî'ye göre çıkan şeyin bir cismi olmalıdır. Abdestte bahsedilen günahların ise

<sup>122</sup> Tirmizî, Tefsir, 23.

<sup>123</sup> Tirmizî, Sıfatü'l-kiyâme, 11.

<sup>124</sup> Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 15: 38; 12: 497.

<sup>125</sup> Tirmizî, Fiten, 38.

<sup>126</sup> Mübârekpûrî, *Tuhfe*; 12:123.

<sup>127</sup> Mübârekpûrî *Tuhfe*, 12:82.

<sup>128</sup> Mübârekpûrî, *Tuhfe*; 12: 121.

<sup>129</sup> Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 8: 36.

<sup>130</sup> Tevbe, 33/53.

<sup>131</sup> Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 2: 495.

<sup>132</sup> Tirmizî, Tahâret, 2.

cismi yoktur. O halde bu hadis şöyle anlaşılmalıdır: Kâinatta üç âlem vardır: Bunlardan ilki şuhûd âlemidir ki içinde bulunduğumuz dünyaya denir. İkincisi emsâl âlemidir ki bu şuhûd âleminde olan her nesnenin sureti orada bulunur. Üçüncüsü ise ervâh âlemidir ki şuhûd âleminde bulunan her nesnenin ruhu orada bulunur.<sup>133</sup> Mübârekpûrî aynı hadisi şerh derken bu şerhin bir benzerini Suyutî'den nakleder, Süyûtî'nin buradaki ifade mecâz değil, hakikattir sözüne katılır fakat misal âlemi hakkında farklı düşündüğünü belirtir.<sup>134</sup>

Zorunluluk olmadan tevile gitmeyen Mübârekpûrî, hadislerin çoğunda zahiri tercih etmiştir. O, “Cennet'in kapıları salı ve perşembe günleri açılır. Küsler hariç herkes bağışlanır. Küsleri, barışana kadar bekletin denilir.”<sup>135</sup> “Kim bir tabaktan yemek yer ve tabağı sıyırırsa tabak ona istiğfâr eder”<sup>136</sup> hadislerinde zahirde ısrar etmiştir. Ayrıca acve hurmasının zehirlenmeye karşı şifa olması<sup>137</sup>, meddâhın yüzüne toprak saçılması<sup>138</sup>, hadisleri de zâhir manada ısrar ettiği hadisler arasındadır.<sup>139</sup>

Keşmîrî ise Hanefî olması sebebiyle usûl kaidesi olarak mecâzın sonradan ortaya çıktığını kabul etmez. Bu sebeple o, hadislerde geçen ifadelerde mecâz olabileceğini fark etmiş, hadisin zâhirinde ısrar etmeden gerektiği yerlerde mecâza gitmiştir. O Mübârekpûrî'nin hadisin zahirinde ısrar ettiği meddâhların yüzüne toprak saçma hadisinde de mecâzı tercih etmiştir.

#### 1.2.4. Emrin Vucûba-Nedbe Delâleti

Hadislerde geçen emir ve nehiy sigalarının nasıl anlaşılacağı konusu, şârihlerin üzerinde durduğu konulardandır. Emir veya nehiy sigasıyla vârid olan ifadeler, lafzî bir yorum tarzıyla vucûb veya hürmete mi delâlet edecek, yoksa diğer metin tenkid kriterleri kullanılarak ibâha ve kerâhete mi? Biz, hadislere genelde lafzî, literal yorum tarzıyla yaklaşan Mübârekpûrî'nin ve daha çok makâsîd açısından yaklaşan Keşmîrî'nin bu tavırlarını emir nehiy konusunda da sürdürüp sürdürmediklerini inceleyeceğiz. Konuya başlamadan önce Keşmîrî'nin hadis lafızlarını, Kur'ân lafızlardan farklı değerlendirdiğini vurgulayalım. Çünkü hadislerde râvilerin mübâlağalı ifadeleri mevcuttur. Övgü ve yergi için kullanılan sıfatlarda olduğu gibi râvilerin de bu türden ifadelerini mutlak doğru olarak görmek sakıncalıdır. Sonuçta ona göre lafza bağlılık, Kur'ân için doğru olsa da hadisler için aynı şeyi söylemek güçtür.<sup>140</sup>

<sup>133</sup> Keşmîrî, *el-Arf*, 1: 193.

<sup>134</sup> Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 2: 37.

<sup>135</sup> Tirmizî, *Birr*, 75.

<sup>136</sup> Tirmizî, *Et'ime*, 11.

<sup>137</sup> Tirmizî, *Birr*, 21.

<sup>138</sup> Tirmizî, *Zühd*, 46.

<sup>139</sup> Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 11: 205; 11: 305; 12: 418-419; 10: 282.

<sup>140</sup> Keşmîrî, *Feyz*, 2: 455; Harun Özçelik, *Çeşitli Yönleriyle Feyzül-Bârî*, (Erzurum:, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002) 236.

Fıkıh usûlünde emir her zaman vucûba delâlet etmez.<sup>141</sup> Bazı karineler olduğunda emir nedbe delâlet edebilir. Emir sigasının birçok manada kullanılması emir ile hakiki olarak istenen mananın ne olduğu konusunda ihtilaf meydana getirmiştir.<sup>142</sup>

Mübârekpûrî, emrin vucûba delaleti konusunda katı lafızcı bir tavır sergilememiştir. Abdestte sakalları hilalleme<sup>143</sup>, sabah namazının sünnetini kıldıktan sonra sağ yanı üzerine uzanma<sup>144</sup>, ölüyü yıkayanın gusül, taşıyanın abdest alması<sup>145</sup> gibi konulardaki emirleri vucûba değil, nedbe hamletmiştir. Bunun sebebi ise, onun hadisleri tek tek değerlendirmesi değil, hadislerle bütüncül bir tarzda bakmasıdır. Bu durum da onu katı bir lafızcı olmaktan korumuştur. Keşmîrî ise, bağlı bulunduğu geleneğin prensipleri gereğince lafızdan ziyade makâsıda önem vermiştir. Fakat örnek olarak seçtiğimiz örneklerden birinde Keşmîrî lafızcı bir durum sergilemiştir. “Güneş doğuncaya kadar şeytan taşlamayın” hadisinde diğer Hanefîlerde olduğu gibi hadisin lafzından hareket etmiş, güneş doğmadan önce yapılan taşlamaları geçersiz kabul etmiştir. Mübârekpûrî ise Buhârî ve Müslim’in ittifaken Esmâ’dan rivâyete ettiği “*Rasûlullah döneminde geceleyin taşlardık*” hadisinden dolayı geceleyin taşlamanın da caiz olduğu sonucuna varmıştır.

Mübârekpûrî’nin zâhiri tercih ettiği emirlere örnek ise “*Sizden biriniz, mescide girdiğinde iki rekât namaz kılsın.*”<sup>146</sup> ve “*Kim mahremi olan kişiyle (hala, teyze, kardeş) zina ederse onu öldürün*”<sup>147</sup>.hadisleridir.<sup>148</sup> Keşmîrî ikinci hadis hakkında yorum yapmasa da birinci hadisin zâhiren anlaşılmasına karşı çıkmış, vitir namazına vacib dediği için Ebû Hanîfe’yi şiddetle eleştirenlerin tahiyetü’l-mescid namazına vacib diyenleri eleştirmemelerini çifte standart olarak yorumlamıştır.<sup>149</sup>

Mübârekpûrî, Tirmizî’nin Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Râhûye ve İbn Mübarek’e nispet ederek verdiği mazmaza ve istinşakı terkeden kişi namaz kılsa o namazı iade eder<sup>150</sup> görüşünü zâhiren kabul eder. Ona göre “*Abdest aldığıında burnunu temizle*” hadisindeki emir Hz. Peygamber’in uygulamasıyla birleşince vucûb ifade eder. O, Hanefîlere İbn Hacer’den alıntı yaparak cevap verir. İbn Hacer’e göre Hanefîler bu konuda “*On şey fitrattandır.*”<sup>151</sup> hadisine dayanmaktadır. Fakat hadiste kastedilen sünnet, usûl-ü fıkhıdaki sünnet değil, Hz. Peygamber’in uygulamasını ifade etmek için kullanılmıştır.

<sup>141</sup> Gazzâlî, *Müstasfâ*, 202.

<sup>142</sup> Fahreddin Atar, *Fıkıh Usûlü*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 1998), 179.

<sup>143</sup> Tirmizî, Tahâre, 23; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 2: 174.

<sup>144</sup> Tirmizî, Salât, 195; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 5: 19-20.

<sup>145</sup> Tirmizî, Cenâiz, 16; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 7: 202-250.

<sup>146</sup> Tirmizî, Salât, 119.

<sup>147</sup> Tirmizî, Hudûd, 29.

<sup>148</sup> Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 4: 151-154; 2: 159.

<sup>149</sup> Keşmîrî, *Feyz*, 2: 69.

<sup>150</sup> Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 9:168.

<sup>151</sup> Ebû Dâvûd, Tahâre, 21

Dârekutnî'nin rivâyet ettiği “mazmaza ve istinşak sünnettir.”<sup>152</sup> hadisi ise zayıftır. Hanefîlerin bu konuda kullandığı bir diğer delil ise Hz. Peygamber'in bir kişiye Maide suresindeki âyeti kastederek “Allah'ın emrettiği gibi abdestini al demesidir. Hanefîler, âyette mazmaza ve istinşak olmadığından hareketle mazmaza ve istinşakın vâcib olmadığı görüşünü benimserler. Mübârekpûrî'nin nakline göre İbn Hacer bu iddiaya şöyle cevap verir: “Evet, âyette mazmaza ve istinşak yoktur. Fakat âyetteki ‘yüzünüzü yıkayın’ emri mazmaza ve istinşak için de emir sayılır. Ayrıca mazmaza ve istinşakın vâcib oluşu, Hz. Peygamber'in uygulaması ile sabittir.”<sup>153</sup>

Emrin vucûba delâlet etmesi konusunda seçtiğimiz son üç örneğin tamamında Mübârekpûrî, bağlı bulunduğu geleneğin lafızcı yapısını tam olarak yansıtmıştır. Aynı konularda Keşmîrî ise yine bağlı bulunduğu geleneğin makâsıdçı yapısını kullanarak üç konuda gelen emirlerin hiçbirinin vucûba delâlet etmediği sonucuna varmıştır.

### 1.2.5. Nehy'in Tahrîme Delâleti Meselesi

Fıkıh usûlü kaidelerine göre nehy her zaman hurmete delâlet etmez. Nehy hakiki manasında değilde mecâz olarak kullanılırsa kerâhet, dua, ümit kırma ve irşâd manalarında kullanılabilir.<sup>154</sup>

Nehyin harama delâlet etmesi konusunda Mübârekpûrî ve Keşmîrî genellikle aynı sonuca varmışlardır. Tirmizî'nin naklettiği bir hadiste Hz. Peygamber “Nezretmeyin, çünkü nezir kaderde yazılı olan bir şeyi değiştirmez; cimri olan kişinin elinden mal çıkarır.”<sup>155</sup> buyurmuştur. Her iki şârihe göre de buradaki nehy hakiki manada değil; adağı ciddiye alıp, adadıktan sonra yerine getirme konusunda gevşeklik göstermemeye teşvik içindir. Eğer nehy hakiki manada olsaydı, adağı yerine getirme vâcib olmazdı.<sup>156</sup>

Tirmizî'nin naklettiği bir hadiste Hz. Peygamber “Güneş doğuncaya kadar şeytan taşlamayın.”<sup>157</sup> buyurmuştur. Hadisteki taşlamayın emrinin vucûba mı yoksa nedbe mi delâlet ettiği tartışmalı bir konudur. Şâfiîler nedbe delâlet ettiği görüşünderken, cumhur ise vucûba delâlet ettiği kanaatindedir. Bundan ötürü Ebû Hanîfe'ye göre fecirden önce yapılan taşlamanın tekrarlanması gerekir. Şâfiîler Buhârî ve Müslim'in ittifaken Esmâ'dan rivâyet ettikleri “Biz Hz. Peygamber döneminde geceleyin taşlardık.”<sup>158</sup> rivâyetini delil almışlardır. Mübârekpûrî, bu iki rivâyet arasını şu şekilde cem' eder. Tirmizî'nin rivâyet ettiği hadisteki emir nedbe içindir. Buna göre güneş doğmadan önce yapılan taşlama da geçerlidir.<sup>159</sup> Keşmîrî ise gece yapılan taşlamanın Tirmizî hadisinden dolayı Hanefîlere

<sup>152</sup> Dârekutnî, Sünen, 1: 85.

<sup>153</sup> Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 2: 159.

<sup>154</sup> Muhammed b. Ali b. Muhammed Abdullah eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak mine'l-usûl*, (Dimeşk: Dâru'l-kutubi'l-arabî), 1999, 279.

<sup>155</sup> Tirmizî, *Eymân*, 10.

<sup>156</sup> Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 9: 329-330; Keşmîrî, *el-Arf*, 3: 393.

<sup>157</sup> Tirmizî, *Hac*, 58.

<sup>158</sup> Buhârî, *Hac*, 99.

<sup>159</sup> Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 7: 26.

göre geçersiz olduğunu, fakat Şâfiîlerin de mevkûf delilleri olduğunu; Hanefîlerin ise bu konuda daha çok delilleri olduğunu vurgulamakla yetinir.<sup>160</sup> Görüldüğü gibi Keşmîrî bu hadisin yorumunda lafızcı bir durum sergilemiştir. “Güneş doğuncaya kadar şeytan taşlamayın” hadisinde diğer Hanefîlerde olduğu gibi hadisin lafzından hareket etmiş, güneş doğmadan önce yapılan taşlamaları geçersiz kabul etmiştir. Mübârekpûrî ise Buhârî ve Müslim’in ittifaken Esmâ’dan rivâyete ettiği “Rasûlullah döneminde geceleyin taşlardık” hadisinden dolayı geceleyin taşlamanın da caiz olduğu sonucuna varmıştır.

Lafızla ilgili üzerinde durulması gereken bir diğer konuda sakındırma (Bizden değildir, Müslüman değildir.) ifadeleridir. Bu konuda şârihlerimiz lafzın tesiri altında kalmamış, diğer delillerden hareket ederek başka bir sonuca varmışlardır.<sup>161</sup>

Zâhirci tavrıyla dikkat çeken Mübârekpûrî’den yaptığımız alıntılardan şu sonuca varabiliriz. O hadislerin anlaşılması için lafzî bir okuma yapmasına rağmen, bu literalist çizgi onu Zâhirelerde olduğu gibi lafzın esiri haline getirmemiştir. Mübârekpûrî, başka karineler olduğu müddetçe hadisin lafzî manasından dönebilmektedir.

### 2.3. Sahîh Hadisle Amel Etme Prensipleri

Sahîh hadisle amel prensibi hem Ehl-i hadisin hem de Hanefîlerin prensipleri içerisinde yer almaktadır. Fakat Hanefîler, sahîh kabul ettikleri hadislerden hüküm çıkarırken diğer metin tenkit kriterlerini kullanmakla marûftur. Ehl-i hadis ise hadisin seneden sahîh olduğu hükmünü verdikten sonra diğer kriterleri araştırmadan hadisle amel edilebileceği görüşündedirler.

Tirmizî, Câbir’den sırtlanın av hayvanı olduğunu, Hz. Peygamber’in de sırtlan eti yediğine dair bir hadis nakleder.<sup>162</sup> Keşmîrî, sırtlanı yırtıcı hayvan olarak görür. Sırtlanı, köpek dişi olan hayvanlardan kabul etmeyen Şevkânî’nin görüşünü kabul etmez ve onu eleştirir. Keşmîrî’ye göre av kelimesi, hem eti yenen hem de yenmeyen hayvanlar için müşterek kullanılan bir lafızdır. Hadisin sahâbe râvisi Ebû Ammâr, Hz. Peygamber’e sırtlan av hayvanı mıdır? Diye sormuş Rasûlullah da *evet* diye cevap vermiştir. Hadisin merfû olan kısmı bundan ibarettir. Tahâvî’nin de işaret ettiği gibi Ebû Ammâr, sırtlanının etinin yenilip yenilmeyeceği bölümünü önceleri Hz. Ömer’e izafe etmiş, sonra karıştırarak Hz. Peygamber’e nisbet etmiştir.<sup>163</sup> Keşmîrî, Tirmizî’nin bu hadisten hemen sonra naklettiği “Sırtlan eti hiç yenir mi” rivâyetinin zayıf olduğunu kabul eder. Ona göre Hz. Ömer’den gelen fetvâ, sırtlanın av hayvanı olmasına yöneliktir. Yenilip yenilmeyeceği ile ilgili değildir. Keşmîrî, Said b. Müseyyeb’in de sahih bir senedle gelen rivâyete göre sırtlan etinin haram olduğu

<sup>160</sup> Keşmîrî, *el-Arf*, 2: 444; A. Mlf, *Feyz*, 3: 248.

<sup>161</sup> Örnekler için bkz. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 9: 329; 7: 376; 7: 216; 8: 36; 3: 287; 9: 163; Keşmîrî, *el-Arf*, 3: 398; 2: 353; 2: 719.

<sup>162</sup> Tirmizî, *Et’ime*, 4.

<sup>163</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr* .2 330.

kanaatinde olduğunu zikreder.<sup>164</sup> Ayrıca İbn Kayyim de *İ'lâmü'l-Müvakkîîn* isimli eserinde Haneîleri haklı görmüştür.<sup>165</sup>

Mübârekpûrî ise Tirmizî'nin naklettiği hadisi, sahih olarak görür. Ona göre bu hadis, Hz. Peygamber'den gelen yırtıcı hayvanların etinin haram olduğunu beyan eden umûm hadisleri tahsis eder. Umûm hadislerin mütevâtir veya daha güçlü oluşu neticeyi değiştirmez. Çünkü Tirmizî'nin naklettiği hadis sahihtir, fakat garib değildir. Hadisin bir kısmının mevkûf olduğu iddiasını Mübârekpûrî kabul etmez. Ona göre hadisin lafızları bu iddiayı doğrulamamaktadır. Nitekim, Câbir'e, Hz. Peygamber'e göre sırtlan eti yenir mi? Diye sorulmuş, Câbir "evet" cevabı vermiştir.<sup>166</sup> Mübârekpûrî'ye göre sırtlanın yırtıcı olup olmamasının önemi yoktur. Zira hadis, sahih olduktan sonra gerisi mühim değildir<sup>167</sup>

Görüldüğü gibi Mübârekpûrî sırtlan hadisi hakkında hadis sahihse başka delile ihtiyaç yok diyerek zahirci kimliğini tam olarak yansıtmıştır. Keşmîrî ise pençesi olan yırtıcı hayvanların etinin yenmesini yasaklayan umum hadisi sahih kabul etmiş, hükmü bu hadise göre belirlemiştir. Umum ifade eden hadise muhalif olarak gelen bu hadisin merfû olmadığını savunarak bu hadisi dikkate almamıştır.

### Sonuç

Hindistan ve Pakistan bölgesi, müslüman nüfusun çok yoğun bir şekilde yaşadığı yerlerdendir. Hind Müslümanları, özellikle İslâmî ilimlerin bütün İslâm bölgelerinde gerilemeye başladığı XIX. ve XX. yüzyılda, ulûm-i İslâmiyye'ye yeniden bir canlılık kazandırmıştır. Haneîlik ve Selefilik gibi geleneğe bağlı ekollerin yanında Kur'âniyyûn gibi, modernist reformcu ekoller de bu bölgede zemin bulabilmiştir.

Mübârekpûrî, haberî sıfatlar konusunda birkaç konu hariç, te'vile gitmeden zâhiren anlamayı benimsemiştir. Onun bu konularda te'vili niçin tercih ettiğinin tespiti güçtür. Keşmîrî ise, haberî sıfatlar konusunda Selef akîdesine uymuş, sadece istivâ konusunu te'vil etmiştir.

Mübârekpûrî, genelde hadisin zâhirine bağlı kalır, mecâza başvurmaz. Mecâza müracaat ettiği yerlerde ise genelde başka bir hadisten dolayı ifadenin zâhirini bırakıp mecaza yönelir. O'na, hadisin zâhirini terk ettiren diğer sebepler ise, bazı metin tenkid kriterlerini kullanma, hadisin lafızları arasındaki ihtilafı çözememe ve hadisin daha iyi anlaşılmasını sağlamadır. Keşmîrî ise mecâza prensip olarak karşı çıkmadığı için, Mübârekpûrî'nin hadisin zâhirini tercih ettiği yerlerde de gerektiğinde hadisi mecaza göre yorumlamıştır.

<sup>164</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 45: 505.

<sup>165</sup> Keşmîrî, *el-Arf*, 2: 401-402.

<sup>166</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 28: 198.

<sup>167</sup> Mübârekpûrî, *Tuhfe*, 10: 350-358.

Mübârekpûrî ve Keşmîrî, zecr ifade eden lafızlar ve hadislerde gelen rakamlar konusunda, çok farklı düşünmemektedir. Mübârekpûrî bu konularda lafızcı değildir. Emrin vucûba delâlet etmesi konusunda ise Mübârekpûrî, bağlı bulunduğu ekolün zâhire bağlılık prensibine sadık kalmış, Keşmîrî ise, makâsıdı öne alarak bu emirleri nedbe delâlet ettirmiştir. Nehyin harama delâleti konusunda ise, Mübârekpûrî, genelde Keşmîrî gibi düşünmektedir.

Mübârekpûrî, genellikle hadislerin zâhirine uymayı prensip edinmiş, Keşmîrî ise, zâhir yerine makâsıda uymayı tercih etmiştir. Fakat şârihlerin tercihleri her zaman bu şekilde olmamıştır. Örneğin Keşmîrî, hamr, çörek otu, yaş hurma ile kuru hurmanın karşılıklı olarak satımı, resmi yasaklayan rivâyet meselelerinde tam bir lafızcı tavır sergilemiştir. Mübârekpûrî hamr, şeytan oldukları gerekçesiyle siyah köpekleri öldürme ve çoraplar üzerine mesh konularında Hanefîler gibi davranmıştır. Buna göre şârihler, özellikle muhataplarına cevap verirken sadece benimsedikleri prensipleri değil, karşıt görüşte olanların prensiplerini de kullanmaktan geri durmamışlardır.

Keşmîrî'nin hadis şerhlerinde önemseydiği bir diğer konu ise, hükmün dayandığı illetin tespitidir. Keşmîrî, nassların illetini tespit edebilmek için yoğun bir gayret sarf etmiş, hadislerden hüküm çıkarırken illeti göz ardı etmemiştir. Mübârekpûrî ise, illeti dikkate almamış, hadisin zâhirini esas almış, hükmü zâhire göre belirlemiştir.

Haber-i vâhid ile Kur'ân'a hüküm ilavesi, Hanefîleri diğer mezheplerden ayıran en önemli farklardandır. Hanefîlere göre, haber-i vâhid ile Kur'ân'a hüküm ilavesi yapılamayacağı bilenen bir durumdur. Bu sebeple Keşmîrî, Kur'ân'a hüküm ilavesi yapılan hadislerin meşhur olduğunu ispatlamaya gayret etmiştir. Mübârekpûrî ise, bu hadislerin haber-i vâhid olduğunu, Hanefîlerin haber-i vâhidle Kur'ân'a hüküm ilave ettiklerini iddia etmiştir.

Mübârekpûrî, Hanefîlere cevap verme sadedinde râvinin rivâyetinin hilafına fetvâ vermeme, Kur'ân'ın hükmünden dönebilmek için ümmetin kabul ettiği bir hadisin olması ve haber-i vâhidle Kur'ân'a ilave yapılamaması prensiplerini kullanmıştır. Keşmîrî ise zaman zaman hadisin zâhirini esas alarak lafızcı bir tavır sergilemiş, zaman zaman da uygulama ve sahâbe amelini görmezden gelerek bu konuda sahîh ve merfû bir hadisin bulunması gerektiğini öne sürerek muhataplarına cevap vermiştir.

Hz. Peygamber'in tasarruflarının taksimatı konusunda, her iki şârih, mensup oldukları geleneği tam manasıyla yansıtmışlardır. Mübârekpûrî bu konuda Keşmîrî ve diğer Hanefîlerin kullandıkları siyaset, irşâd, Hz. Peygamber'e has olma ve beşerî bilgi gibi prensiplerden sadece Hz. Peygamber'e has olmayı kullanmış, diğer ilkelerin hiçbirisiyle amel etmemiştir. Keşmîrî ise, Hanefî olması hasebiyle, az da olsa bu prensiplerle amel etmiştir.

Sonuç olarak Keşmîrî, hadisçilik yönü oldukça güçlü bir fakihtir. O, bu güçlü hadisçiliği sebebiyle nadiren de olsa bazı konularda Hanefîlerden çok ehl-i hadise yakın bir tavır sergilemiştir. Mübârekpûrî ise Ehl-i hadise mensup bir müçtehit olarak taklidi bir metot olarak benimsememiş, kendinden öncekilere körü körüne uymamış, konunun delillerini incelemiştir. Delil açısından güçlü

olan görüş kimin olursa olsun onu almaktan geri durmamıştır. O, bu yönüyle Şevkânî'yi andırmaktadır.



## Kaynakça

- Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyârî. *Musannef*. 10 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403.
- Adıgüzel, Hanefî. *Din Dili Bağlamında Haberî sıfatlar*. Erzurum. Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Aktepe, İshâk. Emin. *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Aktepe, "Ebû Hanîfe ve Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışındaki Temel Farklar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012): 115-130.
- Âmidî, Ali b. Muhammed el-Âmidî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. 4 Cilt. nşr. Abdurrezzâk Afîfî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî 2003.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1998.
- Aydın, Ömer. "Haberî sıfatları Anlama Anlama Yolları". *İstanbul Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 1 (1999): 134-158.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Kifâye fî İlmî'r-Rivâye*, nşr. Ahmet Ömer Haşim, Beyrut: 1406.
- Bayraktar, İbrahim. *Edeb ve İlmî Açıdan Hadis*, İzmir: Işık Yayınları, 1993.
- Bayraktutar, Muammer. *İmâm Şâfi'nin Hadis Yorum Metodolojisi*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Bayraktutar, *Hadislerde Mecâzî Anlatım*. Ankara: 2010.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. nşr. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrut: el-Kutubu'l-İlmiyye, 2003.
- Bodur, Osman. *Müteşâbih Hadislerin Yorumu*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016)
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmiu's-Sahîhu'l-Müsned min Hadîsi Rasûlullah Sallallahu aleyhi ve Sellem, ve Sünenihî ve Eyyâmihî*,. 5 Cilt. nşr. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2010.
- Buhârî, *Raf'u'l-Yedeyn fî's-Salât*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996.
- Bulut, Zübeyr. *Haberî sıfatlar Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*. İstanbul: Fecr Yayınları, 2018.
- Çelebi, İlyas. "Sıfat". *DİA*. 37: 103-107. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Dikici, Hasan. *Haberî sıfatların Türkçe Tercümeleri Meselesi*, Eskişehir. Osmangazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi 2015.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî. *Sünen*. 6 Cilt. Nşr. Şuayb Arnavud, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Durmuş, İsmail. "Mecâz". *DİA*. 28: 217-220. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "İllet", *DİA*. 12: 12-15. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cenân, 1988.
- Emîrû'l-Pâdişâh, Muhammed Emîn el-Huseynî el-Hanefî el-Horasânî. *Teysîrû't-tahrîr şerhu't-Tahrîr*. 4 Cilt. nşr. Mustafa el-Bâbî el-Hanefî, (Mekke: Dâru'l-Bâz, 2005)
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, (۱۹۹۳) 281.
- Gürler, Kadir. *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği*. Bursa: Emin Yayınları, 1996.

- İbn Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethü'l-Kadîr*, 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Kandemir, Yaşar. "Hadis". *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15: 29
- Karaman, Hayrettin. *İslâm Hukukunda İctihat*. İstanbul: İfav Yayınları, 1996.
- Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh Hüseyinî. "Mukaddime". *Feyzu'l-bârî*. 1: 57. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Keşmîrî, "Neylü'l-Ferkadeyn fî mes'eleti raf'i'l-yedeyn". *Mecmûatu resâili Keşmîrî*. Karaçi: el-Meclisü'l-İlmî, 1996.
- Keşmîrî "Bastu'l-Yedeyn fî mes'leti raf'i'l-yedeyn". *Mecmûatu resâili Keşmîrî*. Karaçi: el-Meclisü'l-İlmî, 1996.
- Keşmîrî *el-Arfu's-şezî*, 5 Cilt. Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ, 2012.
- Keşmîrî *Feyzu'l-bârî*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Keşmîrî "Mukaddime" *Feyzu'l-bârî*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005)
- Koca, Ferhat. "Mefhûm". *DİA*. 27: 350-355. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem Hanbelî Mezhebî*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2011.
- Luş, Zeynep. *Selefiyyede Haberî Sıfat Anlayışı (Arş, Kürsi, İstivâ)*, Bursa. Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 1983.
- Mahmut Hasan Diyobendî. *Emâlî şeyhi'l-Hind*. 5 Cilt. Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ, 2012.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *el-İstizkâr*. 8 Cilt. nşr. Salim Muhammed Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fî'd-Duafâi'r-ricâl*. 9 Cilt. nşr. Ali Muhammed Muavviz, Beyrut, el-Kutubu'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sahîh*. 18 Cilt. nşr. Şuayb Arnavud. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- İbn Hümâm Kemâleddîn Muhammed b. Abdulvâd es-Sivâsî. *Fethü'l-Kadîr*. 10 Cilt. (Beyrut: Dâru'l-Fikr,ts.)
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünen*, 2 Cilt. nşr. Şuayb Arnavud, Beyrut: Dâru Risâleti'l-Âlemiyye, 2001.
- İmâm Malik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 4 Cilt. nşr. Zekeriye Umeyrât, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Kutlu, Sönmez. *İslam Dünyesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara: Kitabiyat, 2002.
- Mübârekpûrî, Ebû'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm. *Tuhfetü'l-ahvezî şerhu Câmi't-Tirmizî*, 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2010.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünen*. 2 Cilt. Riyad: Beytü Efkârî'd-Devliyye, ts.
- Nesefî, Ebû'l-Berakât. *Menâru'l-envâr*. trc. Soner Duman, Osman Güman, Süleyman Kaya. İstanbul: Beka Yayınları, 2016

- Pezdevî Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdilkerîm. *Usûlu'l-Pezdevî*. Karataş; Matbâatu Câvid, ts.
- Özçelik, Harun. *Çeşitli Yönleriyle Feyzül-Bârî*. Erzurum. Atatürk Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Özşenel, Mehmet. *İlk Dönem Hadis Re'y Tartışmaları Şeybânî Örneği*. İstanbul: İfav yayınları, 2015
- Sahip Broje, "İslâm Hukukunda Ehl-i Rey ve Rey Merkezli Fıkıh Anlayışı", *İslami Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002): 149-163.
- Sancaklı, Saffet. "Hadislerin Doğru Yorumlanmasında Dolaylı Anlatım Üslubunun Analizinin Önemi". *İnönü Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 8/1 (2017): 105-147.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *el-Ecvibetü'l-marziyye, fî mâ suile's-sehâvî anhu*, nşr. Muhammed İshak Muhammed İbrahim. Beyrut: Dâru'r-Râye, 1418.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.
- Sifil, Ebubekir. *İslâm ve Modern Çağ 1*. İstanbul: Rihlekitap, 2011.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *Savnü'l-mantık ve'l-keâm an fenni'l-mantık ve'l-keâm*. nşr. Ali Sami en-Neşşâr. Kahire: 1970.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed Abdullah., *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak mine'l-usûl*. Dimeşk: Dâru'l-kutubi'l-arabî ١٩٩٩.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî. *Şerhu Meâni'l-Âsâr*.5 Cilt.nşr. Muhammed Zehrâ en-Neccâr. Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1996.
- Türcan, Talip. "İslam Hukukunda İki Farklı Geçerlilik Alanı Kazâî Diyânî Hüküm Ayrımı". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 19/1, (2006): 159-167.
- Uyar, Ahmet. "Hadisleri Anlamada Farklı Yaklaşımlar Ehl-i Hadis Ehl-i Rey Örneği". *Bilimnâme Dergisi* 2/5 (2004): 29-44.
- Ünal, İ. Hakkı. *Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı*. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Yaylalı, Davut. "İslâm Hukukunda Kazâî Diyânî Hüküm Ayrımı". *Dini Araştırmalar Dergisi* 5/ 15, (2003): 29-36.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Târîhi*. İstanbul: İfav Yayınları, 2014.

# HADITH

Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi  
International Journal of Hadith Researches  
المجلة الدولية لأبحاث الحديث

Aralık / December / ديسمبر / 2019, 3: 75-98

## Buhârî'nin Sahîh'inde Tahrîc Edilen Cahiliye Menkıbeleri: Zinadan Dolayı Recmedilen Maymun Örneği

The Analysis of the Narration About “The Fornicator Monkeys' Stoning/Rajm to Death” and Bukhârî's Mentioning it in His Works

حكايات الجاهلية في صحيح البخاري: القردة المرجومة بسبب الزنى أنموذجاً

**Ali Çelik**

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bingöl/Türkiye

Dr. Lecturer, Bingol University, Faculty of Theology, Bingol/Turkey

celiker81@hotmail.com

ORCID ID: [orcid.org/0000-0003-4361-0477](https://orcid.org/0000-0003-4361-0477)

### Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received Date: 08.09.2019

Kabul Tarihi / Accepted Date: 28.12.2019

Yayın Tarihi / Published Date: 31.12.2019

Yayın Sezonu / Publication Date Season: Aralık / December

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3595386>

**Atıf / Citation / اقتباس :** Çelik, Ali. “Buhârî'nin Sahîh'inde Tahrîc Edilen Cahiliye Menkıbeleri: Zinadan Dolayı Recmedilen Maymun Örneği / The Analysis of the Narration About “The Fornicator Monkeys' Stoning/Rajm to Death” and Bukhârî's Mentioning it in His Works”. *HADITH* 3 (Aralık/December 2019): 75-98. [doi.org/10.5281/zenodo.3595386](https://doi.org/10.5281/zenodo.3595386).

**İntihal:** Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism has been detected.

انتحال: تم فحص البحث بواسطة برنامج لأجل السرقة العلمية فلم يتم إيجاد أي سرقة علمية.

web: <http://dergipark.gov.tr/hadith> | mailto: [hadith.researches@gmail.com](mailto:hadith.researches@gmail.com)

## Buhârî'nin Sahîh'inde Tahrîc Edilen Cahiliye Menkibeleri: Zinadan Dolayı Recmedilen Maymun Örneği

Dr. Ali ÇELİK

### Anahtar Kelimeler:

### ÖZ

Hadis

Buhârî

Sahîhü'l-Buhârî

Recm

Metin Tenkidi

*Hadis kaynakları arasında en muteber kabul edilen Sahîhü'l-Buhârî'de yer alan bir takım rivâyetler, ilk dönemlerden itibaren araştırmacıların dikkatini çekmiş ve bazı eleştirilere maruz kalmıştır. "Zina eden maymunların recm edilişi" ile ilgili rivâyet de çeşitli tartışmalara konu olmuştur. Aslında bu tartışmaları daha da önemli kılan, böyle bir rivâyetin ilim dünyasında en sahîh hadis kitabı olarak kabul edilen Sahîhu'l-Buhârî'de yer almış olmasıdır. Araştırmamızda Buhârî'nin Sahîh'ine aldığı rivâyeti ele alarak hadisi nakleden râviler hakkında kısaca değerlendirme yapılmış ve rivâyetin geçtiği başka kaynaklardaki yeri tespit edilerek geniş bir literatür alanına sahip olduğu ortaya konulmuştur. İlgili rivâyet hakkında yapılan değerlendirmelere yer verilerek Buhârî'nin bu rivâyeti eserine alma sebepleri irdelenmiştir.*

## The Analysis of the Narration About "The Fornicator Monkeys' Stoning/Rajm to Death" and Bukhârî's Mentioning it in His Works

### Keywords:

### ABSTRACT

Hadith

Bukhârî

Şahîh Al-Bukhârî

Stoning (Rajm)

Text Criticism

*Some narrations in Bukhârî's Sahih, which is regarded as the most valid among the sources of hadith, has attracted the attention of the researchers and has been subjected to some criticisms. The narration related with "the killing of fornicator monkeys by stonening" has also been the subject of controversy in the hadith science. In fact, what makes this debate even more intense is that such a narrative takes place in the Sahîhu'l-Bukhârî, which is considered the most authentic hadith book in the world of science. In this research study, brief evaluation about the narrators that convey the hadith is made only by discussing the narrations taken by the Bukhârî to his Sahîh. In addition, examining the other sources of the hadith we have shown that there is broad literature on it. By including evaluations about the related narrative, the reasons of Bukhârî's taking this narration into his work are examined.*

## EXTENDED ABSTRACT

### **The Analysis of the Narration About “The Fornicator Monkeys' Stoning/Rajm to Death” and Bukhārī's Mentioning it in His Works**

Al-Bukhārī (d. 256/870) began teaching hadith from his early years in Bukhara where he was born. After that he traveled to many Islamic countries, headed by Baghdad, Kufa, Basra, Makkah and Madinah, and he learned the hadith by many famous sheikhs who lived in these countries. He narrated the hadiths on students who were also learning there. After a long period of learning, Al-Bukhārī began writing his book, in which he wanted to collect only valid narrations, influenced by the wish of his Sheikh Ishaq bin Rahwayh (d. 238/853) who wished that someone would compile the authentic hadiths of the Messenger in a brief book. Al-Bukhārī called this book "al-Jami' al-musnad al-ṣaḥiḥ al-mukhtaṣar min 'umur Rasul Allah wa sunanihi wa 'ayyamihi". Al-Bukhārī was considered the most valuable of among hadith scholars because of some of the criteria he set in writing his book. Thus, the majority of Muslim scholars considered the book "Ṣaḥiḥ Al-Bukhārī" the most authentic book in the hadith. But although the book was written to collect the correct hadiths, it was criticized for some of the hadiths in it. One of these hadiths is the maqtu' hadith of "Stoning some adulterer monkey", which is narrated by Amr ibn Maimon, who recognized the Prophet but did not see him, so he was considered a mukhadram. This hadith is narrated by Amr from his mind about an incident he had seen in the pre-Islamic era. This incident that Amr ibn Maimon witnessed during the pre-Islamic era that occurred in Yemen caused people to be surprised. This story is not based on the Prophet or any of the Sahaba, and it is a story that took place with Amr. Al-Bukhārī mentioned this hadith in two places in Al-Ṣaḥiḥ, and in the life section of Amr Ibn Maimon in the book “al-Tarikh al-Kabir”.

In our research, we studied this hadith mentioned by al-Bukhārī in “Al- Ṣaḥiḥ” and in “al-Tarikh al-Kabir” and briefly explained some of the narrators who were mentioned in the series of hadiths: Amr bin Maimon, Hussein bin Abd al-Rahman, Hashem bin Bashir (d. 183/799) and Noaim bin Hammad (d. 228/843) and Abu Balg al-Fazari (d.?). Among these narrators, Amr ibn Maimon and Hussein bin Abd al-Rahman are thiqa. As for Hashem bin Bashir and Noaim bin Hammad, their eligibility in the hadith narration has been criticized in several aspects. Al-Bukhārī mentioned in his book “Al- Ṣaḥiḥ” and in his book “al-Tarikh al-Kabir” these hadiths briefly and without going into any detail. We have noticed that these hadiths that we decided to study in this research have been graduated in two parts: “Faḍa'il Al- Ṣaḥāba” and “Manaqeb Al-'Anṣar”. This is despite the fact that these hadiths related to stoning were mentioned in another section. We have noticed in our study of these hadiths that they are mentioned in a large number of other books, and we have located these narratives in the books considered, on top of which is the book "Al-Mustakhraj 'ala Ṣaḥiḥ Al-Bukhārī" by Ismail Al-Jurjani and the book "Ma'rifat al- Ṣaḥāba" by Abu Naeem Al-Asfahani.

These hadiths were worthy of the researchers' attention since the early ages and were discussed in a very important way. But what makes these discussions even more important is that these suspicious hadiths have appeared in Al-Bukhārī, whose book is the most authentic and authoritative on hadith. Ibn Qutaybah (d. 286/899) touched upon this issue in his book "Tafser Mukhtalaf Al-ḥadith", which he wrote with the aim of interpreting the debatable hadiths, and this indicates that criticism began in early ages.

Also in the later ages, many famous scholars criticized it. One of these scholars is Ibn Abd al-Barr al-Namari (d. 463/1071). He has stated that it is unacceptable to judge adultery for an animal and to claim that punishment was applied to animals. He also showed that this hadith is ḍa'if due to some narrators. As for Al-Humaidi (d. 488/1095), he said in his book "Al-jam' Baina Al-Ṣaḥīḥain" that these hadiths are mentioned in some copies of Bukhārī only. He claimed that it might have been included later in his book. As for Al-Kirmani (d. 786/1384) he recounted al-Humaidi's opinion after he mentioned Ibn Abd al-Barr's views on this issue. Al-Qastalani said that what is meant here is a metaphor, after he mentioned the views of Ibn Abd al-Barr and did not correct the opinion of al-Namari. As for Albani (d. 1419/1999), he stated that the hadith of Noaim bin Hammad is a munkar and he criticized it. As for Ibn Hajar Al-Asqalani (d. 852/1449), he rejected all opinions and said that this hadith was mentioned in Bukhārī and put some evidence on this. In our research, we gathered opinions and clarifications made by scholars on these hadiths and sought to criticize them. Besides these, we also studied the reasons for Bukhārī's mentioning these hadiths in his book.

## ملخص موسع

### حكايات الجاهلية في صحيح البخاري: القردة المرجومة بسبب الزنى أمودجاً

بدأ البخاري (ت. ١٧٠/٢٥٦) بتعلم الحديث منذ سنين مبكرة من عمره في بخارى حيث ولد. وبعد ذلك سافر إلى العديد من البلدان الإسلامية وعلى رأسها بغداد والكوفة والبصرة ومكة والمدينة وقام بتعلم الحديث على يد العديد من الأساتذة المشهورين الذين كانوا يعيشون في تلك البلدان. وقام برواية الأحاديث على التلاميذ الذين كانوا يتعلمون هناك أيضاً. وبعد مدة طويلة من التعلم، بدأ البخاري بتأليف كتابه الذي أراد أن يجمع فيه الروايات الصحيحة فقط متأثراً بأمنية أستاذه إسحاق بن راهوية (ت. ١٥٣/٢٣٨) الذي تمنى أن يجمع أحداً ما أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم الصحيحة في كتاب مختصر. فسمى البخاري هذا الكتاب بـ "الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه".

اعتبر البخاري أعلى قيمة من باقي المحدثين المؤلفين بسبب بعض المعايير التي وضعها أثناء تأليفه لكتابه. وهكذا اعتبر أغلبية العلماء المسلمين كتاب "صحيح البخاري" أصح كتاب في الحديث. ولكن على الرغم من أن الكتاب قد ألف من أجل جمع الروايات الصحيحة إلا أنه تعرض للنقد بسبب بعض الروايات فيه. وأحد هذه الروايات هي الرواية المقطوعة عن "رجم بعض القرد الزانية" والتي تفرد بروايتها عمرو بن ميمون الذي أدرك النبي ولكنه لم يره فعد من المخضمين. وهذه الرواية يرويها عمرو من عقله عن حادثة قد رآها في عصر الجاهلية. هذه الحادثة التي شهدها عمرو بن ميمون في عصر الجاهلية والتي حدثت في اليمن كانت سبباً في تعجب الناس. وهذه الرواية غير مسنودة إلى النبي صلى الله عليه وسلم ولا إلى أحد من الصحابة وهي قصة جرت مع عمرو. ذكر البخاري هذه الرواية في موضعين في "الصحيح"، وفي قسم حياة عمرو بن ميمون في كتاب "التاريخ الكبير".

في بحثنا قننا بدراسة هذه الرواية التي ذكرها البخاري في "الصحيح" وفي "التاريخ الكبير" وشرحنا بشكل قصير بعض من الروايات الذين ذكروا في سلسلة الرواية وهم: عمرو بن ميمون و حسين بن عبد الرحمن وهشيم بن بشير (ت. ٧٩٩/١٨٣) ونعيم بن حماد (ت. ٨٤٣/٢٢٨) وأبو بلج الفزاري (ت. ؟). يُعد من بين هؤلاء الرواة عمرو بن ميمون وحسين بن عبد الرحمن ثقة أما هشيم بن بشير و نعيم بن حماد فقد انتقدت أهليتهم في رواية الحديث من جوانب عدة. ذكر البخاري في كتابه "الصحيح" وفي كتابه "التاريخ الكبير" هذه الروايات بشكل مختصر ودون أن يدخل في تفصيلات. وقد لاحظنا أن هذه الروايات التي قررنا أن ندرسها في هذا البحث قد حُجرت في باين وهما: "فضائل الصحابة" و"مناقب



الأُنصار". وذلك مع أن تلك الروايات التي تتعلق بالرجم قد ذُكرت في قسم آخر. وقد لاحظنا في دراستنا لهذه الروايات أنها مذكورة في عدد كبير من الكتب الأخرى وقمنا بتحديد مكان هذه الروايات في الكتب المعتمدة وعلى رأسها كتاب "المستخرج على صحيح البخاري" لإسماعيل الجرجاني وكتاب "معرفة الصحابة" لأبو نُعم الأصفهاني وقد ذُكر تخرج هذه الروايات في تلك الكتب.

لقد كانت تلك الروايات جديرة بشدّ انتباه الباحثين من العصور الأولى ونوقشت بشكل في غاية الأهمية. ولكن الأمر الذي يجعل هذه المناقشات مهمة بشكل أكبر: هو أن تلك الروايات المشبوهة قد وردت في كتاب "صحيح البخاري" الذي يُعد الكتاب الأصح والأكثر ثقة في علم الحديث في العالم العلمي الإسلامي. وقد تطرق ابن قتيبة (ت. ٢٨٦/٨٩٩) إلى هذه المسألة وذكر توضيحات متنوعة عن هذه الروايات في كتابه "تأويل مختلف الحديث" والذي ألفه بهدف تفسير الأحاديث المختلف فيها، وهذا يدلنا على أن الانتقادات حول هذه الروايات قد بدأت في عصور مبكرة.

وفي العصور التالية أيضاً قام العديد من العلماء المشهورين بانتقاد هذه الرواية. وأحد هؤلاء العلماء الذين انتقدوا هذه الرواية المذكورة هو عالم الحديث الأندلسي المشهور ابن عبد البر النمري (ت. ٤٦٣/١٠٧١). لقد ذكر ابن عبد البر أنه من غير المقبول إسناد الزنا إلى حيوان غير مكلف والادعاء بأن الحد يطبق على الحيوانات. وقد بين أيضاً أن هذه الرواية المذكورة هي ضعيفة وذلك بسبب بعض الرواة المذكورين في سلسلة السند. أما العالم الحميدي (ت. ٤٨٨/١٠٩٥) فقد قال في كتابه "الجمع بين الصحيحين" أن هذه الروايات التي درسناها في هذا البحث هي مذكورة في بعض نسخ البخاري فقط وذلك في باب "أيام الجاهلية". وادعى أنه من المحتمل أن تكون هذه الرواية قد أُدرجت لاحقاً في "الصحيح". أما الكرماني (ت. ٧٨٦/١٣٨٤) فقد روى رأي الحميدي بعد أن ذكر آراء ابن عبد البر في هذه المسألة. قال القسطلاني أن المقصود هنا والتشبيه بعد أن ذكر آراء ابن عبد البر ولم يصوب رأي النمري. أما الألباني (ت. ١٤١٩/١٩٩٩) ذكر أن رواية نُعم بن حاد منكراً وقام بنقدها. أما ابن حجر العسقلاني (ت. ٨٥٢/١٤٤٩) فقد رفض جميع الآراء وقال إن هذه الرواية ذُكرت في "الصحيح" ووضع بعض الأدلة على صحة هذه الرواية. جمعنا في بحثنا الآراء والتوضيحات التي قام بها العلماء عن هذه الرواية وهدفنا إلى نقدها. ودرسنا إلى جانب هذه أيضاً أسباب تخرج البخاري لهذه الروايات في كتابه.

**الكلمات المفتاحية:** الحديث، البخاري، الصحيح البخاري، رجم، نقد النص.

Erken yaşlardan itibaren hadisle iştiğal eden Buhârî (ö. 256/870), başta Hicâz olmak üzere farklı İslâm beldelerinde bulunan meşhur hocalardan hadis tahsil etmiştir. Bu hocalardan biri olan İshâk b. Râhûye'nin (ö. 238/853) “Hz. Peygamber'in sahîh rivâyetlerini muhtasar bir eserde toplasanız” temennisi üzerine eserini tasnif etmeye başlamıştır. Sadece sahîh kabul edilen hadisleri bir araya toplamak amacıyla telif edilen eser, ilmi çevrelerce kabul görmüş ve bu özelliğini günümüze kadar sürdürmüştür. Bunun neticesinde eser, İslâm âlimlerinin kahir ekseriyeti tarafından en sahîh hadis kitabı olarak vasıflandırılmıştır.<sup>1</sup>

Eser, sahîh rivâyetleri bir araya toplamak amacıyla telif edilmesine rağmen içerdiği bazı rivâyetlerden ötürü tenkit edilmekten kurtulamamıştır. Araştırmamızın konusunu teşkil eden rivâyet de öteden beri eleştirilenlerin dikkatini çekmiş ve tartışma konusu olmuştur. Aslında bu tartışmaları daha da önemli kılan, ilim çevrelerince takdir görmüş olan Buhârî'nin bu rivâyete eserinde yer vermesidir. İbn Kuteybe (ö. 286/899)'nin ihtilafı hadisleri yorumlama amacıyla telif ettiği *Te'vîlu muhtelefi'l-hadis* adlı eserinde rivâyete dair çeşitli değerlendirmelerde bulunması, bahse konu olan rivâyete yöneltilen tenkitlerin ilk dönemlerden itibaren başladığını göstermektedir.<sup>2</sup>

Mezkûr rivâyete ilgili değerlendirmelere geçmeden önce hâdisenin tek şahidi olan Amr b. Meymûn ile Buhârî'nin eserlerinde tahrîc ettiği rivâyetin sened silsilesinde yer alan ricâlleri tanıtmanın yerinde olacağı kanaatindeyiz. İsnadda yer alan râvilerin kısa hal tercemelerini verdikten sonra rivâyetin geçtiği diğer kaynaklar zikredilecek akabinde hadis âlimlerinin bahse konu edinen rivâyete ilgili değerlendirmelerine yer verilecektir.

## 1. Rivâyetin Sened Yönünden Değerlendirilmesi

### 1.1. Rivâyette Yer Alan Râviler

İmâm Buhârî bahse konu olan rivâyeti eserinin “fedâilü's-sahâbe” bölümünde tahrîc etmiştir. İmâm Buhârî'nin Nuaym b. Hammâd→Huşeym→Husayn yoluyla Amr b. Meymûn'dan naklettiği rivâyet şu şekildedir:

حدثنا نعيم بن حماد حدثنا هشيم عن حصين عن عمرو بن ميمون قال رأيت في الجاهلية قردة اجتمع عليها

قردة قد زنت فرجموها فرجمتها معهم

“Câhiliye döneminde maymunların, zina etmiş bir maymunun başında toplanıp onu taşıdıklarını gördüm. Ben de onlarla birlikte onu taşıdım.”<sup>3</sup>

<sup>1</sup> İsmail Lütü Çakan, *Hadis Edebiyatı*, On Birinci Baskı (İstanbul: İFAV, 1997), 78-95; Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi*, on ikinci baskı (İstanbul: İFAV, 2014), 145-150.

<sup>2</sup> Kanaatimizce İbn Kuteybe'nin yaşadığı dönemi göz önüne alındığında, alaycı bir üslupla bu eleştirileri yöneltenlerin itikadî gruplardan olması muhtemeldir. Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vîlu muhtelefi'l-hadis*, thk. Muhammed Muhyiddin el-Asfar (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1999), 372.

<sup>3</sup> Buhârî, “Fedâilü's-sahâbe”, 56.

Buhârî, *Sahîh*'inde tahrîc ettiği bu rivâyeti, aynı şekilde küçük farklılıklarla *et-Tarihu'l-Kebîr* adlı eserinde de zikretmiştir. Araştırma kapsamını aşmamak için rivâyetin bütün varyantlarını ele almaktan ziyade Buhârî'nin *Sahîh*'i ile *et-Tarihu'l-Kebîr* adlı eserinde tahrîc ettiği rivâyet silsilesinde bulunan râvilerin biyografilerini zikredip onlar hakkında yapılan değerlendirmelere yer vermekle iktifa edeceğiz. Söz konusu maktu<sup>4</sup> rivâyette hadisin râvisi Amr b. Meymûn el-Evdî ile birlikte Husayn b. Abdurrahmân (ö. 136/753-54), Huşeym b. Beşîr (ö. 183/799), Nuaym b. Hammâd (ö. 228/843) ile Ebû Belc el-Fezârî (ö. ?) yer almaktadır.

### **Ebû Abdillâh Amr b. Meymûn el-Evdî (ö. 74/693)**

Yemen'deki Mezhic kabilesinin Evd koluna mensup olan Amr, câhiliye döneminde dünyaya gelmiştir. Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde İslamiyet'i kabul etmesine rağmen onu görememiş ve bundan ötürü muhadramûndan sayılmıştır.<sup>5</sup> Amr, Muaz'ın (ö. 17/638) Hz. Peygamber tarafından Yemen'e vali olarak atanmasından onun defnedildiği ana kadar ondan hiç ayrılmadığını ve daha ilk günden itibaren ona karşı gönülden bir sevgi hissettiğini ifade etmiştir. Muaz'ın vefatından sonra Kûfe'ye dönmüş ve burada ölümüne kadar ashâb-ı kirâmın en fakîhlerinden biri olarak kabul edilen Abdullah b. Mes'ûd'un yanında bulunmuştur.<sup>6</sup>

Hz. Ömer (ö. 23/644)'in çeşitli uygulamalarını rivâyet etmiş, suikaste uğrayışına şahit olmuş ve Hz. Osman'ın halife seçilişini detaylarıyla aktarmıştır.<sup>7</sup> Talebesi Ebû İshâk el-Hemedânî'nin (ö. ?) söylediğine göre Amr b. Meymûn, başta sahâbe olmak üzere çevresindeki Müslümanların takdirini kazanmıştır. Yaşadığı uzun yıllar boyunca hac ve umre münasebetiyle birçok defa (60 veya 100 defa) Kâbe'yi ziyaret ettiği ifade edilmiştir.<sup>8</sup> Ebû Belc (ö. ?), Amr'ın uzun bir ömür yaşamasına rağmen ölümü hiç temenni etmediğini, ancak Emevî valilerinden Yezîd b. Ebû Müslim'in (ö. 102/720-21) rahatsız edici muamelelerine mâruz kalınca Allah'tan kendisini salihlere kavuşturmasını, kötülerle bir arada

<sup>4</sup> Maktu: Tabînin söz ve fiilerine yönelik nakledilen haberlerdir. Hakkında bilgi için bkz. Yücel, *Hadis Usûlü*, Dokuzuncu Baskı (İstanbul: İFAV, 2013), 139.

<sup>5</sup> Bkz. Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdullah el-İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, thk. Abdülâlîm Abdülazîm el-Bestevî (Kahire: Matba'tu'l-Medîne, 1984), 2: 186-187; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshak el-İsbehânî, *Marifetü's-sahabe*, thk. Adil b. Yusuf el-Azzâzî (Riyad: Daru'l-Vatan, 1998), 4: 2047; İzzuddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 956; Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. ez-Zekî el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemal fi esmai'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1983), 22: 261-262; Muhadramûn: Hz. Peygamberin yaşadığı dönemde Müslüman olduğu halde onunla görüşmeyen kimseye denir. Bkz. *Abdullah Aydın*, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, (İstanbul: İFAV, 2013), 204.

<sup>6</sup> Muaz, Şam'a yerleşince kendisi de Şam'a yerleşmişti. Bkz. Ebû Nuaym, *Marifetü's-sahabe*, 2047; Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdülber, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992), 3: 1205; Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru a'lami'n nûbelâ*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1988), 4: 158-159.

<sup>7</sup> Muhammed b. Sa'd b. Muni', *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, thk. Alî Muhammed Ömer (Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 2001), 3: 315-316; Kandemir, M. Yaşar, "Amr b. Meymûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3: 89.

<sup>8</sup> Bkz. Ebû Nuaym, *Marifetü's-sahabe*, 4: 2046; Abdurrahman er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1953), 6: 258; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 956; el-Mizzî, *Tehzîb*, 22: 263-264; ez-Zehabî, *Siyer*, 4: 159.

bulundurmamasını dilediğini aktarmıştır.<sup>9</sup> Ölüm tarihi ihtilafli olan Amr'ın, 74/693, 75/694, 76/695 veya 77/696 yılında vefat ettiği ileri sürülmüştür.<sup>10</sup>

İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938), İshâk el-Hemedânî'den (ö. ?) aktardığı rivâyette sahâbenin ondan razı olduklarını ve hadis rivâyetinde Yahyâ b. Maîn'e (ö. 233/848) dayanarak onun sika olduğunu ifade etmiştir.<sup>11</sup> Aynı şekilde başka münekkitlerce de hadis rivâyetinde tevsik edilmiştir.<sup>12</sup> Muâz b. Cebel ile Abdullah b. Mes'ûd'un yanı sıra sahâbîlerden Hz. Ömer, Sa'd b. Ebî Vakkâs (ö. 55/675), Ebû Hüreyre (ö. 58/678), Hz. Âişe (ö. 58/678), Ebû Hureyre (ö. 58/678), Ebû Zer el-Ğifârî (ö. 32/653), Abdullâh b. Amr (ö. 65/684-85) ve Ebû Eyyûb el-Ensârî (ö. 49/669)'den hadis nakletmiştir. Kendisinden ise Şa'bî (ö. 104/722), Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713), Amr b. Mürre (ö. 116/734), Ebû İshâk es-Sebî (ö. 127/745), Husayn b. Abdurrahmân gibi tanınmış muhaddisler rivâyette bulunmuştur. Rivâyetlerini, kütüb-i sitte müellifleri eserlerinde tahrîc etmişlerdir.<sup>13</sup>

### Husayn b. Abdurrahmân (ö. 136/753-54)

Kaynaklarda, hicri 43 senesinde dünyaya geldiği zikredilmiştir. Muammerundan<sup>14</sup> olup tam ismi Husayn b. Abdurrahmân Ebû Huzeyl es-Sülemî el-Kûfî'dir.<sup>15</sup> Hicrî 136 yılında vefat ettiği belirtilmiştir.<sup>16</sup>

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), onun hadis rivâyetinde sika, me'mûn ve hadis ashabının büyüklerinden olduğunu vurgulamış, Yahyâ b. Maîn ise onu sika olarak vasıflandırmıştır.<sup>17</sup> Ebû'l-Hasan el-İclî (ö. 261/875), onun sika ve sebt olduğunu beyan etmiştir.<sup>18</sup> Bu hususta İbn Ebî Hâtim'in Ebû Zur'a'ya (ö. 264/878) Amr (hadiste) hüccet midir sorusunu, Ebû Zur'a evet şeklinde yanıtlamıştır. Ebû Hâtim (ö. 277/890) ise onun hadiste sika olduğunu ve ömrünün sonunda hafızasının bozulduğunu dile getirmiştir.<sup>19</sup> Bu çerçevede Nesâî (ö. 303/915)<sup>20</sup> ve Yezid b. Hârûn (ö. 206/821) da onun ihtilata

<sup>9</sup> Bkz. ez-Zehebî, *Siyer*, 4: 160-161.

<sup>10</sup> Bkz. İbn Abdülber, *el-İsti'âb*, 3: 1206; el-Mizzî, *Tehzîb*, 22: 266-267; ez-Zehebî, *Siyer*, 4: 161.

<sup>11</sup> İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, 6: 258.

<sup>12</sup> el-İclî, *Sikât*, 2: 186; el-Mizzî, *Tehzîb*, 22: 263.

<sup>13</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, 22: 261-263; ez-Zehebî, *Siyer*, 4: 158-160.

<sup>14</sup> Sözcük manası, "Uzun ömürlü kişi manasında kullanılan" muammerûn; istilâh anlamı ise "100-120 sene gibi uzun süre yaşayan râvi için kullanılır". Bkz. Aydın, *Hadis İstihlâhları*, 189-190.

<sup>15</sup> ez-Zehebî, *Siyer*, 5: 422.

<sup>16</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, 6: 523; ez-Zehebî, *Siyer*, 5: 424

<sup>17</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, 6: 519-521; ez-Zehebî, *Siyer*, 5: 423.

<sup>18</sup> el-İclî, *Sikât*, 1: 305; ez-Zehebî, *Siyer*, 5: 423.

<sup>19</sup> İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, 3: 193; ez-Zehebî, *Siyer*, 5: 423.

<sup>20</sup> Ahmed b. Şu'ayb Nesâî, *Kitâbü'd-Du'afâ ve'l-Metrûkîn*, Thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Muessesetü'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1985), 82.

uğradığını ifade etmişlerdir.<sup>21</sup> Ancak Ali b. Medîni (ö. 234/848-9) onun muhtelit olmadığını beyan ederek hafızasının biraz kötü olmasına rağmen sika olduğunu belirtmiştir. Ukaylî (ö. 322/934), el-Medîni'nin onun hakkındaki değerlendirmesini alıntı yaparak eserinde onun ismini zikretmiştir.<sup>22</sup> İbn Adi (ö. 365/976) de onun hadis rivâyetinde "lâ be'se bih" olduğunu beyan etmiştir.<sup>23</sup> Bu konuda Zehebî (ö. 748/1348) ise onun hadis erbabı olduğunu ve rivâyetleriyle ihticâc edileceğini belirtmekle birlikte Ukaylî (ö. 322/934) ve İbn Adî'nin (ö. 365/976) aceleyle onu cerh edip eserlerinde mecrûh olarak zikretmelerine şaşırıldığını dile getirmiştir.<sup>24</sup> Bu husus cerh ve ta'dilin içtihadî olduğunu ve râvi hakkında verilen kararın zanni galip ile verildiğini göstermektedir.<sup>25</sup>

Husayn b. Abdurrahmân, ashâbdan Umâre b. Ruveybe (ö. ?)<sup>26</sup> ile tabîinden İbrâhîm en-Nehâî (ö. 96/714), Saîd b. Cübeyr, Şa'bî, İkrime (ö. 105/723), Amr b. Murre ve daha birçok kişiden hadis nakletmiştir. Kendisinden ise Cerîr b. Hâzım (ö. 170/786), Zâide b. Kudâme (ö. 161/777), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/777), Süleymân et-Teymî (ö. 143/761), A'meş (ö. 148/765), Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776), Fudayl b. İyâz (ö. 187/803), Huşeym b. Beşîr, Ebû Avâne (ö. 176/792) ve daha birçok kişi hadis rivâyetinde bulunmuştur.<sup>27</sup> Rivâyetleri kütüb-i sitte'de tahrîç edilmiştir.<sup>28</sup>

### **Huşeym b. Beşîr (ö. 183/799)**

Tam ismi Huşeym b. Beşîr b. Ebî Hâzım Kâsım b. Dînâr es-Sülemî Ebû Muâviye el-Vâsîti'dir. Aslen Buhâralı olduğu da söylenilir.<sup>29</sup> Hicri 104 yılında doğmuştur. Daha sonraki dönemlerde Bağdât'a yerleşip orada ilmi faaliyetlerde bulunmuş ve Bağdât'ın önemli musannif ve muhaddislerinden sayılmıştır.<sup>30</sup> Yaklaşık yirmi bin kadar hadis elde etmiştir. Ahmed b. Hanbel onun yanında dört yıl kalarak ondan hadis tahsil etmiştir. Kendisine nispet edilen *Sünen*'in yanı sıra tefsir ve meğazî sahalarında da eserleri vardır.<sup>31</sup>

İbn Sa'd (ö. 230/845), onun için sika, sebt, keşrü'l-hadis olduğunu, bununla birlikte hadis rivâyetinde çokça tedlîse başvurduğunu dile getirmiştir. Onun "ahberenâ" eda sîgasıyla naklettiği rivâyetlerinin hüccet olduğunu, bu sîganın dışındaki rivâyetlerinin ise hiçbir şey ifade etmediğini ileri

<sup>21</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ b. Hammâd el-Ukaylî, *Kitâbü'd-Duafâi'l-Kebîr*, thk. Abdulmut'î Emîn Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 1: 314; Ebû Ahmed Abdullah el-Curcânî İbn Adî, *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*, thk. Âdil Ahmed-Alî Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, trz.), 3: 302.

<sup>22</sup> el-Ukaylî, *Duafâ*, 1: 314.

<sup>23</sup> İbn Adî, *el-Kâmil*, 3: 302-3003.

<sup>24</sup> ez-Zehebî, *Siyer*, 5: 423.

<sup>25</sup> Tahsin Kazan, Hasan lî Zâtihi'yi Yeniden Tanımlamak, *Hadith* 1 (Aralık/December 2018), 80.

<sup>26</sup> ez-Zehebî, *Siyer*, 5: 422.

<sup>27</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, 6: 519-521.

<sup>28</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, 6: 522; ez-Zehebî, *Siyer*, 5: 422.

<sup>29</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, 30: 272.

<sup>30</sup> ez-Zehebî, *Siyer*, 8: 288-289.

<sup>31</sup> Hayruddîn Zirikî, *el-A'lâm kamus terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisa mine'l-arab ve'l-müsta'rabîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Darü'l-İlm li'l-Melayîn, 2002) 8: 89.

sürmüştür.<sup>32</sup> Bu çerçevede el-İclî de onun hadiste sika ve hafız olduğunu, ancak tedlîs yoluyla hadis naklettiğini belirtmiştir.<sup>33</sup> Zehebî, Ahmed b. Hanbel'den naklen onun Yezîd b. Ebî Ziyâd (ö. 136-137/753), Hasan b. Ubeydullah (ö. 139/756), Musâ el-Cuhenî (ö. 144/761), Ali b. Zeyd el-Cud'an (ö. 130/747) gibi bazı râvilerden hadis işitmediği halde onlardan tedlîs yoluyla hadis aktardığını ifade etmiştir.<sup>34</sup> Öte yandan önemli münekkidlerden kabul edilen Abdurrahmân b. Mehdî (ö. 198/813), hafıza bakımından ondan daha güçlüsünü görmediğini, Ebû Hâtim de onun hadis rivâyetinde sika olduğunu<sup>35</sup> ve sıdkından, güvenilirliğinden ve salahiyetinden sual edilemeyeceğini ifade etmiş,<sup>36</sup> onun hadisleri ezberlemede Süfyân es-Sevrî'den daha iyi olduğunu belirtmiştir.<sup>37</sup> Yahyâ el-Kattân ve Abdurrahmân b. Mehdî, Husayn (b. Abdurrahmân)'dan nakledilen rivâyetler hususunda Huşeym'in Süfyân es-Sevrî ve Şu'be b. Haccâc'dan daha sağlam olduğunu beyan etmişlerdir.<sup>38</sup> Bu çerçevede Huşeym ile Sevrî veya Huşeym ile Şu'be ihtilaf ettiklerinde hangisinin daha sağlam olduğu şeklinde sorulan soruya İbn Mehdî, Huşeym cevabını vermiştir.<sup>39</sup> Ahmed b. Hanbel de Husayn'ın rivâyetlerini en iyi bilen kişinin Huşeym olduğunu dile getirmiştir.<sup>40</sup> Hammâd b. Zeyd, onun gibi seçkin bir muhaddis görmediğini ifade etmiştir.<sup>41</sup> Bu hususta Zehebî ise onu, hadis alanında hafız olanların isimlerini verdiği eserinde altıncı tabakada zikrederek<sup>42</sup> onun için "imâm, şeyhü'l-islâm ile Bağdât'ın muhaddisi ve hafızı" vasıflarını kullanmıştır.<sup>43</sup>

Hadis rivâyetinde "kesîrû'l-hadis" kabul edilen ve Mekke'de iken İbn Şihâb ez-Zuhrî'den (ö. 124/742) yaklaşık üç yüz hadisi yazan<sup>44</sup> Huşeym; birçok kişiden hadis dinlemiştir. Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/748), Mansûr b. Zâzân (ö. 129/747), Humeyd et-Tavîl (ö. 143/760), Hâlid el-Hazzâ (ö. 142/758), Dâvûd b. Ebî Hind (ö. 139-140/756), A'meş, Süleymân et-Teymî, Şu'be b. Haccâc, Asım el-Ahvel (ö. 142/759), Abdullâh b. Avn (ö. 151/768), Yûnus b. Ubeyd (ö. 139/756), Ebû Belc el-Fezârî ve daha birçok kişiden hadis nakletmiştir. Kendisinden ise Ahmed b. Hanbel, Süfyân es-Sevrî, Şu'be b. Haccâc (hocası), Abdullâh b. Mübârek (ö. 181/797), Abdurrahmân b. Mehdî, Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813), Ğunder (ö. 193/809), Kuteybe b. Saîd (ö. 240/855), Müsedded b. Müserhed (ö.

<sup>32</sup> Muhammed b. Sa'd b. Munî, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*, thk. Alî Muhammed Ömer (Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 2001), 9: 315.

<sup>33</sup> el-İclî, *Sikât*, 2: 334.

<sup>34</sup> ez-Zehebî, *Siyer*, 8: 289.

<sup>35</sup> İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, 9: 115.

<sup>36</sup> ez-Zehebî, *Siyer*, 8: 290.

<sup>37</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, 30: 281; ez-Zehebî, *Siyer*, 8: 290.

<sup>38</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, 30: 281.

<sup>39</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, 30: 282.

<sup>40</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, 30: 282.

<sup>41</sup> ez-Zehebî, *Siyer*, 8: 290.

<sup>42</sup> ez-Zehebî, *Tezkire*, 1: 248.

<sup>43</sup> ez-Zehebî, *Siyer*, 8: 287-288.

<sup>44</sup> el-Bağdadi, *Tarih*, 16: 134; el-Mizzî, *Tehzîb*, 30: 278; İbn Hacer, *Tehzîb*, 4: 280.

228/843), Nuaym b. Hammâd, Yahyâ b. Maîn, Ali el-Medînî, Vekî' b. Cerrâh (ö. 197/812) gibi birçok râvi hadis almıştır.<sup>45</sup> Rivâyetleri, kütüb-i sitte'de tahrîc edilmiştir.<sup>46</sup>

### Nuaym b. Hammâd (ö. 228/843)

Tam ismi Nuaym b. Hammâd b. Muâviye b. el-Hâris el-Huzâ'i el-Mervezî'dir. Doğum tarihi bilinmemekle birlikte Merv'de doğmuştur. Hadis tahsil etmek amacıyla Irak ve Hicâz bölgelerini gezmiş, daha sonraları Mısır'da ikamet etmiştir.<sup>47</sup> Mihne sürecinde imtihana tabi tutulmuş, "Halku'l-Kur'an"ı kabul etmediği için cezalandırılmış ve hapiste vefat etmiştir.<sup>48</sup> Farklı konularda tasnifleri olan Hammâd,<sup>49</sup> ilk müsned müelliflerinden biri olarak kabul edilmiştir. Ayrıca telif ettiği "*el-Fiten ve'l-melâhim*" adlı eseri günümüze ulaşmıştır.<sup>50</sup>

Nuaym b. Hammâd; önemli muhaddislerden İbrâhim b. Tahmân (ö. 163/780), Abdullâh b. el-Mübârek, Mu'temir b. Süleymân (ö. 187/803), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/813), Yahyâ el-Kattân, Vekî', Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204/819) gibi birçok kişiden rivâyette bulunmuştur. Kendisinden ise meşhur muhaddislerden Yahyâ b. Maîn, Abdurrahmân ed-Dârimî (ö. 255/869), Buhârî, Tirmizî (ö. 279/892), Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 275/888), Ğunder, Muhammed b. Yahyâ ez-Zuhlî (ö. 258/872), Ebû Hâtim er-Râzî, Ya'kûb el-Fesevî (ö. 277/890) ve daha birçok kişi hadis tahsil etmiştir.<sup>51</sup>

Dârekutnî (ö. 385/995), Nuaym b. Hammâd'ın sünnet hususunda "imâm" kabul edildiğini belirtmesine rağmen hadis rivâyetinde "kesirü'l-vehm" olduğunu ifade etmiştir.<sup>52</sup> Buhârî, onun farâiz konusunda bilgi sahibi olduğunu dile getirmiştir.<sup>53</sup> Yahya b. Maîn ise onunla arkadaş olduklarını belirterek onu hadis rivâyetinde "sadûk" olarak vasıflandırmış ve Basra'da bulunduğu esnada onun Ravh b. Ubade (ö. 205/820)'dan elli bin hadis yazdığını ifade etmiştir. Yine bu hususta Ahmed b. Hanbel ve el-İclî onun "sika", Ebû Hâtim "mahalleh-u sîdk", Nesâî ise "zayıf" olduğunu dile getirmiştir.<sup>54</sup> İmâm Zehebî, onu "imâm, allame ve hafız" olarak zikretmiş, ancak rivâyet hususunda iyi olmadığını dile getirerek<sup>55</sup> onu hadis hafızlarını konu edindiği eserinde sekizinci tabakada zikretmiştir.<sup>56</sup>

<sup>45</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001) 16: 130-131; el-Mizzî, *Tehzîb*, 30: 272-277; ez-Zehebî, *Siyer*, 8: 288-289; Ebü'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb*, thk. İbrâhîm Zeybak-Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, trz.) 4: 280.

<sup>46</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, 30: 288

<sup>47</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, 29: 466; ez-Zehebî, *Siyer*, 10: 595; Zirikli, *el-A'lâm* 8: 40.

<sup>48</sup> Hatip el-Bağdâdî, *Tarih*, 15: 419; ez-Zehebî, *Siyer*, 10: 599; Zirikli, *el-A'lâm* 8: 40.

<sup>49</sup> ez-Zehebî, *Siyer*, 10: 595

<sup>50</sup> Hatip el-Bağdâdî, *Tarih*, 15: 420; Zirikli, *el-A'lâm* 8: 40.

<sup>51</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, 29: 466-468; ez-Zehebî, *Siyer*, 10: 595-596

<sup>52</sup> Hatip el-Bağdâdî, *Tarih*, 15: 419.

<sup>53</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, thk. Abd b. Feyrûz-Umeyr b. Abdurrahman (Beyrût: Daru'l-Marife, trz.), 8: 100.

<sup>54</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, 29: 471-476; ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, trz.), 2: 419-420.

<sup>55</sup> ez-Zehebî, *Siyer*, 10: 595.

<sup>56</sup> ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 2: 418.

Rivâyetlerine kütüb-i sitte müelliflerinden Buhârî, Müslim (ö. 261/875) (mukaddimedede), Tirmizî, Ebû Dâvûd ve İbn Mâce (ö. 273/887) eserlerinde yer vermişlerdir.<sup>57</sup>

### **Ebû Belc el-Fezârî el-Vâsıtî (ö. ?)**

Buhârî, *et-Tarihu'l-kebir* adlı eserinde yer verdiği mezkûr rivâyetin senedinde diğer eserinden farklı olarak Ebû Belc ismini de zikretmektedir. Ebû Belc, Kûfeli olup kaynaklarda ismi Yahyâ b. Süleym b. Belc, Yahyâ b. Ebî Süleym ve Yahyâ b. Ebî el-Esved olarak farklı kaydedilmektedir.<sup>58</sup>

Onun hadis rivâyetindeki durumu için İbn Sâ'd,<sup>59</sup> Yahyâ b. Maîn, Nesâî ve Dârekutnî "sika", Buhârî "fihî nazar", Ebû Hâtim ise "sâlihül-hadis" ve "lâ be'se bihi" lafzını kullanmışlardır.<sup>60</sup> İbn Hibbân (ö. 354/965) onun hadis rivâyetinde hata yaptığını; Ahmed b. Hanbel ise onun münker rivâyetlerinin bulunduğunu söylemiştir.<sup>61</sup> Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî *Kitâbü'd-du'afa* adlı eserinde onu zikretmiştir.<sup>62</sup>

Ebû Belc; babası Süleym b. Belc (ö. ?), Amr b. Meymûn ve başkalarından hadis nakletmiştir. Kendisinden ise Zâide b. Kudâme, Süfyân es-Sevrî, Şu'be b. Haccâc, Huşeym b. Beşîr, Ebû Avâne ve başkaları rivâyette bulunmuşlardır.<sup>63</sup> Rivâyetlerini dört *Sünen* sahibi eserlerinde tahrîc etmiştir.<sup>64</sup>

## **2. Kaynaklarda Yer Alan Rivâyetin Diğer Varyantları**

Bahse konu olan rivâyet, İmâm Buhârî'nin *Sahîh* adlı eserinin dışında başka muteber kaynaklarda da yer almıştır. Söz konusu rivâyetin diğer varyantlarının tahrîc edildiği kaynaklar şunlardır:

### **2.1. et-Tarihu'l-Kebîr'de Yer Alan Rivâyet**

قال نعيم بن حماد حدثنا هشيم عن أبي بلج وحصين عن عمرو بن ميمون: رأيت في الجاهلية قردة اجتمع عليها  
قروذ فرجموها فرجمتها معهم

Buhârî, *et-Tarihu'l-Kebir* adlı eserinde bu rivâyeti Nuaym b. Hammâd → Huşeym → Ebî Belc ve Husayn yoluyla Amr b. Meymûn'dan aktarmaktadır. *Sahîh*'te tahrîc ettiği rivâyetten farklı olarak söz konusu rivâyetin metni içerisinde yer alan "قَدْ زَنْتَ" lafzına yer vermemesi ile sened silsilesinde yer

<sup>57</sup> ez-Zehebî, *Siyer*, 10: 595.

<sup>58</sup> Buhârî, *e-Tarihu'l-Kebir*, 8: 279-280; el-Mizzî, *Tehzîb*, 33: 162; İbn Hacer, *Tehzîb*, 4: 498-499.

<sup>59</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 9: 313.

<sup>60</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, 33: 162; İbn Hacer, *Tehzîb*, 4: 499.

<sup>61</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, 4: 499.

<sup>62</sup> el-Cevzî, Cemâledîn Ebi'l-Ferec, *Kitâbü'd-du'afa ve'l-metrûkîn*, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullâh el-Kâdî (Beyrût: Daru'l-Küttübi'l-İlmiyye, 1986), 3: 196.

<sup>63</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, 33: 162-163; İbn Hacer, *Tehzîb*, 4: 499.

<sup>64</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, 33: 367.



alan Huşeym'in bu rivâyeti Husayn ile birlikte Ebû Belc'den aldığı belirtmesidir.<sup>65</sup> Zehebî eserinde Amr b. Meymûn'un tercemesinde verdiği bölümde mezkûr rivâyeti aynı sened zinciriyle zikretmiştir. Ancak Zehebî, bahse konu olan rivâyet hususunda herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.<sup>66</sup>

## 2.2. Marifetü's-Sahâbe'de Yer Alan Rivâyet

Ebû Nuaym, *Marifetü's-Sahâbe* adlı eserinde biri tafsilatlı biri muhtasar olmak üzere farklı senetlerle iki rivâyet aktarmaktadır.

Birinci Rivâyet;

حدثنا محمد بن احمد بن الحسن ثنا محمد بن عثمان بن ابي شيبه ثنا ابي ثنا عباد بن العوام عن حصين قال سمعت عمرو بن ميمون يقول زنت قرده باليمن فرجمتها القرده ورجمتها معهم

Muhammed b. Ahmed b. Hasan → Muhammed b. Osman b. Ebû Şeybe → Babasından → Abbâd b. el-'Avvâm tarikiyle gelen rivâyette Husayn b. Abdurrahmân, Amr b. Meymûn'un şöyle dediğini aktardı:

*"Yemen'de bir maymun zina etti. Maymunlar onu taşıdı ve ben de onlarla birlikte zina eden maymunu taşıdım."*<sup>67</sup>

İkinci Rivâyet;

حدثنا ابو حامد بن جبلة ثنا محمد بن اسحاق ثنا رزق الله بن موسي ثنا شبابه ثنا عبد الملك بن مسلم عن عيسي بن حطان قال دخلت مسجد الكوفة فاذا انا بعمرو بن ميمون الاودي جالسا وعنده الناس فقال رجل من القوم حدثنا باعجب شيء في الجاهلية قال بينما انا في حرث لاهل اليمن اذ رايت قرودا قد اجتمعن فرايت قردا او قردة اضطجعا فادخلت القردة يدها تحت عنق القرد ثم اعتنقا اذ جاء قرد آخر فغمزها فرفعت راسها فنظرت اليه فسلت يدها من تحت راس القرد ثم مضيا غير بعيد فواقعها وانا انظر اليه ثم رجعت القردة الي مكانها فذهبت لتدخل يدها تحت عنق القرد فانتبه فقام اليها فشم دبرها فصرخ فاجتمعت اليه القردود قال فجعل يشير اليها واليه قال فتفرقوا فلم البث ان جيء بذلك القرد اعرفه بعينه قال فاخدوهما فاتوا بهما موضعا كثير الرمل فحفروا لهما حفرة ثم رجموها حتى قتلوهما

Ebû Hâmid b. Cebile → Muhammed b. İshâk → Rızkullah b. Musa → Şebâbe-Abdülmelik b. Müslim vasıtasıyla nakledilen rivâyette İsa b. Hitân şöyle dedi:

*"Kûfe mescidine girdiğimde karşımda Amr b. Meymûn'u oturur vaziyette buldum. Etrafında insanlar vardı. Onlardan biri "Bize câhiliye döneminde karşılaştığın en şaşkırtıcı olayı anlat" dedi. Bunun üzerine o, şöyle*

<sup>65</sup> Buharî, *et-Tarihu'l-Kebîr*, 6: 160.

<sup>66</sup> ez-Zehebî, *Siyer*, 4: 159-160.

<sup>67</sup> Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 4: 2047.

dedi: Ben Yemenlilerin tarlasındayken bir araya toplanmış bazı maymunlar gördüm. Bir maymun diğer birinin boynunun altına kolunu koymuş sarılarak uzanmıştı. O sırada başka bir maymun gelip dişi maymunu dürttü. Dişi maymun önce dönüp ona baktı ve ardından kolunu yavaşça çekip onu dürtten maymunun ardına düştü. Biraz uzaklaştıktan sonra ikisi cima ettiler. Bende olanları seyrediyordum. Ardından dişi maymun eski yerine gelip tekrar kolunu uyumuş olan maymunun boynunun altına koymak istedi; fakat erkek maymun uyandı. Ayağa kalkıp dişi maymunun arkasını kokladı ve çığlık atmaya başladı. Bunun üzerine tüm maymunlar etrafında toplandı. O da dişi ve diğer maymuna işaret ediyordu. Dağılan maymunlar çok geçmeden diğer maymunu da getirdiler. İkisini alıp kumluk bir yere götürdüler. Daha sonra onlar için çukur kazıp onları öldürene kadar taşladılar. Allah'a yemin ederim ki Hz. Peygamber (s.a.s.)'in risaletinden önce recmi gördüm".<sup>68</sup>

Bu rivâyette Amr b. Meymûn'un câhiliye döneminde şahit olduğu ve insanlar tarafından şaşırtıcı olarak algılanan bir olay şeklinde verilmiştir. Ayrıca her iki rivâyette olayın gerçekleştiği yer Yemen olarak zikredilmekte ve Amr'ın taşlama olayına şahit olduğu görülmektedir.

### 2.3. Müstahrec ala Sahîhi'l-Buhârî'de Yer Alan Rivâyet

Buhârî'nin Sahîh'i üzerine müstahrec türü eser yazan Ebû Bekir b. Ahmed el-İsmailî el-Cürcânî (371/982) de bu rivâyeti İsa b. Hitân yoluyla detaylı bir şekilde aktarır. Söz konusu rivâyet şu şekildedir:

عيسى بن حطان عن عمرو بن ميمون قال كنت في اليمن في غنم لأهلي وأنا على شرف فجاء قرد مع قردة فتوسد يدها فجاء قرد أصغر منه فغمزها فسلت يدها من تحت رأس القرد الأول سلا رفيقا وتبعته فوق عليها وأنا أنظر ثم رجعت فجعلت تدخل يدها من تحت خد الأول برفق فاستيقظ فزعا فشمها فصاح فاجتمعت القرد فجعل يصيح ويومي إليها بيده فذهب القرد يمنة ويسرة فجاءوا بذلك القرد أعرفه فحفروا لهما حفرة فرجموها فلقد رأيت الرجم في غير بني آدم

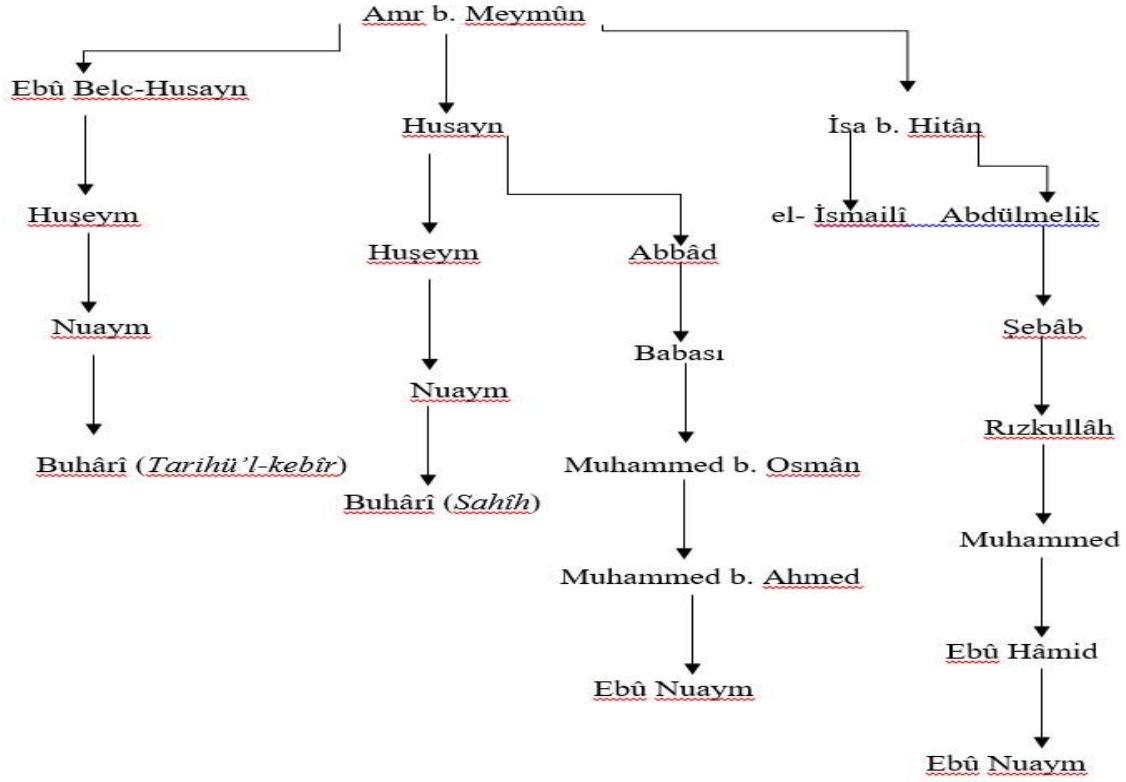
el-Cürcânî'nin bu eseri matbu olmadığından onun rivâyetini Buhârî'nin şerhleri *Fethu'l-Bârî* ve *'Umdetü'l-Kârî* vasıtasıyla aktaracağız. Ebû Nuaym'ın rivâyetiyle hemen hemen aynı olan bu varyantta İsa b. Hitân, Amr b. Meymûn'dan şunları aktarır:

"Ben şeref sahibi olduğum halde ailemin koyunlarını otlatırken dişi bir maymunun erkek bir maymuna sarılarak uyduklarını şahit oldum. O sırada bu erkek maymundan daha küçük bir başka maymun onların yanına geldi ve dişiye dürttü. Dişi maymun, kolunu usulca birlikte uyuduğu maymunun kafasının altından çekerek kendisini dürtten maymunun peşine düştü. Biraz uzaklaşıp cima ettiler/birlikte oldular. Bende olanları seyrediyordum. Ardından dişi maymun eski yerine gelip tekrar kolunu uyumuş olan maymunun yanağının altına yavaşça koydu. Erkek maymun yerinden sıçrayarak uyandı ve dişi maymunu kokladı. Ardından çığlık atmaya başladı. Bunun üzerine maymunlar etrafında toplandı. O da bağıırıyor ve dişi maymuna işaret ediyordu.

<sup>68</sup> Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 4: 2047-2048.

Sağa sola kaçışan maymunlar cima eden maymunu hemen getirdiler. Daha sonra çukur kazıp onları taşladılar. Andolsun ki ben Âdemoğullarının dışında da recim olayına şahit oldum”,<sup>69</sup> demiştir.

#### 2.4 Hadisi Şeması



#### Değerlendirme

Muhadramûndan kabul edilen Amr b. Meymûn tarafından ferd olarak aktarılan ve Buhârî'nin sahih rivâyetleri toplamak amacıyla telif ettiği eserinde yer alan söz konusu rivâyet, ilk dönemlerden itibaren tenkit edilmiştir. Rivâyetin İbn Kuteybe'nin ihtilafli hadisleri yorumladığı *Te'vilu Muhtelefi'l-Hadis* adlı eserinde çeşitli tahlilere tabi tutulması, mezkûr rivâyete yöneltelen tenkitlerin ilk dönemlerden itibaren dillendirildiğini göstermektedir. İlgili rivâyet hususunda İbn Kuteybe'nin, düşüncenin yalanladığı bir rivâyet olarak ele aldığı 37. hadiste, muhaliflerin/hadis karşıtlarının ağır eleştirilerini şöyle nakleder: “Sizler, maymunların zina yapan bir maymunu recmettiğini naklettiniz. Eğer onu “muhsan” olduğu için recmetmişlerse/taşlamışlarsa bu rivâyetiniz en eğlenceli olanı olmalıdır. Aslında bu maymunlar, sizin fark etmediğiniz bazı Tevrât hükümlerini uyguluyor olabilirler? Belki de mezkûr maymunların dini Yahudiliktir. Eğer bu maymunlar Yahudi ise domuzlar da Hristiyanlık dinine mensup olmalıdır.”<sup>70</sup> Kanaatimizce İbn Kuteybe'nin, yaşadığı dönem göz

<sup>69</sup> Bedrüddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, tsh. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 16: 411-412; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdülaziz b. Abdillâh b. Baz, (Beyrût: Daru'l-Marife, trz.), 7: 160.

<sup>70</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilu muhtelefi'l-hadis*, 372.

önünde bulundurulduğunda alaycı bir üslupla bu eleştirileri yöneltenlerin mutezile, kaderiyye gibi itikadî gruplardan olması muhtemeldir.

Rivâyeti eleştirenlerden biri meşhur hadis bilgini İbn Abdülber (ö. 463/1071)'dir. O, Buhârî'de yer alan Huşeym→Husayn tariki yanı sıra Abbad→Husayn yoluyla gelen muhtasar bir rivâyet ile Abdülmelik b. Müslim→İsâ b. Hitân vasıtasıyla gelen uzun bir varyantın da kaynaklardan zikredildiğini belirtmiştir. Mezkûr rivâyetin senedinde bulunan Abdülmelik ile İsâ'nın rivâyetlerinin delil kabul edilemeyeceğini belirterek bahse konu olan rivâyetin münker olduğunu dile getirmiştir. Bununla birlikte mükellef olmayan bir canlıya zina isnat etmenin ve hayvanlarda had cezasının uygulandığını ileri sürmenin ilim erbabınca itibar edilemeyecek bir şey olduğunu söylemiştir. Şayet böyle bir şey olsaydı o zaman ibadetle yükümlü olan cinlerde de böyle bir uygulama olurdu.<sup>71</sup> Bu konuda el-Humeydî (ö. 488/1095) ise, *el-Cem'u Beyne's-Sahihayn* adlı eserinde araştırma konusu olan hadisin sadece Buhârî'nin eserinde tahrîc edildiğini belirtmektedir. Yaptığı tetkikler neticesinde mezkûr rivâyetin yalnızca bazı Buhârî nüshalarının "Eyyâmü'l-cahiliyye" babında yer aldığını ve muhtemelen bu rivâyetin *Sahih'e* sonradan eklendiğini/sokuşturulduğunu belirtmiştir. O, Ebû Hâmid en-Nuaymî'nin (ö. 386/996) Firebrî'den (ö. 320/932) rivâyet ettiği nüshada ise mezkûr rivâyetin yer almadığını ileri sürmüştür.<sup>72</sup> Ayrıca bu rivâyetin Buhârî'nin *Târihü'l-kebîr*'inde de Nuaym b. Hammâd tarikiyle tahrîc edildiğini ve burada "قَدْ نَتَّ" lafzının kullanılmadığını ifade etmiştir. Humeydî, şayet Buhârî'nin bu rivâyetini sahih kabul edersek o zaman Buhârî'nin bu rivâyeti eserine almasının sebebinin Amr b. Meymûn'un câhiliye dönemini idrak ettiğini ve ilk dönemde Hz. Peygamberle görüşmediğini belirtmek için olduğunu beyan etmiştir.<sup>73</sup> Bu hususta İbnü'l-Esir de, Humeydî'nin görüşlerini aynı şekilde zikretmiştir.<sup>74</sup> el-Mizzî *Tehzîb* adlı eserinde, Amr b. Meymûn'un tercemesinde söz konusu rivâyetin hem Buhârî'nin eserlerindeki varyantlarının aynısını hem de Ebû Nuaym'daki varyantının biri aynı diğeri yakın iki farklı rivâyet zikredip ilgili rivâyetler hakkında her hangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.<sup>75</sup> Ancak yine el-Mizzî, etrâf türü bir eser olan *Tuhfetu'l-Eşraf bi Ma'rifeti'l-Etrâf* adlı eserinde, söz konusu rivâyeti iki yerde zikretmiştir. el-Mizzî, sahabî müsnedlerinin zikredildiği bölümde Amr b. Meymûn hadisleri (müsnedi) kısmında söz konusu rivâyeti zikretmiş, ancak herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır. Ancak mürsel hadisleri zikrettiği bölümde ise

<sup>71</sup> Bkz. Abdülber, *el-İsti'âb*, 3: 1205-1206; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7: 160.

<sup>72</sup> Humeydî, Muhammed b. Fütûh, *el-Cem'u beyne's-Sahihayn*, thk. Ali Hassan el-Bevvâb (Beyrut: Daru İbn Hazm, trz.), 3: 490; İbnü'l-Esir, *Câmi'ul-usûl fi ehâdisi'r-Resûl*, thk. Abdulkadir el-Arnâvût (Dimaşk: Daru'l-Beyân, 1972), 11: 785; Ancak İbn Hacer, Humeydî'nin bu iddiasına şiddetle karşı çıkar. Bu rivâyetin Buhârî'nin aslında olduğuna dair birçok argüman sunar ve ardından rivâyetle ilgili yorumlara geçer. Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7: 160-161. Değerlendirme için bkz. Abdulvahap Özsoy, *Buhârî Nüshaları ve Nüsha Farklılıklarının Mahiyeti Üzerine*, Birinci Baskı (Kayseri: Fenomen Yayınları, 2016), 284 vd.

<sup>73</sup> Humeydî, *el-Cem'u beyne's-Sahihayn*, 3: 490; İbnü'l-Esir, İzzüddîn Muhammed b. Muhammed, *Câmi'ul-usûl fi ehâdisü'r-resûl*, thk. Abdulkâdir el-Arnâvût (Dimaşk: Daru'l-Beyân, 1972) 11: 786.

<sup>74</sup> İbnü'l-Esir, *Câmi'ul-usûl*, 11: 784-786

<sup>75</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, 22: 265-266.

rivâyeti tekrar ele almış ve ilgili rivâyetin bazı nüshaların haşiyelerinde yer aldığını belirtmiştir.<sup>76</sup> Bu ise el-Humeydî'nin ileri sürdüğü bahse konu olan rivâyetin Buhârî'nin *Sahîh*'ine sonradan derç edildiği görüşünü desteklemektedir.

Buhârî'nin şârihlerinden Kirmânî (ö. 786/1384) ise, mezkûr rivâyetin değerlendirmesinde İbn Abdülber'in bu husustaki görüşlerini zikrettikten sonra iki ihtimalden bahseder. Bu maymunlar insan olup daha sonra yüzleri maymuna dönüşmüş olabilir veya rivâyette zikredilen maymunların suretleri zina yapanların yüzlerine benzetilmiş olabilir. Bununla birlikte Kirmânî, hayvanların herhangi bir yükümlülüğünün olmadığını ve bunun cahiliye döneminin bir zannı olduğunu belirterek Humeydî'nin de iddia ettiği gibi bu kıssanın bazı Buhârî nüshalarında yer almadığını ileri sürmüştür.<sup>77</sup> Buhârî'nin bir başka şârihi Kastâlanî de (ö. 923/1517), İbn Abdülber'in mezkûr rivâyet hususundaki görüşlerini aktarıp buradaki maksadın sadece benzetme olduğunu ifade ettikten sonra hayvanlar arasında yapılan fiiller için cezâî işlemlerin olmadığını belirterek İbn Abdülber'in görüşünün aksine fikir beyan etmiştir.<sup>78</sup>

Çağdaş hadis âlimleri tarafından da bu rivâyete eleştiriler yöneltilmiştir. Mezkûr rivâyeti değerlendiren Elbânî (ö. 1419/1999), bir insanın maymunların evlendiğini, namuslarına bağlı olduğunu ve sadakat göstermeyenlerin de öldürüldüğünü bilmesinin mümkün olmadığını; faraza bu sayılan şeylerin hayvanlar âleminde vuku bulması mümkün olsa bile Amr'ın, maymunların zinadan dolayı recmi gerçekleştirdiğini bilmesinin imkânsız olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte Elbânî, senet yönüyle de bu rivâyetin zayıf olduğunu iddia etmektedir. Ona göre bu rivâyetin ilk râvisi Nuaym b. Hammâd zayıftır ve rivâyetteki sıkıntının sebebinin de ondan kaynaklandığını zannettiğini belirtmektedir. Yine diğer bir râvi olan Huşeym'in tedlis yapmakla itham edildiğini ve müdellis kişilerin an'ane yoluyla naklettikleri rivâyetlerin de zayıf kabul edildiğini söyleyerek Nuaym yoluyla gelen rivâyetin münker olduğunu belirtmiştir. Elbânî, mezkûr rivâyetin zayıflığının sebebinin Nuaym b. Hammâd'a dayandırırken, İbn Abdülber'in Abbâd-Husayn tarihiyle eserinde zikrettiği diğer iki varyant içinse şöyle demektedir: Abbâd'ın Şeyhayn'ın sikât hocalarından olduğunu, bununla birlikte el-İsmâîlî'nin Buhârî'deki rivâyeti takviye için İsâ b. Hitân→Amr b. Meymûn kanalıyla eserinde tahrîc ettiği uzun rivâyetin Nuaym'ın kısa rivâyetinde görünen münkerliği barındırmadığını ve el-İclî ile İbn Hibbân'ın İsâ b. Hitân'ı hadis rivâyetinde sika olarak vasıflandırdıklarını belirtmiştir. Bu ise İbn Abdülber'in, rivâyetin değerlendirmesinde ileri sürdüğü görüşlerin hilafıdır.<sup>79</sup>

<sup>76</sup> el-Mizzî, *Tuhfetü'l-eşraf bi ma'rifeti'l-etraf*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1999), 7: 374; 12: 446-447

<sup>77</sup> Şemseddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî, b. Saîd el-Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Abdullatîf (Beyrût: Dâru İhyâi'l-Turâsi'l-Arabî, 1981), 15: 75-76.

<sup>78</sup> Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, tsh. Muhammed Abdülazîz el-Hâldî (Beyrût: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996) 8: 317-318.

\* Günümüzde eşini kıskanan maymunlar, bazı belgesellerde konu edinmektedirler. Nitekim belgesellerde maymunların bu hususta gösterdikleri tepkiler mezkûr rivâyette anlatılan davranışlarla uyusmaktadır.

<sup>79</sup> Bkz. Muhammed Nasirüddin Elbânî, *Muhtasarı Sahîhi'l-Buhârî*, (Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 2002), 2: 535-536; Ayrıca İsâ b. Hitân için bkz. İclî, *Sikât*, 2: 199; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Kitabü's-sikât*, thk. Muhammed Abdu'l-Mü'id Hân (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1973), 5: 213.

Öte yandan daha önce zikrettiğimiz üzere İbn Kuteybe, hadis karşıtların mezkûr rivâyet hususunda dile getirdikleri eleştirilerine özetle şöyle cevap vermektedir: “Maymunlarla ilgili hadis Hz. Peygamber ve ashâp’tan nakledilmeyip sadece Amr b. Meymûn vasıtasıyla aktarılan maktu bir rivâyettir. Amr, maymunların başka bir maymunu taşıdıklarına şahit olmuş ve bu taşlamanın zina sebebiyle olduğunu zannetmiş olabilir. Bunun sadece bir tahminden ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Yoksa maymunlar zina yaptıklarını söylemezler. Zaten onları gören de olayın tam mahiyetini anlayamaz ve benzetme yaparak zannî görüşünü serdedebilir. Nitekim bu hususta Araçlar zina yapan kişileri “maymundan daha zinâkâr” şeklinde benzeterek örnek verirler. Şayet maymunun zina ettiği bilinen bir gerçek olmasaydı böyle bir örneğe başvurmazlardı. Ayrıca eşini kıskanma ve çiftleşme konusunda insanlara en çok benzeyen varlığın da maymunlar olduğu bilinen bir gerçektir.\* Öte yandan hayvanlar birbirine düşman olur, birbirlerine saldırır ve birbirlerine zina konusu olmaksızın cezalandırabilir. Onlardan bazıları ısırır, tırmalar, kırıp parçalar; maymunlar da insanlar gibi elleriyle birbirlerine taş atarlar. Şayet maymunlar birini zina olmaksızın taşlamışlarsa da Amr b. Meymûn onların zinadan dolayı birbirlerini taşıdıklarını zannetmiş olabilir. Veya Amr, şahit olduğu hâdiseye verilen cezalandırmanın zina sonucu olduğuna kanaat getirmiş de olabilir. Nitekim maymunlar, hayvanlar âleminde eşini en çok kıskanan ve onları anlama açısından insanlara en çok benzeyen varlıktır. Biz burada dalga geçenlerin/alaycıların dediği gibi maymunların zinadan dolayı recm cezasını uyguladığını ve Tevrat’ın zina hakkındaki recm hükmünü bildiğini iddia etmiyoruz. Ancak şu da bir gerçektir ki nasıl diğer hayvanlar tırmalar, ısırır ve parçalarsa, maymunlar da kıskançlıklarından ötürü zina veya başka nedenlerden ötürü birbirlerini taşıyabiliyorlar. Nitekim insanların uzaktaki nesneyi taşıdığı gibi onlar da elleriyle taş atarak karşıdaki varlığa eziyet edebiliyorlar”.<sup>80</sup> Benzer şekilde maymunlar arasında şahit olunan bu davranışların başka hayvanlar arasında da vuku bulduklarına dair bilgiler muteber kaynaklarda zikredilmektedir. Sözelimi kendisine zina ve fuhşiyatla ilgili sorulan soruya İbn Teymiye, zina ve fuhşun günah olduğunu ve yasağın Müslümanlar, Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında da hoş karşılanmadığını beyan ederek karşılık vermiştir. Ve bu çerçevede mezkûr rivâyeti zikrederek maymunlar arasında da zinanın kerih görüldüğünü dile getirmiş ve yaşadığı çevrede yöre insanının kuşlar arasında da bu duruma şahit olduklarını ifade etmiştir.<sup>81</sup>

İbn Hacer (ö. 852/1449) ise bazı kimselerin Amr’ın aktardığı bu rivâyette geçen maymunların mesih edilen Yahudiler olabileceğini ve recm hükmünün baki kaldığını iddia ettiklerini dile getirmiştir. Ardından bu iddianın tutarsız olduğunu Müslim’de geçen “Mesh edilenin nesli yoktur” hadisine dayandırarak ifade etmiştir.<sup>82</sup> Bununla birlikte İbn Hacer mezkûr rivâyetle ilgili bir kısım âlimlerden ilginç bir yorum aktarmıştır. Söz konusu bu âlimler, her ne kadar mesh edilen Yahudilerin

<sup>80</sup> İbn Kuteybe, *Te’vilu muhtelefi’l-hadis*, 372-374.

<sup>81</sup> Takiyyüddîn Ahmed b. Teymiye el-Harrânî, *Mecmu’atü’l-fetâvâ*, thk. Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz (Mansûra: Dâru’l-Vefâ, 2005) 11: 296.

<sup>82</sup> Bkz. Bakara, 2/65; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 7: 160.

nesli devam etmese de taklit kabiliyeti güçlü olan maymunların yaşadıkları dönemde insanlarla haşır neşir olmalarının mümkün olduğunu, bu sayede bazı davranışlarını, onları taklit ederek kazandıklarını ve recim olayının da bunlardan biri olabileceğini iddia etmişlerdir. İbn Hacer bu değerlendirmelerden hareketle bu hayvanların taklit yeteneğinin çok güçlü olduğunu, kendilerine dikte edilen bazı işleri öğrenebildiklerini, insanlar gibi coşup gülebildiklerini, tıpkı insan gibi kıskanç olduklarını ve bu nedenle eşlerine kimseyi yaklaştırmadıklarını, dişilerin çocuklarını kucağında taşıdıklarını, elleriyle kavrayıp elleriyle yediklerini, parmaklarının ve tırnaklarının olduğunu ve bazen iki ayak üzerinde de yürüyebildiklerini ileri sürerek mezkûr rivâyet hususundaki iddialarını desteklemeye çalışmıştır.<sup>83</sup>

Bu bilgiler ışığında Buhârî'nin kitabının ismine bakıldığında bu rivâyetin onun şartlarını taşımadığı görülecektir. Zira Buhârî'nin kitabının tam ismi *el-Câmi'u'l-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasaru min Umûri Resûlillâh ve Sünenihi ve Eyyâmihî* şeklindedir. Anlaşılan o ki Buhârî, sadece Hz. Peygamber'e kesintisiz olarak isnat edilen ve sahîh olduğuna kanaat getirdiği rivâyetleri eserine almıştır. Oysaki rivâyetin sened silsilesinde yer alan Nuaym b. Hammâd ile Huşeym b. Beşîr, bazı münekidler tarafından tenkit edilmekten kurtulamamışlardır. Bununla birlikte Nuaym b. Hammâd, Buhârî'nin muallak hadislerinin râvisidir. Buhârî onu, başka varyantlardaki râvilerle destekleyerek zikretmiş, yalnız başına güçlü bulmamıştır. Sadece bahse konu olan bu maktu rivâyeti eserine almış, söz konusu rivâyeti desteklemek için mutaba'at ve şâhid olabilecek herhangi bir rivâyet zikretmemiştir.

Öte yandan kaynaklarda bu amaçla zikredilen birçok rivâyet kaydedilmektedir. Sözelimi Ebû Recâ el-Utâridî (ö. 105/723) tarafından da benzer bir rivâyet aktarılmıştır. Bu hususta Ebû Recâ "câhiliye devrinde maymunların zina yaptığını" gördüğünü belirtmiştir. Bu ise, Ebû Recâ'nın cahiliye dönemini idrak ettiğine dair kanıt olarak değerlendirilmiştir.<sup>84</sup> Dolayısıyla el-Humeydî de, Buhârî'nin bu rivâyetin içeriğini doğruladığı veya Amr'ın câhiliye dönemindeki bu zannını kabul ettiği için değil, onun mezkûr döneme şahit olduğunu ispatlamak için bu rivâyeti eserinde tahrîc ettiğini ifade etmiştir.<sup>85</sup> Nitekim Buhârî, her iki eserinde bahse konu olan rivâyeti aktarırken zinayla ilgili herhangi bir ifadeye yer vermezken sadece bazı maymunların bir maymunu taşıdıklarını kaydeder.<sup>86</sup> Bu da aslında onun, Amr'ın söz konusu rivâyetindeki maymunların zinadan dolayı bir maymunu taşıdıkları zannıyla ilgilenmediğini göstermektedir. Ayrıca Buhârî, mezkûr rivâyeti "recm" hadislerinin zikredildiği bölümde değil "fedâilü's-sahâbe" kitabının ilgili babında tahrîc etmiştir. Bu ise Buhârî'nin hikâyeyi Amr b. Meymûn'un başından geçen bir hâdiseye ve onun câhiliye dönemine şahitlik ettiğine dair bir delil olarak değerlendirdiği ve bahse konu olan rivâyeti zina ile ilgili bir referans olarak takdim etmediğinin açık bir göstergesidir. Bununla birlikte yukarıda da zikredildiği üzere Ebû Nuaym ve el-İsmâîlî'den aktardığımız varyantların aksine Buhârî'de yer alan rivâyet, son derece kısa olup detay

<sup>83</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7: 160.

<sup>84</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7: 149.

<sup>85</sup> Bkz. Humeydî, *el-Cem'u beyne's-Sahihayn*, 3: 490; İbnü'l-Esir, *Câmi'u'l-usûl*, 11: 786.

<sup>86</sup> Bkz. Buhârî, *et-Tarihu'l-kebîr*, 6: 160.

barındırmamaktadır. Bu da onun hikâyesinin asıyla ilgilenmediğine hamledilen başka bir kanıt olarak düşünülebilir.

Kanaatimizce bu tartışmaların yaşanmasının nedeni, Amr'ın câhiliye döneminde gördüğü bir olayı kendi tahmin ve zihin dünyasından aktarmasıdır. Nitekim Ebû Nuaym'ın eserinde tahrîc edilen rivâyette olayın tam şekli, Amr b. Meymûn'un câhiliye döneminde şahit olduğu ve insanlar tarafından şaşırtıcı olarak algılanan bir olay halinde verilmiştir. Ayrıca olayın vuku bulduğu bölge olarak Yemen zikredilmekte ve Amr'ın bu enteresan olaya şahit olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca rivâyet ne Hz. Peygamber'e ne de sahâbeden birisine isnat edilmediği için herhangi bir dini bağlayıcılığı bulunmamakta ve sadece Amr b. Meymûn'un başından geçtiğini belirttiği bir menkıbeden ibaret kalmaktadır. Öte yandan Amr'ın böyle bir ifadeyi kullanması, Arapların ve câhiliye döneminin algısıyla da yakından ilişkilidir. Nitekim İbn Kuteybe mevzu bahis rivâyet sadedinde, Arapların "falanca kişi maymundan daha zinâkârdır" dediklerini, eğer onlar zina konusunda insanları ve maymunları benzer tutmasalardı böyle bir darbu mesel türemeyeceğini söylemektedir.<sup>87</sup> Muhtemelen Amr b. Meymûn'un, maymunların kendi aralarındaki davranışlarından ve Arapların maymunlarla ilgili algısından hareketle gördüğü olayı bu şekilde anlamasına ve aktarmasına neden olmuştur.

### Sonuç

Buhârî'nin sahîh rivâyetleri toplamak amacıyla telif ettiği *el-Câmi'u's-Sahîh'i*, Müslümanlar nezdinde Kur'an'ı Kerim'den sonra en muteber eser olarak kabul görmüştür. Buhârî eserini oluştururken gösterdiği ihtimama rağmen eserde tahrîc edilen bazı rivâyetler münekkidler tarafından tenkit edilmiştir. Çalışmamızın konusu olan ve ilk dönemlerden itibaren tenkit edilen "zina eden maymunların recm edilişi" ile ilgili rivâyet, muhadrâmdan sayılan Amr b. Meymûn tarafından aktarılmıştır. Hadisin râvileri Amr b. Meymûn ile Husayn b. Abdurrahman sika kabul edilmiş; Huşeym b. Beşîr ile Nuaym b. Hammâd ise sika kabul edilmeleriyle birlikte bazı yönleriyle tenkit edilmişlerdir. Nitekim söz konusu rivâyet, hem sened hem de içerik olarak birçok kişi tarafından tenkit edilmiş, rivâyetin zayıf veya sonradan esere sokuşturulduğu ileri sürülmüştür. Bununla birlikte İbn Hacer gibi âlimler bu eleştirileri reddetmişlerdir.

Hem Araplarda hem de diğer toplumlarda insanlar, birtakım davranışları sebebiyle bazı hayvanlara benzetilmekte ve hayvanların kıskançlığıyla ilgili bilgiler kaynaklarda zikredilmektedir. Bu bağlamda İbn Hacer'in maymunlar hakkındaki yorumu, varılan kanaati teyyid etmektedir. Dolayısıyla hayvanlardaki bu özellikler Amr b. Meymûn'un zihninde oluşan algıyı daha da güçlendirdiği düşünülmektedir.

Buhârî'nin, bahse konu olan maktu rivâyetin içeriğini doğrulamaktan ziyade Amr'ın câhiliye dönemini idrak ettiğini belirtmek amacıyla bu rivayeti eserine aldığı tahmin edilmektedir. Buhârî'nin bu rivayeti Amr b. Meymûn'un yaşadığı bir hâdise ve onun câhiliye döneminde yaşadığına dair bir

<sup>87</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilu muhtelefi'l-hadis*, 373.



delil olarak sunduğu düşünölmektedir. Nitekim Amr b. Meymun'un maymunlar arasında recm haberi, "zina, hadler" ve benzerinin konu edindiği ilgili bölümlerin yerine "eyyâmü'l-câhiliye" ile ilgili bölümlerde zikredilmesi bu düşünceyi desteklemektedir. Bununla birlikte mezkûr rivâyet, kendisinden önce tahrîc edilen rivayetlerle birlikte değerlendirildiğinde; hepsinde câhiliyye insanının anlatıldığı görölmektedir. Söz konusu bâbın hemen akabinde "Bâbu meb'asi'n-nebi (s.a.s)" ve "Bâbu mâ lekiye'n-nebî (s.a.s) ve ashâbuhû mine'l-müşrikîn bi Mekke" başlıkları gelir ve Hz. Peygamberin nasıl bir sosyal ortama gönderildiği anlatılır. Dolayısıyla Buhârî'nin mezkûr rivayeti eserine alması bağlam ile yorumlandığında, tamamen câhilî dönem zihin dünyasını tasvir etmeye yönelik olduğu söylenebilir.

## Kaynakça

- Aydınlı, Abdullah. Hadis İstılahları Sözlüğü. İstanbul: İFAV, 2013.
- Aynî, Bedrüddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed. Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî. Tsh. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 25 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb. Târîhu Bağdâd. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Muğire el-Cü'fî. Sahîhü'l-Buhârî. Thk Mustafa Dîb el-Buğâ. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1976.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Muğire el-Cü'fî. et-Tarîhu'l-Kebîr. Thk. Abd b. Feyrûz-Umeyr b. Abdurrahman. 12 Cilt. Beyrut: Daru'l-Marife, trz.
- Cevzî, Cemâledîn Ebi'l-Ferec. Kitâbü'd-du'afa ve'l-metrûkîn. Thk. Ebü'l-Fidâ Abdullâh el-Kâdî. 4 Cilt. Beyrût: Daru'l-küttübi'l-ilmiyye, 1986.
- Çakan, İsmail Lütfi. Hadis Edebiyatı, On Birinci Baskı. İstanbul: İFAV, 1997.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-Esbehânî. Marifetü's-Sahâbe. Thk. Adil b. Yusuf el-Azzâzî. 7 Cilt. Riyad: Daru'l-Vatan, 1998.
- Elbânî, Muhammed Nasirüddin. Muhtasarı Sahîhi'l-Buhârî. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 2002.
- Humeydî, Muhammed b. Fütûh, el-Cem'u beyne's-Sahihayn. Thk. Ali Hassan el-Bevvâb. 4 Cilt. Beyrut: Daru İbn Hazm, trz.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah el-Curcânî. el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl. Thk. Âdil Ahmed-Alî Muhammed. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, trz.
- İbn Abdülber, Yusuf b. Abdillâh. el-İsti'âb fî ma'rifeti'l-ashâb. Thk. *Ali Muhammed el-Becâvî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992.
- İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman er-Râzî. Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl, 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1953.
- İbnü'l-Esîr, İzzuddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî. Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- İbnü'l-Esîr, İzzuddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî. Câmi'ul-usûl fî ehâdisi'r-Resûl. Thk. Abdulkadir el-Arnâvût. 12 Cilt. Dımaşk: Daru'l-Beyân, 1972.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed el-Askalânî. Tehzîbü't-tehzîb, thk. İbrâhîm Zeybak-Adil Mürşid. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, trz.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed el-Askalânî. Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî. Thk. Abdülaziz b. Abdillâh b. Baz. 13 Cilt. Beyrût: Daru'l-Marife, trz.
- İbn Hıbbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî. Kitâbü's-sikât. Thk. Muhammed Abdu'l-Mü'id Hân. 10 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifi'l-Osmâniyye, 1973.
- İbn Kuteybe, Ebû Abdillâh Muhammed b. Müslim. Te'vilu muhtelefi'l-hadis. Thk. Muhammed Muhyiddin el-Asgar. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslami, 1999.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Munî. Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr. Thk. Alî Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 2001.

- İbn Teymiyye Takıyyüddîn Ahmed el-Harrânî, Mecmua'tü'l-fetâvâ. Thk. Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz, 3. Baskı. 37 Cild. Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 2005.
- İclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdullah. Ma'rifetü's-sikât. Thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî. 2 Cilt. Kahire: Matba'tu'l-Medîne, 1984.
- Kandemir, M. Yaşar, "Amr b. Meymûn", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 3: 89. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. İrşâdü's-sârî li şerhi Sahîh'il-Buhârî. Tsh. Muhammed Abdülazîz el-Hâlidî. 25 Cilt. Beyrût: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.
- Kazan, Tahsin, Hasan İ Zâtihî'yi Yeniden Tanımlamak, Hadith 1 (Aralık/December 2018).
- Kirmânî, Şemseddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî, b. Saîd. el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî. Thk. Muhammed Abdullatîf. 25 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi'l-Turâsi'l-Arabî, 1981.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. ez-Zekî. Tehzîbu'l-kemal fî esmai'r-ricâl, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1983.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. ez-Zekî. Tuhfetu'l-eşraf bi ma'rifeti'l-etrâf. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 13 Cilt. Beyrût: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1999.
- Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb. Kitâbü'd-Du'afâ ve'l-Metrûkîn. Thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: Müessesetü'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1985.
- Ukaylî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ b. Hammâd. Kitâbü'd-Duafâi'l-Kebîr. Thk. Abdulmut'î Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Özsoy, Abdulvahap. *Buhârî Nüshaları ve Nüsha Farklılıklarının Mahiyeti Üzerine*, Birinci Baskı. Kayseri: Fenomen Yayınları, 2016.
- Yücel, Ahmet. Hadis Tarihi, On ikinci baskı. İstanbul: İFAV, 2014.
- Yücel, Ahmet. Hadis Usûlü, Dokuzuncu Baskı. İstanbul: İFAV, 2013.
- ez-Zehabî, Ebü Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. Siyeru a'lami'n nübelâ. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1988.
- ez-Zehabî, Ebü Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. Tezkiretü'l-huffâz. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, trz.
- Ziriklî, Hayruddîn. el-A'lâm kamus terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisa mine'l-arab ve'l-müsta'rabîn ve'l-müsteşrikîn. 8 Cilt. Beyrut: Darü'l-İlm li'l-Melayîn, 2002.

# HADITH

Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi  
International Journal of Hadith Researches  
المجلة الدولية لأبحاث الحديث

Aralık / December / ديسمبر / 2019, 3: 99-128

فضائل البيت المقدس بين المحدثين والمؤرخين من خلال كتابي "مفتاح المقاصد" و"فضائل بيت المقدس"

The Virtues of the (Al Bait Al Maqdis) among Hadith scholars and Historians Through Two Books ( Miftah Al Maqasid) and( Bait Al Maqdis's Virtues)

Hadisçi ve Tarihçilerin Gözüyle Beytülmaqdis'in/Kudüs'ün Faziletleri: Miftâhu'l-makâsid ve Fezâ'ilu Beyti'l-makdis Bağlamında

Asma Albogha / أسماء البغا

الأستاذ المساعد، جامعة بايبورت، بايبورت / تركيا

Dr. Lecturer, Bayburt University, Faculty of Theology, Bayburt/Turkey

asmaalbogha@bayburt.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3333-6382>

## Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received Date: 16.09.2019

Kabul Tarihi / Accepted Date: 28.12.2019

Yayın Tarihi / Published Date: 31.07.2019

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3595389>

**Atıf / Citation / اقتباس :** Albogha, Asma. فضائل البيت المقدس بين المحدثين والمؤرخين من خلال كتابي "مفتاح المقاصد" و"فضائل بيت المقدس" / Fedâilu Beyti'l-Makdis beyne'l-muhaddisîn ve'l-müerrihîn min hilâli kitâbey "Miftâhi'l-Makâside" ve "Fedâili Beyti'l-Makdis / The Virtues of the (Al Bait Al Maqdis) among Hadith scholars and Historians Through Two Books ( Miftah Al Maqasid) and( Bait Al Maqdis's Virtues)". *HADITH* 3 (Aralık/December 2019): 99-128. [doi.org/10.5281/zenodo.3595389](https://doi.org/10.5281/zenodo.3595389).

**İntihal:** Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

انتحال: تم فحص البحث بواسطة برنامج لأجل السرقة العلمية فلم يتم إيجاد أي سرقة علمية.

web: <http://dergipark.gov.tr/hadith> | <mailto:hadith.researches@gmail.com>

## فضائل البيت المقدس بين المحدثين والمؤرخين من خلال كتابي "مفتاح المقاصد" و "فضائل بيت المقدس"

د. أسماء البغا

المختص	الكلمات المفتاحية
لقد عني المسلمون عبر العصور الإسلامية بالبيت المقدس وفضائله وألفوا في سبيل بيان أهميته وتذكير الناس بمكانته مؤلفات كثيرة، والمتتبع لحركة التأليف يجد عدداً كبيراً من الكتب التي ألفت تُعنى بفضائل هذه المدينة، وما ورد فيها من الأحاديث والآثار، وكان لهم في تأليفهم مناهج متنوعة، نظراً لاختلاف مشارب ومناهج من تصدى للكتابة في هذا الشأن، فألف في هذا المحدثون نظراً لوجود الأحاديث النبوية التي تناولت بيت المقدس، كما أُلّف فيه المؤرخون نظراً لكونه مكاناً تاريخياً تعاقبت عليه أزمان وحوادث جسام، حيث شكل التاريخ الفضائي أحد الفروع المتميزة للتأليف التاريخي في الثقافة العربية الإسلامية، لكن كان هناك فروق بين كيفية تناول كل طائفة منها، فالمحدثون كتبوا وفق منهجهم الذي ائتمروا بالاهتمام بالأسانيد، بينما غيرهم وفق منهج المؤرخين الذي تساهل في موضوع الأسانيد، ولتوضيح الفرق بينهما عقدت مقارنة بين مُصنّفين يرجع كل منهما إلى منهج، من خلال دراسة لطريقتهم في تناول فضائل البيت المقدس، والمصادر التي يعتمدونها، وهدف كل منها، ومعرفة الفائدة التي يضيفها كل منها.	البيت المقدس المحدثون المؤرخون الأسانيد فضائل

### The Virtues of the (Al Bait Al Maqdis) among Hadith scholars and Historians Through Two Books ( Miftah Al Maqasid) and( Bait Al Maqdis's Virtues)

#### Keywords:

Al-Bait Al-Maqdis  
Almuhadithun  
Historians  
Alasanyd  
Virtues

#### ABSTRACT

Muslims throughout the Islamic ages were interested in the Al-Bait Al-Maqdis and its virtues, they have written many books in order to explain its importance, and remind people of its status, the follower of the authorship movement finds a large number of books written on the virtues of this city, They had a variety of research methods, Because the background of who wrote in this topic is different their methods are also different from others, This topic was written by Almuhadithun because of the Prophet's Hadiths on Jerusalem, Historians also wrote in this subject; because it is a historic place that there were great events, but there are differences between these groups, Almuhadithun wrote according to their methods which has characterized by following the rules of alasanyd, While others according to the methods of historians who did not care for the rules of alasanyd, to clarify the difference between them, a comparison was made between two workbooks, each related to a difference method, through a study of their ways of writing the virtues of albayt almuqadas and the sources which depends on, each of their goals, and knowing the benefit that each adds.

### EXTENDED ABSTRACT

#### **The Virtues of the (Al Bait Al Maqdis) among Hadith scholars and Historians Through Two Books ( Miftah Al Maqasid) and( Bait Al Maqdis's Virtues)**

Historical literature includes a variety of the Islamic Nation's activities and its scientific need, in which the scholars wrote about a variety of subjects, and one of those subjects the history of Islamic cities. Makkah, Medina and Jerusalem are of the first cities to be written about by Islamic historians. Jerusalem holds a special place to the Muslims- after all, it is the first place where Muslims directed their prayers to, and the place where the prophet Muhammad (Peace Be Upon Him) took his journey to the (Israa and Meraaj), as well as the third mosques were Muslims Encouraged visit.

And the Holy Book, the Quran, cemented the virtues of this city, when Allah said in Surat Al Isra: "Exalted is He who took His Servant by night from al-Masjid al-Haram to al-Masjid al- Aqsa, whose surroundings. We have blessed, to show him of Our signs. Indeed, He is the Hearing, the Seeing."

And the Prophet, (Peace Be Upon Him,) elaborated the importance of this city and asked his companions to visit and defend it.

The follower of this literature finds that a significant amount has been written about this city and its virtue, and gathering the Hadith and Athar that relate to it. Since Jerusalem has this amount of admiration in Islam and history, both Hadith scholars and historians wrote about it. Although, those scholars (historians) did not concentrate on the narrations that have no relation to the Islamic belief - a result of the difference between Hadith narration and Historical narration. The Hadith narration mostly relates to the fundamental Islamic beliefs and jurisprudence. On the other hand, the Historians narration concerned with narrating the historical events far from any religious implications.

Muslims scholars in the past used to authenticate their information by Isnad (the chain of reporters), but after the 5th century Hijri, scholars began to stray away gradually from the Isnad, and started to rely on quoting from previous literature, except Hadith scholars who kept relying on Isnad as the safe way to insure the accuracy of the narrations. And this difference grows among the scholars.

In my book I tried to differentiate between the two narration methods by studying two examples representing them. And they are the (Miftah Almaqasid Wamisbah Almurasid fi Ziarat Bayt Almuqadas) written by scholar Abed Alrahman Alkorashi and (Fadayil Bayt Almuqadas) by scholar AlDia Al Maqdisi.

In this research I have tried to answer a couple of questions relating to the method of Hadith scholars and historians:

- Is the narration in the two methods subjective narration in consecutive layout,
- Also, did they adapt the Isnad method as the Historical events are historical narrations
- What sources they relied on
- Did they try to interpret the historical events and find the connection between them
- Did they scrutinize just the Isnad or the subject, or both of them, or none of them

I then concluded that even if the Historians and the Hadith scholars unite in the purpose but the way their methods in organising their books and the scientific material they use is different from each other.

History books rely on subjective narration in consecutive layout so it will paint a full historical picture about the subject at hand, and for that reason historians do not use the Isnad because in their point of view it may interrupt the consecutive layout of narrations.

And for that reason Iben Sheth relied on connecting the layout of the narration and taking care of it is consecutive connection to produce a work talking about the virtues of Jerusalem, neglecting by choice the chain of reporters (isnad) so it will not confuse the chain of the consecutive layout of the historical events.

On the other hand, Al Dia did not pay attention to organizing the narration layout as much to he cared about connecting every historical event to the chain of reporters (isnad).

Iben Sheth relied on a variety of resources for his book, beginning with Islamic resources like the Holy Quran and the Sunnah, thence quoting from other scholars books, and his personal observation either by hearing or what he saw with his own eyes.

Al Dia was Hadith narrator, so his main source was the Al Hadith, which has been reflected in his book layout. His book largely mentions important events for Muslims that the Prophet (Peace Be Upon Him) talked about like Israa and Meraal and the appearance of Al Dajjal.

Since the historians accept a narration regardless of it is source, except if it is contradicting the Holy Quran or authenticated Sunnah, Iben Sheth relied a lot in the Isra'iliyyat or narratives assumed to be of foreign import, and by relying on the Prophet's (Peace Be Upon Him) Hadith:

"Convey from from me even an ayah of the Quran, relate traditions from Banu Israel, and there is no restriction on that."

Yet his overreliance on the Isra'iliyyat made some of his narration conflict with logic without any scrutiny to those Isra'iliyyat. So we will not be exaggerating if we judged that most of Isra'iliyyat that he narrated are too weak to be accepted.

Oppositively, the Hadith scholars care about the source of the narration and whether it should be trusted. In effect, all the narrations that Al Dia Al Maqdisi narrated are connected by Isnad (chain of reporters), yet he did not stop there, but scrutinized the Isnad himself or by quoted another scholar. He did not, however, scrutinize the Mat'n (the text or subject of the narration). However Iben Sheth did not scrutinize eather Isnad or Mat'n

Iben Sheth included his personal opinions and Homilies in his book, with the purpose of giving advice and benefits for the reader. A Historians duty is not just to narrate historical events, but also to interpret these events and their effects, as well as to find the connection between those events. This is why Hadith scholars like Al Dia Al Maqdisi do not include such interest but rather narrate the Hadiths and let the readers discover the Homilies by themselves.

These are the most important differences that I concluded in my study, yet despite those differences there is a result of a different methods between the historians and Hadith scholars; it may vary from one historian to another, and from one Hadith scholar to another.

One of the most important issues that pertain to this subject is the scrutinization of the Isnad and the Mat'n, so continuing studying and auditing the differences between how the Historians and the Hadith scholars carry their research in the same subjects will benefit the Islamic library in this matter.



## GENİŞLETİLMİŞ ÖZET

### Hadisçi ve Tarihçilerin Gözüyle Beytülmakdis'in/Kudüs'ün Faziletleri: Miftâhu'l-makâsid ve Fezâ'ilu Beyti'l-makdis Bağlamında

Tarihi kitaplar; ümmetin çeşitli faaliyetlerini ve ilmi ihtiyaçlarını kapsamaktadır. Alimler de bunları ilmi uzmanlıklarına göre farklı yöntemlerle ele almışlardır. Ortaya çıkan tarihi kitapların bir çeşidi de; İslam şehirlerinin tarihiyle ilgilenmek olmuştur. Zamanının tarihçilerinin ilgilendiği İslam şehirleri Mekke, Medine ve Kudüs'tür. Kudüs müslümanların iki kıblesinin ilki olması, Resulullahın Mirac'ının İsrası olması ve kendilerine rihle edilmesi tavsiye edilen üç mescidden biri olması dolayısıyla müslümanlarca yüce bir mekana sahip olmuştur. Kur'an'ı Kerim bu durumu şu ayet ile desteklemektedir; *"Kulunu ayetlerimizden bir bölümünü kendisine gösterelim diye bir gece mescid-i haram'dan çevresini kutsal kıldığımız mescid-i aksa'ya götüren (Allah), her türlü eksiklikten uzaktır. Şüphesiz O, her şeyi işiten, her şeyi bilendir."* Aynı şekilde resulullah da hadislerinde bu mescidin önemini açıklamış, ona rihle yapılmasını ve cephelerinde ribatta bulunulmasını teşvik etmiştir. Kudüs'ün bu dini yüce öneminden dolayı müslümanlar geçmişte ve halen onun faziletleri hakkında eserler yazmaktadır.

Bu yazma hareketini; Kudüs'ün faziletlerini ele alan, onun hakkında söylenmiş hadisler ve eserler bağlamında kaleme alınan eserler izlemektedir. Kudüs'ün bu dini ve tarihi öneminden dolayı hadisçiler ile tarihçiler Kudüs'ün faziletleri hakkında şer'i ve akideyle ilgili olmayan haberleri de işleyen eserler telif etmekle ortak bir paydaya sahip olmuşlardır. Bu da hadis ve tarih rivayetleri arasındaki farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Çünkü hadis rivayetleri fihri ve akidevi hükümler oluştururken, tarihi rivayetler ise hadiseleri, hükmi kısımlarını dikkate almaksızın aktarır. İslam alimleri, önceleri farklı ilimleri tedvin ederken isnad yoluyla naklediyorlardı. Ancak hicri beşinci asrın bitiminden sonra isnada verilen önem azalmış, onun yerini peyderpey olarak telifler ve kitaplar almıştır. Bununla birlikte hadis alimleri İslam ümmetinin nakledilen şeylere karşı güven oluşması ve kalplerin mutmain olması için isnad ilmini muhafaza etmeye devam etmişlerdir. Bundan dolayı her iki ilim dalı kendi özel yöntemlerine göre farklılık göstermiş ve bu yöntemleri doğrultusunda eserler telif etmişlerdir.

Bu araştırmamızda iki ilim dalının bu farklılıklarını Abdurrahim el-Kureşî'nin "Miftahu'l-Makâsid ve Misbahu'l-Marasid fi Ziyareti Beyti'l-Makdis" adlı eseri ile ed-Diyaul Makdisî'nin "Fedâilu Beyti'l-Makdis" adlı eseri çerçevesinde ele aldık.

Bu çalışmada tarihçiler ve hadisçilerin yöntemleri ile alakalı bazı sorulara cevap bulmaya çalışacağız. Bu sorular; her iki ilimde olayların konusuna göre sırasıyla aktarılıp aktarılmadığı, olayın aslının tarihi rivayet olması dolayısıyla iki ilmin de isnadlı rivayet yolunu tutup tutmadığı, dayandıkları kaynakların neler olduğu, olayları açıklamak ve aralarında ki bağlantıları araştırmak için çaba gösterilip gösterilmediği, senet ve metin tenkidi yapıp yapmadıklarının ortaya konulmasıdır.

Sonuçta; Hadisçiler ve tarihçilerin her ne kadar amaçları ve araştırdıkları olayların konusu bir ise de kitaplarındaki konu dağılımı, kitaplarındaki yol ve yöntemleri, dayandıkları ilmi kurallar farklılık göstermektedir. Tarihi kitaplar ve hikaye kitapları araştırılan tarihi olayın portresinin tamamlanabilmesi için tarihi olayları akışına göre dizer. Bundan dolayı senedi zikretmek bu olay örgüsüne zarar verebilir. İbn Şays de Kudüs'ün faziletlerini aktarırken bu tarihi örüntüye dayanmış, senedleri ve başka haberleri işlememiştir. Bunu yaparken olayların zaman sırasına dikkat etmiştir. Buna karşın Diyâ'nın hedefi ise Kudüs'ün faziletleri hakkında ki hadisleri senedleri ile zikretmek olmuştur.

İbn Şays çeşitli kaynaklara dayanmıştır. Başta İslami kaynaklara dayanmıştır ki bunların başında da Kur'an-ı Kerim gelir. Sonrasında nebevi sünnetler, alimlerin kaleme almış olduğu eserler ve bunlara ek olarak semâ yoluyla almış olduğu ve kendisinin şahid olduğu önemli olaylar olmuştur. Hadisçi olan Diyâ ise sadece nebevi hadisleri aktarmıştır. Bundan dolayı Kudüs'ün faziletleri hakkında Peygamberin söylediği, müslümanları ilgilendiren; İsrâ, Mi'rac ve deccalın ortaya çıkışı gibi önemli hadisleri aktarmıştır.

Tarihçiler Kur'an'a, mütevatir sünnete, müşahede edilmiş bir olaya veya mütevatir olmuş bir olaya aykırı olmayan her türlü haberi kabul ederler. Bundan dolayı İbn Şays Peygamber efendimizin; *İsrailoğullarından nakilde bulunmanızda sakınca yoktur.* hadisine dayanarak İsrailoğulları hakkında fazlaca nakilde bulunmuş hatta akla ve mantığa uymayan bazı israiliyat haberlerini de eleştirmeden aktarmıştır. Bundan dolayı bunların birçoğunun zayıf olduğunu söylersek mübalağa etmiş olmayız. Hadisçiler ise önce kaynağa daha sonrada kaynağın güvenilirliğine önem vermişlerdir. Buna bağlı olarak Diyâ el-Makdisî eserindeki hadisleri senedleri ile zikredip hadis metinlerini eleştirmeden bazen bu senedleri kendisi eleştirmiş bazen de diğer âlimlerin sened hakkında ki görüşlerini aktarmaktan geri durmamıştır. İbn Şays ise sened zikretmemekle beraber metin tenkidini de ihmal etmiştir.

Aynı zamanda İbn Şays de kitabında önceki ümmetlerin haberlerinden ders çıkarıp faydalanmayı, nasihat etmeyi ve kendi kişisel görüşlerini aktarmayı da ihmal etmemiştir. Bu ise tarihçinin sadece olay örüntülerini aktarmadığını, aksine bu olayların tefsirine indiklerini, olaylar arasındaki bağlantıları da aktardığını ifade etmektedir. Buna karşın Diyâ'nın kitabının konusu ise Kudüs'ün faziletleri hakkında varid olmuş hadislerdir. Okuyucu kendi başına bu hadislerden vaaz ve nasihatler çıkarabilmektedir.

Bu saydığım farklılıklar çalışma esnasında ortaya çıkardığım önemli farklılıklardır. Bu farklılıklar her ne kadar hadisçiler ve tarihçilerin yöntemine göre farklılık gösteriyor olsa da ancak bazen bir tarihçiden diğerine ve bir hadisçiden bir diğerine de aynı şekilde farklılık gösterebilmektedir. Umulur ki bu alanda da en çok fayda sağlayacak olan; her iki tarafın sened ve metin tenkidine önem verip bu ikisini ihmal etmemesidir. Bundan dolayı da tarihçiler ve hadisçiler

arasında ortak konularda çalışmalar ve incelemeler yapmak bu anlamda İslam kütüphanesini zenginleştirir. Baştan sona hamd Allah'adır.

**Anahtar Kelimeler:** Beytü'l-Makdis, Muhaddisler, Tarihçiler, İsnadlar, Fedâil.

## مدخل

حظي القدس الشريف بمكانة رفيعة عند المسلمين باعتباره أولى القبلتين، ومسرى الرسول صلى الله عليه وسلم ومعجازه، وثالث المساجد التي تُشَدُّ الرحال إليها، وقد أكد ذلك القرآن الكريم بقوله تعالى: "سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ" (١/١٧)، كما بين نبينا محمد صلى الله عليه وسلم هذه المكانة في أحاديثه، وحث على شد الرحال إليها، والرباط في ثغورها، وقد أثبتت الحقائق التاريخية أن هوية بيت المقدس إسلامية، ومكانة بيت المقدس المرموقة عند المسلمين عُني المسلمون في الماضي والحاضر بالتأليف في فضائلها، والمتتبع لحركة التأليف يجد عدداً كبيراً من الكتب التي ألفت تُعنى بفضائل هذه المدينة، وما ورد فيها من الأحاديث والآثار، لكن يبقى لكل مؤلف سمته وطريقته التي تميزه عن غيره، فبعضهم أَلَّفَ وفق منهج المؤرخين، حيث شكل التاريخ الفضائي أحد الفروع المتميزة للتأليف التاريخي في الثقافة العربية الإسلامية، وتكرست الروح الإسلامية في هذه البقعة الجغرافية بمدنها الثلاث: مكة والمدينة والقدس، ثم حظيت القدس على الدوام، ولا سيما في الأزمنة الصعبة باهتمام كُتَّاب الفضائل في سياق ما يُعرف بالتاريخ البلداني، وقد اشتهر من هؤلاء صاحب المصنفات في أصول الدين والرقائق الشيخ عبد الرحيم القرشي، الذي اعتنى بفضائل القدس في كتابه: "مفتاح المقاصد ومصباح المراصد في زيارة بيت المقدس".

وفي الجانب الآخر نرى مؤلفات كثيرة اشتمل أصحابها بالفضائل وفق منهج المحدثين اعتماداً على أحاديث كثيرة مروية عن النبي صلى الله عليه وسلم في هذا المجال، كالحافظ الضياء المقدسي، ضياء الدين محمد بن عبد الواحد بن أحمد المقدسي في كتابه: "فضائل بيت المقدس" حيث جمع فيه فضائل هذه المدينة المقدسة، وما ورد فيها من الأحاديث الشريفة والأخبار المروية بأسانيد متصلة، تبين بمجموعها المكانة العظيمة التي اختص الله بها هذه المدينة.

**مشكلة البحث:** بما أن بيت المقدس له مكانته التاريخية والدينية عند المسلمين، فقد اشترك في التأليف فيه المؤرخون والمحدثون، وأردت في بحثي هذا التفريق بين منهج كل من الفريقين من خلال دراسة نموذجين، النموذج الأول يمثل طريقة المؤرخين بينما يمثل النموذج الثاني طريقة المحدثين، محاولة الإجابة عن بعض الأسئلة لتوضيح الفرق بينهما وهي: هل اعتمد الفريقان منهج الرواية المسندة كون الحادثة التاريخية في أصلها رواية تاريخية، هل كان سردهما سرداً موضوعياً في نسق

تاريخي متتابع، هل عملاً على تفسير الحوادث والبحث عن نقاط الترابط بينها، ما هي المصادر التي اعتمدا عليها، هل كانت المرويات التي اعتمداها صحيحة، هل اعتمدا نقد السند أم نقد المتن أم كليهما أم لم يعتمدا أيّاً منهما.

## ١. الفرق بين منهج المحدث والإخباري

لقد اهتم المسلمون بالتاريخ انطلاقاً من اهتمامهم بدينهم وعقيدتهم، إذ أن فهمه يتوقف في كثير من الأحيان على معرفة التاريخ، ومن أجل ذلك ألّف المسلمون الكثير من الكتب التاريخية المتعلقة بمختلف العلوم الإسلامية<sup>١</sup>، و"ما ألّف في فن من الفنون مثل ما ألّف في التواريخ وذلك لانجذاب الطبع إليها والتطلع إلى أمور المغيبات"<sup>٢</sup>، والرواية الحديثية في حقيقتها تعتبر حادثة تاريخية بما أنها تخبرنا عن أقوال وأفعال وتقارير الرسول عليه الصلاة والسلام، فهي إخبار عن حقائق صدرت عن رسول الله في الماضي، أي إنها إخبار عن وقائع ماضية وهذا هو معنى الحادثة التاريخية<sup>٣</sup>، وقد ذكر ابن حجر (ت ٨٥٢هـ)<sup>٤</sup> في حد الخبر والحديث ثلاثة أقوال: "أولها: أن الخبر مرادف للحديث، والثاني أن الحديث: ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم، والخبر: ما جاء عن غيره، وعليه فإن من يشتغل بالتواريخ وما شاكلها يقال عنه: الإخباري، ومن يشتغل بالسنة النبوية: المحدث، والثالث: أن بينهما عموم وخصوص مطلق، فكل حديث خبر، من غير عكس، وعبر هنا بد(الخبر) ليكون أشملاً".

وعليه فإن معظم المؤرخين الأوائل محدثون<sup>٥</sup>، كما كانوا الرواد الأوائل في نقد الروايات التاريخية تمشياً مع منهجهم العلمي لنقد الأحاديث<sup>٦</sup>، وقد أدت العناية بعلم الحديث إلى الدراسات التاريخية<sup>٧</sup>، لذلك انتقل الإسناد إلى أهل التاريخ بشكل واضح، وقد اعتبر السخاوي<sup>٨</sup> علم التاريخ فناً من فنون الحديث، وفي هذا الصدد يقول الدكتور نور الدين عتر: "اتخذ علماء التاريخ من قواعدهم - المحدثين - أصولاً يتبعونها في تقصي الحقائق التاريخية، ووجدوا فيها خير ميزان توزن به وثائق

<sup>١</sup> إبراهيم أمين الجاف البغدادي، مناهج المحدثين في نقد الروايات التاريخية، (دي: دار القلم، ٢٠١٤هـ)، ٣٣ - ٣٤.

<sup>٢</sup> عبد الرحمن بن حسن الجبتي، تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، (بيروت: دار الجليل)، ١: ١٠؛ الجاف، مناهج المحدثين في نقد الروايات التاريخية، ٣٧.

<sup>٣</sup> خالد كبير غلال، أخطاء المؤرخ ابن خلدون في كتابه المقدمة، (الجزائر: دار الإمام مالك، ٢٠٠٥/١٤٢٦)، ١٣.

<sup>٤</sup> أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني، زهرة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، مج. نور الدين عتر، ط ٣، (دمشق: مطبعة الصباح، ٢٠٠٠/١٤٢١)، ٤١.

<sup>٥</sup> الجاف، مناهج المحدثين في نقد الروايات التاريخية، ٥٦؛ معروف، بشار عواد، مظاهر تأثير علم الحديث في علم التاريخ عند المسلمين. بحث على الشبكة العنكبوتية، ٢٥. <https://www.ahlalhdeth.com/vb/showthread.php?t=22306k>

<sup>٦</sup> الجاف، مناهج المحدثين في نقد الروايات التاريخية، ٥٤.

<sup>٧</sup> عبد العزيز الدوري، نشأة علم التاريخ عند العرب، (الإمارات: مركز زايد للتراث والتاريخ، ٢٠٠٠م)، ٣٨.

<sup>٨</sup> محمد بن عبد الرحمن بن محمد شمس الدين السخاوي، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، مج. فلرانز رونثال، ترجمة: صالح أحمد العلي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦/٤٠٧)، ٧٧.

التاريخ<sup>٩</sup> على أن الإسناد في التاريخ لم يبلغ ما بلغه في الحديث إذ نرى في بعض الأحيان تساهلاً في الأسانيد وروايتها<sup>١٠</sup>، وذلك نابع من الفرق بين روايات الحديث والروايات التاريخية إذ أن الأولى تقرر أحكاماً ومبادئ عقدية أو فقهية بينما الثانية تتجه إلى سرد الحوادث دون التعرض إلى قضايا الأحكام<sup>١١</sup>.

إلا أن علم التاريخ استكمل مسيرته الاستقلالية عن علم الحديث، حتى صار علماً مستقلاً باسمه، وموارده، ومناهجه<sup>١٢</sup>، و"مع اكتمال التدوين التاريخي تحرر المؤرخ من منهجية أصحاب الحديث أي من طريقتهم الإخبارية في الإسناد، المعتمدة على تقدير عدالة المسند إليه، وليس على تقدير الواقعة نفسها"<sup>١٣</sup>، وتدرجياً وبعد نهاية القرن الخامس الهجري قلّ الاعتناء بالإسناد وحلّ محله تدريجياً النقل من المؤلفات والكتب، وإن كان بقي منه شيء عند علماء الحديث فهو من باب الحفاظ على هذه الحصيفة للأمة الإسلامية الباعثة على الاطمئنان والثقة بالمنقول<sup>١٤</sup>، و"شرع المؤرخون المسلمون يتعدون عن الإسناد مكتفين بإيراد الأخبار غير المسندة إلى أصحابها إذ غدت المدونات التاريخية التي سبقتهم مستنداً لهم مع تقديم رأي نقدي فيها"<sup>١٥</sup>.

لكن في الأبحاث التاريخية يبقى منهج المحدثين في نقد أسانيد الروايات التاريخية الوسيلة إلى الترجيح بين الروايات المتعارضة، كما تعتبر الروايات المسندة من طرق رواة لا يبلغون مستوى الثقات أفضل من الروايات والأخبار غير المسندة، لأن فيها ما يدل على أصلها<sup>١٦</sup>.

## ٢. نشوء التأليف الفضائلي

- <sup>٩</sup> نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، ط٣، (دمشق: دار الفكر، ١٩٨١/١٤٠١)، ٣٦.
- <sup>١٠</sup> معروف: مظاهر تأثير علم الحديث في علم التاريخ، ٢٧: الجاف، مناهج المحدثين في نقد الروايات التاريخية، ٤٠.
- <sup>١١</sup> الجاف، مناهج المحدثين في نقد الروايات التاريخية، ٤٠.
- <sup>١٢</sup> محمد السيد إبراهيم البساطي، المطهر المقدسي ومنهجه التاريخي في كتاب البدء والتاريخ، رسالة الدكتوراه، جامعة الأزهر، كلية اللغة العربية، <http://shamela.ws/rep.php/book/318618>
- <sup>١٣</sup> عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، (بيروت: دن، ١٩٧٨)، ٩؛ محمد بن صامل السلمي، منهج كتابة التاريخ الإسلامي (السعودية: دار ابن الجوزي، ١٤٢٩هـ)، ١٤٦ - ١٤٧.
- <sup>١٤</sup> السلمي، منهج كتابة التاريخ الإسلامي، ١٤٦ - ١٤٧.
- <sup>١٥</sup> السيد عبد العزيز سالم، التاريخ والمؤرخون العرب، (بيروت: دن، ١٩٨١م)، ٧٦.
- <sup>١٦</sup> أكرم ضياء العمري، دراسات تاريخية، (المدنية المنورة: المجلس العلمي، إحياء التراث الإسلامي، ١٩٨٣)، ٢٦ - ٢٧.

إن بيت المقدس له مكانته التاريخية باعتبار أحداث التاريخ الكبيرة التي مرت بها المدينة، بالإضافة لمكانته الدينية عند المسلمين، لذا تناوله المحدثون في كتبهم وألّفوا مؤلفات خاصة تعنى بذكر أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم في فضائلها وفق منهج المحدثين من حيث ذكر السند والترتيب على الموضوعات وغير ذلك.

كما أن التأليف التاريخي شمل أنواعاً شتى من فعاليات الأمة واحتياجاتها العلمية، ومن أنواع الكتابات التاريخية التي ظهرت، العناية بتواريخ المدن الإسلامية، وكانت المدن الإسلامية مكة والمدينة ومن بعدها القدس من أوائل المدن التي اهتم بها المؤرخون<sup>١٧</sup>، فتاريخ القدس البلداني مثلاً يحضر في التدوين التاريخي العربي الإسلامي في شكل مميز هو تاريخ فضائل القدس الذي حوّل التاريخ البلداني المقدسي إلى نمط عال من نمط تاريخ شعريات المكان الإسلامي المقدس<sup>١٨</sup>، حيث شكّل التاريخ الفضائلي أحد الفروع المتميزة للتأليف التاريخي في الثقافة العربية الإسلامية، واكتسبت الكتابة عن هذه المدينة طابعاً دينياً خاصاً<sup>١٩</sup>.

ولتوضيح الفرق بين كيفية تأليف المؤرخ والمحدث سأتناول مثلاً لكل منهج، حيث جعلت ابن شيث في كتابه: "مفتاح المقاصد ومصباح المراصد في زيارة بيت المقدس"<sup>٢٠</sup> مثلاً عن منهج المؤرخين، وضياء الدين محمد بن عبد الواحد المقدسي الحنبلي في كتابه: "فضائل بيت المقدس"<sup>٢١</sup> مثلاً عن منهج المحدثين.

<sup>١٧</sup> السلمي، منهج كتابة التاريخ الإسلامي، ٢٩٣ - ٣٣٥.

<sup>١٨</sup> شمس الدين الكيلاني - محمد جمال باروت، صورة المكان في مرآة تاريخ مقدس فضائل القدس، ٢٢٤

shams.pdf/http://www.alkarmel.org/prenumber/issue٧٦

<sup>١٩</sup> محمود إبراهيم، فضائل بيت المقدس في مخطوطات عربية قديمة، (الكويت: منشورات معهد المخطوطات العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٨٥م)، ٣٠.

<sup>٢٠</sup> عبد الرحيم بن علي بن إسحاق ابن شيث القرشي، مفتاح المقاصد ومصباح المراصد في زيارة بيت المقدس، مع. حاتم عبد اللطيف داود، (رسالة دكتوراه، جامعة النجاح الوطنية، ٢٠٠٨م) وقد أطل فيه محقق الكتاب في دراسته عن منهج ابن شيث.

<sup>٢١</sup> ضياء الدين محمد بن عبد الواحد المقدسي الحنبلي، فضائل بيت المقدس، مع. محمد مطيع الحافظ، (دمشق: دار الفكر، ١٤٠٥هـ).

### ٣. ابن شيث وكتابه "مفتاح المقاصد"

#### ٣,١. التعريف بابن شيث (ت ٦٢٥هـ):<sup>٢٢</sup>

هو العلامة جمال الدين عبد الرحيم بن علي بن حسين بن شيث القرشي الأموي، برع في الأدب والعلم وحسن النظم والنثر وحسن التأليف والرصف، وله أشعار كثيرة، ومصنفات عديدة مفيدة، ورسائل شهيرة، وتصانيف حسنة في أصول الدين والرقائق<sup>٢٣</sup>، ولي الديوان بقوص، ثم الثغر، ثم القدس، وخدم الملك المعظم شرف الدين عيسى بن العادل (ت ٦٢٤هـ)، فكان كاتب سرّه في محل الوزارة، وكان من سادات الناس ورؤسائهم وأعيانهم وصدورهم وفضلائهم<sup>٢٤</sup>، وقد أثنى العلماء عليه خيراً<sup>٢٥</sup>.

وقد كان ابن شيث في كتابه: "مفتاح المقاصد" مؤرخاً وليس قصاصاً، لأن التاريخ خبر عن حدث وقع وانتهى، فلا يعني فيه الخيال كما يفعل الأديب والقصصي فلا بد من الرجوع للمصادر في ذلك<sup>٢٦</sup>، وقد عدّ العلماء جمع الروايات التاريخية والإسرائيليات وسوقها من قبيل الكتابة التاريخية<sup>٢٧</sup>، كما أن امتلاك القدرة على التعبير ليعتبر من الأمور المتعلقة بعلم التاريخ<sup>٢٨</sup>، وهذا جميعه قد توفر في: "مفتاح المقاصد"، حيث امتلك مؤلفه معرفة واسعة باللغة والأدب، ويبدو أنه قد أحاط تقريباً بما كتبه المسلمون قبله في تاريخ البيت المقدس وفضائله.

<sup>٢٢</sup> محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، (القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٦/١٤٢٧)، ١٦: ٢٢٦؛ يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، (مصر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، د.ت..)، ٦: ٢٧١. يوسف بن قزأوغلي بن عبد الله سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، مح. محمد بركات وآخرون، (دمشق: دار الرسالة العالمية، ٢٠١٣/١٤٣٤)، ٢٢: ٢٤٩.

<sup>٢٣</sup> صلاح الدين خليل بن أبيك بن عبد الله الصفي، الوافي بالوفيات، مح. أحمد الأرنؤوط - تركي مصطفى، (بيروت: دار إحياء التراث، ٢٠٠٠/١٤٢٠)، ١٨: ٢٣٠؛ موسى بن محمد البيهقي، ذيل مرآة الزمان، ط ٢، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ١٩٩٢/١٤١٣)، ٣: ١٣٠؛ كمال الدين أبو البركات المبارك بن الشعار الموصل، فرائد الجمان في فرائد شعراء هذا الزمان، مح. كامل سلمان الجبوري، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥م)، ٢: ٣٥٨.

<sup>٢٤</sup> الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٦: ٢٢٦؛ ابن تغري، النجوم الزاهرة، ٦: ٢٧١؛ الصفي، الوافي بالوفيات، ١٨: ٢٣٠. البيهقي، ذيل مرآة الزمان، ٣: ١٣٠.

<sup>٢٥</sup> عبد العظيم بن عبد القوي المنذري، التكملة لوفيات النقلة، مح. بشار عواد معروف، ط ٣، (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت..)، ٣: ٢١٧؛ ابن الشعار، فرائد الجمان، ٢: ٣٥٨.

<sup>٢٦</sup> السلي، منهج كتابة التاريخ الإسلامي، ٢٣٦.

<sup>٢٧</sup> الجاف، مناهج المحدثين في نقد الروايات التاريخية، ٤٧.

<sup>٢٨</sup> صائب عبد الحميد، علم التاريخ ومناهج المؤرخين في علم التاريخ، ط ٢، (بيروت: مركز الغدير، ٢٠٠٨/١٤٢٩)، ٣٥.



## ٣,٢. مفتاح المقاصد

## ٣,٢,١. التعرف بالكتاب

هو كتاب في التاريخ الفضائي لمدينة القدس، حاول مؤلفه من خلاله الجمع بين أهميته الدينية من خلال ذكر الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تتحدث عن فضائل القدس، بالإضافة إلى أهميته التاريخية، حيث تكلم عن بنائه وفتحه على يد عمر بن الخطاب رضي الله عنه وصلاح الدين الأيوبي.

## ٣.٢.٢. منهجه في كتابه:

- خصَّ ابن شيث الباب الأول للحديث عن تاريخ القدس دينياً، بناءً وما مرَّ عليه من أحداث حيث تشكل معرفة حوادث البشر في الزمن الماضي مادة علم التاريخ.

- وخصَّ الباب الثاني لأمكنة القدس الدينية، حيث إن الجغرافية لها صلة كبيرة بعلم التاريخ وتكون عنصراً فعالاً من عناصر الحدث التاريخي<sup>٢٩</sup>، وقد أدرك ابن شيث بوضوح صلة الجغرافية بالتاريخ، فترجم ابن شيث أطراف المنظومة الجغرافية المقدسة إلى لغة الأدب التاريخي الفضائي<sup>٣٠</sup>.

- اعتمد ابن شيث منهج وصل الأخبار في كتابه والعناية بنسق المادة التاريخية وتوحيدها ضمن إطار ذكر فضائل القدس، حيث ربط بين فقراته ربطاً منطقياً في أغلب الأحيان<sup>٣١</sup>، وعرض المراحل التي مرَّ بها بيت المقدس، عرضاً دينياً وتاريخياً، حيث بدأ الكلام في بناء القدس ببناء داود له عليه السلام<sup>٣٢</sup>، ثم ذكر ما جاء في بناء سليمان عليه السلام<sup>٣٣</sup>، ثم ذكر ما قيل لما فرغ سليمان عليه السلام من بناء بيت المقدس<sup>٣٤</sup>، وبعد الحديث عن الأنبياء السابقين ذكر ما جاء في ليلة

<sup>٢٩</sup> عبد الحميد، علم التاريخ ومنهج المؤرخين، ٣٨.

<sup>٣٠</sup> الكيلاني - باروت، صورة المكان في مرآة تاريخ مقدس، ٢٤٧.

<sup>٣١</sup> ابن شيث، مفتاح المقاصد، ١٣٣ - ١٣٤؛ وعبد الحميد، علم التاريخ ومنهج المؤرخين، ١٥١.

<sup>٣٢</sup> ابن شيث، مفتاح المقاصد، ١٥٣.

<sup>٣٣</sup> ابن شيث، مفتاح المقاصد، ١٥٥.

<sup>٣٤</sup> ابن شيث، مفتاح المقاصد، ١٦٣.

الإسراء والمعراج<sup>٣٥</sup>، ثم ذكر روايات كثيرة تتحدث عن فضائل بيت المقدس وهكذا، محافظاً على ترتيب الأحداث بحسب تسلسلها الزمني<sup>٣٦</sup>.

-غلب على أسلوبه الذوق الأدبي، حيث يحتاج ترتيب الحوادث والمشاهد وربطها إلى لغات أدبية<sup>٣٧</sup>.

-عمل على حذف أسانيد الأحاديث وروايات الصحابة والتابعين<sup>٣٨</sup>، والروايات الإسرائيلية أيضاً، وقد يذكر اسم الراوي صاحب الرواية، مثل ما نقل عن كعب الأحبار: أن الله أهبط آدم عليه السلام بالهند<sup>٣٩</sup>، وأن الله تعالى سيبعث لبيت المقدس من بينه ويزخرفه<sup>٤٠</sup>، وأحياناً لا يذكر من روى عنه فيقول: وروى...<sup>٤١</sup>، وكالعقوبة التي نزلت بسيدنا داود عليه السلام عندما ابتلاه الله تعالى بالنساء<sup>٤٢</sup>، فلم يمش على طريقة المحدثين، بل نقل الحديث أو الرواية من مصدره وحذف الإسناد، فإذا رجعنا إلى المصدر- وليكن فضائل بيت المقدس لأبي المعالي- نرى الحديث مسنداً، بينما هو في المقاصد بلا إسناد<sup>٤٣</sup>، وذلك لأن كتب التاريخ والقصص والأخبار تحتاج إلى السرد الموضوعي وذكر الحوادث والقصص في نسق تاريخي متتابع لكي تتكامل الصورة التاريخية عن موضوع البحث، وبعض المؤرخين يرون أن ذكر السند قد يشوش على ذلك<sup>٤٤</sup>.

<sup>٣٥</sup> ابن شيث، مفتاح المقاصد، ١٧٧.

<sup>٣٦</sup> كما فعل البيهقي في تاريخه، انظر: عبد الحميد البيهقي، علم التاريخ ومناهج المؤرخين، ١٧٤.

<sup>٣٧</sup> ابن شيث، مفتاح المقاصد، ١٣٢.

<sup>٣٨</sup> وقد أحصاها جميعها محقق مفتاح المقاصد فذكر الكتب التي نقل عنها ابن شيث مع ذكر للروايات التي نقلها عنها وعددها، انظر: ابن شيث، مفتاح المقاصد، "مقدمة المحقق"، ١٠٩ - ١٢٩.

<sup>٣٩</sup> ابن شيث، مفتاح المقاصد، ١٧٠.

<sup>٤٠</sup> ابن شيث، مفتاح المقاصد، ٢٤٩.

<sup>٤١</sup> ابن شيث، مفتاح المقاصد، ١٦٤؛ ورواه بسنده عن كعب أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله ابن عساکر. تاريخ دمشق. مج. عمرو بن غرامة العمري، (بيروت: دار الفكر، ١٤١٥/١٩٩٥)، ٢٢: ٢٩١.

<sup>٤٢</sup> حيث قال: "وروي"، انظر: ابن شيث، مفتاح المقاصد، ١٨٤.

<sup>٤٣</sup> ابن شيث، مفتاح المقاصد، ١٦٤: المشرف بن إبراهيم المقدسي أبو المعالي ابن المرجا، فضائل بيت المقدس، مج. أمين نصرالدين الأزهرى، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢م)، ٢٦؛ وأحاديثه أغلبها موجود في كتب الحديث؛ ابن شيث، مفتاح المقاصد، ١٨٠؛ والحديث في هذا الموضوع موجود في الكتب الستة عدا أبي داود. أما رواياته وخصوصاً الإسرائيلية فلا وجود لها إلا في كتب فضائل القدس، انظر: ابن شيث، مفتاح المقاصد، ١٧٩؛ الحديث في هذا الموضوع لا وجود له في كتب الحديث وموجود في الواسطي، انظر: محمد بن أحمد أبو بكر المقدسي الواسطي، فضائل البيت المقدس، مج. إسحاق حسون، (القدس: دار ماغنس للنشر، الجامعة العبرية في أورشلين، ١٩٧٩م)، ١٦.

<sup>٤٤</sup> السلمي، منهج كتابة التاريخ الإسلامي، ١٤٥؛ إلا أنه قد سبق ودون المسلمون التاريخ بالإسناد دون أن يعكروا صفوه ولنا في ذلك أمثلة كالتاريخي في تاريخه وغيره، انظر: عبد الحميد، علم التاريخ ومناهج المؤرخين، ١٨٥.

- لم يقيم بالنقد الداخلي<sup>٤٥</sup> للروايات التي جمعها، بل هو نقلها من هنا وهناك بغتها وسمينها، فامتلاً كتابه بالضعيف والموضوع والخرافات التي لا يقبلها الشرع ولا العقل، كالعقوبة التي نزلت بسيدنا داود عليه السلام عندما ابتلاه الله تعالى بالنساء<sup>٤٦</sup> وغيرها<sup>٤٧</sup>.

-أورد آراءه الشخصية بالتعليق والتفسير على الأحداث التي أوردتها<sup>٤٨</sup>، لأنعمل المؤرخ لا يقتصر على تدوين حوادث الزمن الماضي بل يتوسع ليشمل تفسير هذه الحوادث وآثارها والبحث عن نقاط الترابط وحلقات الوصل بينها، وهذا النوع أعلى درجات المعرفة التاريخية<sup>٤٩</sup>.

-اعتمد ابن شيث على الشعر المنظوم لأهميته الكبيرة من حيث الدلالة على الحدث في الأحداث التاريخية والمواقف الهامة<sup>٥٠</sup>، فاستفاد من الأشعار التي تبين أهمية بيت المقدس ومكانته فذكرها في كتابه، حيث أورد اثنتين وثلاثين مقطوعة شملت مئة وثلاثة وستين بيتاً من الشعر<sup>٥١</sup>، أيضاً استفاد من الأمثال، حيث اعتمد عليها في توضيح أفكاره ورؤاه، بالإضافة إلى تدليلها لقدرته على الكتابة الفنية، حيث أورد ستة أمثال في كتابه<sup>٥٢</sup>.

-ضمن ابن شيث كتابه مواعظاً وحكماً فغاية علم التاريخ المعرفة بحوادث البشر في الزمن الماضي وبأزماتها وأماكن وقوعها وأسبابها ونتائجها والاعتبار بها<sup>٥٣</sup>، وهذه إحدى المقاصد التي قصداه من كتابه وهي تقديم النصح والفائدة والاعتبار بقصص السابقين<sup>٥٤</sup>.

ذكر ابن شيث الأدعية التي تُقال في الأماكن المقدسة<sup>٥٥</sup>، لأن قصده التقرب إلى الله وتعليم الناس ذلك.

<sup>٤٥</sup> حيث يقابل نقد المتن عند المحدثين النقد الداخلي عند المؤرخين، انظر: صلاح الدين الإدليبي، منهج نقد المتن عند علماء الحديث، (القاهرة: دار الفصح، ٢٠١٣/١٤٣٤)، ٤٣.

<sup>٤٦</sup> حيث قال: "وروي"، انظر: ابن شيث، مفتاح المقاصد، ١٨٤.

<sup>٤٧</sup> كالرواية التي ذكرها في أن صخرأ قد ألقى بخاتم سليمان في البحر، انظر: ابن شيث، مفتاح المقاصد، ١٦٥؛ وما جاء أن بيت المقدس هو موضع الصراط، انظر: ابن شيث، مفتاح المقاصد، ٢٠٢.

<sup>٤٨</sup> مثل تعقيبه على أمر الله تعالى لإبراهيم بذبح ولده، قال: "فعابه ما كان يتقي من ذبح ولده انقطاع نسله فلما بذ نفسه ضاعف الله له النسل حتى صار جاً غفيراً لا يحصى"، انظر: ابن شيث، مفتاح المقاصد، ١٤٥.

<sup>٤٩</sup> عبد الحميد، علم التاريخ ومناهج المؤرخين، ١٥.

<sup>٥٠</sup> وهذا شبيه ما فعل ابن إسحاق في تدوين السنة، انظر: عبد الحميد، علم التاريخ ومناهج المؤرخين، ١٦٢.

<sup>٥١</sup> ابن ابن شيث، مفتاح المقاصد، "مقدمة المحقق"، ٨٨.

<sup>٥٢</sup> ابن شيث، مفتاح المقاصد، "مقدمة المحقق"، ١٠٢.

<sup>٥٣</sup> عبد الحميد، علم التاريخ ومناهج المؤرخين، ١٦.

<sup>٥٤</sup> فعندما ذكر ازدياد نسل بني إسرائيل و إعجاب داود عليه السلام بكثرتهم وابتلاء الله لهم ليذهب هذا العجب قال: "وإنما أوردت لك ذلك لنحتز من من الذنوب الباطنة كالعجب وغيره، كما نحتز من الذنوب الظاهرة"، انظر: ابن شيث، مفتاح المقاصد، ١٤٥ - ١٤٦.

<sup>٥٥</sup> وهي من تأليفه كما ذكر محقق الكتاب، انظر: ابن شيث، مفتاح المقاصد، "المقدمة"، ع.

### ٣.٢.٣. مصادره:

إن المصادر بالنسبة للمؤرخ تشكل أهمية كبرى، لأنه بدون توفر المصادر لا يستطيع كتابة أي بحث تاريخي والتاريخ معرفة ثقيلة تعتمد على الأخذ من المصادر<sup>٥٦</sup>، وإن من أهم هذه المصادر بالنسبة للمؤرخين المسلمين المصادر الإسلامية، وسأذكر فيما يلي مصادر ابن شيث في كتابه:

١- يأتي في مقدمة المصادر الإسلامية القرآن الكريم حيث استشهد ابن شيث بالآيات القرآنية، في مئة وأربعة وثلاثين موضعاً تناولت موضوعات تخص بيوت الله<sup>٥٧</sup>.

٢- ثم استشهد بالأحاديث الشريفة، حيث ذكر واحداً وأربعين حديثاً<sup>٥٨</sup>، تدور هذه الأحاديث عن القدس ومكاتها في الإسلام، كما وذكر الأحاديث الشريفة في معرض الاستشهاد لأقواله ولم يذكر فقط الأحاديث المتعلقة ببيت المقدس وفضله<sup>٥٩</sup>.

٣- ويأتي بعدهما في مصادره مؤلفات من سبقه من الكتاب في هذا الموضوع، وطريقته في النقل منها كما يلي:

● قد يذكر خلال النص المصنّف الذي أخذ عنه، مثل قوله: "الكتاب الكبير"<sup>٦٠</sup>، و "فتوح الشام"<sup>٦١</sup> لمحمد ابن عمر الواقدي (ت ٢٠٧هـ)، و "تفسير القرآن العظيم" لأبي الحكم عبد السلام الأندلسي (٥٣٦هـ)<sup>٦٢</sup>، و "القبس في شرح موطأ ابن أنس" لأبي بكر بن العربي (٥٤٣هـ)<sup>٦٣</sup>، و "ترتيب الرحلة للترغيب في الملة" لأبي بكر بن العربي.

<sup>٥٦</sup> السلي، منهج كتابة التاريخ الإسلامي، ٢٣٥ - ٢٣٦.

<sup>٥٧</sup> ابن شيث، مفتاح المقاصد، "مقدمة المحقق"، ٥٧.

<sup>٥٨</sup> ابن شيث، مفتاح المقاصد، "مقدمة المحقق"، ٧٤؛ كما وذكر المحقق المواضيع التي تناولتها هذه الأحاديث ما بين ٧٤ - ٨٧.

<sup>٥٩</sup> فاستشهد على قوله بأن السامة في الأعمال مقبلة المقاصد بجديث: (يستجاب لأحدكم ما لم يقل دعوت فلم يستجب لي)، انظر: ابن شيث، مفتاح المقاصد، ١٥٩؛ والحديث أخرجه البخاري، "كتاب الدعوات"، ٢١؛ ومسلم، "كتاب الذكر"، ٢٧٣٥.

<sup>٦٠</sup> ابن شيث، مفتاح المقاصد، ٢٨٧ وهذا الكتاب لابن شيث وقد ذكر المحقق أنه مفقود ولا معلومات عنه، انظر: مقدمة المحقق ١٠٨.

<sup>٦١</sup> ابن شيث، مفتاح المقاصد، ٢٤٩.

<sup>٦٢</sup> المصدر السابق.

<sup>٦٣</sup> المصدر السابق.

- وقد ينقل عن المصنف دون ذكر اسمه<sup>٦٤</sup>، فنقل مثلاً عن كتاب "تاريخ الأمم والملوك" لمحمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ)<sup>٦٥</sup>، وعن كتاب "فضائل البيت المقدس" لأبي بكر محمد بن أحمد الواسطي<sup>٦٦</sup>، وكتاب "فضائل بيت المقدس" لأبي المعالي المشرف بن المرجا المقدسي (٤٥٠هـ)<sup>٦٧</sup>، وغيرها دون إشارة لأساء المصنفات<sup>٦٨</sup>.
- ٤- ومن مصادره في كتابه الروايات الإسرائيلية، لأن الكتابة القصصية التاريخية تحتاج إلى ملء الفراغات لضرورة تتابع الأحداث، والأخذ بالإسرائيليات يُسهّل هذا الأمر، إذ أن الأخباريين يقبلون الخبر بغض النظر عن مصدره بشرط عدم وجود ما ينقضه سواء من القرآن أو السنة المتواترة أو الواقع المشاهد أو اللازم أو المتواتر، وليس شرطاً بالضرورة - الصحة الحديثة في قبول الأخبار التاريخية التي لا تمس العقيدة والشريعة برأي بعض المؤرخين<sup>٦٩</sup>، لذا أكثر ابن شيث من نقل الإسرائيليات مستشهداً بقول النبي صلى الله عليه وسلم: (حدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج)<sup>٧٠</sup>، الذي فسره البعض بأن الحديث عن بني إسرائيل يجب أداءه بحسب سماعه سواء كان حقاً أم لا<sup>٧١</sup>، إلا أنه بالغ كثيراً حتى سرد بعض الإسرائيليات المخالفة للمنطق ولم يقدّمها، ولا مبالغة إن قلنا بضعف أكثرها<sup>٧٢</sup>.
- ٥- السماع أيضاً كان أحد مصادره، حيث بلغت عدد رواياته عن المجهولين كما عدّها محقق المقاصد عشر روايات<sup>٧٣</sup>.
- ٦- من مصادره التي اعتمد عليها أيضاً في كتابه ما شاهده من الأحداث بنفسه<sup>٧٤</sup>.

<sup>٦٤</sup> ابن شيث، *مفتاح المقاصد*، "مقدمة المحقق"، ١٠٩.

<sup>٦٥</sup> ذكر محقق *مفتاح المقاصد* أنه أخذ عنه ست روايات، انظر: *مقدمة المحقق* ١٠٩؛ ابن شيث، *مفتاح المقاصد*، ٢٢٧.

<sup>٦٦</sup> ذكر محقق *مفتاح المقاصد* أنه أخذ عنه تسعاً وثلاثين رواية منسوبة لعدد من الرواة، ١١١؛ ابن شيث، *مفتاح المقاصد*، ١٥٥.

<sup>٦٧</sup> ذكر محقق *مفتاح المقاصد* أنه أخذ عنه أربعاً وسبعين رواية، ١٢٠؛ ابن شيث، *مفتاح المقاصد*، ١٧٩.

<sup>٦٨</sup> وقد تتبع ذلك محقق كتاب المقاصد، انظر: ابن شيث، *مفتاح المقاصد*، "مقدمة المحقق"، ١٠٩.

<sup>٦٩</sup> العمري، *دراسات تاريخية*، ٢٧.

<sup>٧٠</sup> ابن شيث، *مفتاح المقاصد*، ١٥١.

<sup>٧١</sup> عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، *تحذير الخواص من أكاذيب القصص*، مع: محمد الصباغ، ط ٢، (بيروت: المكتبة الإسلامية، ١٣٩٤/١٩٧٤)، ٧٢-٧٣.

<sup>٧٢</sup> محمد الغامدي، *علم الحديث وعلاقته بعلم التاريخ*، (مجلة الجامعة الإسلامية، العدد ٢٤، ٢٠١٦م)، ١١٨.

<sup>٧٣</sup> ابن شيث، *مفتاح المقاصد*، "مقدمة المحقق"، ١٠٦؛ ابن شيث، *مفتاح المقاصد*، ١٩٠ - ٢٨٨؛ وهذا شبيهه منهج أبان الأحمر في كتابه السير، انظر: عبد الحميد، *علم التاريخ ومناهج المؤرخين*، ١٦٦.

<sup>٧٤</sup> حيث يقول: "وقد رأيت أنا جماعة أخذوا فيها بذنوب استصغروها فهلكوا بها في زمان قريب"، انظر: ابن شيث، *مفتاح المقاصد*، ١٤٧؛ ومقدمة المحقق، ١٠٦.

## ٤. الضياء المقدسي (٦٤٣هـ)

### ١. ٤. التعريف بالضياء

هو الحافظ أبو عبد الله ضياء الدين، محمد بن عبد الواحد بن أحمد بن عبد الرحمن بن إسماعيل بن منصور السعدي المقدسي الجماعيلي ثم الدمشقي الصالح الحنبلي، صاحب التصانيف والرحلة الواسعة<sup>٧٥</sup>، نشأ في أسرة المقادسة المعروفة بين الأسر بالعلم والزهد والفضل والصلاح والجهاد في سبيل الله، فحفظ القرآن في صغره، وحضر مجالس الحديث والرواية صغيراً، ولزم الحافظ عبد الغني المقدسي (ت ٦٠٠هـ)<sup>٧٦</sup>، وكان رحمه الله يتنقل بين علماء الشام يأخذ منهم، ويتلمذ على أيديهم، ولم تقنع نفسه الكبيرة بما نال من علم في الشام، فبدأ رحلاته طلباً للمزيد<sup>٧٧</sup>، وقد وصفه العلماء بالحافظ وعالم الحديث، حيث كان عالماً بالحديث وأحوال الرجال، له تصانيف كثيرة مشهورة تدل على تجرعه في الحديث وعلومه<sup>٧٨</sup>، ومن

<sup>٧٥</sup> الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٦: ٣٥٢؛ محمد بن أحمد الذهبي، تذكرة الحفاظ، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م)، ٤: ١٣٣؛ إسماعيل ابن عمر بن كثير أبو الفداء، البداية والنهاية، مح. عبد الله بن عبد المحسن التركي، (مصر: دار هجر، ١٩٩٧/١٤١٨)، ١٧: ٢٨٥. ابن تغري، النجوم الزاهرة، ٦: ٣٥٤؛ محمد بن شاكر بن أحمد بن عبد الرحمن بن شاكر، فوات الوفيات، مح. إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، ١٩٧٣م)، ٣: ٤٢٦.

<sup>٧٦</sup> عبد المحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، مح. محمود الأرناؤوط، (دمشق: دار ابن كثير، ١٩٨٦/١٤٠٦)، ١: ٤٩.

<sup>٧٧</sup> زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، ذيل طبقات الحنابلة، مح. عبد الرحمن بن سليمان العنمين، (الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٥/١٤٢٥)، ٣: ٥١٦.

<sup>٧٨</sup> الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٦: ٣٥٣.

خلال دراسة حياة الضياء المقدسي والاطلاع على أقوال العلماء فيه وعلى كتبه يتبين لنا أنه كان محدثاً مشهوداً له بالعلم في الحديث وروايته، وسيوضح هذا أكثر من خلال دراسة كتابه.

## ٢. ٤. كتابه: "فضائل بيت المقدس"

### ١. ٢. ٤. التعريف بالكتاب

هو كتاب حديثي أفرد لجمع الأحاديث المتعلقة بفضائل بيت المقدس بأسانيدھا، مرتبة على الأبواب<sup>٧٩</sup>، مشى فيه على منهج المحدثين من حيث إيراد السند والتخریج، وتبويب الأحاديث وترتيبھا، والحكم علیھا، وبلغ عدد مروياته عن شيوخه ستاً وستين رواية<sup>٨٠</sup>.

### ٢. ٢. ٤. منهج الضياء في كتابه

لم يذكر الضياء خطبة لكتابه يتحدث فيها عن عمله وسبب تأليفه، بل اكتفى بالبسملة والحمدلة وذكر موضوع كتابه وهو فضائل بيت المقدس<sup>٨١</sup>، حيث قسم الكتاب إلى أبواب وفق مواضيع الأحاديث التي رواها تبعاً لمنهج المحدثين الذين صنفوا ورتبوا أحاديثهم وفق موضوعاتها<sup>٨٢</sup>، وبما أن مادة كتابه تقوم في جوهرها على الأحاديث، فسأعرض هنا كيفية عرضه للأحاديث:

-بدأ بتبويبه بذكر ترجمة مناسبة للأحاديث التي سيوردها، وأول باب بدأ به: باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد<sup>٨٣</sup>، ومن بعده باب في قوله تعالى: "بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ"<sup>٨٤</sup>، وهكذا ساق أحاديثه تحت أبواب تناسبها، بمجموعها تتحدث عن فضائل القدس، حتى أتى على ذكر الدجال وحصاره

<sup>٧٩</sup> محمود الطحان، أصول التخریج ودراسة الأسانيد، (بيروت: دار القرآن الكريم، د.ت.)، ١٣٩؛ محمد بن أبي الفيض جعفر بن إدريس الحسيني الإدريسي أبو عبد الله الكتاني، الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة، مع. محمد المنتصر بن محمد الزمعي، ط٦، (د.م.: دار البشائر الإسلامية، ١٤٢١/٢٠٠٠)، ٥٠.

<sup>٨٠</sup> الضياء المقدسي، فضائل بيت المقدس، ٩٥.

<sup>٨١</sup> الضياء المقدسي، فضائل بيت المقدس، ٣٩.

<sup>٨٢</sup> الطحان، أصول التخریج، ١٣٠.

<sup>٨٣</sup> الضياء المقدسي، فضائل بيت المقدس، ٣٩.

<sup>٨٤</sup> الضياء المقدسي، فضائل بيت المقدس، ٤٤.

للمسلمين في بيت المقدس<sup>٨٥</sup>، ثم ذكر البشارة بفتح المقدس، ثم نزول المهدي ببيت المقدس<sup>٨٦</sup>، والإسراء بالنبي صلى الله عليه وسلم إلى بيت المقدس<sup>٨٧</sup>، ثم جاء على فضيلة الإحرام من بيت المقدس<sup>٨٨</sup>، وذكر من أحرم من الصحابة من هناك<sup>٨٩</sup>، ومن سكنها منهم<sup>٩٠</sup>، وختم بذكر فضل مؤذني بيت المقدس<sup>٩١</sup>.

-يوزع الأخبار والأحاديث حسب مواضيعها، ويوردها تحت باب يسميه بما يناسب هذه الأحاديث، ففي باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد ... مثلاً: أورد رواياته لهذا الحديث عن سبعة من الصحابة<sup>٩٢</sup>، وفي باب: فضل صحرة بيت المقدس، روى عن ثلاثة من الصحابة، وثلاثة من التابعين<sup>٩٣</sup>.

-وضع لكل باب ترجمة مناسبة<sup>٩٤</sup>، وقد تكون الترجمة أحياناً جزءاً من الحديث<sup>٩٥</sup>.

-روى الأحاديث والروايات على طريقة المحدثين بالسند، فروى كل خبر مسنداً إلى شيخه الذي أخذ عنه إلى آخر السند لأن منهج المحدثين يقوم على الاهتمام بالمصدر ثم ثقة المصدر<sup>٩٦</sup>.

-يعزو الأحاديث إلى مصادرها إن كانت موجودة في الكتب الستة<sup>٩٧</sup>، بالإضافة إلى مسند الإمام أحمد<sup>٩٨</sup>.

- يذكر الشواهد والمتابعات لرواياته زيادة في تقويتها<sup>٩٩</sup>.

<sup>٨٥</sup> الضياء المقدسي، فضائل بيت المقدس، ٦٤.

<sup>٨٦</sup> الضياء المقدسي، فضائل بيت المقدس، ٧٢.

<sup>٨٧</sup> الضياء المقدسي، فضائل بيت المقدس، ٧٣.

<sup>٨٨</sup> الضياء المقدسي، فضائل بيت المقدس، ٨٧.

<sup>٨٩</sup> الضياء المقدسي، فضائل بيت المقدس، ٨٩.

<sup>٩٠</sup> الضياء المقدسي، فضائل بيت المقدس، ٩٠.

<sup>٩١</sup> الضياء المقدسي، فضائل بيت المقدس، ٩٣.

<sup>٩٢</sup> الضياء المقدسي، فضائل بيت المقدس، ٣٩ وما بعدها.

<sup>٩٣</sup> الضياء المقدسي، فضائل بيت المقدس، ٥٦ - ٥٩.

<sup>٩٤</sup> الضياء المقدسي، فضائل بيت المقدس، ٤٩.

<sup>٩٥</sup> الضياء المقدسي، فضائل بيت المقدس، ٤٧، قال المصنف: "باب: أي مسجد وضع في الأرض أولاً".

<sup>٩٦</sup> محمد الغامدي، علم الحديث وعلاقته بعلم التاريخ، ١١٨.

<sup>٩٧</sup> الكتب الستة: البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه، انظر: عبد الحق بن سيف الدين بن سعد الله البخاري الدهلوي الحنفي، مقدمة في أصول الحديث، ٩٦.

<sup>٩٨</sup> الضياء المقدسي، فضائل بيت المقدس، ٥٦ - ٦٢.

<sup>٩٩</sup> الضياء المقدسي، فضائل بيت المقدس، ٣٩.



- يذكر حكم الحديث في بعض الأحيان وإن كان في الحديث مُتَكَلِّمٌ فيه أو مجهول فإنه يذكره<sup>١٠٠</sup>، وهذا يدل على اهتمامه بنقد السند، لكنه لم يتعرض لنقد المتن<sup>١٠١</sup>.

- لم يعن برواية الإسرائيليات كثيراً، فقط ذكر في كتابه ثلاثة روايات إسرائيلية فقط، انطلاقاً من التساهل في الأخبار التي لا تتعلق بأمور العقيدة والشريعة<sup>١٠٢</sup>، اثنان عن وهب بن منبه، وواحدة عن كعب بن مالك، وجاءت روايته لهم مسندة<sup>١٠٣</sup>.

## ٥. الاتفاق والاختلاف بين المصنفين

### ٥.١. نقاط الاتفاق بين المصنفين:

- موضوع المصنفين فضائل بيت المقدس، حيث كان التركيز منها على فضائل هذه المدينة وإبراز أهميتها.
- الهدف من المصنفين إرشاد الناس، وتذكيرهم بفضل هذه الأماكن المباركة وأهميتها وواجبهم في المحافظة عليها.
- إن أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم تعد مصدراً مشتركاً بينهما.

### ٥.٢. نقاط الاختلاف بين المصنفين:

- يُعدُّ ابن شيث في عداد المؤرخين وكتابه صنفه وفق أسلوبهم، يبنى فيه اللاحق على السابق ذكراً للحوادث والقصص في نسق تاريخي متتابع لكي تتكامل الصورة التاريخية عن موضوع البحث، بينما الضياء يعد من المحدثين فقد تناول موضوع فضائل بيت المقدس على طريقتهم، فروى كل خبر مسنداً إلى شيخه الذي أخذ عنه إلى آخر السند.
- أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت الجوهر الذي قام عليه تصنيف الضياء، في حين شكلت جزءاً كبيراً من كتاب ابن شيث باعتبار أن أحاديث فضائل القدس مصدراً هاماً من مصادره التي اعتمدها في كتابه.
- حذف ابن شيث أسانيد الأحاديث، فهو لم يوردها على طريقة المحدثين، بينما روى الضياء الأحاديث والروايات على طريقة المحدثين بالسند.

<sup>١٠٠</sup> الضياء المقدسي، فضائل بيت المقدس، ٤٧.

<sup>١٠١</sup> فلم يناقش أباً من مروياته سلباً أو إيجاباً.

<sup>١٠٢</sup> الحاف، مناهج المحدثين في نقد الروايات التاريخية، ٩٥.

<sup>١٠٣</sup> الضياء المقدسي، فضائل بيت المقدس، ٥٨ - ٥٩.

- قام الضياء بنقد السند، فتكلم عليه تارة، وتارة نقل تعليق غيره من العلماء عليه لكنه لم يقدّم نقد المتن، بينما ابن شيث لم يذكر سنداً ولم ينقد متنّاً.

- لقد اعتنى الضياء المقدسي بالأحاديث التي رواها، بالإضافة إلى روايتها بالسند قام بتخريجها وأغلبها موجود في الكتب الستة، وذكر الشواهد والمتابعات لها إن وجدت زيادة في تقويتها، فكانت رواياته بالغالب صحيحة وحسنة، وفيها الضعيف قليلاً، بينما احتوى كتاب المقاصد من الأحاديث الضعيفة بل والموضوعة الكثير.

- مصادر ابن شيث كثيرة متنوعة لم تعتمد على السند والتدقيق في الأخبار لأن الأخباريين يقبلون الخبر بغض النظر عن مصدره بشرط عدم وجود ما ينقضه سواء من القرآن أو السنة المتواترة أو الواقع المشاهد أو اللازم أو المتواتر، إلا أنه بالغ كثيراً حتى سرد بعض الإسرائيليات المخالفة للمنطق، بينما مصادر الضياء محددة بالأحاديث المروية بأسانيدها فجاءت رواياته منسجمة مع الشرع والعقل.

- من مصادر ابن شيث التي اعتمد عليها في كتابه بالإضافة إلى الآيات القرآنية والأحاديث والإسرائيليات، السماع من الجهوليين، بينما لا تجد هذا في كتاب الضياء فهو يهتم بالمصدر ثم ثقة المصدر.

- ركّز مفتاح المقاصد على إبراز الناحية التاريخية الدينية لبيت المقدس، إذ أن غاية التاريخ الاهتمام بحوادث البشر في الزمن الماضي بينما لم يهتم فضائل بيت المقدس، بل ركّز على فضائل القدس المتعلقة بأحداث جسيمة تهم المسلمين تحدث عنها النبي صلى الله عليه وسلم كالإسراء والمعراج وخروج الدجال فكانت غايته إيراد أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم التي اختصت بهذا الموضوع فقط.

- قسم ابن شيث كتابه إلى أربعة أبواب رئيسية، كل باب تناول موضوعاً معيناً خاصاً ببيت المقدس، فالباب الأول تكلم عن تاريخ بناء القدس، والثاني أظهر أهمية القدس جغرافياً، أما الثالث فخصه للأدعية العامة والخاصة، والرابع في فضل زيارة القبور، مترجماً أطراف المنظومة الجغرافية المقدسة إلى لغة الأدب التاريخي الفضائل، بينما قسم المقدسي كتابه إلى ستة عشر باباً تبعاً لمواضيع الأحاديث على غرار المحدثين.

- اعتمد ابن شيث على الأشعار والأمثال لما للشعر المنظوم أهمية كبيرة من حيث الدلالة على الحدث، بينما المحدث الذي يروي أحاديث بخصوص موضوع معين لا يلتفت لذلك.

- أورد ابن شيث في كتابه آراءه الشخصية وضمن كتابه مواعظاً وأحكاماً بقصد تقديم النصح والفائدة والاعتبار بقصص السابقين، لأن عمل المؤرخ لا يقتصر على تدوين حوادث الزمن الماضي بل يتوسع ليشمل تفسير هذه الحوادث، وهذا له تأثيره الجيد على القارئ، بينما كتاب الضياء كتاب حديثي موضوعه أحاديث القدس، يستخلص القارئ بنفسه المواعظ والنصح.

- ذكر ابن شيث الأدعية التي تُقال في الأماكن المقدسة، بينما لم يفعل المقدسي ذلك.

### خاتمة

من خلال دراستي لكتابي ابن شيث والضياء المقدسي واطلاعي على طريقتهم في عرض مادة كتابيها، وبالرجوع إلى الكتب التي تحدثت عن الفروق بين المنهجين توصلت إلى ما يلي:

- إن المؤرخين والمحدثين وإن اتحدت مقاصدهم والمواضيع التي يتحدثون عنها، إلا أن تقسيمهم لكتابهم وطريقتهم ومنهجهم فيه، ومادتهم العلمية التي يعتمدون عليها، مختلفة.

- إن الاختلافات وإن كانت راجعة إلى الفروق بين مناهج المحدثين والمؤرخين إلا أنها قد تتفاوت من مؤرخ لآخر ومن محدث لآخر.

- إن أئمة الحديث والتاريخ اتفقوا على التشدد في الإخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم كما اتفقوا على التساهل في الأخبار التي لا تتعلق بأمور العقيدة والشريعة.

- إن الأخباريين يقبلون الخبر بغض النظر عن مصدره لذلك قد يقعوا في المبالغات كما وقع لابن شيث في روايته للإسرائيليات، أما منهج المحدثين فهو يهتم بالمصدر.

- عدّ المؤرخون كتابة التاريخ والقصص والأخبار بحاجة إلى السرد الموضوعي وذكر الحوادث والقصص في نسق تاريخي متتابع لكي تتكامل الصورة التاريخية عن موضوع البحث، ويرأي البعض ذكر السند قد يشوش على ذلك، لكن هذا مبالغ فيه، فقد كتب المؤرخون الأوائل بالسند ولم يقف حائلاً في تكامل الصورة إذ أنه على العكس يساعد على التحقق من صحة الرواية.

- من مناهج المؤرخين التي درجوا عليها بعد نهاية القرن الخامس الهجري إسقاط الأسانيد ونظم الأخبار تجنباً لتداخلها وتقطع سياق الحدث، بينما حافظ المحدثون على منهجهم بإيراد رواياتهم مسندة.
- يعتمد منهج المؤرخين المحافظة على ترتيب الأحداث بحسب تسلسلها الزمني.
- إن المصادر الإسلامية تعتبر في مقدمة المصادر التي يعتمدها المؤرخ وخصوصاً إن كان موضوعه متعلق بالدين كما جرى لابن شيث في كتابه: "مفتاح المقاصد".
- إن عمل المؤرخ لا يقتصر على تدوين حوادث الزمن الماضي بل يتوسع ليشمل تفسير هذه الحوادث وآثارها والبحث عن نقاط الترابط وهذا ما عمل عليه ابن شيث.
- إن غاية علم التاريخ المعرفة بحوادث البشر في الزمن الماضي والاعتبار بها.
- إن الجغرافية لها صلة كبيرة بعلم التاريخ وتشكل عنصراً فعالاً من عناصر الحدث التاريخي، وقد أدرك ابن شيث ذلك.

- إن للشعر المنظوم أهمية كبيرة من حيث الدلالة على الحدث، لذا اعتمده ابن شيث كثيراً في الأحداث التاريخية والمواقف الهامة.
- من أهم غايات علم التاريخ والحديث القيام بنقد المتن إذ أنهم اشترطوا عدم وجود ما ينتقضه سواء من القرآن أو السنة المتواترة أو الواقع المشاهد أو اللازم أو المتواتر، وهذا ما لم يعم به ابن شيث حيث حوى كتابه كثيراً من الخرافات.

### التوصيات

- ولعل أكثر ما يفيد في هذا المجال نقد السند والمتن واهتمام كلا الطرفين به من عدمه، ودراسة الفروق بين المناهج، لذا فإن مواصلة الدراسة والتدقيق بين تناول المحدثين والمؤرخين على سبيل المثال للمواضيع المشتركة، يعني المكتبة الإسلامية في هذا الخصوص، والحمد لله أولاً وآخراً.

## المصادر والمراجع

- إبراهيم، محمود. فضائل بيت المقدس في مخطوطات عربية قديمة. الكويت: منشورات معهد المخطوطات العربية، ١٩٨٥م.
- ابن الشعار، كمال الدين أبو البركات المبارك الموصلية. قلائد الجمان في فرائد شعراء هذا الزمان. مح. كامل سلمان الجبوري. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥م.
- ابن العماد، عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي. شذرات الذهب في أخبار من ذهب. مح. محمود الأرنؤوط. دمشق: دار ابن كثير، ١٩٨٦/١٤٠٦.
- ابن المرجا، المشرف بن إبراهيم المقدسي أبو المعالي. فضائل بيت المقدس. مح. أيمن نصر الدين الأزهرية. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢م.
- ابن تغري، يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي. النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة. مصر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، دت.
- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني. نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر. مح. نور الدين عتر. ط٣. دمشق: مطبعة الصباح، ٢٠٠٠/١٤٢١.
- ابن خلدون، عبد الرحمن. مقدمة ابن خلدون. بيروت: د.ن.، ١٩٧٨م.
- ابن خلكان، أحمد بن محمد. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. مح. إحسان عباس. بيروت: دار صادر، دت..
- ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد الحنبلي. فوات الوفيات فوات الوفيات. مح. عبد الرحمن بن سليمان العثيمين. الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٥/١٤٢٥.
- ابن شاکر، محمد بن شاکر بن أحمد بن عبد الرحمن. فوات الوفيات. مح. إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ١٩٧٣م.
- ابن شيث، عبد الرحيم بن علي بن إسحاق القرشي. مفتاح المقاصد ومصباح المراد في زيارة بيت المقدس. مح. حاتم عبد اللطيف داود. رسالة دكتوراه، ٢٠٠٨م.
- ابن عساکر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله. تاريخ دمشق. مح. عمرو بن غرامة العمروي. دار الفكر، ١٩٩٥/١٤١٥.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. البداية والنهاية. مح. عبد الله بن عبد المحسن التركي. مصر: دار هجر، ١٩٩٧/١٤١٨.
- الإدلي، صلاح الدين. منهج نقد المتن عند علماء الحديث. القاهرة: دار الفتح، ٢٠١٣/١٤٣٤.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي صحيح البخاري. مح. مصطفى البغا. ط٣. بيروت: دار ابن كثير، ١٩٨٧م.
- البساطي، محمد السيد إبراهيم. المطهر المقدسي ومنهجه التاريخي في كتاب البدء والتاريخ. رسالة مقدمة لنيل درجة العالمية الدكتوراه في التاريخ والحضارة، كلية اللغة العربية، جامعة الأزهر، <http://shamela.ws/rep.php/book/3186>
- الجاف، إبراهيم أمين البغدادي. مناهج المحدثين في نقد الروايات التاريخية. دبي: دار القلم، ٢٠١٤هـ.
- الجبرتي، عبد الرحمن بن حسن. تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار. بيروت: دار الجيل، دت..
- الدهلوي، عبد الحق بن سيف الدين بن سعد الله البخاري الحنفي. مقدمة في أصول الحديث. مح. سلمان الحسيني الندوي. ط٢. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٩٨٦/١٤٠٦.
- الدوري، عبد العزيز. نشأة علم التاريخ عند العرب. الإمارات: مركز زايد للتراث والتاريخ، ٢٠٠٠م.

- الذهبي، محمد بن أحمد. *تذكرة الحفاظ*. بيروت: دار الكتب العلمية، دت..
- الذهبي، محمد بن أحمد. *سير أعلام النبلاء*. القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٦/١٤٢٧.
- سالم، السيد عبد العزيز. *التاريخ والمؤرخون العرب*. بيروت: دن، ١٩٨١م.
- سبط ابن الجوزي، يوسف بن قزؤغلي بن عبد الله. *مرآة الزمان في تواريخ الأعيان*. مح. محمد بركات وآخرون. دمشق: دار الرسالة العالمية، ٢٠١٣/١٤٣٤.
- السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن. *فتح المغيث بشرح الفية الحديث للعراقي*. مح. علي حسين علي. مصر: مكتبة السنة، ٢٠٠٣/١٤٢٤.
- السلمي، محمد بن صامل. *منهج كتابة التاريخ الإسلامي*. السعودية: دار ابن الجوزي، ١٤٢٩هـ.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين. *تحذير الخواص من أكاذيب القصاص*. مح. محمد الصباغ. ط ٢. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٩٤ هـ ١٩٧٤م.
- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أبيك بن عبد الله. *الوافي بالوفيات*. مح. أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى. بيروت: دار إحياء التراث، ٢٠٠٠/١٤٢٠.
- الضياء المقدسي، ضياء الدين محمد بن عبد الواحد المقدسي الحنبلي. *فضائل بيت المقدس*. مح. محمد مطيع الحافظ. دمشق: دار الفكر، ١٤٠٥هـ.
- الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي. *المعجم الكبير*. مح. حمدي بن عبد الحميد السلفي. ط ٢. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، دت.
- الطحان، محمود. *أصول التخرج ودراسة الأسانيد*. بيروت: دار القرآن الكريم، دت.
- عبد الحميد، صائب. *علم التاريخ ومناهج المؤرخين في علم التاريخ*. ط ٢. بيروت: مركز الغدير، ٢٠٠٨/١٤٢٩.
- عتر، نور الدين. *منهج النقد في علوم الحديث*. دمشق: دار الفكر، ١٩٨١/١٤٠١.
- علال، خالد كبير. *أخطاء المؤرخ ابن خلدون في كتابه المقدمة*. الجزائر: دار الإمام مالك، ٢٠٠٥/١٤٢٦.
- العمرى، أكرم ضياء. *بحوث في تاريخ السنة المشرفة*. ط ٤. بيروت: دن، دت..
- العمرى، أكرم ضياء. *دراسات تاريخية*. المدينة المنورة: إحياء التراث الإسلامي، ١٩٨٣م.
- الغامدي، محمد. "علم الحديث وعلاقته بعلم التاريخ". *مجلة الجامعة الإسلامية*، العدد ٢٤، ٢٠١٦م.
- الكتاني، محمد بن أبي الفيض جعفر بن إدريس الحسيني الإدريسي. *الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة*. مح. محمد المنتصر بن محمد الزمزمي. ط ٦. دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٠/١٤٢١.
- كراتشكوفسكي، اغناطيوس. *تاريخ الأدب الجغرافي العربي*. ترجمة: صلاح الدين عثمان هاشم. الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، ١٩٥٧م.
- الكيلاني، شمس الدين وباروت، محمد جمال. *صورة المكان في مرآة تاريخ مقدس فضائل القدس*. بحث على الشبكة.  
<http://www.alkarmel.org/prenumber/issue76/shams.pdf>
- مسلم، أبو الحسين بن الحجاج النيسابوري. *صحيح مسلم*. مح. محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، دت.

- معروف، بشار عواد. مظاهر تأثير علم الحديث في علم التاريخ عند المسلمين. بحث على الشبابة. <https://www.aahlalheeth.com/vb/showthread.php?t=22306k>
- المنذري، عبد العظيم بن عبد القوي. التكملة لوفيات النقلة. مح. بشار عواد معروف. ط ٣. بيروت: مؤسسة الرسالة، دت.
- الهيثي، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. مح. حسام الدين القدسي. القاهرة: مكتبة القدسي، ١٩٩٤/١٤١٤.
- الواسطي، محمد بن أحمد أبو بكر المقدسي. فضائل البيت المقدس. مح. إسحاق حسون. القدس: دار ماغنس للنشر، الجامعة العبرية في أورشليم، ١٩٧٩م.
- اليونيني، قطب الدين أبو الفتح موسى بن محمد. ذيل مرآة الزمان. ط ٢. القاهرة: وزارة التحقيقات الحكومية والأمور الثقافية للحكومة الهندية، دار الكتاب الإسلامي، ١٩٩٢/١٤١٣.

### Kaynaklar

- Abdulhamid, Sâib. *İlmü't-tarih ve menahicu'l- muarrihin fi İlmi't-tarih*. 2. Baskı. Beyrut: Merkezü'l-Ğâdir, 1429/2008.
- Allâl, Hâlid Kebir. *Ahttâ el-muârreh b. Hâldun fi kiteb el-mukâddime*. Cazayir: Dârü'l-İmam Mâlik, 1426/2005.
- Ebû Şâme, Abdurrahman b.İsmail. *er-Râvdâteyn fi ahbârî'l-dâvleteyni'n-Nûriye ve's-sâlâhiye*. Thk. İbrahim ez-Zaybak. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sahihu'l-Buhârî*. Thk. Mustafa el-Buğâ. 3.Baskı. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987.
- el-Büsâti, Muhammed es-Seyid İbrahim. *el-Mutâhhârü'l-mâkdisi ve menhecühü't- tarihi fi kitabi'l-bedi ve't-târih*. Mısır: Ezher Üniversitesi, Arap Dil, Doktora Tezi, Fakültesi <http://shamela.ws/rep.php/book/3186>.
- el-Cââf, İbrahim Amin el-Bağdadi. *Manahecü'l-muhadisın fi nakdi'r-rivayâti't-tarihiyye*. Dubai: Dâru'l- kâlâm, 2014.
- el-Ceberti, Abdurahman b. hasan. *Tarihü Acaybü'l-âsar fi't-terâcim ve'l-ahbâr*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.
- el-Diyâ, Diyâüddin Muhammed b. Abdülvâhid el-Mâkdisi el-Hânbeli. *Fâdâilü beyti'l-Makdis*. Thk. Muhammed Muti'l-Hâfiz. Dimeşk: Darü'l-fikr, 1405.
- el-Dürî, Abdulaziz. *Neşetü İlmi't-târih inde'l-arab*. Merkez Zeyid Li't-Türâs ve't-Tarih, 2000.
- el-Ğâmidî, Muhammed. "İlmü'l-Hadis ve alâketuhu bi ilmi't-Târih" "" . *Mecallatü'l-Camiati'l-İslâmiyye*, Sayı 24,s: 2016.
- el-Heysemî, Ebû el-Hasen Nurüddîn Ali b. Ebî Bekir b. Süleyman. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menbââ'ul-fâvâid*. Thk. Husamüddin el-Kudsî. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994.
- el-İdlibî, Salahüddin. *Menhecü nakdi'l-metn inda 'ulemâi'l-hadis*. Kahire: Dârü'l-Fath, 1434/2013.
- el-Kettâni, Muhammed b. Ebi el-Fayd Câ'fer b. İdris el-Haseni el-İdrisi. *er-Risaletül-müstatrafe li-beyâni meşhûri'l-Kutubi's-Sünneti'l-Müşerrefe*. Thk. Muhammed el-Muntâsir b. Muhammed ez-Zemzemî. 6. Baskı. Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiye, 1421/2000.
- el-Keylânî, Şemsüddin ve Barüt, Muhammed Cemâl. *Sûretü'l-mekân fi mirâti târihi mukeddes fedâili'l-Kudüs*. <http://www.alkarmel.org/prenumber/issue76/shams.pdf>.
- el-Münzîrî, Abdulâzim b. Abdulkavî. *et-Tekmile livâfiyeti'n-nakâle*. Thk. Beşşar Avâd Mâruf. 3. Baskı, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.

- es-Sehâvî, Şemsüddin Ebû'l-hyr Muhammed b.Abdurrahman. *Fethü'l-muğîs bi-şerhi Elfiyeti'l-hadis li'l-'Irakî*. Thk. Ali Hüseyin Ali. Mısır: Mektebetü's-sünne, 1424/2003 .
- el-Umârî, Ekrâm Ziya. *Buhûs fi tarihi's-sünneti'l-muşerrefe*. 4. Baskı, Beyrut: ts.
- el-Umârî. *Dirâsâât tarihiye*. el-Medînetü'l-Münevvere: İhyâi't-Turâsi'l-İslâmi, 1983.
- el-Makdîsî, Muhammed b. Ahmed Ebû Bekir. *Fadailü'l-Beyti'l-Mukaddes*. Thk. İshâk Hassun. Kudüs: Dâru Mağnis, 1979.
- el-Yunünî, Kutübüddin Ebû el-Feth Mus'âb Muhammed. *Zeyl Mirâti'z-Zamân*. 2. Baskı. Kahire: Hindistan Hükümeti Devlet Soruşturma ve Kültürel İşler Bakanlığı, 1413/1992.
- es-Sâfâdî, Sâlâhüddin Hâlib b. Eybek b. Abdullah. *el-Vâfi bi'l-Vefayât*. Thk. Ahmed el-Arnâvut ve Turki Mustâfâ. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1420-2000.
- es-Sülemî, Muhammad b. Sâmil. *Minhâcü Kitabeti't-târihi'l-İslâmi*. Suudiye: Dâr İbnü'l- Cevzi, 1429.
- es-Suyûtî, Abdulrahman b.Ebi Bekir. *Tâhzi'rü'l-hâvâs min akazibi'l-küssâs*. Thk. Muhammed Sabbağ. 2. Baskı. Beyrut: el-Maktabü'l-İslami, 1974.
- et-Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmet. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. Thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi. 2.Baskı. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye.
- ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tezkiretü'l-huffâz*. Beyrut: Dârü'l-kutubü'l-İlmiye, ts.
- ez-Zehebî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Kâhire: Darü'l-Hadis, 1427.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım, Alî b. el-Hasen. *Tarihu Dımaşk*. Thk. Amr b. Ğârâmâ'î'l-Amrâvi. Darü'l-fikr, 1415/1995.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askâlânî. *Nüzhetü'n-nazar şerhu Nuhbeti'l-fiker*. Thk. Nûruddîn 'Itr. 3. Baskı. Dımeşk: Mâtbââtü's-Sabah, 1421/2000.
- İbn Hâldun, Abdurrâhman. *Mukâddimetü İbn Haldûn*. Beyrut: 1978.
- İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed. *Vafiyetü'l-âyân ve enbâ ebnâü'z-zamân*. Thk. İhsan Abbas, Beyrut: Dâr Sadır, ts.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsîn et-Turki. Dâr Hâcâr, 1418/1997.
- İbn Receb, Zeynüddîn Abdurrâhmân b. Ahmed el-Hânbelî. *Zeylü'l-Tâbâkâti'l-Hanabile*. Thk. Abdurrahman b. Suleyman el-Uteymin. Rıyâd: Mâktebitü'l-ubeykân, ts.
- İbn Şâkir, Muhammed b. Şâkir b. Ahmed b. Abdurrahman. *Favâtü'l-vâfiyet*. Thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâr Sâdır, 1973.
- İbn Şit, Abdurrahim b. Ali b. İshâkü'l-Kuraşî. *Miftâhü'l-mâkâsîd ve misbâhü'l-mârâsîd fi ziyâreti Beyti'l-Mâkdis*. Thk. Hâtim Abdullülatif Dâvud. Doktora Tezi, 2008.
- İbn Teğrî, Yusuf b.Teğri Berdi b. Abdullah el-Zahiri'l-Hanefi. *Nucümü'z-zahire fi muluk Mısır ve'l-Kâhire*. Mısır: Dâru'l-Kutub, ts.
- İbnu'l-İmâd, Abdullh b. Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâr men zeheb*. Thk. Mahmud Arnâvut. Dımeşk: Dâr İbn Kesîr, 1406/1986.
- İbnü'l-Murâcce, Muşrif b. İbrahim el-Makdisi Ebû el-Mââli. *Fedâilü Beyti'l-Makdis*. Thk. Eymen Nasrüddin el-Ezheri. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye,2002.



- İbnü'ş-Şââr, Kemalü'ddin Ebû'l-Bârâkâtî'l-Mübârâkî'l-Müsîlli. *Kâlâidü'l-cümân fi fârâidi şuarâi hâzâ'z-zaman*. Thk. Kâmil Selmani'l-Ceburi. Beyrut: Dâr ü'l-Kutubi'l-İlmiye, 2005.
- İbrahim, Mahmoud. *Fâdâil Beytü'l-makdis fi mahtutatîn Arabiyye kadime*. Kuveyt: Manşurat Mahadü'l-Mahtutati'l-Arabiye, 1985.
- İtr, Nûruddîn. *Menhecü'n-nakîd fi 'ulumi'l-hadis*. 3.Baskı. Dimeşk: Dârü'l-Fikr,1401/1981.
- Kraçkofeski, Ağnâtyos. *Tarihü'l-edebî'l-coğrâfî'l-Ârâbi*. Tercüme. Salahüddin Osman Haşim. el-İdare es-Sâkafiye fi Câmii'ti'd-Duvati'l-Ârabiye, 1957.
- Mâruf, Beşşâr Avâd. *Mâzâhirü Tessîri ilmi'l-Hadis fi ilmit-tarih inde'l-Müslimîn*. İnternet üzerinden Araştırılmıştır. <https://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=22306k>.
- Müslim, Müslim b. el-Haccâc en-Nisâburi. *Sahîhu Müslim*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Salem, es-Seyid Abdulaziz. *et-Tarih ve'l-muârrihuni'l-Ârab*. Beyrut: 1981.
- Sıbt İbni'l-Cevzi, Yusuf b. Kızıoğlu b. Abdullah. *Mirââtü'z-Zaman fi tâvârihi'l-âyân*. Thk. Muhammed Bârâkât ve diğelerleri. Dimeşk: Dârü'l-Risâleti'l-Âlâmiye,1434/2013.
- Tahhân, Mahmud. *Usulü't-tahric ve dirâsetü'l-esânid*. Beyrut: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerim, ts.

# HADITH

Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi  
International Journal of Hadith Researches  
المجلة الدولية لأبحاث الحديث

Aralık / December / ديسمبر / 2019, 3: 129-162

## الأثار السلبية للاشتغال بعلم الحديث في نظر الإمام الغزالي

Negative Effects of Being Busy with Ḥadīth Science According to Imam Al- Ghazālī

İmam Gazzâlî'ye Göre Hadis İlmîyle Meşgul Olmanın Olumsuz Etkileri

أنس صالح / Enes Salih

الأستاذ المساعد، جامعة غازي عثمان باشا، توكات / تركيا

Dr. Lecturer, Tokat Gazi Osman Pasa University, Tokat/Turkey

enes.salih1976@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0810-7550>

### Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received Date: 21.11.2019

Kabul Tarihi / Accepted Date: 30.12.2019

Yayın Tarihi / Published Date: 31.07.2019

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3595395>

**Atıf / Citation / اقتباس :** Salih, Enes. “الأثار السلبية للاشتغال بعلم الحديث في نظر الإمام الغزالي” / el-Āsāru’s-selbiyyetü li’l-iřtiġālî bi ilmi’l-hadîs fî nazari’l-İmâm el-Ġazâlî / Negative Effects of Being Busy with Ḥadīth Science According to Imam Al- Ghazālī”. *HADITH* 3 (Aralık/December 2019): 129-162. [doi.org/10.5281/zenodo.3595395](https://doi.org/10.5281/zenodo.3595395).

**İntihal:** Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

**انتحال:** تم فحص البحث بواسطة برنامج لأجل السرقة العلمية فلم يتم إيجاد أي سرقة علمية.

web: <http://dergipark.gov.tr/hadith> | <mailto:hadith.researches@gmail.com>

## الآثار السلبية للاشتغال بعلم الحديث في نظر الإمام الغزالي

د. أنس صالح

المخلص	الكلمات المفتاحية
<p>ألف الإمام الغزالي رحمه الله كتابه إحياء علوم الدين في مجال تهذيب النفس وإصلاح القلب، وعرف فيه سبل الالتزام بالكتاب والسنة واتباع السلف الصالح، أي بعبارة أخرى: كان كتابه بما يخص التقرب إلى الله من كافة جوانبه وأحواله وشروطه.</p> <p>وبيّن في كتابه الإحياء أنواع العلوم التي تُعين المرء على التدين والتقرب إلى الله، ومن بينها العلوم الشرعية، وقسم الاشتغال بها إلى اقتصار واقتصاد واستقصاء، فأشاد بالاقتصار والاقتصاد، وحذر من الاستقصاء، ووضح رؤيته للأشغال الثلاثة (الاقتصار والاقتصاد والاستقصاء) في علم الحديث، فذكر أنواع الكتب المطلوب دراستها في الاقتصار، وأنواعها في الاقتصاد، ومجال الكتب التي تدخل في قسم الاستقصاء.</p> <p>وللغزالي نظرية مختلفة في الاشتغال بعلم الحديث، فهو يرى أن الاشتغال بعلم الحديث من أعمال الدنيا وليس من أعمال الآخرة، وأن الاشتغال به بشكل عام يؤدي إلى آثار سلبية، وبيّن أسباب ذلك ومواطن مخاطر ذلك، واستشهد لفكره هذا بأقوال لعلماء الحديث والسلف.</p> <p>ولمعرفة رؤية الغزالي ونظريته كان لا بد من إلقاء النظر على علم الحديث في سيرته الشخصية، وعلى علم الحديث والاشتغال به في عصره، ثم تأصيل المسألة عنده، وبيان المواطن التي حذر منها، والمواطن التي أشاد بها، مع بيان الأسباب والأدلة التي اعتمد عليها في رؤيته هذه، إضافة إلى ذلك آراء ورؤية العلماء المحدثين المعاصرين له لهذه المسألة.</p> <p>بعد ذلك سأناقش هذه القضية من جوانبها، وفيما إذا كانت رؤية الإمام تخص عصره، أو تشمل العصور التي قبله، وفيما إذا تنطبق رؤيته وأسبابها ونتائجها على المنشغلين بالحديث الشريف في هذا العصر أم لا، وسأبين الجوانب التي أوافقه الرأي فيها والتي أخالفه فيها مع أدلة ذلك كله.</p>	<p>الحديث الغزالي الآثار السلبية إحياء علوم الدين الاشتغال بعلم الحديث المحدثون</p>

## Negative Effects of Being Busy with Ḥadīth Science According to Imam Al-Ghazali

### Keywords:

Ḥadīth  
Imam al-Ghazālī  
Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn  
Being Busy with  
Ḥadīth Science  
Muḥaddithūn

### ABSTRACT

One of the most important works written by Imam Al-Ghazali about obeying the Book and sunna (Prophetic traditions), following the path of good predecessor and purifying the self (nafs) and the heart is Iḥyā' 'Ulūmī'd-Dīn. In this work, Al-Ghazali divides the sciences into two categories: useful [mahmūdah] and harmful [mazzūmah]; Sharī'a law sciences are included in the category of useful sciences. Al-Ghazali classifies the knowledge acquisition in three ways as lower degree, intermediate degree and higher degree. However, while Al-Ghazali welcomed lower and middle level knowledge in science branches; it has a negative approach to higher level information acquisition. categorized the works of ḥadīth according to this triple division. Al-Ghazali categorized the his works about Ḥadīth according to this triple division. Also Al-Ghazali has had different views about the Ḥadīth. The most striking point here is that Al-Ghazali's opinion - based on the views of his predecessors - has come to the conclusion that the science of ḥadīth is not a worldly issue but a matter of the Hereafter. Al-Ghazali in Iḥyā' 'Ulūmī'd-Dīn mentions the factors that make the ḥadīth science a worldly matter. Essentially, the Al-Ghazali tafsīr , while

*talking about the negative effects of being engaged in the ḥadīth and fiqh, focuses heavily on the subject of ḥadīth. In this study, we will examine in detail Al-Ghazali's perspective on the negative effects of being engaged in the ḥadīth. First of all, in order to learn Al-Ghazali's approaches on this subject, it is necessary to know the basis of his ḥadīth knowledge and the reference point of him about Ḥadīth, the state of ḥadīth and the status of the muḥaddiths in his time and the views of his contemporaries about the occupation with ḥadīth. Later on, we will then discuss this issue from different perspectives and mention the views adopted and criticized by Al-Ghazali. In this study, we will discuss whether the convictions of Al-Ghazali had about the ḥadīths are only specific to their own period or are inclusive (by providing different evidence).*

## EXTENDED ABSTRACT

**Negative Effects of Being Busy with Ḥadīth Science According to Imam Al-Ghazali**

One of the most important works written by Imam Ghazālī about obeying the Book and sunna (Prophetic traditions), following the path of good predecessor and purifying the self (nafs) and the heart is *Ihyā'ū 'Ulūmi'd-Dīn*.

In his works, Ghazālī conveys his views on the sciences that affect the heart and soul (nafs) in detail. This study examines Ghazālī 's approach to the negative effects of being busy with ḥadīth, in particular, with religious /*Sharīʿ* sciences in general.

In order to examine the approaches of al-Ghazālī on the subject of ḥadīth, first of all we need to obtain historical knowledge about the his learning of ḥadīth and the his study of ḥadīth. In this study, we tried to compare the views of classical scholars and contemporary thinkers in a comparative manner in order to properly evaluate the interpretations of Ghazālī's knowledge of ḥadīth. We also discussed the state of ḥadīths in the period of Ghazālī, the works of ḥadīths and the views of muḥaddith about being engaged with the ḥadīth. Thus, we reached a general opinion about the ḥadīths and muḥaddith in this period.

Ghazālī divides the sciences into two categories: useful [mahmūdah] and harmful [mazzūmah]; *Sharīʿa law* sciences are included in the category of useful sciences Ghazālī divides the sciences into useful and mahmūde sciences; Sharia sciences are included in the category of useful sciences. Shari divides the science of ḥadīth into two categories: Shari divides the science of Ḥadīth into two categories: the method (which is related to the authentic Ḥadīth texts) and mutemmat/teferruat' (which is related to the science of cerh-modification and rical).

Ghazālī classifies the knowledge acquisition in three ways as lower degree, intermediate degree and higher degree. Ghazālī shapes the learning of Ḥadīth science according to this tripartite division. According to this, the knowledge of the Ḥadīths in Bukhari and Muslim has a lower degree ; Learning the authentic works other than Bukhari and Muslim includes the intermediate level and knowing the works outside these two categories includes the upper level. However, while Ghazālī generally welcomed the lower / middle level knowledge about religious knowledge, Ḥadīths in particular; it has a negative approach to higher level information acquisition.

At the same time, the Ghazālī sciences are divided into two groups as shell (sadeḥ) and core (ore) sciences. The Ghazālī , which reevaluates the science of Ḥadīth in this category, incorporates memorization of Ḥadīth, understanding the Ḥadīths according to grain, and dealing with rical science in the shell (sadeḥ) sciences.

Al-Ghazālī mentions the negative effects of being engaged in narration of Ḥadīth or of traveling to learn Ḥadīths and isnads, and provides the opinion of previous muḥaddith. (scholars) in order to prove his views on this subject.

According to Ghazālī , the method of Ḥadīth science consists of sema' (hearing the Ḥadīth), fahm (comprehension), hifz (memorization), deeds and publication (narrating the Ḥadīth). However, the muḥaddiths contented with sema' and publication and abandoned the elements with the main purpose such as fahm, hifz and deeds

Essentially, the Ghazālī tafsīr, while talking about the negative effects of being engaged in the Ḥadīth and fiqh, focuses heavily on the subject of Ḥadīth. Arrogance, self-esteem, riya, love of authority, pride and sedition are the effects of being engaged in the science of Ḥadīth. However, according to Ghazālī, these negative effects are qualities that should be abandoned, but these effects should not be neglected to learn the science of Ḥadīth. However, the Ḥadīth of Ghazālī is one of the sciences that will lead the person to the right path. In this regard, Sufyan es-Sevri's opinion that is "We learned the knowledge for anyone other than Allah. However, science refused to learn for anyone but Allah."

After evaluating Gaza's views on the negative effects of being engaged in the Ḥadīth and his proofs on this issue, we tried to reveal the consistency of Gaza's opinion from different perspectives.

First, according to Ghazālī, the Ḥadīth science is useful [mahmudah] religious / *sharī'* sciences, farḍ-ī kifaye and usūlu'd-din. In fact, this view is the general opinion of Islamic scholars.

Secondly, while the Ghazālī welcomed for the lower and intermediate knowledge about Ḥadīth information acquisition, but he negates the high level of information acquisition. This approach of Ghazālī is in harmony with the understanding of knowledge in his time. Because the information about cerh-amendment and rical science is included in the existing books in this period, it does not benefit the person to learn them and this kind of information acquisition is included within the scope of upper degree.

Third, Ghazālī Ḥadīth emphasizes that the Ḥadīth people should give importance to the meaning / meaning in the Ḥadīth. He states that although it is essential in previous periods, it is necessary to abandon the pier / trip which does not necessitate the Ḥadīth education in this period. For this reason, Muhammad Hatib Baghdādī, a contemporary of Ghazālī and his contemporary, criticizes the meaning and the postponement of the Ḥadīths. Essentially, the journeys to learn Ḥadīth (rhihla) ended in the period before the Ghazālī , and the Ḥadīths were brought together in sahih, sunan, musned, mosque and mucem type works. For this reason, according to Ghazālī , creating assemblies for the narration of Ḥadīth in this period and participating in these assemblies provide only worldly benefits to the individual. Because in the early period muḥaddith. performed this

activity properly and made serious efforts for the formation of Ḥadīth literature. Indeed, as Ghazālī emphasized, travel / prayer is one of the ways of learning Ḥadīth in the early period.

Fourth, as a result of the discussions between the Ḥadīths and the Ahl al-ray during the his period, these two groups fell into disagreements and as a result, the scientific level of the Ḥadīths declined. Hatib Baghdādī also provides information to support the historical phenomenon.

As a result, in this study, we evaluated Ghazālī 's views by considering the periods before and after him. As a result of this evaluation, we have shown in detail that some of the views of Ghazālī only cover their own period, and the other of them are general and inclusive at all times.

## GENİŞLETİLMİŞ ÖZET

### İmam Gazzâli'ye Göre Hadis İlmiyle Meşgul Olmanın Olumsuz Etkileri

İmam Gazzâli'nin tasavvufi bir yaşam tarzını benimsedikten sonra Kitap ve Sünnet'e uyma, selef-i salihinin yolunu takip etme ve nefsi ve kalbi terbiye/ıslah etme konusunda yazdığı en önemli eserlerinden biri İhyâ'ü 'Ulûmi'd-Dîn'dir.

Gazzâli, eserlerinde kalbi ve nefsi etkileyen ilimler hakkındaki görüşlerini detaylı bir biçimde aktarmaktadır. Bu çalışma özelde hadis ilmi, genel olarak dini/şer'i ilimler ile meşgul olmanın olumsuz etkileri konusunda Gazzâli'nin yaklaşımını irdelemektedir.

Gazzâli'nin hadis ilmi konusundaki yaklaşımlarını tetkik etmek için öncelikle onun hadis bilgisi ve hadis öğrenimine dair tarihi malumatları edinmemiz gerekmektedir. Bu çalışmada Gazzâli'nin hadis bilgisi hakkındaki yorumları doğru değerlendirmek amacıyla klasik dönem âlimlerinin ve çağdaş düşünürlerin görüşlerini mukayeseli bir şekilde ortaya koymaya çalıştık. Ayrıca Gazzâli döneminde hadis ilminin durumu, bu dönemde öne çıkan hadis eserleri ve muhaddislerin hadis ile meşgul olma konusundaki görüşlerini ele aldık. Böylece bu dönemdeki hadis ilmi ve muhaddisler konusunda genel bir kanaate ulaştık.

Gazzâli ilimleri faydalı [mahmûde] ve zararlı [mezmûme] ilimler olmak üzere ikiye ayırmakta; şer'î ilimleri faydalı ilimler kategorisine dâhil etmektedir. Şeri ilimler içerisinde yer alan hadis ilmini de '(sahih hadis metinleri ile ilgili olan) usûl' ve '(cerh-tadil ve rical ilmi ile ilgili olan) mutemmimat/teferruat' olmak üzere ikiye ayırmaktadır.

Gazzâli ilimler konusundaki bilgi edinimini 'alt derece [iktisar]', 'orta derece [iktisad]' ve 'üst derece [istiksa]' olmak üzere üç şekilde sınıflandırmaktadır. Gazzâli hadis ilmini öğrenmeyi de bu üçlü taksime göre şekillendirmektedir. Buna göre Buhari ve Müslim'deki hadisleri bilme alt dereceyi [iktisar]; Buhari ve Müslim dışındaki sahih eserleri öğrenme orta dereceyi [iktisad] ve bu iki kategori dışındaki eserleri bilme de üst dereceyi [istiksa] kapsamaktadır. Ancak Gazzâli genelde dini/şer'i, özelde hadis ilmi konusunda alt ve orta derecede bilgilenmeyi olumlu karşılarken; üst derecede bilgi edinimine olumsuz yaklaşım sergilemektedir.

Aynı zamanda Gazzâli ilimleri kabuk (sade) ilimleri ve öz (cevher) ilimleri olmak üzere de ikiye ayırmaktadır. Hadis ilmini de bu kategori içinde yeniden değerlendiren Gazzâli anlamı dikkate almaksızın hadis ezberlemeyi, hadisleri zahire göre anlamayı ve rical ilmiyle ilgilenmeyi kabuk (sade) ilimler içerisinde dâhil etmektedir.



Gazzâli hadis rivayetiyle meşgul olmanın veya hadis ve isnad öğrenmek için rihle/seyahat etmenin olumsuz etkilerinde bahsetmekte ve bu konuda görüşlerini delillendirmek amacıyla önceki muhaddislerin/âlimlerin kanaatlerine yer vermektedir.

Gazzâli'ye göre hadis ilminin usulü sema' (hadisi işitme), fehm (anlama), hıfz (ezberleme), amel ve neşrden (hadisi rivayet etme) oluşmaktadır. Ancak muhaddisler sema' ve neşr ile yetinip fehm, hıfz ve amel gibi asıl amacı ihtiva eden unsurları terkettiler

Esasen Gazzâli tefsir, hadis ve fıkıh ilmiyle meşgul olmanın olumsuz etkilerinden bahsederken hadis konusuna fazlasıyla odaklanmaktadır. Kibir, kendini beğenme, riya, makam sevgisi, gurur ve fitne gibi olumsuz özellikler hadis ilmi ile meşgul olmanın etkilerindedir. Ancak Gazzâli'ye göre bu olumsuz etkiler terkedilmesi gereken nitelikler olmakla birlikte bu etkiler, hadis ilmini öğrenmeyi ihmal sebebi olmamalıdır. Bununla birlikte Gazzâli hadis ilminin kişiyi doğru yola ulaştıracak ilimlerden biri olduğu kanaatini taşımaktadır. Bu konuda Sufyan es-Sevri'nin "İlmi Allah'tan başkası için öğrendik. Ancak ilim Allah'tan başkası için öğrenilmeyi reddetti." görüşünü aktarmaktadır.

Gazzâli'nin hadis ilmi ile meşgul olmanın olumsuz etkilerine dair görüşlerini ve bu konudaki delillerini değerlendirdikten sonra Gazzâli'nin kanaatinin tutarlılığını farklı açılardan ortaya koymaya çalıştık

Birincisi, Gazzâli'ye göre hadis ilmi faydalı [mahmûde] dini/şer'i ilimler, farz-ı kifaye ve usulu'd-din kapsamına girmektedir. Nitekim bu görüş islam âlimlerinin genel kanaatidir.

İkincisi, Gazzâli hadis ilmi ile ilgili olarak alt [iktisâr] ve orta derecede [iktisad] bilgilenmeyi olumlu karşılar; üst derecede [istiksa] bilgi edinimini olumsuzlamaktadır. Gazzâli'nin bu yaklaşımı kendi dönemindeki bilgi anlayışı ile uyum içerisindedir. Çünkü bu dönemde cerh-tadil ve rical ilmine dair bilgiler mevcut kitaplarda yer aldığı için bunları öğrenmek kişiye fayda sağlamamakta ve bu tür bilgi edinimi 'istiksa [üst derece]' kapsamına girmektedir.

Üçüncüsü, Gazzâli hadis ehlinin hadiste manaya/anlama önem vermesi gerektiğini vurgulamaktadır. Önceki dönemlerde zaruri olmasına rağmen bu dönemde hadis öğrenimi için gereklilik arzetmeyen rihlenin/seyahatin terkedilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu sebeple Gazzâli ve çağdaşı olan muhaddis Hatib Bağdadi, hadislerin lafızlarını önceleyip anlamı ve ameli öteleyen tutumu eleştirmektedir. Esasen Gazzâli'den önceki dönemde hadis öğrenmek için yapılan seyahatler (rihle) sona ermiş olup hadisler sahih, sunen, musned, cami ve mucem türü eserlerde bir araya getirilmiştir. Bu sebeple Gazzâli'ye göre bu dönemde hadis rivayeti için meclisler oluşturmak ve bu meclislere iştirak etmek sadece kişiye dünyevi açıdan fayda sağlamaktadır. Çünkü erken dönemde muhaddisler bu faaliyeti gerektiği biçimde icra etmişler ve hadis literatürünün oluşması için ciddi çaba harcamışlardır. Nitekim Gazzâli'nin vurguladığı üzere seyahat/rihle, erken dönemde hadis öğrenme yollarından biridir.

Dördüncüsü, Gazzâli döneminde hadisçiler ve ehl-i rey arasındaki tartışmalar neticesinde bu iki grup görüş ayrılığına düşmüşler ve bunun sonucunda hadisçilerin ilmi seviyesinde gerileme meydana gelmiştir. Aynı zamanda Hatib Bağdadi de tarihi vakıayı destekleyici bilgiler aktarmaktadır.

Sonuç olarak bu çalışmada Gazzâli'nin görüşlerini kendinden önceki ve sonraki dönemleri göz önünde bulundurarak değerlendirdik. Bu değerlendirme sonucunda Gazzâli'nin bazı kanaatlerinin sadece kendi dönemini kapsadığını, bir kısmının ise tüm zamanları kapsayıcı genel nitelikte olduğunu detaylı bir biçimde ortaya koyduk.

**Anahtar Kelimeler:** Hz. Peygamber, Sünnet, Eğitim, İslam, Kuram, Kişilik.

## مدخل

محمد بن محمد بن محمد بن أحمد، الإمام زين الدين أبو حامد الغزالي، الطوسي، الفقيه الشافعي، حجة الإسلام (٤٥٠-٥٠٥هـ) عاش حياة متقلبة تقلبا علميا وفكريا كبيرا، فدرس الغزالي رحمه الله العلوم الشرعية منذ نشأته، فأخذ الفقه في طوس، وترعرع رحمه الله في مدرسة من مدارس الرأي وهي مدرسة أبي المعالي إمام الحرمين في نيسابور، ودرس الفلسفة، ثم انقلب عليها وانتقدها، وألف في الرد على الباطنية، وجلس للتعليم، واشتهر أمره، وسرت بين الناس سمعته العلمية، ثم عزف عن ذلك كله وهاجر إلى الشام، والتزم بتزكية النفس وتربيتها، فبقي في الشام والمقدس قرابة عشر سنوات أَلَف كتابه الإحياء في ذلك الوقت<sup>(١)</sup>.

فكان كتابه الإحياء لإصلاح القلب، وتربية النفس، وتهذيبها، وإصلاح الطريق فيما بين العبد وربّه، فرتب فيه كل الأبواب التي تُعنى بذلك، والتي تأخذ بالمرء إلى الالتزام الصحيح بالدين، والسير على الصراط المستقيم. وللغزالي رأي واضح في أن الاشتغال بالعلوم الشرعية لها آثار على المشتغلين بها، ذكر منها التفسير والفقه والحديث، وخص علم الحديث بالذكر في التفصيلات وساق لذلك الكثير من الأمثلة، وبين الجوانب السلبية التي يمكن أن يتعرض لها المشتغل بعلم الحديث، وأكد ذلك مرارا وتكرار في كتابه الإحياء وفي غيره من كتبه أيضا، ولم يكن رأيه محض معارضة لعلم الحديث، أو نابع عن عدم اشتغاله بعلم الحديث، بل له أسبابه ودلائله التي بنى عليها رأيه، ولم يكن رأيه هذا على إطلاقه، بل لذلك تفصيل وتحليل وشروط معينة.

وللوقوف على المسألة من كافة جوانبها لا بد من تأصيل رأي الغزالي وتبينه، وإظهار الجوانب التي يَبِّن حسننها، والجوانب التي يَبِّن قبحها في الاشتغال في علم الحديث، وما هي الأقسام أو الفروع أو الأنواع المتعلقة بعلم الحديث، والتي تظهر الآثار السلبية على المشتغلين بها، وكذلك الوقوف على الأسباب التي دعت به إلى اعتناق هذا الفكر، ومن باب أولى دراسة السيرة الذاتية للغزالي المتعلقة بعلم الحديث دون غيره من العلوم، أضف إلى ذلك وجوب الاطلاع على علم الحديث وسيرة أهله في عصر الإمام الغزالي.

<sup>١</sup> شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تاريخ الإسلام، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣ م)، ١١: ٦٢، ١٢٠؛ إبراهيم بن محمد بن الأزهري الصيرفي العراقي، المنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور، (بيروت: دار الفكر، ١٤١٤هـ)، ٧٦ رقم ١٦١.

بعد ذلك يمكننا تقييم رأيه ومناقشته، وموقفنا من فكره، ثم مقارنة ذلك الفكر بالعصور التي سبقت عصر الغزالي، وتطبيقها عليه، وأيضا مقارنة ذلك ومدى صحة تطبيقه في عصرنا الراهن.

**الدراسات السابقة:** على الرغم من وجود بعض الدراسات التي عنيت بالإمام الغزالي بشكل عام، أو بما يخص علم الحديث عنده، لم أقف على من أفرد لهذا المسألة كتابا مستقلا أو فصلا من كتاب، وعلى سبيل المثال: كتاب الدكتور السيد محمد عقيل بن علي المهدي بعنوان "الإمام الغزالي وعلم الحديث"، حيث دافع عن الغزالي وأحاديثه في كتابه الإحياء، ولم يتطرق لموضوع بحثنا أبدا، وكذلك الدكتور يوسف القرضاوي ألف كتاب "الإمام الغزالي بين مادحيه وناقديه" وفي أحد مباحثه: الغزالي والحديث، ولم يتطرق أيضا لهذا الموضوع الذي بين أيدينا.

**خطة البحث:** ومن خلال هذه المقدمة بدأ جليا خطة هذا البحث: حيث ابتدأت بعلم الحديث في سيرة الغزالي، ثم علم الحديث والمحدثين في عصره، ثم أنواع العلوم عند الغزالي من اعتبارات مختلفة ومقام علم الحديث منها، ثم تأصيل فكر الغزالي في الآثار السلبية للمشتغلين بعلم الحديث، ثم تقييم رأيه وتحقيقه وتطبيق فكره على العصور السابقة لعصره وعلى عصرنا الحديث، بعد ذلك خاتمة بأهم النتائج التي توصلت إليها.

## ١. أبو حامد الغزالي والحديث:

### ١.١. رأي العلماء المتقدمين والمتأخرين في المسألة:

العلماء المتقدمين منهم والمتأخرين في معرض تقديمهم للأحاديث التي أدرجها الغزالي في كتابه الإحياء مختلفين فيما بينهم، ما بين شدة نقده، وما بين وصفه بعدم المعرفة بعلم الحديث مع سلامة دينه ونيته، وما بين مدافع عنه وعمّا أورده في الإحياء من الأحاديث.

وفي البداية سأنتقل بعض آراءهم في ذلك، ثم سأؤصل المسألة وأناقشها:

- قال الحافظ ابن كثير: "وقد كان الغزالي يقول: أنا مزجي البضاعة في الحديث، ويقال إنه مال في آخر عمره إلى سماع الحديث والتحفظ للصحيحين"<sup>(٢)</sup>.

<sup>٢</sup> أبو الفداء إسماعيل بن عمر ابن كثير القرشي الدمشقي، البداية والنهاية، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٨م)، ١٢: ٢١٤.

● وقال الذهبي: "أما الإحياء ففيه من الأحاديث الباطلة جملة، وفيه خير كثير لولا ما فيه من آداب ورسوم وزهد من طرائق الحكماء ومنحرفي الصوفية"<sup>(٣)</sup>.

● وقال ابن تيمية: "وأبو حامد ليس له من الخبرة والآثار النبوية والسلفية ما لأهل المعرفة بذلك، الذين يتميزون بين صحيحه وسقيمه، ولهذا يذكر في كتبه من الأحاديث والآثار الموضوعية والمكذوبة ما لو علم أنها موضوعة لم يذكرها"<sup>(٤)</sup>.

● وقال السبكي: "وأما ما عاب به الإحياء من توهنه بعض الأحاديث فالغزالي معروف بأنه لم تكن له في الحديث يد بأسطة، وعامة ما في الإحياء من الأخبار والآثار مبدد في كتب من سبقه من الصوفية والفقهاء، ولم يسند الرجل لحديث واحد"<sup>(٥)</sup>.

ويرى السيد محمد عقيل في كتابه "الإمام الغزالي والحديث" بعد أن أورد بعض أقوال العلماء المتقدمين في عصر الغزالي وما بعده أنهم على قسمين:

○ قسم أسرف في الحكم على أحاديث الإحياء ورمى الإمام الغزالي بالكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقلة معرفته بعلم الحديث، وحكمهم هذا نتيجة لعدم إقبالهم على كتب الغزالي وخاصة الإحياء بالبحث الصحيح، فلم يقدموا نقداً صحيحاً، ولم يحل تقييمهم من الأخطاء الفاحشة.

○ وقسم أنصف في الحكم على مؤلفات الغزالي، ولم يتسرع في إبداء الرأي فيها وفي الإمام الغزالي بصفة خاصة، وهؤلاء هم الذين بينوا آراءهم بعد دراسة وبحث وتقييم، وعلى رأسهم الحافظ العراقي، والمرتضى<sup>(٦)</sup>.

<sup>٣</sup> شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، (القاهرة: دار الحديث، د.ت)، ١٤: ٢٧٦.

<sup>٤</sup> تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام ابن تيمية الدمشقي، درء تعارض العقل والنقل، ط ٢، (السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٩٩١م)، ٧: ١٤٩.

<sup>٥</sup> تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ط ٢، (مصر: دار هجر، ١٤١٣هـ)، ٦: ٢٤٩.

<sup>٦</sup> السيد محمد عقيل بن علي المهدي، الإمام الغزالي وعلم الحديث، (القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٨م)، ٩٧-٩٨.

## ١,٢. تقييم المسألة ورأي الباحث فيها:

وما سقته من الأقوال يتناول أهم الآراء المعاصرة والقديمة في هذا الموضوع المتعلق تعلقاً جزئياً ببحثنا هذا، ولكنني أراي أنظر إلى هذه القضية من عدة جوانب:

**الأول:** النقد الذي وجه للإمام الغزالي وكتابه جاء من أئمة الحديث دون غيرهم، وأهل الحديث من غيرهم على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لهم رأي خاص ونظرة خاصة في أهل الرأي منذ ظهور مدرستهم، وبسبب اشتداد سوق مدرسة الرأي في عصر الغزالي ازدادت تلك النظرة عند بعض علماء الحديث في ذلك العصر مما دعا الخطيب البغدادي إلى ذم هذا الفعل من محدثي عصره (وهو أيضاً عصر الغزالي)، حيث ندد بتجاوزهم الحد المعقول في معارضتهم المفرطة لمدرسة الرأي، القائمة على النظر إلى ظاهر الأحاديث وفهمها بشكل خاطئ، وعدم تمييزهم ما بين الرأي المحمود والمذموم<sup>(٧)</sup>، أضف إلى ذلك أن الإمام الغزالي كان يستدل بالأحاديث والآثار في كتبه وخاصة منها الإحياء بشكل كبير إلى حد يفوق به كتابا مختصا بعلم الحديث ومع ذلك لم يكن عنده دراية فيه كدراية المحدثين، والإمام الغزالي مع كثرة هذه الأحاديث التي يستشهد بها في كتبه لم يكن له أي كتاب في علم الحديث<sup>(٨)</sup>.

**الثاني:** الذين انتقدوا الغزالي بطريقة لاذعة يظهر بشكل واضح أنهم تكلموا عن شبهة نفسية تجاه شخصه، لأن كتب التفسير مثلا مليئة بالأحاديث الضعيفة والإسرائيليات، وهي أولى بالنقد، ولم نسمع عن شئ عليهم كما شُئ على الغزالي، بل وكتب الفقه فيها كثير من الأحاديث المعلقة غير المسندة والضعيفة، فهي أولى بالنقد أيضا، قال ابن عبد الهادي الحنبلي: "رأيت بضاعة أكثر الفقهاء في الحديث مُزجاة، يُعَوَّل أكثرهم على أحاديث لا تصح، ويُعرض عن الصَّحاح، ويقال بعضهم بعضاً فيما ينقل"<sup>(٩)</sup>، أما كتب التاريخ فحدث ولا حرج، والرجل قد كذب كتابه في الرقائق، وهي قائمة على فضائل الأعمال، وإيراد الأحاديث الضعيفة فيها طبيعي، فلا داعي لكل هذا الانتقاد، والقليل منه يوفي بالغرض.

<sup>٧</sup> أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، ط ٢، (السعودية: دار ابن الجوزي، ١٤٢١هـ)، ٢: ١٤١.

<sup>٨</sup>

Ali Toksarı, "Gazali'nin Hadis Anlayışı", *Ebu Hamid Muhammed El- Gazali*, Erciyes Üniversitesi, Kayseri: 1988, Yayın No:7, Sa:220.

<sup>٩</sup> شمس الدين محمد بن أحمد ابن عبد الهادي الحنبلي، تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، (الرياض، أضواء السلف، ٢٠٠٧م)، ١: ٣.

**الثالث:** أورد الغزالي في كتابه الإحياء قرابة خمسة آلاف حديث<sup>(١٠)</sup>، أي بما يقارب عدد الأحاديث الموجودة في سنن أبي داود أو في سنن ابن ماجه، وعلى سبيل المثال: سنن ابن ماجه التي هي في علم الحديث فيها من الصحيح والحسن والضعيف، وشديد الضعف أيضا، بل وفيها أيضا من الموضوع، فقد بحث الدكتور عبد العزيز بوشعيب بحثا بعنوان "أحاديث موضوعة في سنن ابن ماجه من خلال عمل المحققين شعيب وبشار"، وقال في خاتمة البحث: "يوجد في السنن خمسة عشر حديثا موضوعة بالاتفاق بين المحققين، وواحد وعشرون حديثا حكم عليها بشار (محقق الكتاب بشار عواد معروف) بالوضع، وشعيب (محقق الكتاب شعيب الأرنؤوط) بشدة الضعف"<sup>(١١)</sup>، وهذا في سنن ابن ماجه، وكتابه من السنن الستة، وفي علم الحديث، فلماذا كل هذا النقد الذي وجه للغزالي!!! بل وأكثر من ذلك؛ كتاب المستدرک للحاكم، وهو كتاب موضوع للأحاديث الصحيحة التي استدرکها الحاكم على الصحيحين، ومع ذلك لم يسلم من الأحاديث الموضوعة، ناهيك عن الضعيفة والشديدة الضعف، والذهبي بين في تلخيصه قرابة عشرين حديثا موضوعا في المستدرک رغم تصحيح الحاكم لها، كما بينت ذلك في بحث مستقل<sup>(١٢)</sup>.

**الرابع:** عاش الإمام الغزالي في القرن الخامس ومات في بداية السادس (ت: ٥٠٥هـ)، أي في عصر كان فيه علم الحديث قد آتى أكله، واستوى على سوقه، وأصبح الاشتغال بالجرح والتعديل والرجال والترحال لأخذ الحديث ما هو إلا عمل لا طائل منه، لكون هذا العلم قد أكتمل بنيانه، فاتجه الناس إلى العلوم الأخرى، وحتى في علم الحديث كان لهم اتجاه آخر، فاتجهوا إلى الجمع والشرح وغير ذلك على ما سيأتي في المبحث القادم (علم الحديث في عصر الغزالي).

**الخامس:** يرى الدكتور القرضاوي أن سبب تقصير الغزالي في الحديث هو المدرسة التي نشأ فيها، والتي تكونت فيها شخصيته العلمية وهي مدرسة إمام الحرمين، والتي كان يغلب عليها الطابع الجدلي العقلي، وكان أهم ما يُدرس فيها علوم الكلام والأصول والفقه والمنطق والجدل<sup>(١٣)</sup>، وما ذكره القرضاوي صحيح، لكن وصفه الغزالي بالتقصير غير دقيق، وذلك لأنه لا يجب على كل عالم أن يتبحر في علم الحديث قبل أن يبدأ بأي علم آخر، بل الواجب عليه أن يأخذ من علم الحديث

<sup>١٠</sup> المهدي، الإمام الغزالي وعلم الحديث، ١١٦.

<sup>١١</sup> عبد العزيز بوشعيب العسراوي، أحاديث موضوعة في سنن ابن ماجه من خلال عمل المحققين شعيب وبشار، مجلة أصول الدين في الجامعة الأسمرية الإسلامية في ليبيا، العدد الثالث، ٢٠١٧م: ٢٣٠.

<sup>١٢</sup> د. أس الجاعد "مدى تساهل الحاكم"، مجلة الشرقيات، المجلد ١٠، العدد ٤، ٢٠١٨م: ١٣٩٨.

Anas Aljaad, "Hâkim'in Mütessâhilliğinin Kapsamı", e-Şarkiyat İlimi Araştırmalar Dergisi, Aralık-2018, Cilt:10 Sayı:4 (22), s: 1398

<sup>١٣</sup> يوسف القرضاوي، الإمام الغزالي بين مادحيه ومنتقديه، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤م). ١٥٠.

الحد الأدنى الذي لا بد منه، فهل يوصف بالتقصير من درس الفقه أو من تبحر في التفسير أو في النحو والصرف إذا لم يتبحر بعلم الحديث!!!

**في الخلاصة:** أرى أن الإمام الغزالي قد أخذ من علم الحديث ما لا بد لطالب العلم أن يحصله، ويدل على ذلك صنيعه في كتبه وخاصة في الإحياء، ثم توسع في علوم أخرى، وإيراده للأحاديث في كتبه إنما نقلها عن كتب غيره من كتب الحديث ومن كتب الصوفية والفقهاء وكتب التفسير وغير ذلك.

ومع كل ما ذكرناه في هذا المبحث، فإن الآثار السلبية للاشتغال بعلم الحديث في نظر الغزالي لا دخل لها في عدم تبحره في علم الحديث، وسيظهر ذلك جلياً في المباحث القادمة عند تأصيل رأي الغزالي في المسألة وتفصيله لها.

## ٢. علم الحديث في عصر الإمام الغزالي:

إن أي علم من العلوم يبتدئ في دائرة صغيرة في عصر نشأته، ثم ما يزال ينمو ويتوسع وتكبر دائرته حتى يصل إلى أوج عطائه في عصره الذهبي، فيستوي على سوقه، ويتكامل من كل جهاته، ثم يبدأ بعد ذلك عصر الانحدار، لا زهداً به ولا استغناء عنه، إنما لاكتمال بنيانه، فيصبح الطلب والاجتهاد فيه من جوانب مكلمة ومتممة.

وهذا هو الحال في علم الحديث؛ حيث كان عصر البخاري ومسلم وباقي الستة وأحمد والدارمي وأبو حاتم وأبو زرعة الرازيين وأبو زرعة الدمشقي ومن شابههم من أئمة الحديث والعلل والجرح والتعديل هو العصر الذهبي لعلم الحديث، وهو القرن الثالث وبشكل أقل من ذلك في النصف الأول من القرن الرابع، ثم ابتداء بعد ذلك عصر الانحدار، حتى وصل إلى آخره في القرن الخامس أي في عصر الإمام الغزالي، وإلى ذلك يشير ابن الأثير بقوله متحدثاً عن عصر البخاري ومن بعده: "وكان ذلك العصر كان خلاصة العصور في تحصيل هذا العلم، وإليه المنتهى، ثم من بعده نقص ذلك الطلب بعد، وقل ذلك الحرص، وفترت تلك المهمة، وكذلك كل نوع من أنواع العلوم والصنائع والدول وغيرها فإنه يبتدئ قليلاً قليلاً، ولا يزال ينمو ويزيد، ويعظم إلى أن يصل إلى غاية هي منتهاه، ويبلغ إلى أمد هو أقصاه، ثم يعود، فكأن غاية هذا العلم انتهت إلى البخاري ومسلم، ومن كان في عصرهما من علماء الحديث، ثم نزل وتناصر إلى زماننا هذا، وسيزداد تقاصراً والمهم قصوراً، سنة الله في خلقه، ولن تجد لسنة الله تبديلاً"<sup>(١٤)</sup>.

<sup>١٤</sup> المبارك بن محمد بن محمد بن محمد بن الأثير الجزري، جامع الأصول في أحاديث الرسول، (دمشق: مكتبة الحلواني د.ت.)، ١: ٤٧.



ولكي نطلع على حال علم الحديث وأهله بشكل دقيق في القرن الخامس الهجري أي في عصر الإمام الغزالي كان لزاما علينا الوقوف على ثلاثة جوانب تضعنا في صورة الواقع العلمي للحديث الشريف وأهله في ذلك العصر:

الجانب الأول: إلى أين وصل علم الحديث، وما هي الجوانب التي لم تتم منه في العصور السابقة، حتى يهتم بها في هذا العصر.

الجانب الثاني: من هم أبرز علماء الحديث في ذلك العصر، وما نوعية مؤلفاتهم ومؤلفات غيرهم من علماء الحديث.

الجانب الثالث: شهادة علماء الحديث الموثوق بهم في المشتغلين بعلم الحديث بشكل عام.

## ٢.١. حال علم الحديث وسماحه في القرن الخامس:

منذ القرن الأول بدأت نشأة مدارس الحديث في كل البلاد شرقا وغربا وجنوبا وشمالا، فمدرسة في مصر ومدرستين في الحجاز، وأخرى في الشام، ومدارس في العراق، وأما في خراسان فحدث ولا حرج عن كثرة مدارسها، وكان الحل والترحال دأب المحدثين منذ الأيام الأولى، لجمع الحديث وطرقه وأسانيده، وللإلمام بعلم الجرح والتعديل، والعلل، وكل ما يمت إلى علم الحديث بصلة، حتى رحل جابر بن عبد الله رضي الله عنه مسيرة شهر من أجل حديث واحد وهو صحابي<sup>(١٥)</sup>.

فاكتملت الأحاديث والأسانيد، وصنفت الصحاح والسنن والمسانيد والمصنفات والجوامع، من كافة طرق الحديث، وجمع الحديث من كافة المدارس والمدن، حتى وصل علم الحديث إلى القرن الخامس وقد جُمع في الكتب، وأكب الناس عليها بالنسخ والشرح والتصنيف والترتيب ونحو ذلك من العلوم المتممة، واستغنوا بذلك عن السفر لأخذ الحديث الذي أصبحت فائدة السفر لأجله معدومة، بل أصبح التحديث والسفر لسماح الحديث ما هو إلا ضرب من الاشتغال بالأدنى الذي انعدمت فائدته، وترك الأولى الذي عليه جهابذة ذلك العصر، الذين اشتغلوا بعلم الحديث والمصطلح، وفي مقابلة الأحاديث، وجمع المتفق عليها، وفي شروح الأحاديث كما سترى جملة من كتبهم في الفقرة القادمة، وتركوا السفر لتحمل الحديث لأنه أصبح فيما بين أيديهم من الكتب.

<sup>١٥</sup> عن جابر رضي الله عنه أنه قال: بلغني حديث عن رجل سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم فاشتريت بعيرا، ثم شددت عليه رحلي، فسرت إليه شهرا، حتى قدمت عليه الشام فإذا عبد الله بن أنيس، فقلت للبواب: قل له: جابر على الباب، فقال ابن عبد الله؟ قلت: نعم، فخرج يظاً ثوبه فاعتنقني، واعتنقته، فقلت: حديثا بلغني عنك أنك سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم في القصاص، فحشيت أن تموت... الحديث، أخرجه الإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، المسند، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م)، "مسند المكيين، حديث عبد الله بن أنيس"، ٢٥: ٤٣٢ ٤٣٢: ١٦٠٤٢؛ وعلقه البخاري، محمد بن إسحاق أبو عبد الله الجعفي، صحيح البخاري، (بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ)، "كتاب العلم، باب الخروج في طلب العلم"، ١: ٢٦؛ وأخرجه في كتابه الأدب المفرد، ط ٣، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٩٨٩م)، "باب المعاقبة"، ١: ٩٧٠ ٣٣٧.

## ٢,٢. أبرز علماء الحديث ومؤلفاتهم في هذا العصر

أبرز علماء القرن الخامس وهم في النصف الأول منه أي قبل مسيرة الإمام الغزالي بسنوات هم:

- **الخطيب البغدادي (٣٩٢-٤٦٣هـ):** أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي البغدادي، المعروف بالخطيب.

**ومن كتبه:** تاريخ بغداد، اقتضاء العلم والعمل، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، المنتخب من كتاب الزهد والرفائق، الفقيه والمتفقه، الكفاية في علم الرواية، تلخيص المتشابه في الرسم، المتفق والمفترق، الأسماء المهمة في الأنباء المحكمة، وغيرها من كتبه الكثيرة.

- **البيهقي (٣٨٤-٤٥٨هـ):** أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي.

**ومن كتبه:** السنن الكبرى، السنن الصغير، إثبات عذاب القبر وسؤال الملكين، أحكام القرآن للشافعي، الأسماء والصفات، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث، البعث والنشور، كتاب القراءة خلف الإمام، المدخل إلى السنن الكبرى، وله من الكتب غير ذلك كثير.

- **ابن عبد البر (٣٦٨-٤٦٣هـ):** يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي المالكي، أبو عمر.

**ومن كتبه:** التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، الاستذكار، الكافي في فقه أهل المدينة، اختلاف أقوال مالك وأصحابه، أدب المجالسة وحمد اللسان وفضل البيان وذم العي، الأجوبة عن المسائل المستغربة من كتاب البخاري، وغير ذلك من كتبه.

- **أبو نعيم الأصبهاني (٣٣٦-٤٣٠هـ):** أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني.

**ومن كتبه:** حلية الأولياء، دلائل النبوة، صفة الجنة، تاريخ أصبهان، الأربعون على مذهب المتحققين من الصوفية، المسند المستخرج على صحيح الإمام مسلم، مجلس من أمالي الأصبهاني، صفة الجنة، صفة النفاق ونعت المنافقين، فضائل الخلفاء الأربعة وغيرهم، رياضة الأبدان، فضيلة العادلين من الولاة، وغيرها من كتبه الكثيرة.

ومن خلال ما سبق ومن كتابات جهابذة ذلك العصر السابق لعصر الغزالي بشيء قليل يتبين أن علم الحديث الشريف قد نحا منحى آخر عما كان عليه من قبل، فبعد انتهاء عصر جمع الحديث والرواية والسفر والترحال وطلب علو الإسناد بدأ عصر النظر في علوم الحديث المتعلقة بما كُتِب وصُنِف وُجِع من قبل، وبدأت الكتابة باصطلاحات المحدثين ومصطلح علم الحديث، وتمييز الرواة والمنفق والمفترق من الأسماء الواردة في كتب الحديث، ومعاني الحديث والعلوم المتعلقة بها، وتصنيف الأبواب وجمع كل أحاديث المتعلقة بموضوع معين في كتاب، ونحو هذا.

والدكتور عبد العزيز بن عبد الهليل قد ألف كتابا تحدث فيه عن علم الحديث في القرن الخامس بعنوان: "التصنيف في السنة النبوية وعلومها في القرن الخامس الهجري"<sup>١٦</sup>، رتبته على خمس مباحث: جعل في المبحث الأول ما يخص علوم الحديث والمصطلح من المصنفات في ذلك العصر، وفي الثاني: ما يخص الحديث النبوي، وفي الثالث: تصنيف الأمالي والمجالس والفوائد الحديثية، وفي الرابع: المصنفات في التواريخ والتراجم، وفي الخامس: مصنفات المحدثين العامة، ككتاب فرحة المتعلم، وأخبار البخلاء ونحوها.

وأنت تدرك من عناوين هذه المباحث الخمسة نوعية المؤلفات في علم الحديث في ذلك العصر، وحتى في حديثه عن المبحث الثاني (ما يخص الحديث النبوي أي المتون) فإنه قسم التصنيف فيه إلى المسانيد، فذكر أربعة عشر مسندا لا يعرف منها في عصرنا إلا مسند الشهاب القضاعي، وذكر ثلاثة عشر مستخرجا لا يعرف منها في زماننا إلا مستخرج أبي نعيم، وذكر كثيرا من كتب الآداب والدعوات وغيرها التي هي في الأصل أبواب معينة من كتب الحديث التي ألفت في العصر الذهبي من عصور الحديث الشريف، ولم يذكر من كتب الحديث مما يعتبر استثناء في ذلك العصر إلا كتاب السنن الكبرى والسنن الصغير ومعرفة السنن والآثار.

وإن دل ذلك على شيء فإنه يدل على أن عصر الحديث الشريف بمعنى الرواية والجمع والتصنيف في المتون قد انتهى من قبل، وأن العصر الحالي هو عصر المتمات والمكملات وعصر علوم الحديث المتعلقة بمعانيه ورواته ومصطلحه.

<sup>١٦</sup> عبد العزيز بن عبد الله الهليل، التصنيف في السنة النبوية وعلومها في القرن الخامس الهجري، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، د.ت.)، ١٣-٨٧.

### ٢,٣. رأي محدثي القرن الخامس بالمنشغلين بعلم الحديث في عصرهم:

يمكن القول بأن الحالة العلمية للحديث الشريف قد أصبحت واضحة في ذلك العصر من خلال ما ذكرته في الجانب الأول والجانب الثاني، ومع ذلك سأكتفي في هذا الجانب بما ذكره الخطيب عن أهل الحديث في عصره حيث قال: "وأكثر كتبة الحديث في هذا الزمان بعيد من حفظه، خال من معرفة فقهه، لا يفرقون بين معلل وصحيح، ولا يميزون بين معدل من الرواة ومجروح، ولا يسألون عن لفظ أشكل عليهم رسمه، ولا يبحثون عن معنى خفي عنهم علمه، مع أنهم قد أذهبوا في كتبه أعمارهم، وبعدت في الرحلة لساعه أسفارهم، فجعلوا لأهل البدع من المتكلمين، ولمن غلب عليه الرأي من المتفهمين طريقاً إلى الطعن على أهل الآثار، ومن شغل وقته بسماع الأحاديث والأخبار، حتى وصفوهم بضروب الجهالات، ونبروهم بأسوأ المقالات، وأطلقوا ألسنتهم بسبهم، وتظاهروا بعبئ المتقدمين وثلبهم، كل ذلك لقلّة بصيرة أهل زماننا بما جمعوه، وعدم فقههم بما كتبوه وسمعوه، ومنعهم نفوسهم عن محاضرة الفقهاء، وذمهم مستعملي القياس من العلماء، لسماحهم الأحاديث التي تعلق بها أهل الظاهر في ذم الرأي والنهي عنه، والتحذير منه، وأنهم لم يميزوا بين محمود الرأي ومذمومه، بل سبق إلى نفوسهم أنه محذور على عمومته، ثم قلدوا مستعملي الرأي في نوازلهم، وعولوا فيها على أقوالهم ومذاهبهم، فنقضوا بذلك ما أصلوه واستحلوا ما كانوا حرموه"<sup>١٧</sup>.

وأنت ترى أن الخطيب يأسف على كتبة الحديث في زمانه، ويبين أنهم لا يعلمون شيئاً من الصحيح والسقيم، ولا يميزون الرواة، ويفقهون الأحاديث ولا يحملون معانيها، ولا يجلسون إلى الفقهاء، ويعارضون أهل الرأي بظواهر الأحاديث، وكل ذلك جهل عظيم فيهم، ومع ذلك طالت أسفارهم وتعنتت أحوالهم حتى أصبحوا سبباً للطعن في أهل الحديث من قبل أهل البدع، وغيرهم، وما يقصده الخطيب هو بشكل عام والظاهر من كلامه أنه يعني به الذين تفرغوا لتحديث والسماح والسفر والترحال.

### ٣. أنواع العلوم عند الإمام الغزالي ومقام علم الحديث منها:

قسم الإمام الغزالي العلوم بأربعة اعتبارات مختلفة:

<sup>١٧</sup> الخطيب، الفقيه والمتفقه، ٢: ١٤٠.

### ٣,١. تقسيم العلوم إلى شرعية وغير شرعية عند الغزالي ومقام الحديث منها:

قسم الإمام الغزالي العلوم إلى قسمين: علوم شرعية، وعلوم غير شرعية<sup>١٨</sup>، ثم قسم العلوم الشرعية إلى أربعة أصرب: أصول وفروع ومقدمات ومتمات، فذكر في الضرب الأول: الأصول، وعد منها فيما يتعلق بعلم الحديث: سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وآثار الصحابة<sup>١٩</sup>، وفي الضرب الرابع المتمات: ذكر الغزالي ما يتعلق منها بعلم الحديث فقال: "وأما المتمات في الآثار والأخبار فالعلم بالرجال وأسمائهم وأنسابهم وأسماء الصحابة وصفاتهم والعلم بالعدالة في الرواة والعلم بأحوالهم ليميز الضعيف عن القوي والعلم بأعمارهم ليميز المرسل عن المسند"<sup>٢٠</sup>.

ومما سبق نرى أن الغزالي يعتبر علم السنة وآثار الصحابة من الأصول، وعلم الرجال والجرح والتعديل من القسم الرابع والأخير وهو المتمات من العلوم.

### ٣,٢. تقسيمه للعلوم إلى محمودة ومذمومة ومقام الحديث منها:

قسمها الغزالي بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام: "قسم هو مذموم قليله وكثيره، وقسم هو محمود قليله وكثيره وكلما كان أكثر كان أحسن وأفضل، وقسم يحمده منه مقدار الكفاية ولا يحمده الفاضل عليه والاستقصاء فيه"<sup>٢١</sup>.

واعتبر الغزالي رحمه الله أن الاشتغال بعلم الحديث هو من القسم الثالث الذي يحمده منه بمقدار الكفاية.

### ٣,٣. تقسيمه للعلوم إلى اقتصار واقتصاد واستقصاء ومقام الحديث منها:

بين الغزالي رحمه الله أن لكل علم من العلوم اقتصار واقتصاد وهما محمودان يؤخذ بهما ويتوقف عندهما، والقسم الثالث هو الاستقصاء: وهو غير محمود ومستغنى عنه ولا مرد له إلى انتهاء العمر، ثم شرح هذه الأقسام وفقاً لعلوم الحديث على هذا التفصيل:

**الاقتصار:** تحصيل الأحاديث الموجودة في صحيح البخاري وصحيح مسلم من نسخة صحيحة.

**الاقتصاد:** تحصيل الأحاديث الواردة في المسانيد الصحيحة.

<sup>١٨</sup> أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، إحياء علوم الدين، (بيروت: دار المعرفة، د.ت.)، ١: ١٦.

<sup>١٩</sup> الغزالي، إحياء علوم الدين، ١: ١٦.

<sup>٢٠</sup> الغزالي، إحياء علوم الدين، ١: ١٧.

<sup>٢١</sup> الغزالي، إحياء علوم الدين، ١: ٣٨.

**الاستقصاء:** ما زاد عن ذلك من استيعاب كل ما نقل من الضعيف والقوي، والصحيح والسقيم، وجمع الطرق، وعلم الرجال والجرح والتعديل، وبين أن حفظ أسامي الرجال لا فائدة منه، إذ هو موجود في الكتب، وكذلك لا يلزم حفظ متون الصحيحين ويكفي تحصيله تحصيلاً تقدر منه على طلب ما تحتاج إليه عند الحاجة<sup>٢٢</sup>.

#### ٣,٤. تقسيمه للعلوم إلى علوم الصدف وعلوم اللباب ومقام الحديث منها:

وقسم الغزالي العلوم أيضاً إلى علوم الصدف والقشور وإلى علم الجوهر واللباب، فأشاد بعلم الجوهر واللباب وذم الاكتفاء بعلم الصدف والقشور والوقوف عنده دون الوصول إلى علم اللباب والجوهر الذي هو المقصود، واعتبر أن علم الصدف والقصور ما هو إلى وسيلة لا بد منها للوصول إلى علم اللباب والقصور، والاكتفاء بعلم الصدف هو الوقوف على الوسيلة دون تجاوزها إلى المراد من العلم، وفي تطبيقه لفكرته في علم الحديث قال: "وكذلك علم الحديث يتشعب إلى هذه الأقسام، فدرجة الحافظ الناقل كدرجة معلم القرآن الحافظ له، ودرجة من يعرف ظاهر معانيه كدرجة المُفَسِّر، ودرجة من يعتني بعلم أسامي الرجال كدرجة أهل النحو واللغة، لأن السَّنَدَ والرَّوَايَةَ آلة النقل، وأحوالهم في العدالة شرط لصلاح الآلة للنقل، فمعرفة أحوالهم ترجع إلى معرفة الآلة وشرط الآلة، فهذه علوم الصدف"، فالغزالي يرى أن حفظ الحديث دون الغوص في معانيه، أو الوقوف على معانيه الظاهرة، أو الاشتغال بعلم الرجال من أنواع علوم الصدف والقشور وليست الجواهر واللباب<sup>٢٣</sup>.

#### ٤. الرواية والتحديث عند الإمام الغزالي:

ونعني بالتحديث، رواية الحديث، والسفر لأخذ الحديث وعلو الإسناد، والجلوس للتحديث، وما شابه ذلك من أنواع التحمل والسماع.

يرى الإمام الغزالي رحمه الله أن الاشتغال بهذا النوع من علوم الحديث من الدنيا، وليس من الأعمال الصالحة، وهي مضرّة بدين الشخص وقلبه وأخلاقه؛ ووصف حالهم فقال: "استغرقوا أوقاتهم في علم الحديث، أعني في سماعه وجمع

<sup>٢٢</sup> الغزالي، إحياء علوم الدين، ١: ٤٠.

<sup>٢٣</sup> أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، جواهر القرآن، ط ٢، (بيروت: دار إحياء العلوم، ١٩٨٦م)، ٣٥-٣٨.

الروايات الكثيرة منه وطلب الأسانيد الغريبة العالية، فهمة أحدهم أن يدور في البلاد، ويرى الشيوخ، ليقول: أنا أروي عن فلان، ولقد رأيت فلانا ومعني من الإسناد ما ليس مع غيري<sup>٢٤</sup>.

واستشهد الغزالي على ذلك بأقوال من السلف الصالح وصنيعهم:

بشر الحافي<sup>٢٥</sup>: دفن سبعة عشر قمطرا من كتب الأحاديث التي سمعها، وكان لا يحدث، ويقول حدثنا باب من

أبواب الدنيا<sup>٢٦</sup>.

رابعة العدوية<sup>٢٧</sup>: قالت رابعة العدوية لسفيان الثوري: نعم الرجل أنت لولا رغبتك في الدنيا، قال: وفيماذا رغبت؟

قالت: في الحديث<sup>٢٨</sup>.

أبو سليمان الداراني<sup>٢٩</sup>: قال: من تزوج أو طلب الحديث أو اشتغل بالسفر فقد ركن إلى الدنيا<sup>٣٠</sup>.

الجنيد<sup>٣١</sup>: قال الجنيد رحمه الله: "أحب للمريد المبتدي أن لا يشغل قلبه بثلاثٍ ولا تغير حاله: التكسب وطلب الحديث والتزوج"<sup>٣٢</sup>.

وما أورده الغزالي في هذا الباب من أن علم الحديث من الدنيا وليس من أعمال الآخرة، أي ليست من الأعمال

الصالحة إنما يقصد بذلك طلب التحديث والسفر لأخذ السند العالي والاشتغال بما لا طائلة منه في علم الحديث في عصره،

<sup>٢٤</sup> الغزالي، إحياء علوم الدين، ٣: ٣٩٧.

<sup>٢٥</sup> بشر بن الحارث بن عبد الرحمن المعروف بالحافي مروزي، قال عنه الخطيب: "سكن بغداد، وهو ابن عم علي بن خشرم، وكان ممن فاق أهل عصره في الورع والزهد، وتفرد بوفور العقل، وأنواع الفضل، وحسن الطريقة، واستقامة المذهب، وعزوف النفس، وإسقاط الفضول، وسمع إبراهيم بن سعد الزهري، وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم، وحاد بن زيد، وشريك بن عبد الله، وعبد الله بن المبارك، وغيرهم، وكان كثير الحديث إلا أنه لم ينصب نفسه للرواية، وكان يكرهها، ودفن كنبه لأجل ذلك، وكل ما سمع منه فإنما هو على سبيل المذاكرة"، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٢م)، ٧: ٥٤٥، ٣٤٧٠.

<sup>٢٦</sup> الغزالي، إحياء علوم الدين، ٢: ٢٣٧.

<sup>٢٧</sup> رابعة بنت إسماعيل، كنيها أم عمرو، قال الذهبي: "العابدة البصرية المشهورة بالتأله والزهد، كان يأتي إليها سفيان الثوري وشعبة"، الذهبي، تاريخ الإسلام، ٤: ٦١٧، ٨٩.

<sup>٢٨</sup> الغزالي، إحياء علوم الدين، ٢: ٢٣٧.

<sup>٢٩</sup> عبد الرحمن بن أحمد بن عطية قال عنه ابن أبي حاتم: "أبو سليمان الداراني الزاهد وكان واسطيا، سكن دمشق، روى عن سفيان الثوري"، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس ابن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٥٢م)، ٥: ٢١٤، ١٠٠٥؛ وذكره ابن حبان في الثقات وقال: "من أفاضل أهل زمانه وعبادهم وخيار أهل الشام وزهادهم ما له كثير حديث مسند يرجع إليه"، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم المارمي البستي، الثقات، (الهند: دائرة المعارف العثمانية، ١٩٧٣م)، ٨: ٣٧٧، ١٣٩٦٢.

<sup>٣٠</sup> الغزالي، إحياء علوم الدين، ٢: ٢٣٧.

<sup>٣١</sup> الجنيد بن محمد بن الجنيد أبو القاسم الحزاز قال عنه الخطيب: "سمع ببغداد الحديث، ولقي العلماء، ودرس الفقه على أبي ثور، وصحب جماعة من الصالحين، واشتهر منهم بصحة الحارث المحاسبي، وسري السقطي، ثم اشتغل بالعبادة ولازمها حتى علت سنه، وصار شيخ وقته، وفريد عصره في علم الأحوال والكلام على لسان الصوفية، وطريقة الوعظ، وله أخبار مشهورة، وكرامات مأثورة، وأسند الحديث عن الحسن بن عرفة"، الخطيب، تاريخ بغداد، ٨: ١٦٨، ٣٦٩٢؛ وقال ابن السمعاني: "إمام صالح زاهد ورع، كتبت عنه، وكان ثقة صدوقاً مرضياً، حسن الأخلاق، كثير التهجذ والعبادة"، أبو الفداء زين الدين قاسم بن فضلاًويغا الشؤدوني الجمالي الحنفي، الثقات من لم يقع في الكتب الستة، (صنعاء: مركز النعمان، ٢٠١١م)، ٣: ٢٤٢٣، ٢١٢.

<sup>٣٢</sup> الغزالي، إحياء علوم الدين، ٤: ٢٣٩.

ولذلك عندما نقل قول أبي سليمان الداراني: إذا طلب الرجل الحديث أو تزوج أو سافر في طلب المعاش فقد ركن إلى الدنيا، عقب الغزالي بقوله: وإنما أراد به طلب الأسانيد العالية أو طلب الحديث الذي لا يحتاج إليه في طلب الآخرة<sup>٣٣</sup>.

## ٥. الآثار السلبية للاشتغال بعلم الحديث في نظر الغزالي:

يرى الإمام الغزالي أن الاشتغال بعلم الحديث ينتج عنه صفات قلبية ذميمة، منها الفتنة، أي أن المشتغل به يفتتن به كما يفتتن الرجل بماله وولده<sup>٣٤</sup>، ومنها الغرور، بمعنى الاعتزاز، أي أن المشتغل بهذا العلم يحسب بعمله هذا أنه يحسن صنعا، بينما هو يسيء لنفسه ولدينه<sup>٣٥</sup>، وبين أربعة نتائج سلبية أخرى وهي: الكبر، والعجب، والرياء، وطلب الرياسة، وأشرك فيها مع المشتغلين بعلم الحديث أهل الفقه والتفسير<sup>٣٦</sup>، ولكنه في شرحه وبيانه لتلك الصفات، وذكره لمواطن السوء فيها وكيف يفضي الاشتغال بالعلم إليها كان يسلط الضوء على المشتغلين بعلم الحديث في التمثيل، كما سيأتي تفصيل ذلك في كل صفة من الصفات التي ذكرها، ومع ذلك كله فإن الإمام يرى أن تلك الآثار السلبية التي يؤول إليها الاشتغال بعلم الحديث يجب الاحتراز منها، ويجب أن لا تكون مانعا للعلم وسببا في تركه<sup>٣٧</sup>.

### ٥,١. الغرور:

الغرور الذي يقصده الغزالي هنا ليس تلك الصفة التي تصاحب الكبر أو العجب، إنما الذي يقصده هو الغرر والاعتزاز، بمعنى أن المشتغل بهذا العلم يحسب بعمله هذا أنه يحسن صنعا، بينما هو يسيء لنفسه، لأنه أخذ بالجزء الذي يضر القلب ويخرج الإنسان عن الصراط المستقيم، وترك الجزء النافع المراد من تحصيل هذا العلم، وبين الغزالي رحمه الله أربعة أوجه للغرور في الاشتغال بعلم الحديث:

**الأول:** أنهم كمن يحمل الأسفار ولا يفهمها، فهم يعتنون بنقل الحديث وألفاظه، ولكنهم لا يصرفون هذه العناية إلى فهم هذا العلم، ويظنون أن هذا النقل يكفيهم.

٣٣ الغزالي، إحياء علوم الدين، ١: ٦١.

٣٤ المصدر السابق.

٣٥ الغزالي، إحياء علوم الدين، ٣: ٣٩٧.

٣٦ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، قواعد العقائد، ط ٢، (بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٥م)، ٩١؛ الغزالي، إحياء علوم الدين، ١: ٩٦.

٣٧ الغزالي، إحياء علوم الدين، ١: ٩٦.



**الثاني:** بما أنهم لا يصرفون عنايتهم إلى فهم الحديث فهم لا يفهمونه فمن باب أولى لا يعملون به، ولو فهموا بعضا منها لا يعملون بها أيضا.

**الثالث:** أنهم يتركون العلم الذي هو فرض عين، وهو معرفة علاج القلب، ويشغلون بتكثير الأسانيد وطلب العالي منها ولا حاجة بهم إلى شيء من ذلك.

**الرابع:** أن علم الحديث كما يرى الغزالي يبدأ بالسماع ثم التفهم ثم الحفظ ثم العمل ثم النشر، والمشتغلين بعلم الحديث اكتفوا بالسماع والنشر وتركوا التفهم والحفظ والعمل بالحديث<sup>٣٨</sup>.

### ٥،٢.الفتنة:

والمقصود أن يفتتن بهذا العلم كما يفتتن صاحب المال بماله، أي أن يتعلق به ويشغله هذا التعلق عما أريد لعلم الحديث من الفائدة والمنفعة لدين المنشغل به، واستشهد الغزالي رحمه الله بقول سفيان الثوري وقول وصنيع بشر الحافي: **سفيان الثوري:** قال الثوري: "فتنة الحديث أشد من فتنة الأهل والمال والولد"، قال الغزالي: "وكيف لا تخاف فتنته وقد قيل لسيد المرسلين صلى الله عليه وسلم ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئا قليلاً"<sup>٣٩</sup> [الإسراء:٧٤].

**بشر الحافي:** قال الغزالي: "دفن بشر بن الحارث بضعة عشر ما بين قمطرة وقوصرة من الكتب، وكان يقول: أنا أشتهي أن أحدث ولو ذهبت عني شهوة الحديث لحديث، وقال هو وغيره: إذا اشتيت أن تحدث فاسكت فإذا لم تشته فحدث"، قال الغزالي: "وهذا لأن التلذذ بجاه الإفادة ومنصب الإرشاد أعظم لذة من كل تنعم في الدنيا، فمن أجاب شهوته فيه فهو من أبناء الدنيا"<sup>٤٠</sup>.

### ٥،٣.الكبر والعجب:

عقد الإمام الغزالي مبحثا طويلا من أنواع المهلكات سماه الكبر والعجب، وقد فصل فيه تفصيلا جميلا فليراجع، وأنا أسوق منه بعض ما مثل به من أفعال المنشغلين بعلم الحديث فقال: "أما العالم فإنه يتفاخر ويقول رأيت من الشيوخ فلانا وفلانا، ومن أنت وما فضلك ومن لقيت، وما الذي سمعت من الحديث كل ذلك ليصغره ويعظم نفسه، وأما مباهاة

<sup>٣٨</sup> أبو حامد محمد بن محمد الطوسي الغزالي، أصناف المعرورين، (القاهرة: مكتبة القرآن، د.ت.)، ٤٦، الغزالي، إحياء علوم الدين، ٣: ٣٩٧.

<sup>٣٩</sup> الغزالي، إحياء علوم الدين، ١: ٦١.

<sup>٤٠</sup> المصدر السابق.

العالم فهو أنه يجتهد في المناظرة أن يغلب ولا يُغلب ويسهر طول الليل والنهار في تحصيل علوم يتجمل بها في المحافل ويحفظ الأحاديث ألفاظها وأسانيدها حتى يرد على من أخطأ فيها فيظهر فضله ونقصان أقرانه ويفرح ممحا أخطأ واحد منهم ليرد عليه<sup>٤١</sup>.

#### ٥,٤. الرياء:

يرى الإمام الغزالي أن من الرياء حفظ الأخبار والآثار لأجل استعمالها في المحاورة، ولإظهار غزارة العلم، وكذلك أيضا ادعاء حفظ الحديث، ولقاء الشيوخ، والدق على من يروي الحديث ببيان خلل في لفظه، ليعرف أنه بصير بالأحاديث، والمبادرة إلى أن الحديث صحيح أو غير صحيح لإظهار الفضل فيه، وكل هذه الأعمال في الاشتغال بعلم الحديث من الرياء<sup>٤٢</sup>.

ويرى الغزالي رحمه الله أن على الذي يصيبه الرياء من العلم سواء رواية الحديث أو الوعظ أو التدريس أن يجاهد نفسه، وأن يترك الرياء لا العلم، فإن تركه أي الرياء فهذا هو المراد، وإلا فالأمر عنده له اعتباران: **الأول:** أن يكون الباعث لرواية الحديث أو الوعظ أو نحو ذلك باعثا دينيا ممزوجا بباعث الرياء، فهذا يقال له لا تترك العلم والرواية والوعظ.

**الثاني:** أن يكون الباعث على ذلك الرياء دون غيره، فعندها فترك ذلك أنفع له وأسلم<sup>٤٣</sup>.

#### ٥,٥. طلب الرياسة:

اعتبر الغزالي أن رواية الحديث وجمع الأسانيد مما يتسع بسببه الجاه، ويعظم به القدر، وآفته مثل آفة الولاية<sup>٤٤</sup>، وقال بشر الحافي: "إذا قال الرجل حدثنا فإنا نقول أوسعوا لي"<sup>٤٥</sup>، وقال الغزالي: "ومن العلماء من يجعل علمه وغرائب حديثه لأهل الشرف واليسار ولا يرى أهل الحاجة له أهلا فذلك في الدرك الثالث من النار"<sup>٤٦</sup>.

<sup>٤١</sup> الغزالي، إحياء علوم الدين، ٣: ٣٥١.

<sup>٤٢</sup> الغزالي، إحياء علوم الدين، ٣: ٢٩٨.

<sup>٤٣</sup> الغزالي، إحياء علوم الدين، ٣: ٣٢٧.

<sup>٤٤</sup> الغزالي، إحياء علوم الدين، ٣: ٣٢٥.

<sup>٤٥</sup> الغزالي، إحياء علوم الدين، ٢: ٢٣٧.

<sup>٤٦</sup> الغزالي، إحياء علوم الدين، ١: ٦٢.

وهذه الآفة التي ذكرها الغزالي أي طلب الرياسة على الناس، والعلو في الأرض، أضر على قلب ودين العبد من أي شيء آخر، لأن الوصول إلى الرياسة مفسد لدين المرء، لما يلزم هذا الطلب من أخلاق وأعمال غير مشروعة في سبيل الحصول على المراد والوصول إليه، وبين النبي صلى الله عليه وسلم أن الحرص على الرياسة والشرف مفسد لدين المرء، فقال فيما أخرجه الترمذي وغيره عن كعب بن مالك الأنصاري: "ما ذئبان جائعان أرسلا في غنم بأفسد لها من حرص المرء على المال والشرف لدينه"<sup>٤٧</sup>، وشبه النبي الحرص على الشرف بهذا المثل لأن الذئب عندما يكون جائعا ويدخل في قطع الغنم بعضها من رقابها ويفسدها واحدة واحدة ثم يأكل منها، فهو مفسد لها دون حاجته، قال الكاندهلوي: "والذئب إذا كان جائعا لا يأكل واحدة بل يجرح في غلبة جوعه كثيرا من الشياه ولا يطمئن حتى يأكل"<sup>٤٨</sup>.

## ٦. تقييم رأي حجة الإسلام الغزالي، وتطبيق فكره على العصور السابقة لعصره وعلى عصرنا الحديث:

بعد ما قدمته في تأصيل رأي الغزالي والمباحث التي قبل ذلك أراني أميل مع غالب ما ذهب إليه الغزالي، وذلك للأسباب والاعتبارات التالية:

**الأول:** علم الحديث هو علم من العلوم الشرعية المحمودة، ومن فروض الكفاية، وهو أصل من أصول الدين، وهذا هو رأي الغزالي بشكل عام في علم الحديث، وهو رأي الجميع لا يختلف فيه أحد.

**الثاني:** قسم الغزالي علم الحديث إلى قسمين: قسم الأصول: فأوصى بالاعتصار منها على الصحيحين، ثم الاقتصاد على المسانيد الصحيحة، والقسم الثاني: المتمات وهي علم الرجال وأسمائهم وما في دائرة ذلك، وعده الغزالي من الاستقصاء المستغنى عنه، والذي لا طائل له ولا مرد إلى آخر العمر.

وهذا رأي للغزالي صحيح في نظري باعتبار عصره، لأنه اعتبر أن علم الرجال والجرح والتعديل وما دار حول ذلك من علوم الحديث التي لا تتعلق بمتنه قد استقصتها الكتب آنذاك، وأنهكها المحدثون تأليفا بما لا يحتاج بعد ذلك إلى إضافة جديد لها، فقال حينها: "وأما حفظ أسامي الرجال فقد كفيت فيه بما تحمله عنك من قبلك ولك أن تعول على كتبهم"<sup>٤٩</sup>،

<sup>٤٧</sup> أخرجه الترمذي وقال: حديث حسن صحيح، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، سنن الترمذي، ط ٢، (مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٥م)، "أبواب الزهد"، ٤: ٢٣٧٦ ٥٨٨؛ وأخرجه أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد بن حبان البستي، صحيح ابن حبان، ط ٢، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣م)، "كتاب الزكاة، باب ما جاء في الحرص وما يتعلق به"، ٨: ٢٤ ٣٢٢٨؛ وأخرجه أحمد في مسنده، "مسند المكين"، ٢٥: ٦١ ١٥٧٨٤، وأخرجه غيرهم.

<sup>٤٨</sup> رشيد أحمد الكنكوهي، الكوكب الدرّي على جامع الترمذي، (الهند: مطبعة ندوة العلماء، ١٣٩٥هـ). "أبواب الزهد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في معيشة النبي صلى الله عليه وسلم"، ٣: ٢٦٠.

<sup>٤٩</sup> الغزالي، إحياء علوم الدين، ١: ٤٠.

فالغزالي رحمه لم يجذب حفظ أساء الرجال وتعديلهم وجرحهم، وذلك لأنه قد بين أن هذا العلم قد تحمله أهل الحديث في العصور السابقة، ومع ذلك فإنه إن احتجت إلى شيء منه فقد أوصاك أن ترجع إلى كتبهم ومؤلفاتهم.

فعلم الرجال وسيلة للوصول إلى متون الحديث، وهو علم قد تحمله أهل الحديث في العصور السابقة وأنبوه، فالاشتغال بالوسيلة التي انتهى منها وترك الأصل الذي هو المقصود أمر غير صائب، وهذا فكر من الغزالي في غاية الصحة والسلامة، ذلك لأن الاقبال على علوم تحملها العلماء من قبل، ولا فائدة من تكرار التأليف فيها أو من جمعها مرة أخرى ما هو إلا مهدرة للوقت.

**الثالث:** أراد الغزالي لأهل الحديث أن يهتموا بمعانيه ومتونه، وأن يتركوا ما تحمله عنهم السابقون من السفر والحل والترحال فقال عنهم أنهم كحملة الأسفار لا يصرفون العناية إلى فهم معاني السنة، فعلمهم قاصر وليس معهم إلا النقل، ويظنون أن ذلك يكفيهم، وهم إذا لم يفهموا معاني الأحاديث لا يعملون بها، وقد يفهمون بعضها أيضا ولا يعملون به<sup>٥٠</sup>.

وهذا ما أسف عليه الخطيب البغدادي حين تناول الحديث عن المشتغلين بعلم الحديث في زمانه، فذكر كما مر أنهم حملوا الحديث اسما وليس مضمونا، وسافروا وأذهبوا أعمارهم فيه، ولكنهم لم يفهموه ولم يفقهوه، ولم يسألوا عن صحيحه وسقيمه، وقلت بصيرتهم بما جمعوا من الحديث.

وهذا أيضا رأي صائب من الغزالي؛ فالاشتغال بمهمات علم الحديث ووسائله، وترك مقصده وفهمه ما هو إلا خروج عن الصراط المستقيم الذي من أجله قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكذلك صحابته الكرام رضي الله عنهم.

**الرابع:** في عصر الغزالي بل ومن قبله بعشرات السنين انتهى السفر والترحال لأخذ الحديث، كما بينا ذلك في مبحث علم الحديث في عصر الغزالي، فقد جمعت كل الأحاديث وكل طرقها وأسانيدھا، وصنف فيها الصحاح والسنن والمسانيد والجوامع والمعاجم وغير ذلك، لذلك أصبح تصدر المجالس للتحديث أو السفر لأخذ الحديث ما هو إلا حظ من حظوظ النفس لا داعي له، فقد تحمله السابقون، وأتموه في أحسن وجه، وهؤلاء الذين عناهم الغزالي بقوله: "وفرقة أخرى استغرقوا أوقاتهم في علم الحديث، أعني في سماعه وجمع الروايات الكثيرة منه، وطلب الأسانيد الغريبة العالية، فهمة أحدهم أن يدور في البلاد، ويرى الشيوخ ليقول: أنا أروي عن فلان، ولقد رأيت فلانا، ومعني من الإسناد ما ليس مع غيري،

<sup>٥٠</sup> الغزالي، إحياء علوم الدين، ٣: ٢٩٧.

وغرورهم من وجوه: منها أنهم كحملة الأسفار فإنهم لا يصرفون العناية إلى فهم معاني السنة فعلمهم قاصر، وليس معهم إلا النقل، ويظنون أن ذلك يكفيهم، ومنها أنهم إذا لم يفهموا معانيها لا يعملون بها، وقد يفهمون بعضها أيضا ولا يعملون به، ومنها أنهم يتركون العلم الذي هو فرض عين وهو معرفة علاج القلب ويشغلون بتكثير الأسانيد وطلب العالي منها، ولا حاجة بهم إلى شيء من ذلك"<sup>٥١</sup>.

وهذا أمر يخص زمان الغزالي وعصره دون العصور السابقة، لأن الترحال في العصور السابقة قام عليه علم الحديث، والبخاري عقد بابا سماه باب الخروج في طلب العلم، وذكر فيه رحلة جابر بن عبد الله شهرا كاملا من أجل حديث واحد، وقد مر ذكر ذلك في مبحث علم الحديث في عصر الغزالي، ويحيى بن معين وهو من نجوم العصر الذهبي لعلم الحديث قال: أربعة لا يؤنس منهم رشدا وعد منهم: ورجل يكتب في بلده ولا يرحل في طلب الحديث<sup>٥٢</sup>، بل إن الإمام الغزالي نفسه ينظر إلى الرحلة في طلب الحديث بشكل إيجابي<sup>٥٣</sup>، واستشهد لذلك بحديث جابر السابق ورحلة سعيد بن المسيب أياما في طلب حديث، وبغير ذلك، ثم بين بعد ذلك أن كل من حصل العلم من زمن الصحابة إلى زمانه لم يحصله إلا بالسفر في طلب العلم<sup>٥٤</sup>.

وعلى ما مر فإن الإمام الغزالي بحديثه عن ذم السفر والترحال لتحمل الحديث والسماع والرواية إنما يخص عصره والعصور التي بعد عصره، ولا ينساق كلامه على العصور السابقة لعصره ولا يقصده، وهذا ما يفهم من مجموع أقواله، والسبب في ذلك أن السفر لتحمل الحديث وسماعه بعد إتمام ذلك على أفضل وجه في العصور الذهبية لعلم الحديث وبعد أن انتقل هذا العلم (علم الرواية والسماع) من عقول الرجال إلى بطون الكتب ما هو إلا ضرب من البحث عن الشرف وطلب الرياسة وغير ذلك من حظوظ النفس.

أما السفر لطلب العلم المطلق فإن الغزالي أشاد به وعقد له بابا خاصا به، ووضع للسفر ضوابط وشروطا وآدابا من تخلى عنها كان سفره من أعمال الدنيا وليس من أعمال الآخرة<sup>٥٥</sup>.

<sup>٥١</sup> المصدر السابق.

<sup>٥٢</sup> أحمد بن علي الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، (الرياض: مطبعة المعارف، د.ت.)، ٢: ٢٢٥.

<sup>٥٣</sup>

Halil KAYA, Gazzâlî'de Hadis Usûlü Ve Rivâyeti (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016) Sa: 154.

<sup>٥٤</sup> الغزالي، إحياء علوم الدين، ٢: ٢٤٦.

<sup>٥٥</sup> المصدر السابق.

**الخامس:** معارضة أهل الحديث في ذلك الزمان (أعني أهل التحديث والرواية والسفر) لأهل الرأي، مما نتج عن ذلك فيما بينهم وبين أهل الرأي فجوة بينها الخطيب لما تحدث عنهم كما ذكرنا من قبل، فذكر أنهم كانوا يذمون مستعملي القياس من العلماء، لأن تعلقوا بظواهر أحاديث في ذم الرأي والنهي عنه، والتحذير منه، ولم يميزوا بين محمود الرأي ومذمومه، بل حرموه على عمومهم، ثم إنهم لما اضطروا في النوازل قلدوا مستعملي الرأي، وعولوا فيها على أقوالهم ومذاهبهم، فنقضوا بذلك ما أصلوه، واستحلوا ما كانوا حرموه<sup>٥٦</sup>.

فالجهالة التي اعترت كثير من المشتغلين بعلم الحديث في ذلك العصر أوصلتهم إلى الجهل بأصول العلوم فعارضوا أهل الرأي في زمن كان الرأي أهم سمة من سمات العصر.

بعد هذا التفصيل أراني مع ما ذهب إليه الغزالي في كافة تفصيل رأيه وفكره، على أن بعض التفاصيل التي بينها وذكرها لا تخص إلا عصره وبعضها تخص عصره وغير عصره:

فدم التحديث والرواية والسفر لتحمل الحديث، لا تخص عصرنا لانقطاع ذلك من أمد بعيد، ولا تخص العصور السابقة لعصره، فالسفر والرواية وتحمل الحديث كان هو العلم، ولولا سفرهم وتحملهم الحديث لم يصل إلينا ذلك كما وصل اليوم، وهذا لا خلاف فيه، فجزاهم الله عنه خير الجزاء وأتمه وأفضله.

وبعض التفاصيل التي حذر منها تخص عصر الغزالي وعصرنا الحديث كحفظ أسامي الرجال والتعمق بأحوال الرواة وتراجهم، فلا طائفة من ذلك أيضا، لأن كتب القوم لم تترك شاردة ولا واردة إلا وبينتها، فإن احتاج المشتغل بعلم الحديث إلى شيء منها فله الرجوع إلى كتبهم ومؤلفاتهم، ولا تخص العصور السابقة لعصر الغزالي للحاجة إلى ذلك آنذاك، ولولا تحملهم لهذا العلم لما عرف صحيح الحديث من معلوله.

والاشتغال بقشور العلم دون فهمه وتعلمه والأخذ به والعمل به يخص كل العصور؛ العصور الذهبية لعلم الحديث أي ما قبل عصر الغزالي، وعصر الغزالي، وكذلك كل العصور اللاحقة إلى يومنا هذا.

والآثار السلبية للاشتغال بعلم الحديث (الكبر والعجب والرياء وطلب الرياسة والغرور والفتنة) بعضها يسري على كل المشتغلين بعلم الحديث، وذلك للذي لم ينور الحديث قلبه، ولم يترك نفسه ويهذبها، شأنه شأن كل العلوم، ولكن

<sup>٥٦</sup> الخطيب، الفقيه والمتفقه، ٢: ١٤٠.

بعض هذه الأمراض لبعض المشتغلين بعلم الحديث أسرع ولوجا إلى أنفسهم، فالمشتغلين بالرواية وتصدر المجالس والتحديث هم أقرب إلى هذه الأمراض القلبية من غيرهم.

ومع ذلك كله فالغزالي يرى أن علم الحديث من العلوم التي ترد المشتغل بها في نهاية الطريق إلى الصراط المستقيم، فقد قال: "ولا ينبغي أن يغتر الإنسان بقول سفيان: (تعلمنا العلم لغير الله فأبى العلم أن يكون إلا لله)، فإن العلم الذي أشار إليه سفيان هو علم الحديث وتفسير القرآن ومعرفة سير الأنبياء والصحابة فإن فيها التخويف والتحذير وهو سبب لإثارة الخوف من الله فإن لم يؤثر في الحال أثر في المال"<sup>٥٧</sup>.

### خاتمة في أهم النتائج:

- علماء الحديث المتقدمين والمعاصرين تكلموا في تحمل الغزالي لعلم الحديث ما بين متشدد في نقده، ومتوسط، وما بين مدافع عنه، ويعود تشدد المنتقدين له الذين وصل بهم الأمر إلى وصفه بالكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم مبني على انتقاد لشخصه إما لكونه صوفيا، وإما لأن أهل الحديث في ذلك الزمان اشتد نزاعهم مع أهل الرأي، والغزالي إمام مدرسة أهل الرأي، أضف إلى ذلك أن منتقديه كانوا من أهل الحديث، والواقع أن الغزالي كغيره من العلماء الذين لم يختصوا بعلم الحديث، ولكنهم حملوا منه الحد الأدنى لما يجب على طالب العلم أن يحمله، فالغزالي بذلك شأنه شأن الفقهاء والمفسرين وغيرهم، فوصفه بالتقصير أو بالكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم إجحاف في حقه.
- علم الحديث وصل إلى عصر الغزالي بعد أن اكتمل بنيانه من كافة أبحاثه، من متون الأحاديث ومن الأسانيد وطرق الحديث، ومن علم الرجال وعلم الجرح والتعديل وغير ذلك، وأصبح الاشتغال بمعاني الحديث أو الحديث الموضوعي في القرن الخامس هو السمة الأبرز لجهاذة ذلك العصر من المحدثين، ومع ذلك فإن بعض المحدثين في ذلك العصر عرّفوا عن الأولى من علوم الحديث، وتابَعوا السفر والترحال لتحمل الحديث والبحث عن الأسانيد العالية وتصدر المجالس للتحديث والتوصل بذلك إلى مآرب نفسية ودينية، فالتفتوا إلى ما تحمله السابقون الذين أخرجوا هذا العلم خير إخراج، وتركوا تدبر الحديث وفقهه والعمل به، مما قد تسببوا بنقدهم من علماء عصرهم، وهذا من أهم الأسباب التي عليها بنى الغزالي رأيه فيهم.

<sup>٥٧</sup> الغزالي، إحياء علوم الدين، ٢: ٢٣٧.

- لعلم الحديث مقام كريم عند الغزالي كغيره من العلماء، وقد جعل علم الحديث من أقسام العلوم الشرعية، ومن العلوم المحمودة، ومن العلوم التي هي فرض كفاية على المسلمين، وبهذا يوافق إجماع الأمة في ذلك.
- قسم الغزالي علم الحديث إلى قسمين: الأول الأصول؛ وجعل في هذا القسم علوم الحديث المتعلقة بالمتون الصحيحة، والقسم الثاني: المتهتمات وجعل في هذا القسم علوم الحديث المتعلقة بالرجال والجرح والتعديل والعلل، وغير ذلك من علوم الحديث.
- قسم الغزالي كل العلوم إلى اقتصار واقتصاد واستقصاء، فنصح بالاقتنار والاقتصاد، وحذر من الاستقصاء الذي هو في الأصل مستغنى عنه ولا مرد له إلى يوم القيامة، واعتبر أن الاقتصار في علم الحديث يتعلق بما في الصحيحين من علوم الحديث، والاقتصاد بما وراء ذلك من المسانيد الصحيحة، وأما الاستقصاء فما سوى ذلك من علوم الحديث كالعلل والرجال والجرح والتعديل.
- وصى الإمام الغزالي بترك المتهتمات من علم الحديث وترك الاستقصاء كذلك لا عن زهد في تلك العلوم أو معارضتها، بل لأن الرعييل الأول من المحدثين قد تحملوا هذا العلم، وتكفلوا أمره، وأخرجوه للناس، ولم يفهم منه شيء، فلا داعي لتكرار إخراجه وتأليفه والبحث فيه، ومن يلزمه من هذه العلوم شيئاً فليرجع إلى كتبهم وليستعن بما فيها.
- يرى الإمام رحمه الله أن الاشتغال بعلم الحديث يبدأ بالسماع ثم التفهم ثم الحفظ ثم العمل ثم النشر، والمشتغلين برواية الحديث والسماع والتحديث في زمانه اكتفوا بالسماع والنشر، وتركوا التفهم والحفظ والعمل بالحديث، أي اشتغلوا بالوسيلة وتركوا الغاية المطلوبة، لذلك فإن التحديث والرواية والسفر لتحمل الحديث والسماع عنده من علوم الدنيا، التي ليس لها إلى الآخرة من سبيل، بل يراها الغزالي أسباباً للرياء والسمعة وطلب الرياسة، وقد استدلل على رأيه هذا بأقوال كثير من علماء السلف.
- اعتبر الغزالي أن الاشتغال بعلم الحديث تنتج عنه أخلاق ذميمة تخرج المرء عن التدين، وهذه الآثار هي: الكبر، والعجب، والرياء، وطلب الرياسة، والغرور، والفتنة، واعتبر أن ذلك محرم ويجب الاحتراز عنه، كما رأى أن هذه النتائج السلبية التي يؤول إليها الاشتغال بعلم الحديث يجب أن لا تكون سبباً في ترك علم الحديث، بل يجب التنوع عنها.



- وافق الباحث الإمام الغزالي في كل ما ذكره عن الآثار السلبية لعلم الحديث، وقد فند أقواله وآراءه في ذلك، فوجد أن بعض تلك الآراء تخص زمانه دون غيره من الأزمنة، وبعضها تخص كل الأزمنة والعصور، والبعض الآخر لا يخص العصور السابقة لعصره كالسفر والترحال على سبيل المثال.
- يعتبر الباحث أن أهم الأسباب التي أنتجت فكر الغزالي في الحديث: وصول علم الحديث إلى عصره وقد اكتمل بنيانه، وحال المحدثين في زمانه، وانشغال المحدثين في زمانه بعلوم الحديث التي تحملها عنهم السابقون، وتركهم الاشتغال بالغاية التي من أجلها ورد الحديث النبوي الشريف.

### المصادر والمراجع:

- ابن أبي حاتم الرازي، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس. الجرح والتعديل. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٥٢م.
- ابن الأثير، مجد المبارك بن محمد الجزري. جامع الأصول في أحاديث الرسول. دمشق: مكتبة الحلواني، د.ت.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم بن مجد الدين عبد السلام الحارثي. درء تعارض العقل والنقل. ط ٢. المملكة العربية السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٩٩١م.
- ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان البستي. الثقات. الهند: دائرة المعارف العثمانية، ١٩٧٣م.
- ابن حبان. صحيح ابن حبان. ط ٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣م.
- ابن عبد الهادي، محمد بن أحمد الدمشقي. تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق. الرياض: أضواء السلف، ٢٠٠٧م.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر. البداية والنهاية. دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٨م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي، صحيح البخاري. بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ.
- البخاري. الأدب المفرد. ط ٣. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٩٨٩م.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سؤرة. سنن الترمذي. ط ٢. مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٥م.
- الجاحد، أسر. "مدى تساهل الحاكم"، مجلة الشقيقات، المجلد ١٠، العدد ٤، ٢٠١٨م.
- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي. الجامع لأخلاق الراوي. الرياض: مطبعة المعارف، د.ت.
- الخطيب البغدادي. الفقيه والمتفقه. ط ٢. السعودية: دار ابن الجوزي، ١٤٢١هـ.
- الخطيب البغدادي. تاريخ بغداد. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٢م.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان. تاريخ الإسلام. دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣م.
- الذهبي. سير أعلام النبلاء. القاهرة: دار الحديث، د.ت.
- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي. طبقات الشافعية الكبرى. مصر: دار هجر، ط ٢، ١٤١٣هـ.
- السُّؤدُونِي، قاسم بن قُطْلُوبَغَا الجمالي. الثقات ممن لم يقع في الكتب الستة. صنعاء: مركز النعمان، ٢٠١١م.
- الشيبياني، أحمد بن محمد بن حنبل. المسند. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م.
- العراقي، إبراهيم بن محمد بن الأزهر. المنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور. بيروت: دار الفكر، ١٤١٤هـ.

العسرواي، عبد العزيز بو شعيب. أحاديث موضوعة في سنن ابن ماجة من خلال عمل المحققين شعيب وشار. مجلة أصول الدين في الجامعة الأسمرية الإسلامية في ليبيا، العدد الثالث، ٢٠١٧م.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي. إحياء علوم الدين. بيروت: دار المعرفة، د.ت.

الغزالي. أصناف المغرورين. القاهرة: مكتبة القرآن، د.ت.

الغزالي. جواهر القرآن. بيروت: دار إحياء العلوم، ١٩٨٦.

الغزالي. قواعد العقائد. بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٥.

القرضاوي، يوسف. الإمام الغزالي بين مادحيه ومنتقديه. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤م.

الكنكوهي، رشيد أحمد. الكوكب اللري على جامع الترمذي. الهند: مطبعة ندوة العلماء، ١٣٩٥هـ.

المهدلي، محمد عقيل بن علي. الإمام الغزالي وعلم الحديث. القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٨م.

الهليل، عبد العزيز بن عبد الله. التصنيف في السنة النبوية وعلومها في القرن الخامس الهجري. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة: (١٣-٨٧). د.ت.

## Kaynakça

- ALJAAD, Anas "Hâkim'in Mütesâhilliğinin Kapsam" Ie-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, Aralık-2018, Cilt:10 Sayı:4 (22), s: 1398. 2018.
- el-Asrâvî, Abdülazîz Bu Şuayb. *Ehâdis Mavdua Fi Sünen İbn Mâce*. Mecelletu Usûlü'd-Dîn Fil Câmîati'l- İslamiye-Libya, Sayı:3, 2017.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Cu'Fî Edebu'l-Mufred*. Beyrut: Dâru'l-Beşeyri'l İslamiye, 1989.
- el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru Tavk en- Necât, 1422.
- el-Hatibu'l-Bağdadî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali. *el-Câmi' li-ağlâki'r-râvî*. Riyâd: Matbaatü'l-Maarif, t.y.
- el-Hatibu'l-Bağdadî. *el-Fağih ve'l-mütefağkih*. Suudi Arabistan: Dâru İbn el-Cevzi, 1421.
- el-Hatibu'l-Bağdadî. *Tarihu Bağdad*. Beyrut: Dâr'ul Garb el-İslamî, 2002.
- el-Hileyî, Abdülazîz b. Abdullah. *et-Tasnif Fi es-Sünne en-Nebevyye Ve Ulumuha*. el-Medînetü'l münevvere: Mecmaü'l-Melik Fahd li-Tıbaati'l-Mushafi'ş-Şerif.
- el-İrâkî, İbrahim b. Muhammed b. el-Ezher. *el-Muntahab Min Kitap es-Siyâk Li Târîhi Nîsâbûr*. Beyrut: Dâru'l Fikr, ١٤١٤.
- el-Kardâvî, Yûsuf. *Gazzâlî Beyne Mâdihihi Ve Müntakidîhi*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- el-Kenkohi, Raşit Ahmet. *el-Kevkeb-i Dürr Alâ Câmî'it-Tirmizî*. Hindistan: Matbaatü Nedvetü'l-Ulemâ, ١٣٩٥.
- el-Mehdeli, Muhammed Akîl b. Ali. *İmam Gazzâlî Ve İlmu'l Hadis*. Kahire: Dâru l'hadis, ١٩٩٨.
- es-Sûdûnî, Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh el-Cemâlî. *es-Sikât Mimmen Lem Yakaâ Fil' Kütüb-I Sitte*. Sana'a: Merkezü'n-Nü'men, ٢٠١١.
- es-Sübki Tâcüdîn, Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *Ṭabaqâtü'ş-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*. Mısır: Dâru Hacı, 1413.
- Eş-Şeybânî, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *el-Musned*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ٢٠٠١.

- et-Tirmizî Ebû Îsâ, Muhammed b. Îsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. Mısır: Mektebeü ve matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.
- ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru A'Lâmi'n-Nübelâ*. Kahire: Dâru l'hadis, t.y..
- ez-Zehebî. *Tarih'ul İslam*. y.y: Dâr'ul Garb el-İslamî, 2003.
- Gazzâlî Ebû Hâmid, Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l- Marife, t.y.
- Gazzâlî. *Cevâhirü'l-Ḳur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûmu, 1986.
- Gazzâlî. *Eşnâfü'l-Mağrûrîn*. Kahire: Matbaatü'l Kur'an, t.y..
- Gazzâlî. *Ḳavâ'idü'l-ʿakâ'id*. Beyrut: Âlem u'l-Kutup, 1985.
- İbn Abdülhâdî, Muhammed b. Ahmed ed-Dımaşkî. *Tenkihü't-Taḥkîk*. Riyâd: Dâru Edvâi's Slef, ٢٠٠٧.
- İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Abdurrahman b. İdrîs. *El-Cerh Ve't-Ta'dîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1952.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed B. Hibbân el-Büstî. *es-Sîkat*. Hindistan: Dâiratul- Maârifü'l- Osmaniye, 1973.
- İbn Hibbân. *Sahîhu İbni Hibbân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1988.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Derü Taarüzin- Nakil Vel Akıl*. Baskı 2. Suudi Arabistan: Câmiatü Muhammed b. Suud, ١٩٩١.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddin el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî. *Câmiu'l-Usûl li-Ehâdîsi'r-Resûl*, Dımaşk: Mektebetü'l-Hulvânî, t.y.
- KAYA, Halil. *Gazzâlî'de Hadis Usûlü Ve Rivâyeti*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016.
- TOKSARI, Ali. "Gazali'nin Hadis Aneayışı", Ebu Hamid Muhammed El- Gazali, Erciyes Üniversitesit, Yayın No:7, Kysert: 1988.

# HADITH

Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi  
International Journal of Hadith Researches  
المجلة الدولية لأبحاث الحديث

Aralık / December / ديسمبر / 2019, 3: 163-187

## الرعاية الإلهية للنبي (قبل النبوة) وإعداده للنبوة ودورها في بناء الشخصية الإسلامية المعاصرة

The Divine Care of the Prophet (Before Prophecy) and His Preparation for Prophecy and Its Role in Building the Contemporary Islamic Personality

Hz. Peygamber'in (Nübüvvet Öncesi) İlâhî Gözetimi ve Peygamberliğe Hazır Hale Getirilme Sürecinin  
Çağdaş İslâmî Kişiliğın İnşâsındaki Rolü

Yahya Maabdeh / يحيى معابده

الأستاذ المساعد، جامعة باموكآلي، دنيزلي / تركيا

Dr. Lecturer, Pamukkale University, Faculty of Theology, Denizli/Turkey  
dr.yzasm@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3333-6382>

### Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received Date: 05.12.2019

Kabul Tarihi / Accepted Date: 30.12.2019

Yayın Tarihi / Published Date: 31.07.2019

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3595398>

**Atıf / Citation / اقتباس :** Maabdeh, Yahya. "الرعاية الإلهية للنبي (قبل النبوة) وإعداده للنبوة ودورها في بناء الشخصية الإسلامية المعاصرة". *HADITH* 3 (Aralık/December 2019): 163-187. doi.org/10.5281/zenodo.3595398.

**İntihal:** Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

**انتحال:** تم فحص البحث بواسطة برنامج لأجل السرقة العلمية فلم يتم إيجاد أي سرقة علمية.

web: <http://dergipark.gov.tr/hadith> | <mailto:hadith.researches@gmail.com>

## الرعاية الإلهية للنبي (قبل النبوة) وإعداده للنبوة ودورها في بناء الشخصية الإسلامية المعاصرة<sup>1</sup>

د. يحيى معاينة

الكلمات المفتاحية	الملخص
النبي	حياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل "النبوة" كانت ذات قيمة مهمة، لأنها مرحلة إعداد للنبي صلى الله عليه وسلم، ليكون مؤهلاً لحمل الرسالة، وقد تضمنت السيرة النبوية أحداثاً ومواقف مهمة في هذا المجال وهي تعطي دلالات علمية في النظرية التربوية في الإسلام، والتي تهدف إلى بناء الشخصية الإنساني. تدور مشكلة الدراسة حول سؤال رئيسي، وهو: ما دلالة حياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل النبوة في ضوء النظرية التربوية المعاصرة في بناء الشخصية الإنسانية؟ ويهدف البحث إلى إظهار دلالة حياة النبي كتمودج في بناء الشخصية الإنسانية، وكيف تشير هذه الأحداث إلى العناوين الرئيسية في: النظرية التربوية في بناء الشخصية الإنسانية. يصل البحث إلى هدفه في الإجابة عن مشكلة البحث من خلال ما حرر وكتب في هذا المجال "النظرية التربوية في بناء الشخصية الإنسانية" في الوقت المعاصر، وذلك من خلال: ربط مواقف من حياة النبي قبل النبوة بعناوين النظرية التربوية في بناء الشخصية الإنسانية، ويعتمد البحث على اختيارات النقاد في ما اثبتوه من وقائع وأحداث لحياة النبي قبل البعثة، وفق قواعد النقد عند علماء الحديث النبوي، وخلص البحث إلى: أن حياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل البعثة تشكل في مجملها نظرية كاملة في بناء الشخصية الإنسانية في الإسلام، ويمكن دراستها والاستفادة منها، بما يحقق مفهوم "القدوة الحسنة"، وهذا يمكن أن يحمل دلالة مهمة على السُّنة النبوية والشريعة.

### The Divine Care of the Prophet (Before Prophecy) and His Preparation for Prophecy and Its Role in Building the Contemporary Islamic Personality

#### Keywords:

The Prophet  
Sunnah  
Care  
Education  
Islam  
Personality

#### ABSTRACT

The prophet's life before the "prophecy" is an important value, because it is a stage of preparation for the Prophet to be qualified to carry the message, and had included the prophetic biography. It gives scientific indications in educational theory in Islam which aims to build a human personality. The problem of the study revolves around a key question "What is the significance of the life of the Prophet before "prophecy" in the light of contemporary educational theory "in building the human personality"?" The research aims to show the significance of the prophet's life as a "model" in the construction of the human personality, and how these events relate to the outlines in educational theory in building the human personality. The research reaches its goal by answering the problem of research through what was edited and written in this field in contemporary time and by studying the periods of the life of the Prophet before prophecy. The research depends on correct and accepted accounts according to the rules of criticism of the scholars of the Hadith and the research concluded that the Prophet's life before the mission constitutes a complete theory in building the human personality in Islam and can be studied and utilized in order to achieve the concept of good example.

<sup>1</sup> هذا البحث قدم في مؤتمر: "السيرة النبوية ودورها في بناء الشخصية الإسلامية المعاصرة"، المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع جمعية الحديث الشريف وإحياء التراث، الأردن، في الفترة ٢٨-٢٩ ربيع الثاني ١٤٣٢هـ. ٢-٣ نيسان (أبريل) ٢٠١١م.

## EXTENDED ABSTRACT

### **The Divine Care of the Prophet (Before Prophecy) and His Preparation for Prophecy and Its Role in Building the Contemporary Islamic Personality**

The research addresses to the following systematic question: What is the significance of the life of the Prophet before prophecy on the educational theory which is of importance for the construction of the human personality and its outlines in the light of what was edited and written in the educational theory of Islam in modern times?

This question can be answered by studying examples of the prophet's life before prophecy and pointing their significance to reach the educational theory of Islam in the construction of the human personality. Thus we can elaborate on important concepts, major knowledge structures associated with them and prominent names. Thus we can draw a clear picture of this prophetic mode, its aspects and features, and how it contributed to the conceptualization of the building of human personality in accordance with the educational theory of Islamic law according to these names.

The title of the research describing personality in Islamic and contemporary terms reveals that the study of the human personality in this research is within the contemporary educational theory of Islamic law.

The research includes several important subtitles that indicate the existence of an integrated theory in the construction of the human personality in Islam through a model represented in the life of the Prophet and his preparation before prophecy as the first model in the construction of the human personality.

First: Divine care in the light of the elements of the educational process as the actual tool in the construction of the human personality, which consists of three elements: (teacher, learner, curriculum), where the characteristics of the educator and educator can be studied. To do so we should study the social environment of the prophet's origins which served as a shelter. The doctrine and the higher holistic ideas can be studied in the environment of Quraysh with specific reference to morals, customs and traditions.

Second: Divine care in the light of the elements of the human personality and its components and its relation to the building of the human personality, which in its whole revolves around three elements and aspects: the cognitive aspect based on the mind, the affective aspect, and the dynamic and behavioral aspect.

Regarding this aspect there are many events that are sufficient to cover the essence of educational theory in the construction of the human personality, and sufficient to refer to the elements of the human personality and its components considering the humanity of the Prophet. The contents from the life of the Prophet before the mission in this area can also fall under a variety of

subtitles such as: behavioral, personality patterns and trends, their relationship to the social environment and the factors affecting them.

Third: Divine care and its significance to the various stages of the Prophet in the construction of the human personality; the nature of what he receives, and the study of the life of the Prophet (peace be upon him) - before prophecy - as a recipient of education because he received this education within a scientific methodology and in advance aimed at building his human personality in all its aspects. We can talk here about the social and family environment of the Prophet (peace be upon him) at every stage of life; the characteristics of each stage, what distinguishes each stage from others, what it built in its personality and what factors influenced its educational development.

Fourth: The divine care of the Prophet (peace be upon him) before the mission and its significance for self-management in the building of the human personality, because one of the objectives of education is to build oneself so that the person is able to manage himself/herself, and the human being qualifies towards self-independence, and towards full responsibility towards life in all its fields. Self-management refers to the ability of the individual to direct his feelings, thoughts, possibilities and behavior to manage his life and achieve his goals efficiently and successfully; and considering the educational theory in Islamic law self-management means that man is able to manage the good in the universe himself.

Fifth: Divine care and its significance to the theory of educational management in the construction of the human personality, and this subtitle can be considered as the result of research, namely that the divine care of the Prophet (peace be upon him) - before the prophecy - was part of a complete and comprehensive educational process and that this constitutes a practical model for the construction of human personality. The existence of educational management -represented by divine care- can be inferred through the stages of the Prophet's life, the order of skills he acquired in his social incubator, and other events and attitudes. Subtitles such as the characteristics of educational management, the foundations on which it was founded and belief, ethics and values, and how the administration observes who is subject to the educational process, the hierarchy, the calendar, the alternatives are studied in the field of educational management.

The research concluded that the life of the Prophet before the mission is to complete practical model of Islamic theory in education and to build human personality; and it indicates all the important and contemporary subtitles and keeping up with the cognitive and semantic development of educational theory in various fields. So it is necessary to take into account what distinguishes sharia as a godly source.

The study recommends the need to study the life of the Prophet in the light of educational, psychological and social theory, showing the movement of the prophet's life before and after prophecy, in order to achieve the concept of good examples ordered by sharia.

## GENİŞLETİLMİŞ ÖZET

### Hız. Peygamber'in (Nübüvvet Öncesi) İlahî Gözetimi ve Peygamberliğe Hazır Hale Getirilme Sürecinin Çağdaş İslâmî Kişiliğın İnşâsındaki Rolü

Araştırma, Hız. Peygamber'in nübüvvet öncesi hayatını, eğitim bilimlerinde kişiliğın oluşumuna dair eğitim teorileri bağlamında genel olarak incelemeyi amaçlamaktadır. Bu incelemede, İslâm dininde ve modern eğitim bilimlerindeki eğitim teorilerini ve bu alanda yapılan çalışmaları esas alır. Çalışmada, Resûl-i Ekrem (s.a.s.)'in peygamberlik öncesi hayatı örneklik ve rol modellik açısından ele alınacaktır. Hız. Peygamber'in bu dönemdeki davranışlarının örnekliği esas alınarak İslâm'da kişilik inşâsıyla ilgili bir eğitim kuramına ulaşmak için birtakım istidlâl ve istinbâtlar yapılacaktır. Resûl-i Ekrem'in bu dönemdeki davranışlarının örnekliği ve öğreticiliğini beyan etmek için konuyla ilgili birtakım önemli ve dikkate değer terimlerden yararlanarak deliller çıkarılacaktır.

Çalışmanın başlığında, kişiliğın İslâmî ve Modern kişilik şeklinde vasıflandırılması, bu çalışmada insan kişiliğının İslâmî modern eğitim teorisi bağlamında inceleneceğini göstermektedir.

Araştırmada, İslâm'da insan kişiliğın oluşumuyla ilgili mükemmel bir nazariye bulunduğunu gösteren birtakım önemli konu başlıkları vardır. Bu başlıkların altında da Hız. Peygamber'in hayatından birçok örnek yer almaktadır. Bu örnekler, Rasûlullâh'ın İslâmî bir şahsiyet oluşumunda ilk örnek olması nedeniyle onun peygamberlik öncesi hayatı ve peygamberliğe hazır hale getirilmesi sürecinden verilmiştir. Bu başlıklarda şu hususlara temas edilmiştir;

Eğitim sürecinin unsurları olan ve insan kişiliğının oluşmasına sebep olan fiil ve davranışların ışığında ilâhî koruma. Bu bölüm, Hız. Peygamber'i yetiştiren ve eğitenlerin özelliklerini incelemek mümkün olması itibariyle öğretmen, öğrenci ve program (müfredat) olmak üzere üç unsurdan oluşmaktadır. Bu bölümde bunlar hakkında bilinen genel ve özel hususlara temas edilecektir. Ayrıca bu üç unsurun doğrultusunda Hız. Peygamber'in doğduğu ve yaşadığı sosyal ortam olan Kureyş kabilesi ve çevresi inançlar, fikirler, ahlâk, âdetler ve görenekler açısından incelenecektir.

İnsan kişiliğının oluşmasına etki eden etkenler ve unsurların çerçevesinde ilahi koruma ve bu ilahi korumanın insan kişiliğının oluşmasına etkisi. Bu bölüm de üç kısımdan oluşmaktadır; Akla dayalı bilişsel yön, duygusal ve vicdanî yön, motorsal ve davranışsal yön. Bu bağlamda insan kişilik oluşumuyla ilgili eğitim kuramlarının özünü kapsayacak birçok tutum ve davranış mevcuttur. Bu kısımda Hız. Peygamber'in (s.a.s.) beşerî yönüne dikkat çeken ve onun bilişsel, vicdânî ve motorsal yönün nasıl geliştiğini gösteren birçok kişilik oluşum unsuru ve bileşeni, Hız. Peygamber'in nübüvvet öncesi hayatından anlatılmıştır. Bu bölümde birkaç alt başlık da bulunmaktadır; Davranış ve kişilik modelleri ve yönelimleri, davranışların sosyal çevreyle alakası, eğitim bilimlerinde toplumsallaşma olarak bilinen davranışların oluşmasına etki eden âmiller.



İnsan kişilik oluşum süreci doğrultusunda insan yaşamındaki evreler ile bu evrelerdeki ilâhî koruma ve bu korumanın insan kişilik oluşum sürecine etkisi. İnsan kişiliğinin oluşmasında insanın yaşamındaki dönemler ve bu dönemlerde yaşadıkları olaylar etkilidir. Bu nedenle bu bölümde Hz. Peygamber'in peygamberlik öncesi hayatı incelenecek, bu dönemde onun sosyal çevresi ve ailesinden aldığı eğitim ve öğretim kişilik oluşum süreci bağlamında bütün yönleriyle ele alınacaktır.

Hız. Peygamber'in nübüvvet öncesi hayatındaki ilâhî koruma ve bu korumanın kişilik oluşum sürecinde kişinin öz yönetimine etkisi. Eğitimin temel hedeflerinden birisi, kişinin kendi kendini yönetme yeteneğini kazanmasıdır. İnsan, hayatında sorumluluklar üstlenerek kişisel özerkliğini kazanır ve kendini yönetmeye ehil hale gelir. İslâm şeriatındaki eğitim nazariyesinde, öz yönetim kişinin duygularını, fikirlerini, imkanlarını ve davranışlarını, hayatını ikame edip hedeflerine ve başarıya ulaşmak için yönlendirmesidir. Yani kişinin kendisini hayra ve iyiliğe yönlendirmeye muktedir hale gelmesidir.

İnsan kişilik oluşum sürecindeki ilâhî koruma ve ilâhî korumanın eğitim yönetim teorisine etkisi. Bu bölüm, araştırmanın sonucu mesabesinde. Hız. Peygamber'in nübüvvet öncesindeki hayatında ilâhî koruma ve gözetimin, tam kapsamlı bir eğitim ve öğretim programının parçası olduğu görülmektedir. Ayrıca Hız. Peygamber'in bu dönemdeki hayatının evrelerinden ve sosyal çevresinden kazandığı davranışlarda ilâhî koruma altındaki eğitim yönetim varlığından bahsedilebilir.

Sonuç olarak, Hız. Peygamber'in nübüvvet öncesindeki hayatındaki evreler ile onun bu dönemdeki davranışları ve hareketleri, eğitim bilimlerindeki ve İslâm'daki kişilik oluşumuyla ilgili eğitim teorileri ile kuramları açısından mükemmel ve uygulamalı bir örnek olarak karşımızda durmaktadır. Hız. Peygamber'in bu dönemdeki, hayatı sünnetin ve şeriatın doğrudan veya dolaylı olarak bir parçasıdır. Onun bu dönemdeki davranışları, farklı alanlardaki modern eğitim bilimlerinde birtakım eğitim teorileri ve kuramları açısından örneklik ve bağlayıcılık teşkil etmektedir. Onun bu dönemdeki hayatının mükemmel ve uygulamalı örnekliliği, İslâm şeriatının temayüz ettiği Rabbanî kaynaklığı göstermektedir. Bu çalışma, Hız. Peygamber'in hayatının sosyoloji, psikoloji ve diğer eğitim bilimlerindeki eğitim kuramlarının doğrultusunda ayrıntılı bir şekilde incelenmesi gerektiğini göstermektedir. Onun nübüvvet öncesi ve sonrası hayatının Kur'ân'da ifade edilen üsve-i hasene (güzel örneklik) kavramı bağlamında ele alınması icap etmektedir. Hız. Peygamber'in ümmetine güzel örnekliliğinden eğitim bilimleri ve İslâm şeriatı çerçevesinde yeni çıkarımlar ve istidlallar yapılması ihtiyacı bulunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Hız. Peygamber, Sünnet, Sîret, Nübüvvet öncesi, İslâm, Kuram, Kişilik

## مدخل

تناولت الدراسات الدينية في الشريعة الإسلامية قديماً وحديثاً حياة النبي صلى الله عليه وسلم صلى الله عليه وسلم بعد البعثة في العديد من الجوانب الفقهية وغيرها باعتبارها مصدراً للتشريع والتأسي في كل مجالات الحياة، باعتبار أن التأسي جزء من التكليف الإلهي للإنسان قال تعالى: {لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا} [الأحزاب: ٢١].

ويظهر قيام الأمة بالواجب التكليفي قديماً وحديثاً لمعرفة أحكام الشريعة وبيان وجوه التأسي بالنبي صلى الله عليه وسلم في كتب الفقه والسنن وغيرها ضمن مسميات متنوعة باختلاف الجوانب التي تناولتها هذه الدراسات.

## الدراسات السابقة

حظيت الدراسات التربوية المعاصرة بالاهتمام بحياة النبي صلى الله عليه وسلم في كل جوانبها واستنباط ما يشير إليه من دلالات في ضوء النظرية التربوية، ويظهر جلياً اعتماد هذه الدراسات على القرآن والسنة<sup>٢</sup> فقد تضمنت التصرفات النبوية باعتبارها وحياً تكليفاً.

أما في مجال البحث وهو ما قبل البعثة، فوفق تاريخ اعداد المقالة وفي عنوان هذه المقالة او ما يقاربها، لم يجد الباحث وفق اطلاعه عناوين أو مضامين أو اجتهادات تستنبط من فعل النبي صلى الله عليه وسلم قبل البعثة دلالات تربوية بشكل واضح أو مستقل، وما هو موجود نزر يسير، وبدلالة إشارية محدودة نسبياً، دون الإشارة بشكل واضح إلى حياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل البعثة ودلالاتها التربوية واعتبارها مصدراً معتبراً في النظرية التربوية التي تهدف لبناء شخصية الانسان، ولم تنل دراسات مستقلة ولم يقع في موضع الاستدلال بها على القضايا التربوية ربما اكتفاء بما ورد في القرآن والسنة.

<sup>٢</sup> انظر مصادر التربية في الإسلامية: عطية، عماد محمد، التربية الإسلامية مصادرهما وتطبيقاتهما، مكتبة الرشد، الرياض الطبعة الثاني، ٢٠٠٦م، ص ٣٢.

## مشكلة البحث

هذا البحث يحاول أن يذكر مواقف وأحداث لحياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل البعثة ودلالاتها على النظرية التربوية في الإسلام والتي غايتها بناء الشخصية الإنسانية، ضمن السؤال المنهجي الآتي:

ما هي الدلالات والعناوين الرئيسية التي تشير إليها حياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل البعثة في مجال بناء الشخصية الإنسانية في ضوء ما حرر وكتب في النظرية التربوية في الإسلام في الوقت المعاصر؟

## الهدف من البحث

بناء على ما سبق من أسئلة الدراسة ومشكلة البحث، فالبحث يتناول الإجابة عن سؤال البحث من خلال بيان مواقف الرعاية الالهية للنبي صلى الله عليه وسلم قبل البعثة ومن خلال هذه المواقف يمكن استنباط مصطلحات وعناوين وهيكلية معرفية مرتبطة ترسم حدود هذا النموذج وتوضح جوانبه ومعالجه تساهم في رسم تصور ونموذج لبناء الشخصية الإنسانية وفق النظرية التربوية في الشريعة الإسلامية.

## محددات الدراسة

- البحث يعتمد على ما هو مقبول من أحداث السيرة والمدونة في كتب الحديث والسيرة، وفق اجتهادات السابقين في انتقائهم وتمحيصهم للسيرة النبوية.
- البحث لا يركز على تحليل المواقف ولكن يكفي بالإشارة إلى وجودها في الكتب المعتمدة، إلا عند الضرورة وبما يفيد في تجلية العنوان المعرفي التي تندرج تحته هذه المواقف، فالهدف من البحث الإشارة إلى العناوين الرئيسية المتعلقة ببناء الشخصية الإنسانية وليس دراسة أحداث السيرة.
- البحث لا يستقصي كل الأمثلة المتعلقة بالرعاية الالهية للنبي صلى الله عليه وسلم قبل البعثة التي تشير للعناوين المتعلقة بالنظرية التربوية في بناء الشخصية الإنسانية، فهو يشير إلى أبرز المواقف التي يمكن أن ترسم هيكلية كلية وعناوين مهمة في النظرية التربوية.

- فمثل هذه الدراسات الاستقصائية تحتاج إلى مشاريع بحثية وفرق عمل وتضافر كل العلوم في إخراج مثل هذه الأعمال، لكن يقدم أهم النماذج التي يمكن أن تندرج تحت عناوين معاصرة في ضوء النظرية التربوية في الشريعة الإسلامية.
- البحث لا يتناول حجية فعل النبي صلى الله عليه وسلم قبل البعثة في الشريعة الإسلامية، وليس من أهدافه أن يناقش هذه المسألة فهي مسألة تحتاج إلى بحث مستقل<sup>٣</sup>.
- والبحث لا يتناول الرعاية الإلهية للنبي صلى الله عليه وسلم ودورها في بناء الشخصية النبوية بعد البعثة وما أثمرت في سير حياته ونجاح الدعوة فهذا بحث مستقل ومختلف<sup>٤</sup>.
- والبحث لا يقصد دراسة النظرية التربوية في بناء الشخصية الإنسانية، ولا يعكسها على حياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل البعثة، وإن أشار إليها في سياق التعريفات وغيرها فمن باب التأكيد على وجودها، ولكن الغاية هي دلالة الرعاية الإلهية للنبي صلى الله عليه وسلم من خلال مواقف من حياة النبي صلى الله عليه وسلم على عناوين وهيكلية النظرية التربوية في بناء الشخصية الإنسانية وإظهار نماذج منها.

## التمهيد

أولاً: التعريف بمفاهيم البحث:

<sup>٣</sup> للباحث بحث مستقل تناول الإجابة عن سؤال رئيسي وهو: ما هي حجية ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم قبل البعثة، في الاحكام الشرعية، وناقش أدلة مشروعيتها، والبحث بعنوان:

Maabdeh, Y. (2018). Hz. Peygamber'in Nübüvvet Öncesi Hayatının Delil Oluşu (İslam Hukukunda), Universal Journal of Theology 3 (1), 1-15.

<sup>٤</sup> للباحث بحث مستقل "الرعاية والإعداد الإلهي للنبي قبل البعثة ودورها في نجاح الدعوة الإسلامية" تناول فيه أثر الرعاية الإلهية قبل البعثة وكيف كان لها دور في بناء شخصيته، ثم كيف كان لهذه الرعاية دورها في نجاح الدعوة، أنظر:

Nübüvvet Öncesi İlahî Gözetim, Peygamberliğe Hazırlık ve İslâmî Davetteki Etkisi, Dergisi İlimler İslâmî. Maabdeh, Yahya, Ağrı, (AGİİD),2017 ,1(1), 97-113.

## مفهوم الشخصية

الشخصية لفظ شائع الاستخدام بين الناس في الثقافة العامة المتداولة، فيصف الناس شخصية الآخرين بقولهم: شخصية: ناضجة، محترمة، مستقرة، متقلبة، وغيرها من الأوصاف.

وفي الاستعمال اللغوي يقال: الشَّخْصُ: سواد الإنسان إذا رأيتَه من بعيد<sup>٥</sup>، والشخصية تعود في أصلها إلى الفعل شَخَّصَ، فيقال شَخَّصَ الرَّجُلُ بَصْرَهُ إِذَا سَمَا وَطَمَحَ، ويقال: رَجُلٌ شَخِصَ إِذَا كَانَ سَيِّدًا<sup>٦</sup>، وَرَجُلٌ شَخِصَ إِذَا كَانَ ذَا شَخْصٍ وَخَلَقَ عَظِيمًا<sup>٧</sup>.

وفي حقول العلم قد تتعدد التعريفات التي تصف مفهوم الشخصية كثيرا باعتبار تعدد العلوم نفسها، والباحث هنا يختار أحد التعريفات التي ترتبط بالصورة المفترضة التي ينبغي أن تكون عليها الشخصية باعتبار أنه لا بد لكل إنسان من غاية يسعى لها ولا بد أن يبنى شخصيته وفق هذه الغاية سواء استطاع أن يصل لها أو فشل في تحقيقها في شخصيته.

والتعريف المختار هو: أن الشخصية نظام متكامل من السمات الجسمية والعقلية والاجتماعية والانفعالية الثابتة نسبياً والتي تميز الفرد عن غيره وتحدد أسلوب تعامله وتفاعله مع الآخرين ومع البيئة الاجتماعية والمادية المحيطة به، فهي الصورة المنظمة المتكاملة لسلوك الفرد التي تميزه عن غيره، وتشمل عاداته وأفكاره واتجاهاته واهتماماته وأسلوبه في الحياة<sup>٨</sup>.

ويقصد من عنوان البحث بوصف الشخصية بالإسلامية والمعاصرة، بأن دراسة الشخصية الإنسانية في هذا البحث تكون ضمن النظرية التربوية المعاصرة في الشريعة الإسلامية بما يناسب عنوان المؤتمر وأهدافه

## مفهوم التربية

لا بد من تعريف هذا المصطلح باعتبار أنه يمثل الأداة الجامعة لبناء الشخصية الإنسانية فإن غاية النظرية التربوية بناء الشخصية الإنسانية، لأن التربية عملية هادفة، لها أغراضها وأهدافها وغايتها<sup>٩</sup>، وباعتبار أن البحث في مجال الدراسات الإسلامية، فإن التربية الإسلامية لها خصوصيتها فهي تحمل أهداف الإسلام وغاياته ومنهجه الذي يتميز به عن غيره.

٥ الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، تحقيق: د محمد الخروبي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، ج ٤، ص ١٦٥.

٦ الهروي، محمد بن أحمد بن الأزهر، هذيب اللغة، تحقيق محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م، ج ٧، ص ٣٦.

٧ عباده، احمد، مقاييس الشخصية للشباب والراشدين، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، الطبعة الاولى، ٢٠٠١ص ١٣.

٨ النحلوي، عبد الرحمن، أصول التربية الإسلامية وأساليبها في البيت والمدرسة والمجمع، دار الفكر، الطبعة: الخامسة والعشرون، ٢٠٠٧م، ص: ١٧.

ثانياً: دلالة القرآن على الرعاية الإلهية للنبي صلى الله عليه وسلم قبل البعثة ومعناها. تزخر الآيات الكريمة بالإشارة إلى حياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل البعثة وما أولاه الله لنبيه من وجوه الرعاية، وكذلك كتب السنة والسيره فهي تحتوي على مادة واسعة نسبياً في الحديث عن هذه المرحلة، فمعنى الرعاية الإلهية للنبي صلى الله عليه وسلم متضمنة في كثير من النصوص.

ولعل أكثرها وضوحاً في الدلالة عليها قوله تعالى مخاطباً نبيه: {أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى} (الضحى: ٨)، فالمأوى غير مقصود بذاته ولا معنى له إلا إذا تضمن وتحقق فيه معنى الرعاية، قال الماتريدي: "وجدك يتيماً فأواك إلى عمك حتى ربّك ودفع عنك كل أذى وآفة، وساق إليك كل خير وبر، إلى أن بلغت المبلغ الذي بلغت"<sup>٩</sup>.

فالمأوى وفق اختيار الماتريدي يتضمن التربية والحماية والحفظ والخير والبر، ومن المناسب اختيار لفظة الرعاية في الدلالة على ما تلقاه النبي صلى الله عليه وسلم في حياته قبل البعثة. ثالثاً: علاقة بناء الشخصية الإنسانية بالعلوم والمعارف.

بناء الشخصية الإنسانية يحتاج إلى تضافر علوم عديدة مندرجة تحت مسمى النظرية التربوية في الإسلام، وعرفت بعناوين متعددة ومتنوعة تحمل فروعاً معرفية وتقسيمات هيكلية ومفردات ومضامين تبحث هذه العناوين.

وهذه العلوم الكلية والجزئية مهمة لأنها جميعاً تتضافر في تشكيل النظرية التربوية في الإسلام، وكانت هذه النتائج العلمية على شكل دراسات بحثية ورسائل جامعية ومؤتمرات وغيرها من الأشكال العلمية التي تحقق التراكم المعرفي وتنضج بهذا المجال المعرفي باعتبار أن التربية من أهم العلوم الإسلامية العليا.

ومن هنا: فالبحث يهدف لذكر مواقف من حياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل البعثة ضمن هذه العلوم وتقسيماتها للاستفادة منها في التأكيد على وجود نظرية متكاملة في بناء الشخصية الإنسانية في الإسلام ووجود نموذج ممثل في حياة النبي صلى الله عليه وسلم وإعداده قبل البعثة.

المجالات المعرفية والجوانب التطبيقية لحياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل البعثة ودلالاتها على النظرية التربوية في بناء الشخصية الإنسانية المعاصرة.

٩ الماتريدي، محمد بن محمد، تأويلات أهل السنة، تحقيق مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م، ج ١٠، ص ٥٦٠.

وهذا المبحث يهدف إلى إظهار النموذج النبوي باعتباره النموذج الأول في بناء الشخصية الإنسانية وفق النظرية الإسلامية في التربية، في ضوء العناوين المعاصرة للنظرية التربوية، وإظهار تجلياتها المعرفية ضمن تقسيمات معرفية وإظهار القيمة المعرفية لحياة النبي صلى الله عليه وسلم صلى الله عليه وسلم قبل البعثة ضمن هذه العناوين.

### أولاً: الرعاية الإلهية في ضوء عناصر العملية التربوية باعتبارها الأداة الفعلية في بناء الشخصية الإنسانية.

تتكون العملية التربوية التي تهدف إلى بناء الشخصية الإنسانية من ثلاثة عناصر وهي: القائم بالعملية التربوية والمتلقي لهذه التربية والمنهج، وهذه العناصر الأساسية واضحة المعالم في النظريات التربوية، وهي في الشريعة الإسلامية منطوية تحت مقاصدها وغاياتها، فالعملية التربوية تحتوي على ثلاثة عناصر: المعلم والمتعلم والمنهج<sup>١٠</sup>.

وقد عد بعض العلماء أن المرئي هو الله في العملية التربوية في الإسلام هو الله، بدلالة ما جاء في الآيات الكريمة، يقول السعدي في تفسير قوله تعالى: {قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ} [الناس: ١]: "قد تكرر اسم "الرب" في آيات كثيرة. و"الرب": هو المرئي جميع عبادته بالتدبير وأصناف النعم. وأخص من هذا تربيته لأصفيائه بإصلاح قلوبهم وأرواحهم وأخلاقهم. ولهذا كثر دعاؤهم له بهذا الاسم الجليل، لأنهم يطلبون منه هذه التربية الخاصة"<sup>١١</sup>.

ولعلمهم يقصدون بذلك أمرين الأول: المصدرية من جهة أن مصدر التربية الإسلامية الوحي المنزل من عند الله، ومن جهة أخرى باعتبار أن الله قد تولى رعاية عبادته بالهداية والارشاد في أكثر من آية.

والله هو المرئي باعتبار أن الله يرسل لخلقه أسباب الهداية والرشاد الظاهرة والباطنة، وهناك آيات كثيرة ومن ذلك قوله تعالى في أول آية قرآنية: {الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} [الفاتحة: ٢] ودلالة الآيات التي بعدها مثل قوله تعالى: {إِنَّا كُنَّا نَعْبُدُ وَإِنَّا كُنَّا نَسْتَعِينُ} (٥) اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (٦) [الفاتحة: ٥، ٦] وباعتبار أن القرآن الكريم موجه لكل البشرية كما كان موجهاً في بداية الوحي لمجتمع قريش.

١٠ انظر: بو هني، نصر الدين الشيخ، العملية التربوية وتفاعل عناصرها وفق المقاربة بالكفايات، مجلة جامعة القدس المنبثقة للأبحاث والدراسات، المجلد ٢٠١٤، العدد ٣٣، ج ٢، ٢٠١٤، ص ٣٥٣-٣٧٤.

١١ السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله، تيسير الكرم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠، ص ٩٤٥.

وبالنسبة للنموذج النبوي فإن الله عز وجل قد نسب لنفسه هذه الرعاية في قوله تعالى: {أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى} [الضحى: 6]، ويعني ذلك أن هناك عملية تربية مقصودة بذاتها، تهدف لبناء شخصية النبي وإعداده للرسالة، وهذه العملية كانت بما يسره الله له من مأوى فقد يسر له من يعلمه ويربيه وهياً له أسباب كل ذلك.

ويمكن دراسة هذه العناصر الثلاثة: (المعلم، المتعلم، المنهاج) للعلمية التربوية الساعية لبناء الشخصية الإنسانية وذلك من خلال البحث في السيرة النبوية قبل البعثة فيما يدل عليها.

ومثال ما يمكن أن يستدل به من حياة النبي صلى الله عليه وسلم على النظرية التربوية في مجال عناصر العملية التعليمية وعلاقتها بعنصر المعلم: فيمكن دراسة خصائص من قام برعايته مثل أمه وجدته ثم عمه وغيرهم ممن راعاه، ودراسة أساليبهم، وذلك من خلال دراسة ما عرفوا به من خصائص عامة امتازوا بها، ودراسة البيئة الاجتماعية لنشأة النبي صلى الله عليه وسلم والتي تحقق بها معنى الإيواء.

ومن نماذج من رعاه صغيراً: جده عبد المطلب، فأما صفاته: فقد كان سيداً في قومه وعرف بكرمه<sup>١٢</sup>، ووفائه<sup>١٣</sup>، ومن أعماله حفر زمزم التي كان لها دوراً في بروزه والتسليم له بالسقاية مع ما عرف من صفاته الأخرى<sup>١٤</sup>، وكان حريصاً على رعاية النبي صغيراً حتى توفي، فقد "كَانَ يُوَضِّعُ لِعَبْدِ الْمُطَّلِبِ فِرَاشًا فِي ظِلِّ الْكَعْبَةِ وَكَانَ لَا يَجْلِسُ عَلَيْهِ أَحَدٌ مِنْ بَنِيهِ إِجْلَالاً لَهُ وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَأْتِي حَتَّى يَجْلِسَ عَلَيْهِ فَيَذْهَبُ أَعْمَامُهُ يُوْخِرُونَهُ فَيَقُولُ جَدُّهُ دَعَا ابْنِي فَيَسِجُّ عَلَى ظَهْرِهِ وَيَقُولُ إِنَّ لَابْنِي هَذَا لَشَأْنَا فَتُوفَى عَبْدَ الْمُطَّلِبِ وَالتَّيِّبِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ابْنِ ثَمَانَ سِنِينَ وَأَوْصَى بِهِ أَبًا طَالِبًا"<sup>١٥</sup>.

وفيما يتعلق بالمنهج: يمكن دراسة العقيدة والأفكار الكلية العليا في بيئة قريش، والأخلاق والعادات والتقاليد، ودراسة الأهداف واستنباط الأولويات التي تلقاها النبي صلى الله عليه وسلم في نشأته، ومن خلال دراسة الآيات الكريمة والمرويات التي تتحدث عن هذه المرحلة، باعتبارها تشير بطريقة مباشرة وغير مباشرة إلى مضامين ومنهاج التعليم، فقد زكى الله هذه البيئة.

<sup>١٢</sup> ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، ١٩٧٦، ص ١٨٤.

<sup>١٣</sup> محمد بن عبد الباقي بن يوسف، شرح الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م، ج ١، ص ١٨٨.

<sup>١٤</sup> أنظر: سيرة ابن إسحاق، محمد بن إسحاق بن يسار، سيرة ابن إسحاق، تحقيق: سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٨م، ص ٦٦ وما بعدها.

<sup>١٥</sup> السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الخصائص الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت ج ١، ص ١٣٨.



وهذه الاستنباطات من هذه المرويات تشير بمجموعها إلى المحتوى التعليمي الذي تلقاه النبي صلى الله عليه وسلم في هذه البيئة، والتي لا بد أن تشكل مجموعها كلها منها متكاملًا، يستحق أن يدرس ويزيد أهميتها في رسم أولويات التعليم واختيار مضامينه في كل مرحلة.

### ثانياً: الرعاية الإلهية في ضوء عناصر الشخصية الإنسانية ومكوناتها وعلاقتها ببناء الشخصية الإنسانية.

إن دراسة حياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل البعثة مهمة في رسم التصور الهيكلي للنظرية التربوية الساعية لبناء الشخصية الإنسانية في مجالات غاية في الأهمية ومنها: مجال مكونات وعناصر الشخصية الإنسانية. ومعظم المراجع تعد ثلاث عناصر أساسية تكون الشخصية الإنسانية وهي: النفس والعقل<sup>١٦</sup> ويتبعها السلوك باعتباره ناتج عنها وممثل لها، ويقع في كثير من الكتابات المعاصرة تسمية ثلاث جوانب باعتبار غايات التربية في بناء الشخصية ومجالاتها، على النحو الآتي<sup>١٧</sup>:

الأول: الجانب المعرفي المعتمد على العقل.

الثاني: الجانب الوجداني أو العاطفي.

الثالث: الجانب الحركي والسلوكي.

وبالنظر إلى حياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل البعثة يمكن الاستدلال على مسائل معرفية كثيرة مرتبطة بهذا العنوان، فالمرويات الواردة في هذه المجال كثيرة وهي كافية أن تغطي جوهر النظرية التربوية في بناء الشخصية الإنسانية والإشارة إلى عناصر الشخصية الإنسانية ومكوناتها، ومنها:

سبب شخصية النبي صلى الله عليه وسلم قبل البعثة باعتبار بشريته، وكيف نمت مكوناته في الجانب العقلي والوجداني والسلوكي والحركي، من خلال دراسة ما روي من عاداته وسلوكه وأقواله وعلاقة ذلك بالمؤثرات الاجتماعية وغيرها.

<sup>١٦</sup> انظر: سويد، محمد نور، التربية النبوية للطفل، دار ابن كثير، دمشق، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠م.

<sup>١٧</sup> انظر: النوايسة فاطمة عبد الرحيم، أساسيات علم النفس، دار المناهج للنشر والتوزيع.

وهذه المضامين من حياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل البعثة في هذه المجال يمكن أن تندرج تحت عناوين متعددة في النظرية التربوية في بناء الشخصية الإنسانية، أيضا، منها: السلوك وأنماط الشخصية واتجاهاتها وعلاقتها بالبيئة الاجتماعية، والعوامل المؤثرة فيها، وهو ما يعرف بالتنشئة الاجتماعية<sup>١٨</sup>.

ومثال ما يمكن ان يستدل به من حياة النبي صلى الله عليه وسلم على النظرية التربوية في مجال مكونات الشخصية الانسانية وعلاقتها ببناء عناصر الشخصية الإنسانية، ما جاء في السيرة النبوية عن طفولته ومكوته في بني سعد<sup>١٩</sup>، وهي تشير الى عناوين معاصرة يمكن استنباطها من دلالة أصحاب السير عليها، مثل أهمية البيئة في الفصاحة<sup>٢٠</sup>، ويمكن استنتاج عناوين منها النمو الطبيعي والحركي للجسد وغير ذلك من العناوين.

إن الكتابات المعاصرة في النظرية التربوية في الشريعة الإسلامية زاخرة بدراسة جوانب متعددة تتعلق بهذا العنوان، لكن صياغة النظرية التربوية في الإسلام والدلالة عليها كان بالاعتماد على القرآن والسنة، وهي تفتقد لدراسة النموذج النبوي أو الإشارة اليه، باعتباره نموذجا قائما بذاته ويدل عليها بطريقة الاستنباط.

### ثالثا: الرعاية الإلهية ودلالاتها على المراحل العمرية للإنسان في بناء الشخصية الإنسانية.

تشكل الشخصية الإنسانية تباعا للمراحل العمرية التي يعيشها الإنسان وطبيعة ما يتلقاه سواء كان عملا ممنهجا أو تلقائيا، وفي دراسة حياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل البعثة باعتباره متلقيا للتربية والتعليم ضمن منهجية علمية مقصودة ومسبقة لبناء شخصيته الإنسانية.

ويمكن دراسة المراحل العمرية التي مر بها النبي صلى الله عليه وسلم ومعرفة دلالة الأحداث وتفصيلاتها ودلالاتها على النظرية التربوية في بناء الشخصية الإنسانية، من خلال دراسة المراحل العمرية التي عاشها النبي صلى الله عليه وسلم وهي كما تقسمها النظرية التربوية إلى عدة تقسيمات باعتبارات مختلفة.

ويمكن وضع المراحل العمرية تحت عناوين:

أولا: مرحلة الولادة والطفولة.

<sup>١٨</sup> مثقال، أيوب محمود ممدوح، أثر التربية الإسلامية في تكوين الشخصية المستقلة رسالة ماجستير، جامعة اليرموك، ٢٠٠١.

<sup>١٩</sup> ابن هشام، عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ج ١، ص ١٥١.

<sup>٢٠</sup> الحلبي، علي بن إبراهيم، السيرة الحلبية، إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ، ج، ص ١٣١.

وباعتبار الاصطفاء والاجتباء الإلهي المسبق للنبي صلى الله عليه وسلم فإنه يمكن إضافة مرحلة ما قبل الولادة بهذا الاعتبار، وقد عدت الشريعة الإسلامية اختيار الأبوين وصلاهما من أهم حقوق الأبناء على آباءهم<sup>٢١</sup>. وهنا تدخل قضية الاختيار الإلهي للنبي صلى الله عليه وسلم فالنبوة اصطفاء، ولما كان الاصطفاء مسبقاً لولادته كان داخلاً في هذا الباب، فقد اختار الله لنبيه أن يكون والداً وعائلته وقبيلته ذات قيمة اجتماعية عالية فهو من بني هاشم المعروفة برتبتها الاجتماعية، وقد لفت المحدثون إلى نسب النبي وعدوه من دلائل النبوة، ومن ذلك ما عنون به البيهقي فقال: "بابٌ ذَكَرَ شَرَفَ أَضَلِّ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَنَسَبِهِ"<sup>٢٢</sup>.

لقد نال بنو هاشم مسؤوليات اجتماعية وسياسية مرموقة بما تميزوا به من خلق وحكمة فالأخلاق الحميدة هي أساس التفاضل والانتخاب الطبيعي في المجتمعات، ان هذه المكانة المرموقة تعدت حدود مكة ليصبح لبني هاشم مكانة مرموقة حتى فيما جاور الجزيرة العربية من دول، ويمكن أن تقتبس مما قالته حاشية ابرهة في حق عبد المطلب جد النبي صلى الله عليه وسلم، عندما أراد الدخول إليه: "أَيُّهَا الْمَلِكُ، هَذَا سَيِّدُ قُرَيْشٍ بِبَابِكَ يَسْتَأْذِنُ عَلَيْكَ، وَهُوَ صَاحِبُ عَيْرِ مَكَّةَ، وَهُوَ يُطْعَمُ النَّاسَ بِالسَّهْلِ وَالْجَبَلِ، وَالْوُحُوشَ فِي رُءُوسِ الْجَبَالِ، فَأَذِّنْ لَهُ عَلَيْكَ، فَلْيَكَلِّمْكَ فِي حَاجَتِهِ"<sup>٢٣</sup>، وفي القصة موقف من هيبة عبد المطلب وقد أجاب ابرهة طلبه، وفيها: "فَأَذِّنْ لَهُ أَبْرَهُةَ، وَكَانَ عَبْدُ الْمُطَّلِبِ أَوْسَمَ النَّاسِ وَأَعْظَمَهُمْ وَأَجْمَلَهُمْ، فَلَمَّا رَأَاهُ أَبْرَهُةَ أَجَلَّهُ وَأَكْرَمَهُ عَنْ أَنْ يُجْلِسَهُ تَحْتَهُ، وَكَرِهَ أَنْ تَرَاهُ الْعَبَشَةَ مَعَهُ عَلَى سَرِيرِهِ، فَنَزَلَ أَبْرَهُةَ عَنْ سَرِيرِهِ، فَجَلَسَ عَلَى بَسَاطِهِ، وَأَجْلَسَهُ مَعَهُ عَلَيْهِ إِلَى جَنْبِهِ"<sup>٢٤</sup>، وفيها دلالة على هيئته وحكمته وما امتلك من صفات قيادية.

ولا بد أن نستنتج أن هذه البيئة محممة لتنشئة النبي واكتسابه مهارات متعددة، فقريش بيت سياسي وقيادي في مكة، ويمكن أن نستنتج أن الصفات القيادية والمهارات الإدارية والمهارات الاجتماعية وما يتصل بها من قدرة على حل المشكلات والقدرة على الاتصال الفعال وغيرها من المهارات كانت متهيأة للنبي بهذه البيئة.

<sup>٢١</sup> وذلك من خلال توصية الشرع باختيار الزوج: انظر: الرفاعي منصور عبید، حقوق الأبناء على الآباء، في المنظور الاسلامي، دار الجليل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م، ص ١٢.

<sup>٢٢</sup> البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ، ج ١، ص ١٦٥.

<sup>٢٣</sup> الأزرق، محمد بن عبد الله، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، رشدي الصالح ملخص، دار الأندلس للنشر، بيروت، ج ١، ص ١٤٤.

<sup>٢٤</sup> الأزرق، محمد بن عبد الله، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، رشدي الصالح ملخص، دار الأندلس للنشر، بيروت، ج ١، ص ١٤٤.

وتعتبر المراحل الأولى من حياة الإنسان مهمة للغاية في التنشئة السوية لشخصية الإنسان، ويؤثر كل شيء يمر به الإنسان في صياغة سلوكه وطبائعه، ومن ثم يؤثر في استقراره النفسي وميوله وغيرها من الاحتمالات، ويمكن أن تعطي حياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل البعثة عندما كان طفلاً رضيعاً ثم تدرجه إلى البلوغ مؤشرات مهمة في هذا المجال. إن دراسة هذه الأحداث يعطي دلالات مهمة في ضوء النظرية التربوية في مجال بناء الشخصية الإنسانية، وهذا يقودنا إلى تصور عناوين معاصرة منها ما يسمى بالتنشئة الاجتماعية في النظرية التربوية في الإسلام والتي تتجاوز مفهوم الأبوين إلى العائلة الممتدة، وكل له اعتباره في النظرية التربوية في الإسلام والتي تسعى لبناء الشخصية الإنسانية. ثانياً: مرحلة الفتوة والبلوغ والشباب.

وهذه المراحل قد مر بها النبي صلى الله عليه وسلم صلى الله عليه وسلم ولم يكن نبياً حتى نزل عليه الوحي<sup>٢٥</sup>، ويمكن أن نستنتج أوصاف الرعاية الإلهية وتوظيفها في صياغة وتشكيل عناوين مهمة في بناء الشخصية الإنسانية في ضوء النظرية التربوية في الإسلام:

ويمكن أن تكون حياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل البعثة ذات دلالة مهمة في النظرية التربوية في بناء الشخصية والاشارة إليها، حيث يمكن الحديث هنا عن البيئة الاجتماعية والأسرية للنبي صلى الله عليه وسلم، وخصائص كل مرحلة عمرية، وما يميزها وما بنته في شخصيته، وما هي العوامل التي أثرت في نموه التربوي.

ويمكن المرور على حوادث مميزة في كل مرحلة منها، تعامل جده وأعمامه معه، وما قامت به عائلته المرموقة اجتماعياً في إعداده، وما تلقاه من مهارات من خلال حرص عائلته على إشراكه في التأهيل على مهارات الحياة والكسب.

ويمكن أن نفهم أن هذا جزء من إعداد الشخصية الإنسانية بالقياس إلى إشارة النبي صلى الله عليه وسلم أنها جزء من إعداده، وذلك أن النبي أخبر به، فقد أشار إلى أهمية رعاية الغنم وعلاقته بإعداده: جاء في الحديث عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا إِلَّا رَعَى الْغَنَمَ»، فَقَالَ أَصْحَابُهُ: وَأَنْتَ؟ فَقَالَ: «نَعَمْ، كُنْتُ أَرْعَاهَا عَلَى قَرَارِيضَ لِأَهْلِ مَكَّةَ»<sup>٢٦</sup>.

<sup>٢٥</sup> انظر: البخاري، محمد بن إساعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه "صحيح البخاري"، تحقيق: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ، حديث رقم (٣)، بابُ بَدْءِ الْوَحْيِ، ج ١، ص ٧.

<sup>٢٦</sup> البخاري، صحيح البخاري، حديث رقم (٢٢٦٢)، كتاب الاجارة، باب رعي الغنم على قراريض، ج ٣، ص ١٨٨.

إن العلماء السابقين قد أشاروا إلى دلالة رعاية الأغنام في بناء الشخصية، فقد علق ابن حجر على الحديث فقال: "وَالَّذِي قَالَهُ الْأَيْمَةُ إِنَّ الْحِكْمَةَ فِي رِعَايَةِ الْأَنْبِيَاءِ لِلْعَمِّ لِيَأْخُذُوا أَنْفُسَهُمْ بِالتَّوَّاضِعِ وَتَعْتَادَ قُلُوبُهُمْ بِالْخُلُوةِ وَيَتَرَقَّوْا مِنْ سِيَاسَتِهَا إِلَى سِيَاسَةِ الْأُمَّمِ" ٢٧.

إن دراسة نشاط النبي صلى الله عليه وسلم وفعاليته في الحياة، وما قام به بعد تحمله مسؤوليته عندما أصبح شابا، ومشاركته مجتمعه في الأحداث العامة مثل حلف الفضول وبناء الكعبة ومشاركته في المناسبات العامة والخاصة ٢٨. ودراسة صفات النبي صلى الله عليه وسلم في كل مرحلة وميوله الفطرية وشهادة من عايش النبي صلى الله عليه وسلم، ومن رافقه لاستنتاج سماته الشخصية في كل مرحلة من عمره، وكل هذه الأحداث تدل على عناوين مهمة في النظرية التربوية.

وقد أجمل ابن هشام ذلك فقال: "فَشَبَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَاللَّهُ تَعَالَى يَكْلُوهُ وَيَحْفَظُهُ وَيَحُوطُهُ مِنْ أَقْدَارِ الْجَاهِلِيَّةِ، لِمَا يُرِيدُ بِهِ مِنْ كَرَامَتِهِ وَرِسَالَتِهِ، حَتَّى بَلَغَ أَنْ كَانَ رَجُلًا، وَأَفْضَلَ قَوْمِهِ مُرُوءَةً، وَأَحْسَنَهُمْ خُلُقًا، وَأَكْرَمَهُمْ حَسَبًا، وَأَحْسَنَهُمْ جَوَارًا، وَأَعْظَمَهُمْ حِلْمًا، وَأَصْدَقَهُمْ حَدِيثًا، وَأَعْظَمَهُمْ أَمَانَةً، وَأَبْعَدَهُمْ مِنَ الْفُحْشِ وَالْأَخْلَاقِ الَّتِي تُدْرَسُ الرِّجَالُ، تَنْزَهُهَا وَتَكْرُمًا، حَتَّى مَا اسْمُهُ فِي قَوْمِهِ إِلَّا الْأَمِينُ، لِمَا جَمَعَ اللَّهُ فِيهِ مِنَ الْأُمُورِ الصَّالِحَةِ" ٢٩.

ومن الأمثلة التي يمكن أن نستنبط منها صفات تدل على عناوين في النظرية التربوية في بناء الشخصية الإنسانية ما روي من قصة زواجه وما بعدها وفي وصف خديجة أم المؤمنين رضي الله عنها ٣٠، حيث فيها ما يحمل من دلالات يندرج تحتها عناوين متعددة، ترسم أبعادا متعددة وعميقة في النظرية التربوية وهي تسعى لبناء الشخصية الإنسانية.

٢٧ ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩، ج ٦، ص ٤٣٩.

٢٨ انظر هذه الأحداث: ابن هشام، السيرة، ج ١، ص ١٨٠-١٩٥.

٢٩ ابن هشام، السيرة، ج ١، ص ١٨٣.

٣٠ انظر: ابن إسحاق، السيرة، ص ٨١-٨٢، ص ١١٢.

## رابعاً: الرعاية الإلهية ودلالاتها على إدارة الذات في بناء الشخصية الإنسانية.

إن من أهداف التربية في النظرية التربوية بناء الذات المستقرة لأنها هي الممثل الحقيقي لشخصية الإنسان، بحيث تصبح قادرة على إدارة نفسها بنفسها، وبالتالي هي التي تؤهل الإنسان نحو استقلال الذات وتحمل المسؤوليات الكاملة تجاه الحياة بكل مجالاتها.

وإدارة الذات يقصد بها: قدرة الفرد على توجيه مشاعره وأفكاره وإمكانياته وسلوكه لتسيير أمور حياته وتحقيق أهدافه بكفاءة ونجاح<sup>٣١</sup>، وباعتبار أن الحديث هو عن النظرية التربوية في الشريعة الإسلامية، فيعني أن تكون مرجعيتها وغايتها مرتبطة بها.

ويمكن لمواقف كثيرة من حياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل البعثة أن تدل على هذا العنوان المهم في بناء الشخصية الإنسانية، فإدارة الذات يمكن استنباطها من النصوص التي نقلت حديث النبي صلى الله عليه وسلم مع نفسه، والقرارات التي اتخذها بناء على إرادته الذاتية مثل قبوله للقيم الفاضلة في مجتمعه، فقد كان معروفاً في مجتمعه بحسن الخلق، ومثل قراره بزيارته لقبر أمه، ودراسة الأولويات التي أثرت في القرارات التي اتخذها ويمكن أن يكون الزواج نموذجاً في دراسة هذا العنوان.

ومثال ما يمكن أن يستدل به من حياة النبي صلى الله عليه وسلم على النظرية التربوية في مجال إدارة الذات وعلاقتها ببناء عناصر الشخصية الإنسانية، ما ورد من موقف النبي وإدارته لذاته عندما تعرض لموقف مفاجئ في شبابه في حادثة بناء الكعبة عندما اختصمت قريش فبين ينال شرف وضع الحجر الأسود، فقد قالوا: "اجعلوا بينكم فيما تختلفون فيه أول من يدخل من باب هذا المسجد يقضي بينكم فيه، ففعلوا. فكان أول داخل عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما رأوه قالوا: هذا الأمين، هذا محمد، فلما انتهى إليهم وأخبروه الخبر، قال صلى الله عليه وسلم: هلم إلي ثوباً، فأني به، فأخذ الركن فوضعه فيه بيده، ثم قال: لتأخذ كل قبيلة بناحية من الثوب، ثم ارفعوه جميعاً، ففعلوا: حتى إذا بلغوا به موضعه، وضعه هو بيده، ثم بنى عليه<sup>٣٢</sup>."

<sup>٣١</sup> الجراح، فاروق عبد الكريم، شريفين، عماد عبد الله، عناصر إدارة الذات وتأصيلها في التربية الإسلامية دراسة تأصيلية، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات التربوية والنفسية، المجلد ٢٦، العدد ٥، ٢٠١٨، ص ١٨٨ - ٢١٨.

<sup>٣٢</sup> ابن هشام، السيرة، ج ١، ص ١٩٧.

ووجه الدلالة أن نجاح النبي صلى الله عليه وسلم في إدارته للموقف والخروج برأي قبله الجميع ناتج عن حسن إدارته الذاتية لنفسه وضبطه لذاته، رغم وقوفه امام القوم في موقف كبير ولم يبدُ عليه إلا الثقة وحسن التصرف، ومثال ما يمكن أن يستدل به من حياة النبي صلى الله عليه وسلم على النظرية التربوية في مجال إدارة الذات وعلاقتها ببناء عناصر الشخصية الإنسانية، فهذا موقف ذو دلالة على النظرية التربوية في مجال إدارة الذات وعلاقتها ببناء عناصر الشخصية الإنسانية.

#### خامسا: الرعاية الإلهية ودلالاتها على نظرية الإدارة التربوية في بناء الشخصية الإنسانية.

من النماذج السابقة يمكن الخلوص إلى نتيجة وهي: أن الرعاية الإلهية للنبي صلى الله عليه وسلم قبل البعثة كانت ضمن عملية تعليمية كاملة وشاملة، وهي موجودة بالفعل، وأن ذلك شكل نموذجا تطبيقيا لبناء الشخصية الإنسانية، وهذا يطرح سؤالاً وهو: هل كانت هذه العملية بمجملها خاضعة لمفهوم الإدارة التربوية؟ وهل يمكن أن نستنج من هذه العملية الشاملة وجود إدارة تربوية؟

يمكن البدء بالإجابة عن السؤال من خلال بيان مفهوم الإدارة التربوية، ويقصد بها: كل ما يسهم في عملية التربية والتعليم في المستويات والمحاور المختلفة (تخطيطا وتشريعا وتنفيذا)، شاملا كل ما يستطيع الإسهام فيها، عن طريق الاستخدام الأمثل للموارد المتاحة، لتحقيق أهداف التربية، بالأسلوب الملائم للمجتمع وقيمه وتطلعاته<sup>٣٣</sup>.

فالإدارة التربوية والتعليمية تحمل في مساهماتها أدوات الإدارة فهي أداة تتابع وتدير وتلاحظ كل شيء مرتبط بالعملية التربوية، ومن ثم تسعى لاتخاذ اللازم لكل ذلك، والغاية منها تحقيق أهداف العملية التربوية ولما كان الهدف إعداد النبي صلى الله عليه وسلم وبناء شخصيته، فإن هناك ما يمكن أن يدرس ويلاحظ في سيرته قبل البعثة ومن ثم الاستفادة منها في رسم العناوين المهمة للدلالة على وجود ذلك النموذج التطبيقي الساعي لبناء شخصية الإنسان ويمثل هذا بالنموذج المستنبط من حياة النبي صلى الله عليه وسلم؟

ويمكن الاستدلال بالمرحلة التي مر بها النبي وترتيب المهارات التي اكتسبها في حاضنته الاجتماعية والسلوك الذي قوّم فيه أو منع عنه وغيرها من الأحداث والمواقف على عناوين مهمة في مجال نظرية الإدارة التربوية في بناء الشخصية الإنسانية.

<sup>٣٣</sup> الحلواني، إحسان محمد شرف، منهجية التأصيل الإسلامي للإدارة التربوية، رسالة دكتوراة، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ٢٠٠٨، ص ١٠.

فيمكن استنتاج عناوين مثل: خصائص الإدارة التربوية، والأسس التي قامت عليها كالعقيدة والأخلاق والقيم، وكيف تلاحظ الإدارة المتلقي للتربية والتعليم، والتدرج والتقويم والبدائل، وغيرها مما هو معروف في النظريات التربوية.

## الخاتمة

في ختام هذه الورقة البحثية يمكن الخلوص إلى النتائج الآتية:

أولاً: إن بناء الشخصية الإنسانية يحتاج إلى عملية منهجية مستمرة حتى تحقق أغراضها، وقد عرف ذلك الإعداد المنهجي للإنسان وتشكيل شخصيته بالتربية، وهي في ضوء الشريعة الإسلامية لها أحكامها وخصائصها. ثانياً: حياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل البعثة زاخرة بالمواقف والأحداث في مجال بناء الشخصية الإنسانية، فقد اشتملت الرعاية الإلهية للنبي صلى الله عليه وسلم قبل البعثة على كل العناوين المهمة في نظرية التربية الإسلامية في بناء الشخصية الإنسانية.

ثالثاً: ظهرت تجليات النظرية التربوية في بناءها للشخصية الإنسانية في حياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل البعثة، وهي النموذج التطبيقي الكامل للنظرية الإسلامية في التربية وبناء الشخصية الإنسانية، وهي تدل على كل العناوين المعاصرة والمواكبة للتطور المعرفي والدلالي للنظرية التربوية في شتى المجالات ولا بد من مراعاة ما يتميز به الشرع باعتباره رباني المصدر. رابعاً: تكامل النظرية التربوية في الإسلام في بنائها للشخصية الإنسانية من حيث النموذج التطبيقي المتمثل برعاية الله لنبهه وبين النظرية التربوية التي بينها الوحي في القرآن والسنة، ورغم ذلك اقتضت معظم النتاجات العلمية في هذا المجال على الاستنباط المباشر من نصوص الوحي دون تناول جوانب الرعاية الإلهية قبل البعثة في النظرية التربوية.

خامساً: اتصفت الرعاية الإلهية للنبي صلى الله عليه وسلم قبل البعثة والتي تسعى لبناء الشخصية الإنسانية للنبي صلى الله عليه وسلم وإعداده للرسالة بأنها كانت ضمن نظام تربوي كامل يتمتع بكل الخصائص المطلوبة والمفترضة مسبقاً في أي عملية تربوية، وكان يحمل مقاصد غائية ومسبقة، وتحقق فيه مبدأ الرقابة والمتابعة والتقويم، وبما يطلق عليه في النظرية التربوية مسمى الإدارة التربوية التي كفلت تحقق مقاصد الرعاية الإلهية.



سادسا: أن النظرية التربوية في الاسلاميه والتي تسعى لبناء شخصية الإنسان متمثلة بشكل تام في حياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل البعثة، وأهميتها كونها نموذجا مبدئيا وتطبيقيا لنظرية التربية في الإسلام، ولا تقل أهمية عما بينته الدراسات المعاصرة والقديمة من جوانب النظرية التربوية في الاسلام من خلال نصوص الوحي من القرآن والسنة بعد البعثة.

### توصية:

يوصي الباحث بضرورة دراسة حياة النبي صلى الله عليه وسلم في ضوء النظرية التربوية والنفسية والاجتماعية معا بما يظهر حركة حياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل البعثة وبعدها بما يحقق مفهوم الأسوة الحسنة التي أمرت بها الشريعة في قوله تعالى: {لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا} [الأحزاب: ٢١].

لا بد من دراسة تبيين مدى حجية ما ورد عن النبي قبل البعثة صلى الله عليه وسلم قل البعثة وضوابطها، بطريقة مباشرة أو من خلال الاستنباط.

## قائمة المراجع

- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، ١٩٧٦.
- ابن هشام، عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة. الأزرق، محمد بن عبد الله، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، رشدي الصالح ملحق، دار الأندلس للنشر، بيروت.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه "صحيح البخاري"، تحقيق: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- الحلبي، علي بن إبراهيم، السيرة الحلبية، إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ.
- بو هني، نصر الدين الشيخ، العملية التربوية و تفاعل عناصرها وفق المقاربة بالكفايات، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث و الدراسات، المجلد ٢٠١٤، العدد ٣٣.
- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ.
- الجراح، فاروق عبد الكريم، شريفين، عماد عبد الله، عناصر إدارة الذات وتأصيلها في التربية الإسلامية دراسة تأصيلية، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات التربوية والنفسية، المجلد ٢٦، العدد ٥، ٢٠١٨.
- الخلواني، إحسان محمد شرف، منهجية التأصيل الإسلامي للإدارة التربوية، رسالة دكتوراة، جامعة ام القرى، مكة المكرمة، ٢٠٠٨.
- الرفاعي منصور عبيد، حقوق الأبناء على الآباء، في المنظور الاسلامي، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.
- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويح، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
- سويد، محمد نور، التربية النبوية للطفل، دار ابن كثير، دمشق، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠م.
- سيرة ابن إسحاق، محمد بن إسحاق بن يسار، سيرة ابن إسحاق، تحقيق: سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٨م.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الخصائص الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت.
- عباده، احمد، مقاييس الشخصية للشباب والراشدين، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، الطبعة الاولى، ٢٠٠١.
- عطية، عماد محمد، التربية الإسلامية مصادرها وتطبيقاتها، مكتبة الرشد، الرياض الطبعة الثاني، ٢٠٠٦م.

- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، تحقيق: د محمدي الخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.
- الماتوريدي، محمد بن محمد، تأويلات أهل السنة، تحقيق مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥ م.
- مثقال، أيوب محمود ممدوح، أثر التربية الإسلامية في تكوين الشخصية المستقلة رسالة ماجستير، جامعة اليرموك، ٢٠٠١.
- محمد بن عبد الباقي بن يوسف، شرح الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٩٩٦ م.
- النحلاوي، عبد الرحمن، أصول التربية الإسلامية وأساليبها في البيت والمدرسة والمجتمع، دار الفكر، الطبعة: الخامسة والعشرون، ٢٠٠٧ م.
- النوايسة فاطمة عبد الرحيم، أساسيات علم النفس، دار المناهج للنشر والتوزيع.
- الهروي، محمد بن أحمد بن الأزهري، تهذيب اللغة، تحقيق محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١ م.

### Kaynakça

- Abâde, Ahmed. *Makâyîsü's-şahsiyye li'i-şebâb ve'r-râşidîn*. 1.bs, Kâhire: Merkezü'l-Kitâb li'n-Neşr, 2001.
- Atiyye, Imâd Muhammed. *et-Terbiyetü'l-İslâmiyye Masâdiruhâ ve tadbîkâtühâ*, 2.bs, Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2006.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî. *Delailü'n-nübüvve ve ma'rifetu ahvâli sahibi's-şeria*. 1.bs, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985/1405.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh sallallâhü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih (Sahîhu'l-Buhârî)*. thk. Muhammed Züheyr en-Nâsır, Daru Tavki'n-Necât, 1.bs, 1422.
- Bu Haniyy, Nasruddin. "el-ameliyyetü't-terbeviyyetü ve tefâulu anâsırühâ vifka'l-mukârabeti bi'l-kifâyâtî", *Mecelletü Câmîati'l-Kudsi'l-Meftûha lil-Ebhâs ve'd-Dirâsât*. sayı: 33, 2014.
- el-Cerrâh, Abdülkerim Faruk Şerîfeyn, İmâdü Abdî'llah. "Anâsıru idâratî'z-zâti ve te'slîhâ fi't-terbiyeti'l-İslâmiyye dirâsetün te'sliyyetün", *Mecelletü'l-Câmîati'l-İslâmiyye li'd-Dirâsâti't-Terbeviyye ve'n-Nefsiyye*. cild: 26, sayı:5, 2018.
- el-Ezraki, Ebü'l-Velid Muhammed b. Abdullah. *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-asâr*. thk. Rüşdi es-Salih Melhese, Beyrut: Dârü'l-Endülüs.
- el-Halebî, Nûreddin'nin. *es-Sîretü'l-Halebiyye*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2.bs, 1427h.
- el-Halvânî, İhsan Muhammed Şerîf. *Menhecîyyetü't-te'slîli'l-İslâmî li'd-Dâratî't-Terbeviyye*, Mekke: Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, 2008.
- el-Herevî, Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî. *Tehzîbü'l-lüğa*. thk: Muhammed İvad, 1.bs., Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.

- en-Nehlâvî, Abdurrahman. *Usûlü't-terbiyeti'l-İslâmiyye ve esâlîbihâ fi'l-beyti ve'l-medreseti ve'l-müctemi'*, 25.bs., yy: Dâru'l-Fikr, 2007.
- en-Nevâsiyye, Fâtîma Abdurrahîm. *Esâsiyyâtü ilmi'n-nefs*, yy: Dâru'l-Menâhici li'n-Neşri ve't-Tevzi', ty.
- el-Rifâi, Mansûr Ubeyd. *Hukûku'l-Enbiyâ alâ'l-âbâ fi'l-menzûri'l-İslâmî*, 1.bs., Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1993.
- es-Sa'dî, Abdurrahman b. Nâsîr b. Abdillâh. *Teyşîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fi tefsîri'l-kelâm'il-Mennân*, thk: Abdurrahman b. Muallâ, 1.bs., yy: Müesssetü'r-Risâle, 2000.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr Ferahidi Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdi Mahzumi, İbrâhim Samerrai, yy: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ty.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer Askalânî. *Fethü'l-bari bi-şerhi Sahihi'l-Buhârî*, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379.
- İbn Hişâm, Abdülmelik b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Taha Abdurrauf Sa'd, Şirketü't-Tibâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Müttahide.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî. *Sîretü İbn İshâk*. thk: Süheyl Zekkâr, 1.bs., Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir. *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa Abdülvahid, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1976.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. thk: Mecdî Basellûm, 1.bs., Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Miskâl, Eyûb Mahmûd Memdûh. *Eserü't-terbiyeti'l-İslâmiyye fi tekvîni's-şahsiyyeti'l-mustekille*. Yüksek Lisans Tezi; Yermük Üniversitesi, 2001.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-Hasâisü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.
- Süveyd, Muhammed Nûr. *et-Terbiyetü'n-Nebeviyye li't-tifl*, 3. bs., Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 2000.
- Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî. *Şerhu'l-mevâhibi'l-ledünniyye*, 1.bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

# HADITH

Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi  
International Journal of Hadith Researches  
المجلة الدولية لأبحاث الحديث

Aralık / December / ديسمبر / 2019, 3: 188-225

## Vesîletü'n-Necât'ın Velâdet Bahrindeki Rivâyetlerin Değerlendirilmesi

Evaluation of Narrations in Velâdet Section of Wesîlet El-Nedjât

تقييم الروايات المتعلقة بالولادة الشريفة في أثر "وسيلة النجاة"

**Halil Şirin & Yusuf Açık**

Doktora Öğrencisi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta/Türkiye  
PhD Student, Suleyman Demirel University Graduate School of Social Sciences, Isparta/Turkey

halilsirin@live.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-0605-2042

Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Isparta/Türkiye  
Dr. Lecturer, Suleyman Demirel University Faculty of Theology, Isparta/Turkey

yusufacikel@sdu.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-5444-4641

### Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received Date: 11.10.2019

Kabul Tarihi / Accepted Date: 26.12.2019

Yayın Tarihi / Published Date: 31.12.2019

Yayın Sezonu / Publication Date Season: Aralık / December

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3595415>

**Atıf / Citation / اقتباس :** Şirin, Halil – Açık, Yusuf. “Vesîletü'n-Necât'ın Velâdet Bahrindeki Rivâyetlerin Değerlendirilmesi / Evaluation of Narrations in Velâdet Section of Wesîlet El-Nedjât”. *HADITH* 3 (Aralık/December 2019): 188-225. [doi.org/10.5281/zenodo.3595415](https://doi.org/10.5281/zenodo.3595415).

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism has been detected.

انتحال: تم فحص البحث بواسطة برنامج لأجل السرقة العلمية فلم يتم إيجاد أي سرقة علمية.

web: <http://dergipark.gov.tr/hadith> | mailto: [hadith.researches@gmail.com](mailto:hadith.researches@gmail.com)

## Vesîletü'n-Necât'ın Velâdet Bahrindeki Rivâyatlerin Değerlendirilmesi

Halil ŞİRİN

Dr. Öğrt. Üyesi Yusuf AÇIKEL

### Anahtar Kelimeler: ÖZ

Hiz. Peygamber

Hadis

Süleyman Çelebî

Mevlid

Vesîletü'n-Necât

Günümüze kadar Hiz. Peygamber (s.a) hakkında O'nu öven birçok nesir ve şiir türü eserler kaleme alınmıştır. Sahabe devrinde Hassan b. Sabit, Abdullah b. Revâha ve Ka'b b. Mâlik gibi Hiz. Peygamber'i (s.a) öven şair sahabilerin olması ve günümüze kadar muhtelif dillerde sayıları yüzleri aşan şiir tarzı eserlerin kaleme alınması Hiz. Peygamber'e (s.a) olan aşkın bir göstergesidir. Bu eserlerden biri de Süleyman Çelebî'nin Vesîletü'n-Necât adlı eseridir. Halk arasında "mevlid" diye bilinen bu eser Süleyman Çelebî tarafından Hiz. Peygamber'e (s.a) övgüler içeren bir şiir tarzında yazılmıştır.

Bu makalede Süleyman Çelebî'nin Vesîletü'n-Necât adlı eserinde velâdet (Hiz. Peygamber'in doğumu) konusunun işlendiği beyitlerde hadislere yapılan telmihler incelenecektir. Çalışma icra edilirken Süleyman Çelebî'nin mevlidinde yararlanılmış olabileceği düşünülen hadisler ele alınacaktır.

## Evaluation of Narrations in Velâdet Section of Wesîlet El-Nedjât

### Keywords:

Prophet

Hadith

Süleymân Çelebî

Mawlid

Wesîlet el-Nedjât

### ABSTRACT

Until recently, many prose and poetry works were written about praising the Prophet Muhammad (pbuh). During the period of the Companions, the poet Companions like Ḥassân b. Thābit, Abd Allah b. Rawaha and Ka'b b. Mâlik has been praising the Prophet Muhammad (pbuh) Until today, more than hundreds of poems praising the Prophet Muhammad have been written in different languages. All of this shows the love of the Prophet Muhammed (pbuh). One of them is the work of Süleymân Çelebî called as "Wesîlet el-Nedjât". This work which is popularly known as "mawlid" was written by Süleymân Çelebî as a poetry style to praise the Prophet Muhammed.

In this article, the references of hadith in veladet section (the birth of the Prophet) of wesîlet el-nedjât will be examined. With this study, the hadiths which is expected to be utilized when Süleyman Çelebî was writing his Mawlid will be examined.

## EXTENDED ABSTRACT

### Evaluation of Narrations in Velâdet Section of Wesilet El-Nedjât

The rising of Othmân-oghlu from beylicate to the state was the result of many political and social problems. In this connection, it was effective that the Ottoman's sultans have organized political, social and economic life. With the tradition of akhism inherited from the Saldjüks, the madrasas, tekka and zāviya which existed in the past were supported. Thus, it was tried to be strengthened the scientific life. Many statesmen, scholars, poet, adib, shaykh and darwish began to enter the protection and service of the Ottomans. Scholars and Sufis had an influence in obtaining this power. Süleymân Çelebî was also a part of this change.

#### The Life of Süleymân Çelebî

In the 14<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> century, when Turkish literature began to develop, there has been little biographical information about the life of Süleymân Çelebî, who created great works. Although the sources exalt him, there is some unfounded information about him. It is stated that he was "Sarmisakçızade Süleymân Efendi" at Evliya Çelebî's work called the "Seyâhatnâme" ("Travels").

It is thought that Ewliyâ Çelebî took this narration which was once considered correct, into his work during his travels. However, the fact that other sources have never mentioned that he was "Sarmisakçızade Süleymân Efendi" suggests that this narration may be unfounded, and it is thought that he was confused with another man named "Sarmisakçızade Süleymân Efendi". Therefore, Mawlid's author Süleymân Çelebî never used the name "Sarmisakçızade".

Süleymân was born in Bursa in approximately 752/1351. It is stated that his father Ahmed Pasha was the son of Shaykh Mahmūd who lectured as a teacher at an Iznik madrasa during the time of Orkhân Gazi. It was also said that Ahmed Pasha was one of the viziers of Murad I period. There has not been enough information about his educational activity. However, the fact that he was appointed as Imam of Dîwân-ı Humâyûn by Sulţân Bayezid and then as Imam of Ulu Mosque with the advice of Emîr Bukhâri, shows that he received a good education. Furthermore, the fact that he was mentioned as "Çelebi" is another expression of his being a person of knowledge and heart. Süleymân Çelebî died in Bursa in 825/1422 and was buried in the cemetery of Yoğurtlu Baba Zaviye near the Eski Kaplıca in Çekirge.

#### Süleymân Çelebî's Mawlid

From the root v-l-d, this Arabic term is used to for the time and place of the birth of a person. As Mawlid in Turkish literature was so popular and that Süleymân Çelebî was so widely accepted by the public encouraged the poets to write the Mawlid, more works began to compose. According to Turkish-Islamic litterateur Necla Pekolcay, Mawlid poets were 63 in Anatolia. It is stated that there have been 768 bayts in the critical editions of Mawlid.

### **Süleymân Çelebî and Ḥadîth**

In Vesilet el-Nedjât, it was expressed the life of Prophet Muhammed in poetical form. In this respect, it is possible to identify the work is based largely on hadith texts. If the work has created an appropriate effect for the purpose of writing, it would be unfair to both author and the work to evaluate and criticise the work from a point that he did not think or intended. However, if the hadith whichever source it takes, must necessarily belong to Prophet Muhammed. It is not permissible to fabricate hadith, even if it is in good intention, and it is also wrong to report the hadith known to be fabricated.

Our society has maintained a wrong attitude towards the hadith for years. This is the understanding of accepting or rejecting any hadith, which is read in all religious or literary works, by looking at the author's reputation. Therefore, the analysis of the hadiths of Vesiletü'n-Necât should not be interpreted as a criticism of the work itself, but as an approach that consists only of determining the status of the hadiths in it.

The Sufi approach in accepting hadiths had important data. This means that if a hadith has correct meaning, hadith is considered acceptable. Sufis have accepted that kashf, ilham and dream can be used in the narrations of hadith and that they can use interpretations according to their own understanding.

It is stated before, Süleymân Çelebî was a person lived together with mysticism. Sufis concentrate on the meaning of the hadith rather than sanad. It is natural to see the effects of this thought on him and reflections on his ideas. Therefore, Süleymân Çelebî is not a hadith scholar in classical meaning, but he is a sufi that guides people. Already Vesiletü'n-Necât is not only a book of Mawlid, but also a book about ethics. Since the content of Mawlid is the beautiful life of the Prophet, it can be said that Mawlid has a purpose of teaching people good morals.

### **Content of Mawlid's Velâdet Section**

During the birth of the Prophet Muhammad, it is said that Amina witnesses the miraculous events occurred. It is stated that Amina saw a rising light from her house and she saw three angels one of them is at west and the other is at east and the other one is on Kaaba. All angels were turning around his mother's house. After that it was laying a bed in the air and it is told that the wall of the house suddenly splitted and three houris appeared. One of them is Āsiya and the other is Maryam. They greeted Amina and announced the birth of the prophet Muhammed. After that Amina was thirsty and is given a drink called "sherbet". A white bird appeared and came to Amina and helped her for giving birth.

In this article, it is determined that some of these hadiths are sahih, some of them weak and some of them mawdu. The presence of weak and mawdu reports does not diminish the value of the



work. Because this work is not a hadith book in itself. The research aims to contribute to a more conscious reading of these works and to provide a reliable hadith culture to the society.

## ملخص موسع

### تقييم الروايات المتعلقة بالولادة الشريفة في أثر "وسيلة النجاة"

تطورت الحياة السياسية عند العثمانيين من حكم القبيلة والعشيرة إلى أن أصبحوا دولة، وذلك نتيجة للمشاكل السياسية والاجتماعية التي عايشوها، وقد ساهم نظام الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية الذي أسسه السلاطين العثمانيون في توطيد دولتهم، وأسهم في ذلك أيضا التراث الديني السلجوقي من مدارس وزوايا ونحو ذلك، وهكذا بدأت الحياة العلمية بالتطور والتقدم، وأصبحت الدولة تحمي كثيرا من الشعراء والأدباء والشيخوخ ورجال الدولة ورجال العلم الذين ساهموا جميعا في خدمة وبناء الدولة، وكان للعلماء والصوفيين أيضا تأثير مهم في هذا الحراك، ومنهم على سبيل المثال سليمان جليبي الذي هو موضوع البحث.

### حياة سليمان جليبي

تكاد تكون المعلومات الموجودة في كتب الأدب التركي ما بين القرن ١٤-١٥ عن حياة سليمان جليبي نادرة وغير كافية، وقد أشارت بعض هذه المصادر إلى معلومات جيدة عنه، في حين أن بعض هذه المعلومات لا أصل لها. ومع أننا لم نقف على معلومات كافية عن حياته إلا أنه ولد سنة ١٣٥١/٧٥٢ في بورصة. وقد ذكر المؤلف أوليا جليبي في كتابه سياحات نعمه أنه صرمصاق جه زاده سليمان، وقد أخذ أوليا جليبي هذه الرواية التي يعتقد أنها صحيحة عندما كان سائحا. وبما أن هذه الرواية لم تذكر في مصدر آخر غير هذا المصدر فمن المحتمل أنها رواية لا أصل لها وأن اسم صرمصاق جه زاده سليمان يعود لشخص آخر غير سليمان جليبي، لا سيما وأن هذا اللقب لم يلقب به سليمان جليبي. كما أنه أيضا لم ترد عن حياته العلمية معلومات كافية، إلا أنه جاء إلى بورصة وعمل إماما فيها في جامع اولو بتوصية من أمير بخاري، وقد صار يعرف بقوة عزمه ونشاطه في التحصيل العلمي. وقد توفي في بورصة سنة ١٤٢٢/٨٢٥ بحسب روايات ضعيفة وغير موثوقة.

## مولد سليمان جلبي

كلمة مولد في الأصل هي عربية وتعني تاريخ الولادة ومحل الولادة. وقد اشتهر المولد بشعبية واسعة في العادات والآداب التركية، ولأن شعر سليمان جلبي المتعلق بالمولد لاقى قبولا كبيرا عند الأتراك أثار ذلك عند كثير من الشعراء دافع التأليف في المولد الشريف، وبذلك كثرت الآثار المؤلفة في ذلك، وقد أصبح عدد الشعراء الذين كتبوا في المولد ٦٣ شاعرا بحسب ما ذكره نجلا بكولجاي المختص بالأدب التركي الإسلامي.

سميت القصيدة وسيلة النجاة بين الجماهير "مولد" لأنها تحكي عن مولد النبي صلى الله عليه وسلم، وقد بلغت أبيات القصيدة ٧٦٨ بيتا بحسب الأبحاث التي حققتها ونشرتها.

## سليمان جلبي وعلم الحديث

لو أمعنا النظر إلى وسيلة النجاة المنظومة في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم لتكونت لدينا قناعة واضحة عن مصادرها التي استندت عليها، وبذلك يمكننا أن نقول إن هذه القصيدة تستند بشكل واضح على متون الأحاديث. وإذا نظرنا إلى الآثار الموجودة في الرسالة دون النظر إلى فكر المؤلف والهدف الذي أراده فإننا في تقييم ذلك سنقع في ظلم المؤلف وظلم رسالته، وهذا في غير الحديث الشريف، أما في الحديث فإن الأمر مختلف إذ أن الحديث يجب أن يكون من كلام النبي صلى الله عليه وسلم بغض النظر عن الكتاب أو المكان الذي ورد فيه، ولأن نقل الحديث الموضوع أو المشتبه في أنه موضوع ولو بنية حسنة خطأ.

وفي مجتمعنا ومنذ فترة طويلة فكر خاطئ في طريقة قبول الحديث. وهو أنهم يحكمون على الأحاديث الوارد في الآثار الدينية أو الأدبية من حيث صحتها أو ضعفها من خلال شهرة المؤلف. ورسالة وسيلة النجاة ليس فيها تحليل ولا تقييم للأحاديث الواردة فيها، بل هي عبارة عن أسلوب لتبين حال الأحاديث الوارد فيها من حيث الصحة وعدمها. ومن خصائص التصوف الاكتفاء بصحة المعنى في أي حديث وارد، ومن خصائصهم أيضا أنهم يستعملون الكشف والإلهام والرؤيا وسيلة لنقل الأحاديث، وكذلك يؤولون الأحاديث بما يتناسب مع مفاهيمهم الخاصة. والصوفيون المشتغلون بعلم الحديث أو أغلب المحدثين الصوفيين يصححون الأحاديث من خلال معانيها، وقد توسعوا بشكل عالم في خصائص وقواعد نقل الحديث وسماحه. على أن علماء الحديث لم يعتبروا الكشف والإلهام والرؤيا طرقا لتصحيح الحديث.

وبناء على ما ذكرنا ولكون سليمان الجلي صوفي المشرب فإنه قد عاش متأثراً بالفكر الصوفي ومنتشراً به. والصوفية قد تعمقوا في معاني الأحاديث وفضلوا الغوص فيها على أسانيدھا. ولذلك من الطبيعي أن نرى تأثير انعكاسات هذه الأفكار عليه. وعليه فإن سليمان جلي لا يعتبر محدثاً بالمعنى المتعارف عليه، إنما هو صوفي موجه للناس. وبالتالي فإن رسالة وسيلة النجاة ليست لذكر المولد فحسب بل تعتبر في نفس الوقت كتاباً للأخلاق. فبما أنه يتحدث عن سيرة حياة النبي صلى الله عليه وسلم فهو بالتالي يتحدث عن الأخلاق العظيمة، فبذلك يمكن القول أن هدف رسالته تعليم الخلق العظيم للناس.

### محتوى المولد

يتحدث في كتابه عما عاشته السيدة آمنة من الأحداث الغريبة المرتبطة بولادة النبي صلى الله عليه وسلم بما في ذلك ليلة المولد. ويشرح أن نورا خرج من بيت السيدة آمنة وانقسم إلى ثلاثة: أحدها أثار الشرق، والثاني أثار الغرب، والثالث استقر فوق الكعبة، وأنها رأت ثلاثة من الملائكة، وأنها أيضاً رأت كل الملائكة ينزلون من السماء ويطوفون حول بيتها، وبعد ذلك وضع سرير في الفضاء، وانشق جدار بيتها، وحضر ثلاث من الحور، إحداها السيدة آسية والأخرى السيدة مريم، وأنهن سلمن على آمنة، وبشرنها بالولادة الشريفة، ولما جاء وقت المخاض والولادة عطشت السيدة آمنة عطشاً شديداً وأعطيت شراباً، وأن طيراً جاء لمساعدتها في الولادة، ثم بعد ذلك تمت الولادة الشريفة. وبعد تحقيق هذه الأحاديث وجدنا أن منها ما هو صحيح، ومنها ما هو ضعيف، ومنها ما هو موضوع. وكما هو معلوم فإن هناك إشارة إلى جواز العمل بالحديث الضعيف الوارد في فضائل الأعمال أو الترغيب والترهيب. على أن وجود الأحاديث الضعيفة وخاصة الموضوعة منها في هذا الأثر لا يقلل من قيمته، لأن هذا الكتاب في الأصل ليس كتاب حديث، إنما هدف هذا الكتاب زرع حب الله ورسوله في قلوب الناس والمجتمع. وسليمان جلي أيضاً قد استدل بأحاديث واردة في الكتب الستة أو نحوها من كتب الحديث. ولا شك أن تحقيق وتخریج الروايات والأحاديث الواردة في الآثار المرغوبة عند الشعب تعطيها أهمية إيمانية وعلمية، وتسهم بشكل كبير في صون وسلامة ثقافة المجتمع المرتبطة بعلم الحديث.

**الكلمات المفتاحية:** نبي، رسول، حديث، سليمان جلي، مولد، وسيلة النجاة



## Giriş

Osmanlıoğulları'nın Beylik'ten Devlete yükselişi, siyâsî ve sosyal açıdan birçok sıkıntılar neticesinde gerçekleşmiştir. Osmanlı sultanlarının siyâsî, sosyal ve ekonomik hayatı düzenlemiş olmaları bunda etkili olmuştur. Selçuklulardan miras olarak alınan ahilik geleneğiyle eskiden beri var olan medrese, tekke ve zaviyeler desteklenmiştir. Böylece ilmî hayatın güçlendirilmesine çalışılmıştır. Pek çok devlet ve ilim adamı, şair ve edip, şeyh ve derviş Osmanlıların himaye ve hizmetine girmeye başlamışlardır. Bu gücün elde edilmesinde âlim ve sûfîlerin de etkisi olmuştur. Süleyman Çelebî de bu değişimin bir parçası olmuştur.<sup>1</sup>

### 1. Süleyman Çelebî'nin Hayatı

Türk edebiyatının gelişmeye başladığı XIV-XV. asırlarda, hârikulâde eserlerden birini meydana getiren Süleyman Çelebî'nin hayatı hakkındaki bilgiler son derece yetersizdir.<sup>2</sup> Kaynaklar ondan övgüyle bahsetmekle beraber, hakkında asılsız birtakım bilgiler de mevcuttur. Evliya Çelebî'nin *Seyahatname*'sinde onun “*Sarmısakçızade Süleyman Efendi*” olduğu ifade edilmiştir.<sup>3</sup>

Bir zamanlar doğru sayılan bu rivayeti Evliya Çelebî'nin seyahati sırasında eserine aldığı düşünülür.<sup>4</sup> Ancak başka kaynakların onun “*Sarmısakçızade*” olduğundan hiç bahsetmemiş olmaları,<sup>5</sup> bu rivayetin asılsız olabileceğini akıllara getirmekte, “*Sarmısakçızade Süleyman Efendi*” isimdeki başka biriyle karıştırıldığı düşünülmektedir. Dolayısıyla Mevlid müellifi Süleyman Çelebî “*Sarmısakçızade*” lakabını hiçbir zaman kullanmamıştır.<sup>6</sup>

Hayatı hakkında geniş bilgi bulunmayan Süleyman Çelebî tahminen 752/1351 yılında Bursa'da doğmuştur. Babasının, Orhan Gazi zamanında İznik medreselerinde müderrislik yapan Şeyh Mahmud'un oğlu ve I. Murad dönemi vezirlerinden Ahmed Paşa olduğu ifade edilmektedir. Süleyman Çelebî'nin tahsil hayatı hakkında da yeterli bilgi yoktur. Ancak onun Sultan Bâyezid'in Dîvân-ı Hümayûn imamlığına, daha sonra da Emîr Buhârî'nin tavsiyesiyle Ulu Cami'nin imamlığına getirilmiş olması iyi bir eğitim aldığını ve İslamî ilimlerde dirayet sahibi bir zât olduğunu göstermektedir. Ayrıca “*Çelebî*” diye anılması ise âlim ve gönül erbâbı bir kişi olduğunun bir başka ifadesidir.”<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Osman Çetin, “Süleyman Çelebî Devrinde Siyâsî Hayat” *Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri Uluslararası Mevlid Sempozyumu* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 160.

<sup>2</sup> Ahmet Ateş, *Süleyman Çelebî Vesîletü'n-Necât* (Ankara: TDK Yayınları, 1954), 21.

<sup>3</sup> Evliya Çelebî, *Seyahatname*, (İstanbul:1324), 2: 53.

<sup>4</sup> Ateş, *Vesîletü'n-Necât*, 21.

<sup>5</sup> Abdullatif Latîfî, *Tezkire* (İstanbul: 1313), 55; Âlî Mustafa Efendi, *Künhü'l-Ahbâr* (İstanbul: 1277), 1: 115-116.

<sup>6</sup> Ateş, *Vesîletü'n-Necât*, 22.

<sup>7</sup> Mehmet Akkuş-Uğur Derman, *Mevlid-i Şerîf-Vesîletü'n-Necât*(Ahmet Kamil Akdik'in hattıyla) (Ankara: DİB Yayınları, 2009), 15.

Hakkında sınırlı ve güvenilmeyen rivayetler bulunan Süleyman Çelebî, 825/1422'de Bursa'da vefat etmiş ve Çekirge semtindeki Eski Kaplıca civarında Yoğurtlu Baba Zaviyesi haziresine defnedilmiştir.<sup>8</sup>

## 2. Süleyman Çelebî'nin Mevlidi

Mevlid aslen Arapça bir kelime olup “v-l-d” kökünden türemiş olup “doğum günü-doğum yeri” anlamlarına gelmektedir.<sup>9</sup> Türk edebiyatındaki mevlid geleneğinin revaç bulması ve Süleyman Çelebî'nin halk tarafından bu kadar kabul görmesi şairleri mevlid yazmaya sevk etmiş, dolayısıyla pek çok eser meydana gelmiştir.<sup>10</sup> Türk İslam Edebiyatçısı Necla Pekolcay'a göre Anadolu sahasında mevlid yazan şairlerin sayısı 63'tür.<sup>11</sup> “Kurtuluş Vesilesi” anlamına gelen *Vesîletü'n-Necât*'in halk arasında “mevlid” şeklinde isimlendirilmesi Hz. Peygamber'in (s.a) doğumundan bahsetmiş olması şeklinde açıklanabilir. Eserin tenkitli neşirlerinde 768 beyit bulunduğu ifade edilmektedir.<sup>12</sup>

## 3. Süleyman Çelebî ve Hadis

*Vesîletü'n-Necât*'in manzum siyer-i nebî kabul edilebilecek bir eser olduğu dikkate alınırca içeriği ve kaynakları hakkında belli bir kanaat kendiliğinden oluşur. Bu gözle bakıldığında, eserin önemli ölçüde hadis metinlerine dayandığını görmek mümkündür.<sup>13</sup>

Bir kitap yazılış maksadına uygun tesiri meydana getirmişse o eseri, yazarın hiç düşünmediği ve meramı olmayan bir yönden değerlendirip eleştirmek yazara da esere de adaletsizlik olur. Ancak hadisler bahse konu ise, hangi eserde bulunursa bulunsun kesinlikle Rasûlullah'a (s.a) ait olması gerekir. Hüsnü niyetle de olsa hadis uydurmaya cevaz verilmediği gibi, mevzû olduğu bilinen bir rivayeti nakletmek de doğru değildir.<sup>14</sup>

Milletimiz hadisle ilgili yanlış bir uygulamayı yıllardır devam ettirmektedir. Buna göre bireyler, din veya edebiyatla ilgili herhangi bir eserde okudukları her rivayeti, yazarın çalıştığı alandaki şöhretine bağlı olarak, sahîh kabul etme ya da reddetme anlayışlarını sürdürmektedirler. Dolayısıyla *Vesîletü'n-Necât*'in hadislerinin tahlili eserin kendisine yönelik bir tenkit değil, sadece hadislerinin sıhhati açısından durumunu tespitten ibaret bir yaklaşım olarak algılanmalıdır.<sup>15</sup>

<sup>8</sup> Akkuş- Derman, *Mevlid*, 15.

<sup>9</sup> İbn Manzûr Muhammed b. Mükerrrem el-Mısrî, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, ty.), 3: 467-470.

<sup>10</sup> Necla, Pekolcay, *Mevlid* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 38.

<sup>11</sup> Pekolcay, *Mevlid*, 38.

<sup>12</sup> Hüseyin Vassâf, *Mevlid Şerhi Gülzâr-ı Aşk*, Hazırlayanlar, Mustafa Tatçı-Musa Yıldız-Kaplan Üstüner, (İstanbul: Dergah Yayınları, ty), 20.

<sup>13</sup> Salih Karacabey, “*Vesîletü'n-Necât*'in Hadis Açısından Analizi,” *Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri Uluslararası Mevlid Sempozyumu* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 288-289.

<sup>14</sup> Karacabey, *Mevlid Sempozyumu*, 288-289; İyi niyetle de olsa hadis uydurmanın caiz olmadığı ile ilgili bkz. Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 115-116.

<sup>15</sup> Karacabey, *Mevlid Sempozyumu*, 288-289.

Tasavvufî gelenekte “herhangi bir hadisin naklinde sadece mananın doğru olmasını yeterli görmek; keşf, ilham ve rüya yoluyla hadis nakletmek ve kendi anlayışları istikametinde bir takım te’villere gitmek” en belirgin özelliklerdendir.<sup>16</sup> Hadisle iştilal eden sûfîler ya da sûfî meşrep hadisçilerin çoğu tarafından, hadislerin gerek tashîhi gerekse anlamının tespiti hatta Hz. Peygamber’den (s.a) nakli konularına şamil olacak şekilde sûfîlerin bu özelliklerinin kullanım alanı genişletilmiştir. Ancak hadis alimleri keşf, ilham ve rüya ile hadis rivayetini ve tashîhini geçerli saymamışlardır.<sup>17</sup> Rüya ile hadis rivayeti Hz. Peygamber’i (s.a) rüyada görmekle mümkün olacağı düşünülürse onu rüyada görmenin kendisinden herhangi bir konuda emir veya nehiy almak ve Hz. Peygamber’in (s.a) bir hadis âlimi hakkında cerh veya ta’dilde bulunması gibi iki farklı boyutu olacaktır. Yerleşik kabule göre rüyada Hz. Peygamber’den (s.a) alınan bilgiyle (mesela bir emir veya nehiyle) amel edilemez.<sup>18</sup>

İfade edildiği üzere Süleyman Çelebî tasavvufî kültürle iç içe yaşamış bir insandır. Tasavvuf ehli, hadiste sened bilgilerinden çok kastedilen mânâ üzerinde yoğunlaşmışlardır. Üzerinde bunun etkilerinin ve fikirlerinde yansımalarının görülmesi tabii karşılanmalıdır. Dolayısıyla Süleyman Çelebî klasik mânâda anlaşıldığı üzere bir muhaddis değildir. Fakat insanlara rehberlik eden bir mutasavvıftır.<sup>19</sup> Kaldı ki *Vesîletü'n-Necât* sadece bir mevlid kitabı değil, aynı zamanda bir ahlak kitabıdır. Onun muhtevası, Hz. Peygamber’in (s.a) güzel hayatı olduğuna göre mevlidin insanlara güzel ahlakı öğretmek gibi bir amacının da olduğu söylenebilir.<sup>20</sup>

#### 4. Vesîletü'n-Necât'da Hz. Peygamber'in (s.a) Doğumu

Hz. Peygamber'in (s.a) doğumunda annesi Hz. Âmine'nin yaşadığı olağanüstü olayları da konu edinen eserde, doğum gecesi Hz. Âmine'nin evinden bir nur çıktığı, sonra biri doğuda, biri batıda, biri de Kâbe'nin üzerinde üç melek gördüğü ve bütün meleklerin inerek Hz. Âmine'nin evini tavaf ettiği anlatılır. Sonra havada bir yatak serildiği, birden evin duvarının yarılıp üç hurinin zuhur ettiği, bunlardan birinin Hz. Âsiye, diğerinin Hz. Meryem olduğu, Hz. Âmine'ye selam vererek doğumunu müjdeledikleri ifade edilir. Daha sonra doğum vakti gelince Hz. Âmine'nin çok susadığı,

<sup>16</sup> Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 39-50.

<sup>17</sup> Zîşân Türcan, *Hadis Şerh Geleneği Doğuşu Gelişimi ve Dönüşümü*, (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 182, 183; bkz. el-Kâsımî, Muhammed Cemaluddîn, *Kavâidü't-tahdîs min funûni mustalahi'l-hadis*, thk. Muhammed Behcet el-Baytâr-Muhammed Reşid Rıza, Dâru'n-nefâis, 3. Baskı, Beyrut 1422/2001, 191-192.

<sup>18</sup> Halit Özkan, “Bir Muhaddis-Sûfînin Rüyalari: İbn Ebî Cemre ve el-Merâi'l-Hisân'ı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/2 (2011), 40. Geniş bilgi için bkz. Talat Sakallı, *Rüya ve Hadis Rivayeti* (Isparta: 1994), 35-50; bkz. el-Kâsımî, *Kavâid*, 191-192.

<sup>19</sup> Karacabey, *Mevlid Sempozyumu*, 288-289.

<sup>20</sup> Soner Akdağ, “Süleyman Çelebî'nin Mevlidi Üzerine”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 36 (2008), 94.



ona şerbet sunulduğu, doğumuna yardım etmek üzere bir “akkuş” geldiği ve doğumun gerçekleştiği ifade edilir.<sup>21</sup> İlgili beyitler şöyledir:

Hem Muhammed gelmesi oldu yakın,  
Çok alametler belürdi gelmedin.<sup>22</sup>

Rivayete göre Hz. Peygamber’in (s.a) doğduğu gecede Kisra sarayının on dört sütunu devrilmiş, Farsların bin yıldır yanan ateşi sönmüş, Save gölü kurumuştur. İlgili rivayet aşağıda zikredilmiştir.

لما كانت الليلة التي ولد فيها رسول الله ارجس ايوان كسرى وسقطت منه اربع عشرة شرفة وحمدت نار فارس ولم تحمد قبل ذلك بألف عام وغاضت بحيرة ساوة ورأى المويدان إبلا صعبا تقود خيلا عرابا قد قطعت دجلة وانتشرت في بلادها

“Hz. Peygamber’in (s.a) doğduğu gece Kisra sarayının on dört sütunu devrilmiş, Farsların bin yıldır yanan ateşi sönmüş, Save gölü kurumuş, Mûbeẓân, (İran Başkadısı) yüzlerce devenin önlerinde Arap atlarıyla Dicle’yi geçip ülkelerine girdiğini görmüştü.”<sup>23</sup>

Muteber hadis kaynaklarında bulunmayan bu rivayetin isnadının sabit olmadığı, o devrin tarihinin böyle bir olaya tanıklık etmediği,<sup>24</sup> isnadı için “zayıf” olduğu söylenmiştir.<sup>25</sup>

Günümüz hadis hocalarından Bünyamin Erul bu konuda şöyle söylemektedir: “Hz. Peygamber’in daha ana rahmindeki günlerinden itibaren farklı olduğunu, doğumuyla ve bu esnada Arap Yarımadası ve çevresinde meydana geldiği söylenen hadiseler sebebiyle olağan üstü bir şahsiyet olduğunu, dolayısıyla onun beklenen peygamber olduğunu ima etmektedirler. Kur’an’da hiç temas edilmediği gibi, muteber hadis kaynaklarında da yer almayan bu konudaki rivayetleri ihtiyatla karşılamaktayız.”<sup>26</sup>

Bu rivayet hakkında Zehebî “münker garîb” ifadesini kullanmıştır.<sup>27</sup> Hz. Peygamber’in (s.a) oğlu İbrahim vefat edince güneşin tutulmasını insanların İbrahim’in ölümüne yorumlamalarını Hz. Peygamber (s.a) eleştirmiş ve bir beşerin ölümüyle veya yaşamasıyla güneş ya da ayın tutulmayacağını ifade etmiştir.<sup>28</sup> Rivayetin bir insanın ölümü veya doğumu sebebiyle bir doğa

<sup>21</sup> Sadettin Ökten, “Mevlid veya Bir Medeniyet Beyanname”, *Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri Uluslararası Mevlid Sempozyumu* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 36, 37.

<sup>22</sup> Süleyman Çelebî, *Vesiletü'n-Necât (Mevlid-i Şerif)* El Yazması Aslı Nüsha, Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi, Y. 297 Ankara.v. 4a; Akkuş-Derman, *Mevlid*, 54; Pekolcay, *Mevlid*, 65.

<sup>23</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1408/1988), 1:126, 127.

<sup>24</sup> Safiyyurrahman el-Mubârekfûrî, *er-Rahîku'l-mahtûm* (Riyâd: Dâru's-Selâm, 1396/1976), 50.

<sup>25</sup> Muhammed et-Tayyîb en-Neccâr, *el-Kavlü'l-mübîn fi sîreti seyidi'l-mürselîn*, (Beyrut: Dâru'n-Nedve, ty.), 84.

<sup>26</sup> Bünyamin Erul, “Hz. Peygamber’in Risalet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım”, *Diyanet İlmî Dergi*, Peygamberimiz Hz. Muhammed (as) Özel Sayısı, (Ankara: 2003), 33-66, 36.

<sup>27</sup> Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1348), *Târîhu'l- İslâm, ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lâm; es-Sîratü'n-nebeviyye*, thk. Umer Abdurrahman Tedmûrî, Beyrut 1987/ 1407, 1: 28; bkz. Şemseddin Kırış, *Beyhakî Ve Delâilü'n-Nübüvve'si*, Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2009, 65-66.

<sup>28</sup> Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *Müsned* (Hacer li't-tibâa ve'-n-neşr, 1419/1999), 2: 72; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Kusûf”, 1, 13, (2: 24, 29); Ebû Dâvûd

olayının gerçekleşmeyeceği ifade edilen bu hadis ile çelişmesi sebebiyle bu rivayete ihtiyatla yaklaşmak gerekir.

Hz. Peygamber'in (s.a) ne zaman doğduğu ile ilgili rivayetleri de eserinde işleyen Süleyman Çelebî, O'nun (s.a) Rebû'l-Evvel ayının on ikinci gecesini doğduğunu beyitlerinde şöyle ifade etmiştir:

Ol Rebû'l-evvel ayın nicesi,  
On ikinci gece isneyn gicesi.<sup>29</sup>  
Tespit edilen rivayet şöyledir:

فيه ولدت وفيه أنزل على القرآن

Ebû Dâvûd'da geçen bir rivayete göre Hz. Peygamber'e (s.a) pazartesi günü orucu hakkında sorduklarında Hz. Peygamber (s.a) “Ben o gün doğdum ve bana Kur'an o gün indirildi”<sup>30</sup>cevabını vermiştir.

Elbânî bu hadis hakkında isnadının “sahîh” olduğunu ifade etmiştir.<sup>31</sup> Şuayb el-Arnaût, bu hadisin senedinin Müslim'in şartlarına göre “sahîh” olduğunu söylemiştir.<sup>32</sup> Görüldüğü üzere, senedindeki râvîlerin güvenilirliği bu hadisin “sahîh” olduğunu göstermektedir.

Hz. Peygamber'in (s.a) doğumu hakkındaki bir diğer rivayet şöyledir:

ولد رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الاثنين وأنزل عليه يوم الاثنين ومات يوم الاثنين

“Rasûlullah (s.a) pazartesi günü doğdu, O'na (s.a) vahiy pazartesi günü indi ve O (s.a) pazartesi günü vefat etti.”<sup>33</sup>

Bu rivayetin senedindeki Müslim el-E'var hakkında İbn Hacer onun “zayıf” olduğunu söylemiştir.<sup>34</sup> Ebû Zür'a onun “zayıf” olduğunu ifade etmiş,<sup>35</sup> hakkında “zaîfu'l-hadîs, metrûku'l-

Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (275/888), *es-Sünen*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “İstiskâ”, 5, (1: 695, 696); Ebû Avâne Ya'kûb b. İshâk, *Müsned* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rûfe, ty.), 2: 96; İbn Hibbân Muhammed b. Ahmed el-Bustî, *Sahîhu İbn Hibbân bi tertîbi İbn Belabân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 7: 75; Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdi b. Abdilmecid (Musul: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem,1404/1983), 20: 421.

<sup>29</sup> Çelebî, *Vesîletü'n-Necât*, v. 4a; Akkuş-Derman, *Mevlid*, 54; Pekolcay, *Mevlid*, 71.

<sup>30</sup> Ebû Dâvûd, “Savm”, 54, (2: 808, 809); İbn Hibbân, *Sahîh*, thk. Şuayb el-Arnaût, 8: 403.

<sup>31</sup> Muhammed Nâsuruddîn el-Elbânî, *Sahîhu Ebî Dâvûd* (Kuveyt: Müessesetü'ğarâs 1423/2002), 7: 186; a.mlf., *Sahîhu ve Daîfu Süneni Ebî Dâvûd* (Kuveyt: Müessesetü'ğarâs, ty.), 5: 426; Muhammed b. Abdillâh el-Hatîb et-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, thk. Muhammed Nâsuriddîn el-Elbânî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1405/1985), 1: 463.

<sup>32</sup> İbn Hibbân, *Sahîh*, 8: 403.

<sup>33</sup> Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 11: 85; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsbahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Dâru'l-kitâbî'l-arabî, 1405), 5: 180.

<sup>34</sup> Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1968), 10: 136; a.mlf., *Lisânu'l-Mîzân* (Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî, 1406/1986), 9: 422.

<sup>35</sup> Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm* (Dâru'l-kitâbî'l-arabî, 1407/1987), 3: 736.

*hadîs*” ifadeleri kullanılmıştır.<sup>36</sup> Ayrıca bu seneddeki Muhammed b. Zekeriya el-Ğalâbî'nin “*zayıf*” olduğu ifade edilmiş, Dârekutnî onun hadis uydurduğunu söylemiştir.<sup>37</sup> Dolayısıyla cerh edilmiş râvîler sebebiyle hadisin bu senedine ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Başka bir rivayette de Hz. Peygamber'in (s.a) Rebû'l-evvel ayında doğduğu ifade edilir:

ولد رسول الله صلى الله عليه و سلم يوم الاثنين لاثنتي عشرة ليلة خلت من شهر ربيع الأول عام الفيل

“*Rasûlullah (s.a) Rebû'l-Evvel ayının on ikinci gecesini, yılın, (fil vakasının gerçekleştiği yıl) pazartesi günü doğdu.*”<sup>38</sup>

Bu rivayetin senedindeki râvîlerden Muhammed b. İshak hakkında “*kezzâb*” (yalancı) denmiştir.<sup>39</sup> Bu seneddeki Ziyad b. Abdillâh el-Bekkâî hakkında da İbn Ma'în megâzî konularında beis olmadığını, (lâ be'se bih fi'l meğâzî) onun dışında “*zayıf*” olduğunu söylemiş, hakkında “*leyse bi şey*” ifadesini kullanmıştır.<sup>40</sup> Ahmed b. Hanbel onun hakkında “*leyse bihi be's*” demiş, Veki' onun hakkında “*kezzâb*” ifadesini kullanmıştır.<sup>41</sup> Dolayısıyla cerh edilmiş râvîlerin bulunması sebebiyle bu rivayete de ihtiyatla yaklaşılması gerekir.

Hiz. Peygamber'in (s.a) ne zaman doğduğu ile ilgili olan rivayetler arasında onun Pazartesi günü doğduğu ifade edilen rivayetin sahîh, ancak vefatının da Pazartesi günü olduğu ifade edilen rivayetin isnadındaki râvîlerin zayıf olması sebebiyle hadisin de zayıf olduğu söylenilebilir. Rebû'l-Evvel ayının on ikinci gecesini doğduğu ifade edilen rivayete ise ihtiyatla yaklaşılması gerekir.

Hiz. Peygamber'in (s.a) doğumu esnasında annesi Hz. Âmine'nin bir nur gördüğü rivayetlerde yer almaktadır. Beyitlerde ifade edildiği üzere Nûr-ı Muhammedî Hz. Muhammed dünyaya geldiği sırada dünyayı aydınlatır.<sup>42</sup> Süleyman Çelebî bunu beyitlerinde şöyle ifade etmiştir:

Didi gördüm ol Habibin ânesi,  
Bir aceb nûr kim güneş pervanesi,  
Berk urup çıktı evimden nâgehân,  
Göklere dek nûr ile doldu cihân.<sup>43</sup>

Hiz. Peygamber'in (s.a) annesi Hz. Âmine'nin şöyle söylediği rivayet edilir:

<sup>36</sup> Yusuf b. Zeki Abdurrahman Ebu'l-Haccâc el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, thk. Dr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980), 27: 530-533.

<sup>37</sup> Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed ez-Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîye, 1415/1995),3: 550; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, 5: 168;

<sup>38</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1410/1990), 1: 183.

<sup>39</sup> İbn Adî Ebû Ahmed Abdullâh el-Cürçânî, *el-Kâmil fi duafâ'ir-ricâl* (Beyrut: Daru'l-fikr, 1409/1988), 6: 102, 103.

<sup>40</sup> Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dil* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1271/1952),3: 537, 538; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 4: 853.

<sup>41</sup> İbn Adî, *el-Kâmil*, 3: 191; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 9: 487; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 4: 853.

<sup>42</sup> Vassâf, *Mevlid Şerhi*, 256.

<sup>43</sup> Çelebî, *Vesiletü'n-Necât*, v. 4b; Akkuş-Derman, *Mevlid*, 55; Pekolcay, *Mevlid*, 71.

لما ولدته خرج مني نور أضاء له قصور الشام

“O’nu (s.a) doğurduğumda benden Şam saraylarını aydınlatan bir nur çıktı.”<sup>44</sup>

Bir başka rivayette بصر بقصور “Busra saraylarını” ifadesi mevcuttur.<sup>45</sup> Başka bir rivayette de Şam ve Busra’dan bahsedilmemiş, “yeryüzünü aydınlatan” anlamında الارض ifadesi kullanılmıştır.<sup>46</sup> İlgili başka bir rivayette de ما بين المشرق والمغرب “doğu ve batı arasını” ifadesi bulunmaktadır.<sup>47</sup>

Hz. Peygamber’in (s.a) doğumunda annesi Âmine’nin kendisinden bir nur çıktığı ifade edilen bu rivayetler hakkında Elbânî bazı tariklerinin “sahîh,” bazılarının “hasen,” bazılarının ise “zayıf” olduğunu ifade etmiştir.<sup>48</sup> Bu hadis hakkında Şuayb el-Arnaût “sahîh li ğayrihi”<sup>49</sup> ifadesini kullanmıştır.<sup>50</sup> Ahmed b. Hanbel’de geçen rivayetin “hasen” olduğu ifade edilmiştir.<sup>51</sup>

Hz. Peygamber’in (s.a) risalet öncesi hayatına dair güvenilir bilgilere sahip değiliz. Doğumundan itibaren onda görüldüğü iddia edilen olağanüstü haller doğru olsaydı hayatının her anı izlenir ve şiir, destan, masal vb. edebiyata konu olurdu. Oysa Hz. Peygamber’in (s.a) delikanlılık döneminin on yılı hakkında hemen hemen hiçbir malumat bulamamaktayız.<sup>52</sup> Mekke’den Şam, Busra gibi mekânların görülebilmesinin mümkün olmadığı dikkate alındığında, Hz. Peygamber’in (s.a) “Ben babam İbrahim’in duası, kardeşim İsa’nın müjdesi ve annem Âmine’nin kendisinden nur çıktığını gördüğü rüyayıym”<sup>53</sup> buyurması bu vâkianın rüyada gerçekleştiği ihtimalini kuvvetlendirmektedir.<sup>54</sup>

Hz. Peygamber’in (s.a) doğumu esnasında annesi Hz. Âmine’nin üç melek gördüğü biri doğuda, biri batıda biri de Kâbe’nin üzerinde olduğu rivayeti önceden geçmişti. Bu bağlamda eserde geçen ifade şu şekildedir:

Gökler açıldı vü feth oldu zulem,  
Üç melek gördüm elinde üç alem,  
Biri meşrik biri mağribde ânın,

<sup>44</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Saîd b. Müni’, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, (Beyrut: Dâru Sâdir,, ty.), 1:102.

<sup>45</sup> Ibn Sa’d, *Tabakât*, 1:102.

<sup>46</sup> Ibn Sa’d, *Tabakât*, 1:102.

<sup>47</sup> Ibn Sa’d, *Tabakât*, 1:102.

<sup>48</sup> Geniş bilgi için bkz. Elbânî, *el-Câmiu’s-sağîr ve ziyâdetüh* (Beyrut: el-Mektebu’l-İslâmî, ty.), 1: 23, 491, 681; a.mlf., *es-Silsiletü’s-sahîha* (Riyâd: Mektebetü’l-meârif, ty.), 4: 59.

<sup>49</sup> “Sahîh li ğayrihi” terimi râvîsindeki bir kusur sebebiyle sahîh derecesine ulaşamamış bir hadisin râvîsindeki bu kusurun diğer yollarla giderilerek sahîh derecesine ulaşması demektir. Abdullah Aydınli, *Hadis Istılahları Sözlüğü* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1987), 135.

<sup>50</sup> Ibn Hibbân, *Sahîh*, 14: 312.

<sup>51</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 4: 184, 185; Nureddin Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecmau’z-zevaid* (Beyrut: Daru’l-fıkr, 1412/1991), 8: 407.

<sup>52</sup> Erul, “Hz. Peygamber’in Risalet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım”, 59.

<sup>53</sup> Ahmed, *Müsned*, 4: 184, 185; İbn Hibbân, *Sahîh*, 14: 312; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, 18: 253; 22: 333.

<sup>54</sup> Bu konuda bkz. Şemsetin Kırış, *Beyhakî Ve Delâilü’n-Nübüvve’si*, 72-73.

Biri dâmında dikildi Ka'be'nin.<sup>55</sup>

Rivayete göre Hz. Peygamber'in (s.a) doğumunda Hz. Âmine şöyle demiştir:

ورأيت ثلاثة أعلام مصروبات علماً في المشرق وعلماً في المغرب وعلماً على ظهر الكعبة

“Rasûlullah'in doğumunda üç alem (işaret, iz, alamet) gördüm. Biri doğuda, biri batıda ve birisi de Ka'be'nin üzerindeydi.”<sup>56</sup>

Hz. Peygamber'in (s.a) doğumu esnasında gökten meleklerin indiği ifade edilmiş ve Süleyman Çelebî de beyitlerinde bunu şöyle zikretmiştir:

İndiler gökten melekler sâf sâf,

Ka'be gibi kıldılar evim tavaf.<sup>57</sup>

Rivayete göre Hz. Peygamber'in (s.a) doğumunda Yüce Allah melekleri inmelerini emretmiştir.

وأمر الله الملائكة بالخصور

“Allah melekleri gelmelerini (inmelerini) emretti.”<sup>58</sup>

Süleyman Çelebî'nin yukarıdaki beyitlerinden çıkarılan rivayete göre الملائكة بالخصور Allah meleklerine gelmelerini (inmelerini) emrettiği ifade edilir. Rivayetin devamında فلم يبق ملك إلا فيم يمشي على الأرض -gelmeyen (inmeyen) hiçbir meleğin kalmadığı söylenir.<sup>59</sup> Süleyman Çelebî, kendi hayal dünyasını da esas alarak inen meleklerin Hz. Âmine'nin evini tavaf etmesi şeklinde bir anlatım kullanmıştır.

Hz. Peygamber'in (s.a) doğumu esnasında annesi Hz. Âmine'nin Abdümenaf kızlarına benzeyen kadınlar gördüğü ifade edilir. Süleyman Çelebî beyitlerinde bunu “hûri” şeklinde anlatmıştır.

Geldi hûrîler bölük bölük buğûr,

Yüzleri nûrundan evim doldu nûr.<sup>60</sup>

Yukarıdaki beyitlere göre doğumda Hz. Âmine'nin من بنات منافعيد -*Hurma ağaçları gibi uzun boylu, Abdümenaf kızlarına benzeyen kadınlar gördüm*” dediği rivayet edilir.<sup>61</sup>

Süleyman Çelebî'nin “hûri” olarak nitelediği, Hz. Âmine'nin doğumda gördüğü rivayet edilen bu kadınlardan birinin Hz. Âsiye, diğerinin de Hz. Meryem olduğu beyitlerinde şöyle ifade edilir:

Ba'zılar derler ki ol üç dil-berin,

<sup>55</sup> Çelebî, *Vesîletü'n-Necât*, v. 4b; Akkuş-Derman, *Mevlid*, 55; Pekolcay, *Mevlid*, 71.

<sup>56</sup> Celâluddîn Abdurrahman Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ* (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîye, 1405/1985), 1: 82.

<sup>57</sup> Çelebî, *Vesîletü'n-Necât*, v. 4b; Akkuş-Derman, *Mevlid*, 55.

<sup>58</sup> Suyûtî, *Hasâis*, 1: 80. Rivayet ile ilgili değerlendirme ileride yapılacaktır.

<sup>59</sup> Suyûtî, *Hasâis*, 1: 80.

<sup>60</sup> Çelebî, *Vesîletü'n-Necât*, v. 4b; Akkuş-Derman, *Mevlid*, 55; Pekolcay, *Mevlid*, 72.

<sup>61</sup> Suyûtî, *Hasâis*, I, 82. Rivayet ile ilgili değerlendirme ileride yapılacaktır.

Âsiye'ydi biri ol meh-peykerin,  
Biri Meryem Hâtun idi âşikâr,  
Birisi hem hûrîlerden bir nigâr.<sup>62</sup>

Hz. Âmine'nin gördüğü hûrîlerden birinin Hz. Âsiye diğzerinin Hz. Meryem olduğu, rivayetlerde bulunmamakla birlikte Süleyman Çelebî yukarıdaki beyitlerini geniş hayal dünyasını da katarak aşağıdaki rivayete dayandırdığı düşünülebilir:

إن أفضل نساء أهل الجنة خديجة بنت خويلد وفاطمة بنت محمد ومريم بنت عمران وآسية بنت مزاحم امرأة فرعون

“Cennet kadınlarının en faziletliileri; Hatice binti Huveylid, Fatıma binti Muhammed, Meryem binti İmran ve Firavun’un hanımı Âsiye binti Müzâhım buyurdu.”<sup>63</sup>

Kur’an-ı Kerim’de Hz. Meryem’in bir iffet âbidesi oluşu,<sup>64</sup> Allah’ın onu seçmesi, tertemiz yaratmış olması ve bütün kadınlardan üstün kılması,<sup>65</sup> fevkalâde bir şekilde rızıklandırılışı,<sup>66</sup> ibadet şuuru içinde oluşu<sup>67</sup> anlatılmaktadır. Bu ayetlerin Hz. Peygamber’in (s.a) hadisini desteklediği söylenebilir.

Hz. Peygamber’in (s.a) doğumu esnasında annesi Hz. Âmine’nin gördüğü meleklerin Hz. Peygamber’i (s.a) müjdelediği ifade edilmiştir. Süleyman Çelebî bunu beyitlerinde şöyle zikretmiştir:

Çevre yanıma gelip oturdular,  
Mustafa’yı birbirine muştular.<sup>68</sup>

Hz. Peygamber’in (s.a) doğumunu müjdelemek üzere inen meleklerin *فنزلت تبشر بعضها بعضا* birbirlerine Hz. Peygamber’i (s.a) müjdelediği ifade edilmektedir.<sup>69</sup>

Süleyman Çelebî eserinde Hz. Peygamber’in (s.a) doğumu esnasında Hz. Âmine’nin havada asılı bir şeyler gördüğünü söyler. Rivayetlerde bu “*Ellerinde gümüş ibrikler bulunan adamlar*” şeklindedir. “*İbrik*” kelimesinin etimolojisine bakıldığında bu kelimenin suyun dökülmesi/yere serilmesi ifadelerinden türemiş olduğu görülmektedir.<sup>70</sup> “*Döşek*” kelimesi de yere serilen anlamındaki

<sup>62</sup> Akkuş-Derman, *Mevlid*, 55.

<sup>63</sup> Ahmed, *Müsned*, 1: 316; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen-i kübrâ*, (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1421/2001), 5: 94; Ebû Ya’lâ Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ, *Müsned* (Dimaşk: Dâru’l-Me’mûn, 1404/1984), 5: 10; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, 11: 336; 23: 7; İbn Hıbbân, *Sahîh*, 15: 402; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale’s-Sahihayn* (Beyrut: Daru’l-kütübi’l-ilmiye, 1411/1990), 2: 539.

<sup>64</sup> Âl-i İmrân, 3/45-47.

<sup>65</sup> Âl-i İmrân, 3/42.

<sup>66</sup> Âl-i İmrân, 3/37.

<sup>67</sup> Âl-i İmrân, 3/43.

<sup>68</sup> Çelebî, *Vesîletü’n-Necât*, v. 4b; Akkuş-Derman, *Mevlid*, 55; Pekolcay, *Mevlid*, 72.

<sup>69</sup> Suyûtî, *Hasâis*, I, 80. Rivayet ile ilgili değerlendirme ileride yapılacaktır.

<sup>70</sup> <https://www.etimolojiturkce.com/kelime/ibrik> Erişim Tarihi: 04.12.2019.

Arapça “firâş” kelimesinin Türkçe karşılığıdır.<sup>71</sup> Sulejmân Tschelebî ’nin iki kelime arasında bağlantı kurduğu düşünülebilir. Bu bağlamda beyitler şu şekildedir:

Hem hevâ üzre döşendi bir döşek,

Adı Sündüs döşeyen ânı melek.<sup>72</sup>

ورأيت رجالا قد وقفوا في الهواء بأيديهم أباريق فضة

“Ellerinde gümüş ibrikler bulunan adamlar gördüm. Havada duruyorlardı.”<sup>73</sup>

Hz. Peygamber’in (s.a) doğumu esnasında annesi Hz. Âmine’nin gördüğü meleklerin Hz. Âmine’ye bu ümmetin efendisine Hamile kaldığını söyledikleri ve onu şu şekilde müjdeledikleri ifade edilir:

Didiler oğlun gibi hiç bir oğul,

Yaradılalı cihân gelmiş değil,

Bu senin oğlun gibi kadri cemil,

Bir anaya virmemiştir ol Celîl,

Ulu devlet buldun ey dil-dâr sen,

Doğıserdir senden ol hulk-ı hasen.<sup>74</sup>

Bu beyitte geçen ifade kendisini rivayette şöyle bulmuştur:

إنك قد حملت بسيد هذه الأمة

“Sen bu ümmetin efendisine hamile kaldın.”<sup>75</sup>

Bu rivâyetin senedindeki râvîlerden İshâk b. Yesâr tâbîinden olup İbn Hacer hakkında “sika” demiştir.<sup>76</sup> İbn Hibbân onu *es-Sikât* adlı eserinde zikretmiş,<sup>77</sup> Ebû Zür’a ve Yahya b. Ma’în onun “sika” olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>78</sup> Ancak Dârekutnî “hüccet” olmadığını (lâ yuhteccü bih) söylemiştir.<sup>79</sup> Muhammed b. İshâk için İbn Hacer “sadûk” demiş ancak tedlis yaptığını da ifade etmiştir.<sup>80</sup> Muhammed b. İshâk’ın özellikle zayıf rivayetlerinin olduğu söylenmiştir.<sup>81</sup> İbn Hibbân onu *es-*

<sup>71</sup> <https://sozluk.gov.tr/?kelime=ET%C4%B0MOLOJ%C4%B0https://www.etimolojiturkce.com/arama/d%C3%B6%C5%9Fek> Erişim Tarihi: 04.12.2019.

<sup>72</sup> Çelebî, *Vesîletü’n-Necât*, v. 4b; Akkuş-Derman, *Mevlid*, 55; Pekolcay, *Mevlid*, 71.

<sup>73</sup> Suyûtî, *Hasâis*, I, 82. Rivayet ile ilgili değerlendirme ileride yapılacaktır.

<sup>74</sup> Çelebî, *Vesîletü’n-Necât*, v. 5a; Akkuş-Derman, *Mevlid*, 56; Pekolcay, *Mevlid*, 72.

<sup>75</sup> Beyhakî, *Şuabu’l-İman*, thk. Muhammed Saîd el-Besyûnî (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1410/1990), 2: 514; a.mlf., *Delâilü’n-Nübüvve*, 1: 82.

<sup>76</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, 1: 257.

<sup>77</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6: 48.

<sup>78</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-cerh ve’t-ta’dîl*, 2: 237-238; Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 2: 495; İbn Hacer, *Lisânu’l-mîzân*, 7: 175.

<sup>79</sup> Zehebî, *Mîzânu’l-i’tidâl*, 1: 205.

<sup>80</sup> İbn Hacer, *tehzîb*, 9: 45.

<sup>81</sup> Ebu’l-vefâ, *et-tebyîn li esmâi’l-müdellesîn*, 47.

Sikâatlı eserinde zikretmiş,<sup>82</sup>“hüccet” olmadığı, (leyse bi hüccetin) hadisinin yazılabileceği (yüktebu hadîsühû) söylenmiş, Ebû Zür'a ve Şu'be onun hakkında “sadûk” demiştir.<sup>83</sup> İbn Ma'în onun hakkında “sika” demiş,<sup>84</sup> Zehebî onun hakkında “*ehadü'l-eimme*” ifadesini kullanmıştır.<sup>85</sup> Ayrıca Muhammed b. İshâk hakkında “*deccâl, kezzâb*” gibi ifadeler de kullanılmıştır.<sup>86</sup> Yûnus b. Bükeyr hakkında İbn Hacer, hata yaptığını ifade etmiş ve “*sadûk*” demiştir.<sup>87</sup> İbn Hibbân onu *es-Sikât* adlı eserinde zikretmiş,<sup>88</sup> İclî onun için “*daifu'l-hadîs*” ifadesini kullanmış,<sup>89</sup> İbn Ma'în onun “*sadûk*” olduğunu söylemiş,<sup>90</sup> Nesâî onun “*kavî*” olmadığını ifade etmiş (leyse bi kavî) ve “*zayıf*” olduğunu söylemiştir.<sup>91</sup> Ahmed b. Abdilcabbâr hakkında İbn Hacer “*zayıf*” demiştir.<sup>92</sup> Onun “*kavî*” olmadığı ifade edilmiş, (leyse bi kavî) “*zayıf*” olduğu söylenmiştir.<sup>93</sup> Ebû Hâtim onun “*kavî*” olmadığını ifade etmiştir.<sup>94</sup> Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Ya'kûb hakkında fazla bilgi olmamakla birlikte asrının muhaddislerinden olduğu söylenmiş,<sup>95</sup> İbnu'l-Esîr onun “*sika*” olduğunu ifade etmiştir.<sup>96</sup> Muhammed b. Abdillâh hakkında fazla bilgi yoktur. Sadece “*el-Hâfiz*” lakabıyla ve Ebû Abdullah künyesiyle anılmış olup Nisâbü'r'lu olduğu ifade edilmiştir.<sup>97</sup>

Muteber kaynaklarda bulunmayan, senedin hangi sahâbeden geldiği belirtilmeyen ve senedinde ciddi zafiyet olan bu rivayetin zayıf olduğu söylenebilir.

Hz. Peygamber'in (s.a) doğumu esnasında Hz. Âmine'nin susadığını ve kendisinin susuzluğunun giderildiğini Süleyman Çelebî beyitlerinde şöyle zikretmiştir:

Susadım gâyet harareten katı,  
Sundular bir câm dolusu şerbeti,  
İçtim anı oldu cismim nûra gark,

<sup>82</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7: 380.

<sup>83</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-cerh ve't-Ta'dîl*, 7: 191-192.

<sup>84</sup> Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 24: 411.

<sup>85</sup> Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, 3: 468.

<sup>86</sup> İbn Adî, *el-kâmil fi duafâi'r-ricâl*, 6: 102-103.

<sup>87</sup> İbn Hacer, *tehzîb*, 11: 435.

<sup>88</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7: 651.

<sup>89</sup> İclî, *Ma'rifetü's-Sikât*, 2: 377.

<sup>90</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 9: 236; İbn Adî, *el-Kâmil fi Duafâi'r-Ricâl*, 7: 176; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 32: 493, 494.

<sup>91</sup> Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, 4: 477.

<sup>92</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, 1: 52.

<sup>93</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 2: 62; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 1: 378; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, 7: 172.

<sup>94</sup> Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, 1: 112.

<sup>95</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm, thk. Beşşâr*, 7: 841.

<sup>96</sup> Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris, *el-A'lâm, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn* 15. Baskı, yy, 1423/2002, *el-A'lâm*, 7: 145.

<sup>97</sup> Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 24: 363.



İdemezdim nurdan kendümi fark.<sup>98</sup>

Bu beyitle ilgili rivayet şu şekildedir:

كنت عطشى فإذا أنا بشربة بيضاء لبناً فتناولتها فشربتها فأضاء مني نور عال

“Susamıştım. Bir de baktım beyaz bir içecek, süt! Aldım, içtim ve benden yüksek bir nur çıktı.”<sup>99</sup>

Rivayette Hz. Peygamber’in (s.a) doğumu esnasında beyaz bir kuşun gelip Hz. Âmine’nin doğumuna yardımcı olduğu anlatılır. Süleyman Çelebî bunu beyitlerinde şöyle zikretmiştir:

Geldi bir akkuş kanadıyla revân,  
Arkamı sığadı kuvvetle hemân.<sup>100</sup>

Bu beyitle ilgili rivayet de şu şekildedir:

فرأيت كأن جناح طير أبيض قد مسح على فؤادي

“Kalbimi sıvazlayan beyaz kuş kanadı gibi bir şey gördüm.”<sup>101</sup>

Hz. Peygamber (s.a) doğunca secdeye kapandığı, parmağını kaldırıp dua ettiği ifade edilir. Süleyman Çelebî bunu beyitlerinde şöyle zikretmiştir:

Şöyle Beytu’llah’a karşı ol Rasûl,  
Yüz yire urmuş ve secde kılmış ol,  
Secdede başı dili tahmîd eder,  
Hem getürmüş parmağın tevhîd eder.<sup>102</sup>

Bu beyitte geçen ifadelerle ilgili rivayet şu şekildedir:

فلما خرج من بطنى نظرت إليه فإذا أنا به ساجداً قد رفع إصبعيه كالمضرع المبتهل

“Muhammed (s.a) karnımdan çıkınca O’nu secde ederken gördüm. İki parmağını kaldırmıştı. Yalvarıp yakarır gibiydi.”<sup>103</sup>

Hz. Peygamber’in (s.a) doğumu esnasında annesi Âmine’nin şahit olduğu ifade edilen bu rivayetler incelendiğinde Âmine’nin doğuda, batıda ve Kâbe’nin üzerinde olmak üzere üç melek gördüğünü, Abdümenaf kızlarına benzeyen kadınların geldiğini, havada asılı birilerine şahit olduğunu, Âmine’nin susuzluğunun giderildiğini ve doğumuna yardım eden bir ak kuşun geldiğini, Hz. Peygamber (s.a) doğunca secdeye kapanıp dua ettiğini Ebû Nuaym İbn Abbâs’tan rivayet etmiştir.<sup>104</sup> Bu rivayetin bulunabilen tek senedi aşağıdaki şekildedir:

<sup>98</sup> Çelebî, *Vesîletü’n-Necât*, v. 5a; Akkuş-Derman, *Mevlid*, 56; Pekolcay, *Mevlid*, 73.

<sup>99</sup> Süyûtî, *Hasâis*, 1: 82.

<sup>100</sup> Çelebî, *Vesîletü’n-Necât*, v. 5b; Akkuş-Derman, *Mevlid*, 57; Pekolcay, *Mevlid*, 74.

<sup>101</sup> Süyûtî, *Hasâis*, 1: 82; Ebû Nuaym, *Delâilü’n-Nübüvve*, (Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 1406/1986), 2: 611.

<sup>102</sup> Çelebî, *Vesîletü’n-Necât*, v. 6b; Akkuş-Derman, *Mevlid*, 59; Pekolcay, *Mevlid*, 76.

<sup>103</sup> Süyûtî, *Hasâis*, I, 82.

<sup>104</sup> Ebu’l-Fidâ’ İsmail b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâyetü ve’n-nihâye*, thk. Ali Şîrî (yy., Dâru İhyâi’t-türâsî’l-arabî, 1408/1988), 6: 330.

Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687) > Ömer el-Ensârî (ö. ?) > Saîd b. Ömer el-Ensârî (ö. ?) > Ebû Bekr b. Ebî Meryem (ö. 156/772) > Yahya b. Abdullah el-Bâbilî (ö. 218/833) > Hafs b. Amr b. es-Sabbâh (ö. 271/884) > Süleyman b. Ahmed (ö. ?).

Rivayet zinciri incelendiğinde şeyh-talebe ilişkisi açısından ciddi sorunların olduğu görülmüştür. Saîd b. Ömer el-Ensârî hakkında İbn Hacer “sika” demiş,<sup>105</sup> İbn Hibbân *es-Sikât* adlı eserinde zikretmiş,<sup>106</sup> Elbânî “müdelles” olduğunu ifade etmiştir.<sup>107</sup> Babası hakkında bilgi olmadığı için Abdullah b. Abbâs’dan rivayet ettiği tespit edilememiştir. Ebû Bekr b. Ebî Meryem ve Yahya b. Abdillâh el-Bâbilî hakkında İbn Hacer “zayıf” ifadesini kullanmıştır.<sup>108</sup> Ebû Bekr b. Ebî Meryem hakkında Ebû Zur’a, “zâifu’l-hadîs, münkeru’l-hadîs” ifadelerini kullanmıştır.<sup>109</sup> Hafs b. Amr b. es-Sabbâh’ın “mutabaât”<sup>110</sup> sağlanmayan hadisleri rivayet ettiği söylenmiştir.<sup>111</sup> İbn Hibbân *es-Sikât* adlı eserinde zikretmiştir.<sup>112</sup> Hakkında “imâm, muhaddis, sadûk” denmiştir.<sup>113</sup> Ancak Süleyman b. Ahmed ile arasında şeyh-talebe ilişkisi tespit edilememiş, Süleyman b. Ahmed adlı râvî hakkında bilgi bulunamamıştır. Rivayet hakkında yahudi desîsesi olduğu söylenmiş, “isrâiliyyat” denmiştir.<sup>114</sup> Kütüb-i Tis’a gibi muteber kaynaklarda bulunmayan ve senesinde ciddi sıkıntılar bulunan bu rivayete ihtiyatla yaklaşmak gerekir.

Süleyman Çelebî’nin eserinde zikrettiği bir diğer husus da Hz. Peygamber’in (s.a) göbek bağının kesik ve sünnetli olarak doğmasıdır.

Sürmelenmiş gözleri gör hikmeti,

Göbeği kesilmiş olmuş sünneti.<sup>115</sup>

Konu ile ilgili tespit edilen rivayetler şöyledir:

ولد النبي صلى الله عليه و سلم محتوناً مسروراً

“Rasûlullah (s.a) sünnetli ve göbeği kesilmiş olarak doğdu.”<sup>116</sup>

من كرامتي علي ربي أني ولدت محتوناً ولم يرأحد سواتي

<sup>105</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 69.

<sup>106</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, thk. es-Seyyîd Şerafüddîn Ahmed (Beyrut: Daru’l-fıkr, 1395/1975), 6: 361.

<sup>107</sup> İbn Hacer, *Tabakâtü’l-müdellesîn*, (Ürdün: Mektebetü’l-Menâr, ty.), 1: 61.

<sup>108</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, 12: 29, 11: 241.

<sup>109</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 2: 405; İbn Adî, *el-Kâmil*, 2: 36, 37.

<sup>110</sup> “Mutâbaât”; şeyhinden rivayetiyle tek kalmış bir râviye, bir başka râvinin tâbi olarak, ya o şeyhten yahutta şeyhin şeyhinden aynı hadisi rivayet etmesi demektir. Talat Koçyiğit, *Hadis İstilahları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1980),334.

<sup>111</sup> İbn Hacer, *Lisânu’l-Mizân*, 2: 328; Zehebî, *Mizânu’l-i’tidâl*, 1: 566.

<sup>112</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8: 201.

<sup>113</sup> Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, (yy., Müessesetü’r-Risâle, 1405/1985), 13: 405, 406.

<sup>114</sup> Abdurrahman Muhammed Saîd ed-Dîmeşkî, *el-Habeş: Şuzûzuhû ve Ahtâuhû*, (Neşr: Mevkiu’l-Furkân, [www.frqan.com](http://www.frqan.com) /http://www.saaaid.net Erişim Tarihi: 12.04.2016, 213).

<sup>115</sup> Çelebî, *Vesîletü’n-Necât*, v. 6b; Akkuş-Derman, *Mevlid*, 59; Pekolcay, *Mevlid*, 77.

<sup>116</sup> İbn Sa’d, *Tabakât*, I, 103; Beyhakî, *Delâilü’n-Nübüvve*, 1: 114.

“Sünnetli doğmam ve avret yerimi kimsenin görmemiş olması, Rabbimin bana olan lütuflarındandır.”<sup>117</sup>

أن جبريل عليه السلام ختن النبي صلى الله عليه وسلم حين طهر قلبه

“Cebrâîl Hz. Peygamber’in (s.a) kalbini temizlediği zaman O’nun sünnetini de yapmıştır.”<sup>118</sup>

أن عبد المطلب ختن النبي صلى الله عليه وسلم يوم سابعه وجعل له مأدبة وسماه محمداً

“Abdülmuttalib (doğumun) yedinci günü O’nu sünnet ettirerek bir ziyafet vermiş ve O’na ‘Muhammed’ ismini koymuştur.”<sup>119</sup>

Hz. Peygamber’in (s.a) sünnetli doğduğu, Cebrâîl’in (as) onu sünnet ettiği veya onu dedesinin sünnet ettirdiği ile ilgili rivayetler ihtilafli olup bu rivayetler “zayıf” ve “münker” olarak değerlendirilmiştir. Elbânî, Hz. Peygamber’i (s.a) dedesinin sünnet ettirdiği ile ilgili rivayetin illetli olduğunu ifade etmiştir.<sup>120</sup> Araçların önceleri de sünnet oldukları rivayet edilir.<sup>121</sup> Ayrıca Hz. İbrâhim’in (as) seksen yaşlarında sünnet olduğu da hadislerde ifade edilir.<sup>122</sup> Bu da erkeklerin sünnet olmasının daha öncelere dayandığının kanıtıdır. Dolayısıyla, Hz. Peygamber’in (s.a) sünnetli doğduğu, Cebrâîl’in (as) onu sünnet ettiği veya dedesinin sünnet ettirdiği ile ilgili ihtilafli rivayetler arasında onu dedesinin sünnet ettirdiği ile ilgili rivayetin tercih edilmesi akla daha uygundur.<sup>123</sup>

## SONUÇ

Hz. Peygamber’in (s.a) doğumunda annesi Hz. Âmine’nin yaşadığı olağanüstü olayları konu edinen velâdet faslında, doğum gecesi Hz. Âmine’nin evinden bir nur çıktığı sonra biri doğuda, biri batıda, biri de Kâbe’nin üzerinde üç melek gördüğü ve bütün meleklerin inerek Hz. Âmine’nin evini tavaf ettiği anlatılır. Sonra havada bir yatak serildiği, birden evin duvarının yarılp üç hurinin zuhur ettiği, bunlardan birinin Hz. Âsiye diğerinin Hz. Meryem olduğu, Hz. Âmine’ye selam vererek doğumunu müjdeledikleri ifade edilir. Daha sonra doğum vakti gelince Hz. Âmine’nin çok susadığı, ona şerbet sunulduğu, doğumuna yardım etmek üzere bir “akkuş” geldiği ve doğumun gerçekleştiği ifade edilir.

*Vesîletü’l-Necât*’da incelenen hadisler grafik halinde şöyle gösterilebilir:

<sup>117</sup> Taberânî, *el-Mu’cemu’s-sağîr* (Beyrut: el-Mektebu’l-İslâmî, 1405/1985), 2: 145; a.mlf., *el-Mu’cemu’l-Evsat*, thk. Tarık b. Avdillâh-Abdülmuhsin b. İbrahim (Kahire: Dâru’l-Harameyn, 1415/1995), 6: 188; Suyûtî, *Hasâis*, 1: 91; Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, 3: 24.

<sup>118</sup> Taberânî, *el-Mu’cemu’l-evsat*, 6: 70.

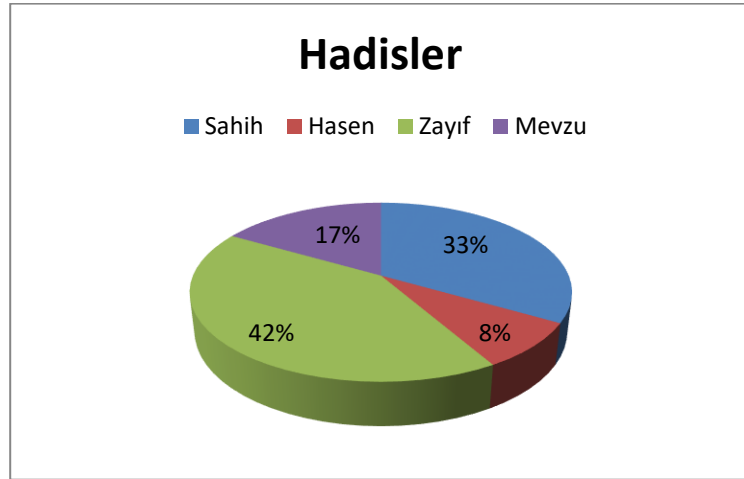
<sup>119</sup> Ebû Ömer Yusuf b. Abdilberr, *el-İstîâb fi ma’rifeti’l-ashâb* (Mısır: Dâru’n-nehda, ty, 1: 17; İbnü’l-Esîr Ebu’l-Hasan Ali b. Ebi’l-Kerem Muhammed, *Üsdü’l-ğâbe fi ma’rifeti’s-sahâbe* (Beyrut: Daru’l-kütübi’l-ilmîye, 1415/1994), 1: 21.

<sup>120</sup> Elbânî, *es-Silsiletü’l-Dâife* (Riyâd: Mektebetü’l-meârif, ty.), 24: 583.

<sup>121</sup> İbn Abdilberr, *el-İstîâb*, 1: 17.

<sup>122</sup> Buhârî, “Enbiyâ”, 8, (4: 111); Ebu’l-Huseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî, *el-Câmiu’s-sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Fedâil”, 151, (2: 1839).

<sup>123</sup> Geniş bilgi için bkz. Recep Tuzcu, Hz. Peygamberle Halk İnanışları el-Hasâisü’l-kübrâ’daki dayanakları (Ankara: Gece kitaplığı, 2014): 78-83.



Sıhhat değeri açısından yapılan değerlendirmede bu hadislerin amellerin faziletleri, tergîb ve terhîb konularında zayıf hadislerle amel edilebileceği yaklaşımına işaret edilmiştir.<sup>124</sup> Zayıf ve özellikle mevzû rivayetlerin *Vesîletü'n-Necât* içerisinde yer alması o dönemin kültürel yapısından ve bu rivâyetlerin halk arasında meşhur olmasından kaynaklandığı düşünülebilir. Zayıf ve uydurma rivâyetlerin bu eserde bulunması, elbette onun değerini düşürmez. Çünkü bu eser, başlı başına bir hadis kitabı ve kaynağı değildir. Bu eserin amacı topluma Allah ve peygamber sevgisi aşılaktır. Kaldı ki, Süleyman Çelebî eserini yazarken Kütüb-i Sitte<sup>125</sup> gibi muteber kaynaklardan yararlandığı gibi İbn Sa'd'ın *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, İbn Hişâm'ın *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Beyhak'ın *Delâilü'n-Nübüvve* gibi eserlerden de faydalanmıştır. Halk tarafından rağbet gören bu tür eserlerde yer alan rivâyetlerin tahriç ve tenkidinin yapılması, kuşkusuz bu eserlerin daha bilinçli okunması ve toplumun sağlıklı hadis kültürü edinmesinde büyük katkılar sağlayacaktır.

<sup>124</sup> İbrahim Hatiboğlu, *Hadis Arka Plânı ve Kaynakları Açısından: Vesîletü'n-Necât, Süleyman Çelebi ve Mevlid: Yazılışı, Yayılışı ve Etkileri*, Editör, Mustafa Kara-Bilal Kemikli, (Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları 2007), 95-105

<sup>125</sup> Buhârî ve Müslim'in Sahîh'leri, Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce ve Nesâî'nin Sünen'leridir.

## Kaynaklar

Kur'an-ı Kerim

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel (241/855). *Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Ateş, Ahmet. *Süleyman Çelebî-Vesîletü'n-Necât*. Ankara: TDK Yayınları, 1954.

Akdağ, Soner. "Süleyman Çelebî'nin Mevlidi Üzerine". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 36 (2008).

Akkuş, Mehmet-Derman, Uğur. *Mevlid-i Şerîf-Vesîletü'n-Necât* (Ahmet Kamil Akdik'in hattıyla). Ankara: DİB Yayınları, 2009.

Âlî, Mustafa Efendi. *Künhü'l-ahbâr*. İstanbul: 1277.

Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstihlâhları Sözlüğü*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1987.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed İbn Hüseyin (458/1065). *Şuabu'l-İman*. Thk. Muhammed Saîd el-Besyûnî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1410/1990.

Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1408/1988.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (256/870). *el-Câmiu's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Çelebî, Süleyman. *Vesîletü'n-Necât (Mevlid-i Şerîf)*. El Yazması Aslî Nüsha. Ankara: Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi, Y. 297.

Çelebî, Evliya. *Seyahatname*. İstanbul: 1324.

Çetin, Osman. "Süleyman Çelebî Devrinde Siyâsî Hayat" *Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri Uluslararası Mevlid Sempozyumu*. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Dimeşkî, Abdurrahman Muhammed Saîd. *el-Habeş: Şuzûzuhû ve ahtâuhû*. Neşr: Mevkiu'l-Furkân, [www.frqan.com](http://www.frqan.com) /<http://www.saaaid.net> Erişim Tarihi: 12.04.2016.

Ebû Avâne, Ya'kûb b. İshâk. *Müsned*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rûfe, ty.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (275/888). *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsbahânî (430/1038). *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1405.

Ebu'l-Vefâ, Burhaneddin el-Halebî İbrahim b. Muhammed b. Halil (841/1437). *et-Tebyîn li Esmâ'il-Müde'llisîn*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1406/1986.

Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ. *Müsned*, Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn, 1404/1984.

Elbânî, Muhamed Nâsuruddîn (1420/2000). *Sahîhu Ebî Dâvûd*. Kuveyt: Müessesetü şarâs, 1423/2002.

Elbânî, *Sahîhu ve daîfu Süneni Ebî Dâvûd*. Kuveyt: Müessesetü şarâs, ty.

Elbânî, *el-Câmiu's-sağîr ve ziyâdetüh*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, ty.

Elbânî, *es-Silsiletü's-sahîha*. Riyâd: Mektebetü'l-meârif, ty.

Elbânî, *es-Silsiletü'd-daîfe*. Riyâd: Mektebetü'l-meârif, ty.

Erul, Bünyamin. "Hz. Peygamber'in Risalet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım". *Diyanet İlmî Dergi* Ankara: 2003.

- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbü'rî (405/1014). *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîye, 1411/1990.
- Hatiboğlu, İbrahim. *Hadis Arka Plânı ve Kaynakları Açısından: Vesîletü'n-Necât, Sulejmân Tschelbî ve Mevlid: Yazılışı, Yayılışı ve Etkileri*, Editör, Mustafa Kara-Bilal Kemikli, Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları 2007.
- Heysemî, Nureddin Ali b. Ebî Bekr (807/1405). *Mecmau'z-zevaid ve menbaü'l-fevaid*. Beyrut: Daru'l-fikr, 1412/1991.
- Iclî, Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih Ebû Hasan el-Kûfî. *Ma'rifetü's-Sikât*, Medîne: Mektebetü'd-Dâr, 1. Baskı, 1405/1985.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf (463/1071). *el-İstâb fî ma'rifeti'l-ashâb*. Mısır: Dâru'n-Nehdati, ty.
- İbn Adî, Ebu Ahmed Abdullâh el-Cürcânî (365/975). *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1409/1988.
- İbn Ebî Hâtim, Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtim er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dil*. Haydarâbâd: Dâiretü'l-meârifî'l-Osmâniyye, 1271/1952.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed. *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415/1994.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî (852/1448). *Tehzîbü't-Tehzîb*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1968.
- İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1406/1986.
- İbn Hacer, *Tabakâtü'l-müdellesîn*, Ürdün: Mektebetü'l-menâr, ty.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed (354/965). *Sahîhu İbn Hibbân bi tertîbi İbn Belabân*. Thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1414/1993.
- İbn Hibbân, *Sikât*. Thk. es-Seyyîd Şerafüddîn Ahmed. Beyrut: Daru'l-fikr, 1395/1975.
- İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1410/1990.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İsmail b. Ömer b. Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Ali Şîrî. (yy: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 1408/1988.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem el-Mısırî. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, ty.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullâh Muhammed b. Saîd b. Müni' (230/845). *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Beyrut Dâru Sâdir, ty.
- Karacabey, Salih. "Vesîletü'n-Necât'ın Hadis Açısından Analizi," *Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri Uluslararası Mevlid Sempozyumu*. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- el-Kâsimî, Muhammed Cemaluddîn, *Kavâidu't-tahdîs min funûni mustalahi'l-hadis*, thk. Muhammed Behcet el-Baytâr-Muhammed Reşid Rıza, Dâru'n-nefâis, 3. Baskı, Beyrut 1422/2001.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis İstihlâhları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1980.
- Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Latîfî, Abdullatif. *Tezkire*. İstanbul: 1313.
- Mizzî, Yusuf b. Zeki Abdurrahman Ebu'l-Haccâc (742/1341). *Tehzîbu'l-Kemâl*. Thk. Dr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.
- Mubârekfûrî, Safiyyurrahman. *er-Rahîku'l-mahtûm*. Riyad:Dâru's-Selâm, 1396/1976.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî (261/875). *el-Câmiu's-Sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

- Neccâr, Muhammed et-Tayyîb en-Neccâr. *el-Kavlü'l-mübîn fi sûreti seyyidi'l-mürselîn*. Beyrut: Dâru'n-nedve, ty.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb (303/969). *es-Sünenü'l-kübrâ*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001.
- Ökten, Sadettin. "Mevlid veya Bir Medeniyet Beyannamesi" *Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri Uluslararası Mevlid Sempozyumu*. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Özkan, Halit. "Bir Muhaddis-Süfînin Rüyaları: İbn Ebî Cemre ve el-Merâî'l-Hisân'ı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2011/2).
- Pekolcay, Necla. *Mevlid*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Sakallı, Talat. *Rüya ve Hadis Rivayeti*. Isparta: 1994.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman Ebî Bekr (911/1505). *el-Hasâisü'l-kübrâ*. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmiye, 1405/1985.
- Şirin, Halil. *Sulejmân Tschelebî 'nin Vesîletü'n-Necât (Mevlid-i Şerîf) Adlı Eserindeki Hadis Dayanakları ve Değerlendirilmesi*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Isparta: 2016.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed (360/971). *el-Mu'cemu'l-kebir*. Thk. Hamdi b. Abdilmecid. Musul: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-hikem, 1404/1983.
- Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*. Thk. Tarık b. Avdillâh-Abdülmuhsin b. İbrahim. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1995.
- Taberânî, *el-Mu'cemu's-Sağîr*, I-II, el-Mektebu'l-İslâmî, Dâru'l-Ammâr-Beyrut, Ummân 1405/1985.
- Tebri'zî, Muhammed b. Abdillâh el-Hatîb. *Mişkâtü'l-Mesâbih*. Thk. Muhammed Nâsuriddîn el-Elbânî. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1405/1985.
- Tayâlisî, Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd (204/819). *Müsned*. Yy: Hacer li't-Tıbbâti ve'n-Neşr, 1419/1999.
- Tuzcu, Recep. Hz. Peygamberle Halk İnanışları el-Hasâisü'l-kübrâ'daki dayanakları, Ankara: Gece kitaplığı, 2014.
- Türcan, Zişân. *Hadis Şerh Geleneği Doğuşu Gelişimi ve Dönüşümü*. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Vassâf, Hüseyin. *Mevlid Şerhi Gülzâr-ı Aşk*, Hazırlayanlar, Mustafa Tatçı-Musa Yıldız-Kaplan Üstüner, İstanbul: Dergah Yayınları, ty.
- Yıldırım, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (748/1348). *Târîhu'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1407/1987.
- Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, I-XV, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, yy, 1423/2003.
- Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmiye, 1415/1995.
- Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1405/1985.
- Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris (1396/1975). *el-A'lâm*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 15. Baskı, yy, 1423/2002.

#### İnternet Kaynakları

<https://sozluk.gov.tr/?kelime=ET%C4%B0MOLOJ%C4%B0><https://www.etimolojiturkce.com/kelime/ibrik>

<https://www.etimolojiturkce.com/arama/d%C3%B6%C5%9Fek>



# HADITH

Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi  
International Journal of Hadith Researches  
المجلة الدولية لأبحاث الحديث

Aralık / December / ديسمبر / 2019, 3: 226-231

## Klasik ve Modern Dönem Hadîs Âlimlerinde Telîf ve Tasnîf Metodolojisi Sempozyumu

Compilation & Writing Methodologies adopted by Hadith Scholars Classical &  
Contemporary Perspective

منهجية التصنيف والتأليف عند علماء الحديث قديماً وحديثاً

Tanıtın / Reviewed by / معرف

**Yusuf Oktan**

Dr., Kuala Lumpur/Malezya

Dr., Kuala Lumpur/Malaysia

oktanyusuf@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9196-8919>

### Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü / Article Type : Kitap Tanıtımı / Book Review

Geliş Tarihi / Received Date: 08.12.2019

Kabul Tarihi / Accepted Date: 30.12.2019

Yayın Tarihi / Published Date: 31.12.2019

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3595537>

**Atıf / Citation / إقتباس :** Oktan, Yusuf. “Klasik ve Modern Dönem Hadîs Âlimlerinde Telîf ve Tasnîf Metodolojisi Sempozyumu”. *HADITH* 3 (Aralık / December 2019): 226-231. [doi.org/10.5281/zenodo.3595537](https://doi.org/10.5281/zenodo.3595537)

**İntihal:** Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

إنتحال: تم فحص البحث بواسطة برنامج لأجل السرقة العلمية فلم يتم إيجاد اي سرقة علمية.

web: <http://dergipark.gov.tr/hadith> | mailto: [hadith.researches@gmail.com](mailto:hadith.researches@gmail.com)

## SEMPOZYUM DEĞERLENDİRMESİ

### Klasik ve Modern Dönem Hadîs Âlimlerinde Telîf ve Tasnîf Metodolojisi Sempozyumu, 20 Kasım 2019, Selangor/Malezya

Yusuf OKTAN

Malezya'nın Selangor eyaletinde bulunan Selangor Uluslararası İslam Üniversitesi (Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor, KUIS) bünyesinde bulunan Hadis Araştırmaları Enstitüsü (Institut Kajian Hadis, INHAD) bu yıl dördüncüsünü düzenledikleri "Uluslararası Sünnetü'n-Nebeviyye" sempozyumunu "Klasik ve Modern Dönem Hadîs Âlimlerinde Telîf ve Tasnîf Metodolojisi"<sup>1</sup> başlığı altında tertip etti. Başkanlığını enstitü müdürü Dr. Seyyid Abulmecid el-Gevrî'nin yaptığı sempozyuma misafir konuşmacı olarak tahkik ilminde mutahassıs olan, Malezya İslam Bilim Üniversitesi'nde (USIM) görevli Prof. Dr.Necmeddin Abdurrahman Halef katıldı. Sabah ve öğlen olmak üzere iki oturumda tamamlanan sempozyumda on altı<sup>2</sup> tebliğ sunuldu.

Saat 10:00'da Kur'an-ı Kerîm tilavetiyle başlayan sempozyumun açılış oturumunda sırasıyla KUIS başkanı Prof. Dr. Abdulhalîm b. Tamûrî, enstitü müdürü Dr. Nur Saliha bint. Muhammet ve sempozyum düzenleme müdürü Dr. Muhammet Hafız katılımcılara teşekkür ederek, görüşlerini belirttiler. Sonra sözü alan Prof. Dr. Necmeddin Abdurrahman Halef klasik eserlerin yazımı, kıymeti ve günümüzdeki durumları üzerine genel bir konuşma yaptı. Eserlerin tahkikinde ve neşrinde tecrübelerinden bahsederek sempozyuma gönderilen tebliğlerin önemini vurguladı.

Sabah 08:30'da başlayan, başkanlığını Abulmecid el-Gevrî'nin yaptığı birinci oturumda toplamda sekiz bildiri sunuldu. Dr. Ali Hüseyin Hamza "Müsned kitapları ihtisâr eden alimlerin metodu: İmâm Buhârî'nin Sahîh'i örnekleminde"<sup>3</sup> başlıklı bildirisinde İslam alimlerinin Buhârî'nin Sahîhi'ni bir çok açıdan ele alıp, Sahîh üzerine çalışmalar yaptıklarını belirterek bu çalışmalardan bir türü olan "ihtisar" çalışmalarını anlattı. Bu çalışmalardan Kurtubî, Zebîdî, Albânî, Sa'd Şeşrî'nin müstakil ihtisar çalışmalarını özellik- nitelik bakımından zikrettikten sonra, Buhari ve Müslim'in

<sup>1</sup> منهجية التصنيف والتأليف عند علماء الحديث قديماً وحديثاً.

<sup>2</sup> Sempozyumda sunulan on altı tebliğle birlikte bildiri kitapçığında yer alan toplamda yirmi sekiz tebliğin tamamına <https://ia801509.us.archive.org/23/items/mnhj0/mnhj0.pdf> (26.11.2019) sitesinden ulaşılabilir.

<sup>3</sup> مناهج العلماء في اختصار الكتب المستندة صحيح الإمام البخاري أنموذجاً.

Sahîhleri üzerine müşterek ihtisar çalışmaları başlığı altında Humeydî, İşbîlî, Sâğânî ve muasırlardan olan Yahyâ b. Abdulaziz'in çalışmalarından bahsetti. Dr. Yusuf Azîm Siddîkî "Buhârî'nin Sahîhi'nde Kitabu'l-buyû"da hadislerin şerhinde çağdaş metodoloji: Muhammed Takiyy Usmânî'nin İn'âmu'l-Bârî'si örnekleminde<sup>4</sup> başlığıyla sunumunu yaptı. Takiyy Usmânî'nin Buahârî'nin Sahîhi üzerine yapmış olduğu şerhdeki metodunu inceleyen araştırmacı, çalışmasının, şerhin Urducadan Arapçaya tercümesinden sonra yapılan ilk çalışma olduğunu belirterek, Usmânî'nin şerhinde rivayetleri fikhî prensiplerle açıkladığını, konuyla alakalı günümüz problemlerine değinerek çözümler ürettiğini ve rivayetlerin manasını çağdaş olaylar örnekleminde anlattığını vurguladı.

Dr. Mustafa Cekenî "Hadis alimlerinin Buhârî'nin Sahîhi'nin hatmi üzerine yazılan kitaplardaki metodları, istatistik ve tahlîl"<sup>5</sup> başlığı altında, Buhârî'nin hitâmı'nın İslam medeniyet mirasında sosyal ve kültürel olarak nasıl icrâ edildiği, bu konu çerçevesinde yazılan eserler, bu eserlerden tahkik edilenler, edilmeyenler ve kayıp olanları anlattı. Bu konuda eser kaleme alan müelliflerin metodlarından bahsederek, bu tür çalışmaların rivayet asrından sonra Buhârî'nin Sahîhi'nin kazanmış olduğu otoriteyle birlikte sosyal ve kültürel etkilerle zamanla şekillendiğinden söyledi. Hanefî b. Hüseyin "İmâm Dârekutnî'nin el-'îlelu'l-vâridah fî'l-ehâdîsi'n-Nebeviyye kitabındaki metodu, 'arz ve tahlîl"<sup>6</sup> başlığıyla sunmuş olduğu tebliğinde 'îlel ilminin önemi, gelişimi ve zorluğundan bahsederek, Dârekutnî'nin 'îlel'inde takip ettiği metodolojisinden bahsetti.

Yusuf Oktan "Yusuf Efendizâde'nin Sahihayn'a yapmış olduğu şerhlerdeki metodu"<sup>7</sup> başlığıyla, Osmanlı Devletinin önde gelen alimlerden olan ve özellikle kıraat ilminde bilinen Yusuf Efendizâde'nin Buhârî'nin Sahîhi'ne yaptığı "Necâhu'l-Kârî" ve Müslim'in Sahîhi'ne yaptığı "İnâyetu'l-Melik'il-Mün'im" isimli şerhlerini tanıtarak, bu kitaplardaki metodundan bahsetti. Abdulmüheymîn b. Muhammed "Dua ve zikir hadislerini ihtiva eden kitapların türleri ve sınıflarının incelenmesi"<sup>8</sup> isimli çalışmasında ilk asırdan beri telîf edilen hadis ve özellikle rivayetleri ihtiva eden dua ve zikir kitaplarında müelliflerin metodlarından bahsederek, İslam alimlerinin dua ve zikir ihtiva eden rivayetlere ihtimam gösterdikleri, dolayısıyla dua ve zikir ihtiva eden kitap teliflerinin h. 2 yy.'a kadar gittiğini belirterek, bu minval üzere yapılan klasik ve çağdaş çalışmaların özelliklerini ve sınıflandırılmalarını anlattı.

Muhammed Arâve "İmâm Malik'in Muvatta'sında fikhî ve hadîsî metodu"<sup>9</sup> başlıklı tebliğinde üzerine aslında fazlasıyla çalışma yapılmış Muvatta'da İmâm Mâlik'in rivayet üslûbu, rivayetlere yapmış olduğu fikhî yorumlarından bahsetti. Vasiyullah Muhtar Azamî "İmâm Muhammed b. Hasan

<sup>4</sup> المنهج العصري في شرح أحاديث كتاب البيوع في صحيح البخاري كتاب إنعام الباري للشيخ محمد تقي العثماني نموذجاً.

<sup>5</sup> مناهج علماء الحديث في تأليف الكتب في ختم صحيح البخاري إحصاء وتحليل.

<sup>6</sup> منهج الإمام الدارقطني في كتابه العلل الواردة في الأحاديث النبوية عرض وتحليل.

<sup>7</sup> منهج الشيخ يوسف أفندي زادة في شرحه على الصحيحين (البخاري و مسلم).

<sup>8</sup> كتب أحاديث الأدعية والأذكار دراسة لألوانها وأصنافها.

<sup>9</sup> المنهج الحديثي والفقهية للإمام مالك في مؤلفه.

Şeybânî'nin Kitabu'l-Âsâr'ındaki metodu"<sup>10</sup> isimli tebliğinde üzerinde çokça konuşulmuş ve çalışmalar yapılmış Kitâbu'l-Âsâr'ı ele alarak, İmâm Muhammed'in kitabında fikhî bablar oluşturma üslûbu, hocası Ebû Hanîfe'nin görüşlerine kabul ve ret yönünden yaklaşımı başta olmak üzere genel metodolojisini anlattı.

Öğlen namazı ve yemek ikramından sonra saat 14:30'da başlayan ve Ramazan El-Bûtî salonunda gerçekleşen ikinci oturumun başkanlığını Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi (International Islamic University Malaysia, İİUM) öğretim üyelerinden Doç. Dr. Saaduddin Mansûr yaptı. Dr. Abdullah b. Refdân Şehrânî "İmâm Buhârî'nin Sahîhi'ni tasnifindeki metodunun özellikleri"<sup>11</sup> başlığıyla Buhârî'nin tanıtımıyla sunumuna başlayan müellif, Buhârî'yi diğer muhaddislerden ayıran ve onu öne çıkaran noktalar belirtti. Sonrasında Sahîhdeki bablarda ilk sırada zikredilen rivayetler ile sonda zikredilen rivayetler arasındaki farklar ve bu rivayetlerin bab başlıklarıyla ilişkisi, kitaptaki mutabâ't özellikleri ve rivayetlerin tekrarları konularına değindi. Sunmuş olduğu her bir başlıkta aslında birçok çalışma olduğu, lakin sempozyumda müzakere kısmının olmaması ve sunuculara verilen sürelerin yetersizliği nedeniyle, çalışmasının yapılan çalışmalardan ayrılan hususları sorulamadan sonraki araştırmacı ile program devam etti. Dr. Selâh b. Sâlih Hâisî "İmâm Übeyy'in "Sahîh-i Müslim" in şerhindeki metodolojisi ve bunun, şerhin aslı olan İmâm Mazerî'nin şerhi arasındaki irtibatlı yönleri"<sup>12</sup> başlığıyla sunduğu bildirisinde İmâm Übeyy'in Müslim'in Sahîh'i üzerine yapılan şerhlerden Mâzerî'nin (ö. 536h) el-Mu'lim bi-fevâidi Müslim, Kâdî İyâz'ın (ö.544h) İkmâlû'l-Mu'lim, Kurtûbî'nin (ö. 656h) el-Müfhim'ini ve İmâm Nevevî'nin (ö. 676h) el-Minhâc'ını kapsayan kitabında rivayetten ziyade dirayete ihtimam gösterdiğini bunu da kitabının mukaddimesinde zikrettiğini anlattı. Daha sonradan bilindiği kadarıyla Sahîh-i Müslim'in ilk şerhi olan İmâm Mâzerî'nin el-Mu'lim'iyle İmâm Übeyy'in şerhi arasındaki benzer olan noktalara temas etti.

Dr. Ömer b. İbrahim Seyf "İmâm Mizzî'nin Tuhfetü'l-eşrâf bi ma'rifetü'l-etrâf kitabındaki yazım metodunda ibdâ' ve ibtikâr"<sup>13</sup> başlığı altında İmâm Mizzî'nin Tuhfe'sindeki tertibi, râvî isimlerindeki sıralamaları, senetleri tek bir senette ihtisar etmesi gibi yaptığı birçok yeni uygulamadan bahsetti. Dr. Ahmet b. Yahya Nâşîrî "İmâm Ebû Said Dârimî'nin sünnete yönelik şüpheleri savuşturmasındaki metodu"<sup>14</sup> isimli tebliğinde Osman b. Saîd ed-Dârimî'nin (ö.528h) hadis ilmi ve rivayetler etrafında şekillenen hadislerin geç yazımı, yazımının yasaklanması, siyasilerin hadis uydurulmasına etkisi, rivayetlerin sübûtunun kat'i olmaması, rivayetlere israiliyyât türü haberler karışması, başta Ebû Hureyre olmak üzere ashaba yapılan tenkitler gibi hadis ve sünnete yöneltelen eleştirilere verdiği tatmin edici cevaplardan bahsetti.

<sup>10</sup> منهج الإمام محمد بن الحسن الشيباني في كتاب الأثر.

<sup>11</sup> خصائص منهج الإمام البخاري في تصنيف جامع الصحيح.

<sup>12</sup> منهج الأيوبي في شرح صحيح مسلم وأوجه العلاقة بينه وبين أصله شرح المازري.

<sup>13</sup> الابتكار والابداع في منهج التأليف عند الحافظ المزي من خلال كتابه تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف.

<sup>14</sup> منهج الإمام أبي سعيد الدارمي في دفع الشبهة المثارة حول السنة النبوية.

Dr. Abdullah b. Muhammed Medenî “Hadis ansiklopedik çalışmalarında İbn Esîr’in Câmi’l-Usûl fî Ahâdîsi’r-Resûl kitabına göre bulunması gereken bilimsel metodolojik özellikler”<sup>15</sup> konusuyla sunduğu bildirisinde İbn Esîr’i ve ilmi kişiliğini tanıttıktan sonra İbn Esîr’in kitabında takip ettiği geçmiş çalışmalardan faydalanma, ana kaynağa dönme, ilmî emaneti teslim etme, telif edilen kitaptaki metodu belirtme gibi toplamda on iki başlıkta metodolojisinden bahsederek, yapılacak bu tür çalışmalarda müellifin örnek alınabileceğini belirtti. Dr. Muhammed b. Ahmed Bureykî “İmâm İbn Dakîki’l-’Îd’in “el-İmâm fî ma’rifeti ahâdîsi’l-ahkâm” ve “el-İlmâm biahâdîsi’l-ahkâm”ındaki metodolojisi”<sup>16</sup> başlıklı sunumunda İbn Dakîki’l-’Îd’in telifindeki tertibi, lafızların umumundan hüküm istinbât etmesi, hadisleri sıralamasındaki çeşitlilik, rivayetlerin tahrîci, isnâdın ‘âlisine ihtimam göstermesi, metinlerde bulunan ihtilafları ve manası müşkil olan kelimeleri açıklaması gibi müellifin adı geçen iki kitabında başlıca takip ettiği metodunu anlattı.

Dr. Muhammed Zâyid Uteybî “Muhaddislerin hadis rivayetindeki metodları (rivayet dönemi)”<sup>17</sup> konulu sunumunda hadis meclislerinde rivayetlerin aktarım şekilleri, hocaların okuyacağı rivayetleri seçiminde belirleyici etkenler, rivayetleri okurken bablara mı yoksa râvilere göre mi aktardıkları, tek bir mecliste kaç rivayet aktarıldığı, kitaptan mı yoksa ezberden mi aktarıldığı gibi usûlü hadis ilminin satır aralarında kalmış önemli bilgilerden bahsetti. Hadis meclislerinde sürekli yapılan müzakerelerin aslında hadis talebeleri tarafından rivayetlerin ezberlenmesi hususunda önemli bir icrâ olduğunu ve imlâ’nın semâ’ mertebelerinin başında geldiğini belirten araştırmacı usul kitaplarında rastlanabilecek malumatları zikretti. Dr. Meryem bint. Ahmed Zehrânî “Muhaddislerde hadis tahrîci, kavramlar ve metodlar”<sup>18</sup> başlıklı tebliğinde tahrîc ilminin önemi ve bu ilmin tarihi seyrini anlattıktan sonra alimlerin bu ilimdeki metodları ve bu konuda yapılan çalışmalar başta olmak üzere tahrîc ilminin faydasını anlatarak, rivayetlere bu tahric uygulamasını sonunda hüküm verildiğini belirtti.

Sempozyumların araştırmacıları buluşturup, tanıştırmayı, birbirlerinden fikir alışverişinde bulunmalarına katkı sağlamaları yanında buralarda sunulan tebliğlerin nitelikli olması beklenmektedir. Zira sempozyumlarda sunulan tebliğlerin asıl amacının “ma’lûmun i’lâmı, hâsılın tahsîli” sadedinde diyebileceğimiz çalışılmış, değinilmiş konuları yinelemek değil, bilakis ortaya yeni fikirler koyan, farklı çalışma alanları oluşturan çalışmalar olması gerektiğini göz önünde bulundurursak, tanıtımını yaptığımız sempozyumda sunulan tebliğler içinde üzerinde konuşulmuş, çalışmalar yapılmış tebliğlerin olduğunu söyleyebilirim. Bunun yanında sunumları için araştırmacılara ilk oturumda on dakika ikinci oturumda on beşer dakika verilmiş olması, her tebliğin sonunda müzakerenin hatta her oturumun sonunda genel özetleme ve değerlendirme kısmının olmaması ayrıca soru cevap kısmının son derece yetersiz olması sempozyumun verimliliğini

<sup>15</sup> سيات المنهج العلمي لتصنيف الموسوعات الحديثية من خلال كتاب جامع الأصول في أحاديث الرسول للحافظ ابن الأثير.

<sup>16</sup> منهج الإمام بن دقيق العيد في كتابه الإمام في معرفة حديث الأحكام و إلمام بأحاديث الحكام.

<sup>17</sup> مناهج المحدثين في رواية الحديث (عصر الرواية).

<sup>18</sup> تخریج الحديث النبوي عند المحدثين مفاهيم ومناهج.

düşürdüğü kanaatindeyim. Oturumların başlangıcı hususunda ise; ilk oturumun 08:30'da yapılması sonrasında açılış programının 10:30'da yapılmış olması ilk oturuma katılımı bir hayli düşürmüştür.

Sempozyum programının yaklaşık on gün öncesinden duyurulması, yaklaşık bir hafta öncesinden gönderilen otuza yakın tebliğin internet sitesinde online olarak erişime açılmış olması, sempozyum günü kayıt ve sürekli ilgilenen görevlilerin olması, özellikle sempozyum bildiri kitapçığı gönderilen tüm tebliğlerle birlikte basılı bir şekilde katılımcılara kayıt aşamasında teslim edilmesi ve bunun yanında Dr. Seyyid Abulmecid el-Gevrî'nin hadis ilmiyle alakalı kitaplarından katılımcılara hediye edilmesi sempozyum programının organizesinin öne çıkan özelliklerindendi. Buna ek olarak araştırmacıların genel anlamda sürelere riayet etmesi, oturumların zamanında başlayıp zamanında bitmesi, oturum aralarında yapılan kahvaltı ve öğlen yemeği ikramları sempozyumun programının gidişatını güzelleştiren unsurlardandı.