

HADİS TETKİKLERİ DERGİSİ
JOURNAL OF HADITH STUDIES/مجلة بحوث الحديث
XVI * 1 * 2018

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

Doç. Dr. Ataullah ŞAHYAR (Marmara Ü., İstanbul) sahyar@gmail.com

Editör/Editor in Chief

Prof. Dr. İbrahim HATİBOĞLU

(Bursa Uludağ Ü., İlahiyat Fakültesi, Bursa) ihataboglu@hotmail.com

Alan Editörleri/Field Editors

Abdullah ÇİMEN (Uşak Ü., Uşak), Arafat AYDIN (Yazma Eserler Kurumu, İstanbul), Hatice Nur DALKILIÇ (Neveşehir Hacı Bektaş Veli Ü., Neveşehir), Kübra ÇAKMAK (Zonguldak Bülent Ecevit Ü. Zonguldak), Mucahit KARAKAŞ (Trakya Ü., Edirne), Nagihan EMİROĞLU (Çukurova Ü. İlahiyat, Adana), Safiye İNCEYILMAZ (Yozgat Bozok Ü., Yozgat), Zeynep ERGİN (Kütühyia Dumlupınar Ü. Kütahya), Zuhal KARAKAYA (Düzce Ü. Düzce)

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Ahmet YÜCEL (29 Mayıs Ü., İstanbul), Prof. Dr. Mirza TOKPUNAR (Çanakkale Onsekiz Mart Ü., Çanakkale), Prof. Dr. Mustafa ERTÜRK (İstanbul Ü., İstanbul), Prof. Dr. Yavuz ÜNAL (Ondokuz Mayıs Ü., Samsun), Doç. Dr. Ayşe Esra ŞAHYAR, (Marmara Ü., İstanbul), Doç. Dr. Ebubekir SİFİL (Yalova Ü., Yalova), Doç. Dr. Halil İbrahim KUTLAY (Fatih Sultan Mehmet Vakfı Ü., İstanbul), Dr. Öğr. Üyesi Dilek TEKİN (Trabzon Ü., Trabzon), Dr. Öğr. Üyesi İsa AKALIN (Akdeniz Ü., Antalya), Dr. Öğr. Üyesi Najmuddin al-İSSA (Yalova Ü. Yalova), Dr. Öğr. Üyesi Şemsettin KIRIŞ (Kastamonu Ü., Kastamonu), Dr. Öğr. Üyesi, Rahile YILMAZ (Marmara Ü., İstanbul)

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Ali Osman KOÇKUZU (Necmeddin Erbakan Ü. Konya), Prof. Dr. Bekir TATLI (Ankara Hacıbayram Veli Ü. Ankara), Prof. Dr. Emin AŞIKKUTLU (Karadeniz Teknik Ü., Trabzon), Prof. Dr. İsmail Lütfi ÇAKAN (Marmara Ü., İstanbul), Prof. Dr. Kemal SANDIKÇI (Trabzon Ü., Rize), Prof. Dr. Mehmet Yaşar KANDEMİR (Marmara Ü., İstanbul), Prof. Dr. Nevzat AŞIK (Dokuz Eylül Ü., İzmir), Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK (Marmara Ü., İstanbul), Prof. Dr. Selahattin POLAT (Erciyes Ü., Kayseri), Prof. Dr. Selçuk COŞKUN (Atatürk Ü., Erzurum), Prof. Dr. Zekeriyâ GÜLER (29 Mayıs Ü., İstanbul), Prof. Dr. Salih KARACABEY (Bursa Uludağ Ü., BURSA),

Uluslararası İlişkiler/International Relations

Prof. Dr. Muhammet AYDIN (Câmi'atü Katar, Doha), Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Tahir DAYHAN (Dokuz Eylül Ü., İzmir), Dr. Öğr. Üyesi İbrahim H. İNAL (Ondokuz Mayıs Ü., Şanlıurfa),

Bilişim&İletişim/Correspondence

Doç. Dr. Muhammed ABAY (Marmara Ü., İstanbul), Dr. İbrahim ALTAN (Kızılay Genel Müdürlüğü, Ankara)

Tashih/Proof Reading

Sümeyye Nur DOĞAN (Balıkesir Ü., Balıkesir), Zülal KILIÇ (Kocaeli Ü., Kocaeli), Sümeyye Şehide SAĞIR (Ankara Sosyal Bilimler Ü., Ankara), Hatice KARADENİZ (Muğla Sıtkı Koçman Ü., Muğla), Kevsir KESKİN (Gaziantep Ü., Gaziantep), Merve ÖZTÜRK (Aydın Adnan Menderes Ü., Aydın)

Düzeltilmeler/Corrections

Ümmügülsüm YEŞİL (Manisa Celal Bayar Ü., Manisa),
Ayşe Yasemin SAİTOĞULLARI (Ankara Hacı Bayram Veli Ü., Ankara)

Kapak Tasarımı/Cover Design

Latif ÇETİNKAYA (latifcetinkaya@yahoo.com)

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

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

Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD), EBSCO ve İSAM tarafından taranmaktadır./*Journal of Hadith Studies* has been indexed by, EBSCO and İSAM.

Yönetim ve Dağıtım/Administration and Distribution

Türkiye Eğitime Destek Vakfı (TEDEV), Nalbantoğlu Mahallesi Akbiyık Caddesi No: 13/3 Osmangazi BURSA, İstanbul İletişim: Ataullah ŞAHYAR (Altunizade Mahallesi, Mahir İz Caddesi, Bağlarbaşı, 34662 Üsküdar/İstanbul), +90 (532) 163 7270

Web: <http://www.htd.press>, Editör: ihataboglu@hotmail.com, İletişim: sahyar@gmail.com

© Türkiye Eğitime Destek Vakfı (TEDEV) İstanbul 2018

İÇİNDEKİLER/CONTENTS/المحتوى

Editörden/Editorial/من رئيس التحرير

İbrahim HATİBOĞLU, Sünnetin Aktüel Değeri... ✦ 5-6

Makaleler/Articles/مقالات

Mehmet EFENDİOĞLU, Arap Olmayan Sahâbilerin Hadis Rivâyetindeki Yeri/*The Role of Non-Arab Companions in the Transmission of Hadîth* ✦ 7-32

Taha ÇELİK, Raf' u'l-yedeyn Meselesi Çerçevesinde Beyhakî'nin Tahâvî'ye İtirazları/*al-Bayhaqî's Objections to al-Tahâvî within the Framework of the Issue of Raf' a'l-Yadain* ✦ 33-58

Abdülazîz Muhammed el-KHALEF, دراسة الروايات الحديثية والتاريخية التي تبين سنّ السيدة عائشة عندما تزوجها النبي /*Study of Hadîth and Historical Narratives that Show the Age of Aîsha. when the Prophet Harried Her* ✦ 59-79

Zülal KILIÇ, Hadis Usûlünün Gelişim Safhaları Açısından *el-İlmâ'ın* Konumu/*The Status of al-İlmâ' in Terms of Development Phases of Methodology of Hadîth Contemporary Reading of Relevant Hadîths of The Prophet* ✦ 81-103

Hasen el-KHATTÂF, جدل التأثير والتأثر بين علوم الوحيين واللغة العربية, /*The Issue of the Reciprocal Effects of Revelation and Arabic Language* ✦ 105-119

Tercüme/Translation/ترجمة

İdris Asker Hasen İSÂVÎ, Hâricilikle İtham Edilen Râviler ve *Sahîh-i Buhârî*'deki Rivâyetlerine Eleştirel Bir Yaklaşım/ *الرواة المتهمون ببدعة الخوارج ومروياتهم في صحيح البخاري* دراسة نقدية (Çev. Metin TEKİN) ✦ 121-145

Araştırma Notları/Review Articles/ملاحظات دراسية
Nasseruddîn MAZHARÎ, Cerh ve Ta'dil Kitaplarından
Metin Tenkîdi Örnekleri ✦ 147-160

Sempozyum-Konferans/Symposium-Conference/ندوات-مؤتمرات
Hz. Âişe Sempozyumu"
29-30 Nisan 2016, SİVAS
(Haz. Ayşe Yasemin SAİTOĞULLARI) ✦ 161-169

Kitap Tanıtımı/Book Reviews/نقد كتب
Behlul KANAQI, *M. Tayyib Okıç ve Hadis İlmindeki Yeri*, BUÜ
Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi), Bursa 2017, 335 sayfa
(Haz. Ümmügülsüm YEŞİL) ✦ 171-178

Vefeyât/Obituary/فقاء
Muhammed Mustafa el-A'ZAMÎ
(1348-02 Rabî'u'l-âhir 1439/1930-20 Aralık 2017)
(İbrahim HATİBOĞLU) ✦ 179-190

Hadis Dünyasından Haberler/News on Hadîth/أخبار عن عالم الحديث
VII. Hadis ve Sîret Araştırmaları Ödül Töreni,
16 Aralık 2017 İSTANBUL ... ✦ 191-193

Kitaplar-Tezler/Books and Thesis/كتب وأطروحات ✦ 195-200
Hadis Tetkikleri Dergisi Hakkında/About Journal of Hadith Studies/
حول مجلة بحوث الحديث ✦ 201-202

Sünnetin Aktüel Değeri...

Sünnet, Kur'ân-ı Kerîm'i de içerecek genişlikte İslâm'ın insan ve cemiyet üzerinde tezâhür etmiş hâlidir. Öncelikle Nebevî misâl esas alınmak suretiyle, onun etrafında halkalanmış sahâbe-i kirâm efendilerimiz ferdî ve ictimâî olarak Hâlik-i Zülcelâl Hazretlerinin seçmesiyle ve istediği manada bir örnek toplum inşa etmiştir. Medeniyetimizin vahiy, nebevî örneklik ve sahâbe hayâtı eliyle ortaya konulan bu kurucu temeli, ilk nesilden itibaren güçlü bir şekilde oluşturulmuştur. Bu anlamıyla, hayata yön veren ve hayatı teşkil eden değer anlamında sünnet, yaşanılmaya en lâyük kıymet demektir. Sünnet-i Seniyye'nin İslâm tarihi boyunca Müslümanlar nezdinde vazgeçilmez kabul edilmesinin sebebi de ilk örneklikle hayat arasındaki vazgeçilmez irtibatı kurmasındandır.

Aktüel kelimesi, esas itibariyle 'güncel' anlamına gelmekten ziyade, öncelikle fiilî olarak uygulamak, fiiliyâta geçirmek anlamına gelir. Kelimenin özüne aykırı şekilde kelimeye yüklenen 'güncel' anlamı ve güncelleme çabası, kendi iç bütünlüğü içerisinde tutarlı bir hayat örneği (üsve-i hasene) sunan sünnetin bağlamından kopartılmak suretiye, modern hayatın meşrulaştırılmasına vâsita kılınmak gibi bir tehlikeyi de beraberinde getirecektir.

Bugün itibariyle, yaşanan hayatı tayin eden güç merkezlerinin, İslâm medeniyetinin muârızı çevreler olması hasebiyle, bilinen anlamından farklı olarak; devrin din bilginleri eliyle içeriği dönüştürülüp, güncelleştirildiği takdirde, kadîm değerlerimizden birisi olan sünneti, örneklikten ve 'yaşanıl-gelen' numûne olmaktan çıkarmış, yerine her devirde değişme potansiyeli olan bir başka değeri ikâme etmiş oluruz.

Böylece, medeniyet gerçekliğimizden hayli uzakta olduğumuz günümüzde, değerlerimizden daha da uzaklaşma, hakikatin bilgisini nesneleştirerek algılama, bilgi ile amel veya uygulama arasındaki aynıyeti gözden kaçırma, dindarlaşmayı kendi icat ettiğimiz bir olgu olarak görme tehlikesine düşmüş oluruz.

İslâm vahyinin gelmesi ve Müslümanlığı kabul etmeleriyle birkite, nasıl ki Câhiliyye toplumu örnek nesil olma vasfını kazanmışsa bu gün de değer değiştirmiş toplumun kendine gelip, öz değerlerine dönmesi ve yine örnek toplum olması mümkündür. Bu bağlamda, ilim ehli kimseler, güncelleme adı

altında değiştirip dnstrekek değil, ancak modern çağa kadar yaşanan İslm modeli üstlenip naklederek bir çıkış yolu bulabileceklerdir.

Günümüzde asıl meselemiz, kendi medeniyetimizin mensupları olarak süregelen gerçeklikle, kendi hakikatimizi unutturan rz durum arasındaki ilişkiyi doğru kurmak, tekrar yüz yıllardır medeniyetimizi tayin edici medeniyet klmış değerlerimizi ferd ve ictim olarak ihy etmektir. *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* böyle bir anlayışın ihyas için bir buluşma ve dayanışmanın zemini olma çabasındadır.

Bu bağlamda, akademik ihtisas dergiciliğinde ciddi bir tecrübe ve birikim kazanan *Hadis Tetkikleri Dergisi'nin (HTD)* bu sayısında işaret edilen hususlara yönelik makaleleri de sizlerin tetkikine sunuyoruz. Yayımladımız çalışmalarda, aynı gayeye matuf farklı düşünsel mahsulleri sizlerle buluşturmak ve farklı eğilimlerin buluştuğu bir meydan olmak arzusunda olduğumuzu bir kez daha ifade ediyoruz.

Sözkonusu hassasiyet ve arayışları da sürdürerek *Hadis Tetkikleri Dergisi'nin* bu sayısında, makaleler bölümünde ilk olarak; sahbe-i kirmandan Arap olmayanların hadis rivyetine katkısına şaret edilen bir tetkike, ikinci olarak; namazlarda elleri kaldırma konusuna dair hadisleri ele alan bir çalışmaya, üçüncü olarak Hz. işe'nin evlilik yaşına dair bir tetkike ve ayrıca ona dair bir sempozyum tanıtımına, dördüncü olarak Endülüs ilim geleneğinen en önemli hadis usl kaynağı *el-İlm*'a dair bir tetkike, beşinci olarak da Kur'an ve Sünnet'in Arap dili ile etkileşimine dair bir araştırmaya yer verdik.

Hadis Tetkikleri Dergisi'nin bu sayısında bazı *Sahh-i Buhr* rvilerine dair bir tercümeye ve cerh ve ta'dl kitaplarındaki metin tenkidi örneklerine yer verilen kısa bir araştırmaya sayfalarımız arasında yer ayırdık. Öte yandan, Türkiye'deki İlahiyat eğitimine önemli katkıları bulunan Merhum Prof. Dr. M. Tayyib Okiç'in hadis ilmindeki yerine dair bir doktora tezini tanıtımaya çalıştık. Bu yayın döneminde bizim açımızdan en üzücü hadise ise Türkiye'deki hadis eğitimi açısından büyük önem arz eden Prof. Dr. Muhammed Mustafa el-A'zam'nin 20.12.2017 tarihinde vefat etmesiydi. Bu sayımızda onun hayat ve ilm çalışmalarına ışık tutan vefeytına yer verdik. Yine, VII. Hadis ve Sret Araştırmaları dl Töreni ve hadis sahasında yayımlanmış kitap ve tezlerin adlarına dair bir listeyi de ilginize sunduk. İlgililerin bu sayede güncel hadis çalışmalarını kolay bir şekilde takibi mümkün olacağı gibi, dergimiz için yapılacak kitap tanıtımlarında da buradan eser seçip tanıtması da mümkün hle gelecektir.

Gelecek sayılarımızla, daha heyecanlı ve daha bilinçli biçimde, pek çoğu HTD ekibinin elinde ve sayfalarında yetişmiş genç araştırmacılarımızın sesi ve kalemi olmaya devam edeceğiz. Bir sonraki sayımızda görüşmek dileğiyle...

Saygılarımızla...

İbrahim HATİBOğLU

Arap Olmayan Sahâbîlerin Hadis Rivâyetindeki Yeri

“The Role of Non-Arab Companions in the Transmission of Hadîth”

Mehmet EFENDİOĞLU*

Abstract: Prophet Muhammad was an Arab of descent and was born, grown and lived in an Arab community. Therefore, it is expected that the audiences of his message were Arabs. As a matter of fact, his believers were all Arabs. But were there any non-Arabs among these believers? If so, which nationalities were they and what was their number? What was their role in the Prophet’s life and his message? In particular, what was their contribution to the transmission of the message of Islam? Was there any hadîth transmitter among them? If so, who were they and how many hadîths they narrated from the Prophet? Dealing with such questions, the article focuses on the non-Arab who had the honor of being his Companions, and their contribution to the science of Hadîth.

Citation: Mehmet EFENDİOĞLU, “Arap Olmayan Sahâbîlerin Hadis Rivâyetindeki Yeri” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XVI/1, 2018, pp. 7-32.

Keywords: Hadîth, Companions, Narration of hadîth, Non-Arab Companion

I. GİRİŞ

‘Sahâbî’ kelimesi (çoğulu: sahâbe, ashâb),¹ sözlükte ‘dost’ ve ‘arkadaş’ manasına gelir.² Terim olarak ise “Hz. Peygamber (s.a.v.) devrinde yaşayan, peygamber olarak kendisiyle karşılaşan, ona iman eden ve imanını koruyarak ölen kimse” anlamında kullanılmaktadır.³ Cumhurun görüşü olarak benimsenen bu tarifi, biraz açarak şöyle ifade etmek mümkündür: “Sahâbî, Hz. Peygamber’e ilk

* Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniv., İlahiyat Fakültesi, İSTANBUL, efendioglu1@hotmail.com

¹ Bu makale, tarafımdan hazırlanan *Arap Olmayan Sahâbîler* adlı yüksek lisans tezi esas alınarak geliştirilmiştir (Tez için bkz. Mehmet Efendioğlu, *Arap Olmayan Sahâbîler*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 2011).

² İbn Manzûr, Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrrem (v. 711/1311), *Lisânü’l-‘Arab*, I-XV, Beyrut ts. (Dâru Sâder), I, 519.

³ İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-‘Askalânî (v. 852/1448), *el-İsâbe fî temyizi’s-sahâbe* (İbn Abdilber’in *el-İstî‘âb*’i ile birlikte), I-IV, Kahire 1358/1939, I, 10.

vahyin geldiği 6 Ağustos 610 tarihi⁴ ile vefat ettiği hicrî 13 Rebîulevvel 11 (8 ziran 632)⁵ tarihleri arasında geçen yaklaşık 23 senelik peygamberlik süresi içerisinde hayatta bulunmuş, Allah Resûlü ile karşılaşmış, ona iman etmiş ve Müslüman olarak vefat etmiş olan kimseye verilen isimdir.”⁶

Toplam sayısı 100.000’den fazla olan⁷ sahâbenin yaklaşık 10.000 kadarının ismi kaynaklara intikal etmiş, hayatları hakkında uzun veya kısa biyografik bilgi ulaştırılmıştır.⁸ Bu makalede, sözü edilen 10.000 kadar sahâbiden Arap olmayanlar konu edilecek ve bunların hadis ilmindeki yeri üzerinde durulacaktır. *Arap Olmayan Sahâbîler* konusu daha önce tarafımdan yüksek lisans çalışması olarak hazırlandığı ve orada konu bütün teferruatıyla incelendiği için burada fazla detaya girilmeyecek, Arap olmayan sahâbîlerin daha çok râvî olarak değerlendirilmesi yapılacaktır.

Makale bir giriş, iki kısım ve değerlendirmeden oluşmaktadır. Giriş kısmında sahâbenin tanımı ve makalenin metodundan kısaca bahsedildikten sonra, birinci kısımda Arap olmayan sahâbîlerin milliyetleri, isimleri ve sayıları üzerinde durulmuş, her millete mensup sahâbîler liste olarak sunulmuştur. İkinci kısımda, listesi sunulan Arap olmayan sahâbîlerden râvî olanlar tespit edilmiş ve her birinin rivâyet sayısı, rivâyetlerinin yer aldığı kaynaklar, hadis aldıkları kişiler, kendilerinden rivâyette bulunanlar gibi yönleri üzerinde durulmuş, merfû rivâyeti bulunanlardan bir kısmına birer rivâyeti örnek olarak zikredilmiştir. Değerlendirme kısmında ise elde edilen sonuçlara işaret edilmiştir. Makalenin hedefi, râvî olarak bilinen sahâbîler arasında Arap olmayanların yerini ve bunların yaklaşık olarak rivâyet sayılarını tespit etmektir.

II. ARAP OLMAYAN SAHÂBÎLERİN MİLLİYETLERİ, İSİMLERİ VE SAYILARI

A. Arap Olmayan Sahâbîlerin Milliyetleri

Soy itibarıyla Arap asıllı olup Arap Yarımadasında yaşayan ve muhatapları Araplar olan Hz. Peygamber’in doğul olarak ashâbı da Arap asıllılardan oluşuyordu. Buna binaen Kur’ân-ı Kerîm Arap dilinde inmiş ve dinin tebliği bu dilde yapılmıştır. Merak edilen husus, sayıları 100.000 civarında olduğu belirtilen ve 10.000 kadarı ismiyle bilinen sahâbe arasında Arap olmayanların bulunup bulunmadığı ve varsa bunların sayısıdır.

⁴ Muhammed Rıza, *Muhammed Resûlullâh* (s.a.v.), Kahire, 1385/1966, s. 59.

⁵ Mustafa Fayda, “Muhammed”, *DİA*, XXX, 422.

⁶ Mehmet Efendioğlu, “Sahâbe”, *DİA*, XXXV, 491.

⁷ es-Süyûtî, Celâleddin Abdurrahmân b. Ebi Bekr (v. 911/1505), *Tedribü’r-râvî fi şerhi Takribî’n-Nevâvî* (nşr. Abdülvehhâb Abdüllâtîf), I-II, Beyrut 1409/1989, II, 221.

⁸ Mehmet Efendioğlu, “Sahâbe”, *DİA*, XXXV, 492-493.

Doğduğu gün Habeşîye bir dadının eline verilip onun tarafından büyütülen,⁹ vefat ettikten sonra da Habeşli bir sahâbî tarafından kabrine indirilen¹⁰ Resûlüllah'ın hayatında Arap olmayan unsurların önemli bir yeri olduğu kesindir. Ancak bunların hangi milletlerden oldukları ve sayıları hakkında gerek klâsik kaynaklarda ve gerekse modern çalışmalarda toplu bir bilgiye rastlanmamaktadır. Müstakil olarak da bu konuda bir çalışma yapıldığına dair herhangi bir bilgi ile karşılaşmamıştır.

Kölelik müessesesinin yaygın olarak yürürlükte olduğu İslâm öncesi Arap Yarımadasında çok sayıda yabancı köle bulunmakta idi. Bunların miktarı hakkında kaynaklarda bilgi verilmemiştir. İslâm'a davetin başlamasından sonra ise dolaşım serbestisi bulunması nedeniyle gruplar halinde Arap Yarımadasına gelen ve Hz. Peygamber'le görüşen Arap olmayan unsurların sayımı yapılmıyordu. Bundan dolayı bunları rakam olarak tespit etmek, hatta tahmin etmek mümkün olmamaktadır.

Bununla birlikte değişik vesilelerle bir arada bulunmuş Arap olmayan unsurlara dair çeşitli rakamlar kaynaklara intikal etmiştir. Henüz Mekke döneminde, Habeşistan'a hicret eden (M. 615) Müslümanların burada yaptıkları davete birçok Habeşli icâbet etmiş, bunlardan 20 kişilik bir grup Mekke'ye gelerek Hz. Peygamber'le görüşmüş ve Kur'an-ı Kerim dinledikten sonra Müslüman olmuşlardır.¹¹ Medîne döneminde, hicretin 2. (624) yılında gerçekleşen Bedir gazvesine Arap olmayan kimselerden altı kişinin katıldığı rivâyet edilir.¹² Hicretten sonra Medîne'ye gruplar halinde Habeş asıllılar gelmiş, bu grupların 32,¹³ 40,¹⁴ 60¹⁵ ve 70¹⁶ kişilik kafilerden oluştuğu nakledilmiştir. Habeş kralı Necâşi Ashame'nin de (v. 9/630) Hz. Peygamber'e 12 râhip gönderdiği rivâyet edilmektedir.¹⁷ Ayrıca Resûlüllah'ın kendisine gönderdiği İslâm'a davet mektubuna, Müslüman olduğunu bildirmek üzere bir mektup ve 60 kişi ile beraber oğlu Erma (Erha?) b.

⁹ İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 416.

¹⁰ İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. 'Amr eş-Şeybânî (v. 287/900), *el-Âhâd ve'l-mesânî* (nşr. Bâsım Faysal Ahmed el-Cevâbire), I-VI, Riyad 1411/1991, I, 345.

¹¹ İbn İshâk, Muhammed b. İshâk b. Yesâr (v. 151/768), *es-Sîre* (nşr. Muhammed Hamîdullâh), Konya 1401/1981, s. 199-200.

¹² İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 188.

¹³ İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 28.

¹⁴ İbnü'l-Esir, İzzeddîn Ali b. Muhammed el-Cezerî (v. 630/1232), *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe* (nşr. Muhammed İbrâhîm el-Bennâ ve dğr.), I-VII, Kahire 1970, I, 56; el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (v. 671/1272), *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, I-XX, Kahire 1386/1966, XIII, 296.

¹⁵ İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ ed-Dımaşkî (v. 774/1372), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azim* (nşr. Muhammed İbrahim el-Bennâ ve dğr.), I-VIII, İstanbul 1985, III, 157.

¹⁶ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azim*, III, 157.

¹⁷ et-Taberî, Muhammed b. Cerir (v. 310/922), *Câmi'u'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an* (nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir - Ahmed Muhammed Şâkir), I-XVI, Kahire ts., X, 507-508.

Ashame'yi¹⁸ Medîne'ye göndererek cevap vermiş, ancak binilen gemi Kızıldenez'de battığı için grup telef olmuştur.¹⁹

Hz. Peygamber'in Medîne'ye hicretinden sonra, Yahudilerden Müslüman olan Abdullah b. Selâm'ın (v. 43/663) teşvikiyle ilk anda altı-yedi kişilik Benî İsrâil asıllı bir grup Yahudi'nin İslâm'a girdiği bilinmektedir.²⁰ Benî Kurayza seferi öncesinde (5/627) Benî İsrâil asıllı Yahudilerden, Mısır Mukavkis'ına gönderilen (7/628) İslâm'a davet mektubu neticesinde Kıptilerden, Yemen'e İslâm davetinin ulaşmasından sonra (10/630) Ebnâ'dan²¹ gruplar halinde birçok kimisenin Müslüman olduğu ve gelip Hz. Peygamber'le görüştüğü bilinmekte ise de bunların sayısı hakkında kesin bilgi bulunmamaktadır.²²

Bütün bunlar, Arap olmayan sahâbilerin sayısını tespitin zorluğunu ortaya koyar. Bu konuda sayisal bir veriye ulaşmak için hadis, siyer, tabakât ve İslâm tarihi kaynaklarını taramanın gerekeceği muhakkaktır. Bu çalışma esnasında yapılmış olan da budur. Özellikle sahâbe tabakâtına dair eserler dikkatli bir şekilde taranmış, neticede 120 kişiden oluşan bir Arap olmayan sahâbiler listesi elde edilmiştir. Elde edilen bu listenin kesin olduğu söylenemez. Zira bu listede sadece sahâbî olup Arap olmadığı kesinlik kazanmış olanlar yer almaktadır. Şüpheli görülenler, tespit edilemeyenler, kaynaklara yansımayanlar ve ismi verilmeden Habeşli,²³ A'cemi²⁴ ve Habeşli câriye²⁵ gibi nisbelerle geçen çok sayıda kişi de göz önünde bulundurulursa sayının çok yükseklere çıkacağı kesindir.

Tespit edilen belli esaslar²⁶ çerçevesinde yaptığımız araştırmalar sonucu Araplar dışında sadece Habeş, Benî İsrâil, Fars, Rum ve Kıpt asıllılardan sahâbî bulunduğu ortaya çıkmış, bunlar dışındaki milletlerden sahâbî olduğu kesinlik kazanan bir kimseye tesadüf edilmemiştir. Gerçi sahâbe asrından sonraki dönemlerde değişik milletlerden bazı kimseler Hz. Peygamber'le görüştüğünü ve sahâbî olduğunu iddia etmiş, hatta ondan hadis rivâyet etme cür'etinde bulunmuş, ancak hadis âlimleri bunların sahâbî değil de sahâbîliği paravan olarak kul-

¹⁸ Hayatı hakkında bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 112.

¹⁹ Muhammed Hamîdullâh, *el-Vesâiku's-siyâsiyye li'l-'ahdin-nebevî ve'l-hilâfeti'r-râside*, Beyrut 1405/1985, s. 104-105; Muhammed Rıza, *Muhammed*, s. 272-273.

²⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, VII, 120-121.

²¹ Ebnâ hakkında bilgi için bkz. İbnü'l-Esir, İzzüddin Ali b. Muhammed (v. 630/1232), *el-Lübâb fi Tehzîbi'l-ensâb*, I-III, Beyrut ts., I, 26.

²² İsmi kaynaklara intikal edenler için bkz. Efendioğlu, *Arap Olmayan Sahâbiler*, s. 141 vd.

²³ İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 163.

²⁴ İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, V, 528.

²⁵ İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, VII, 438.

²⁶ Arap olmayan sahâbileri tespitte dikkate alınan esasları görmek için bkz. Efendioğlu, *Arap Olmayan Sahâbiler*, s. 80-84.

lanıp bir takım düşüncelerini ve heveslerini tahakkuk ettirmeye çalışan sahtekârlar olduklarını ortaya çıkarmışlardır.²⁷

B. İsimleri ve Sayıları

Arap olmayan milletlerden 45'i Habeşî, 43'ü Benî İsrâil asıllı, 17'si Fârisî, 7'si Rûmî, 8'i de Kıptî olmak üzere sahâbî olma şerefine nail olan 120 kişi tespit edilmiştir. Bunların mensup oldukları milletlere göre dağılımı, isimleri ve sayıları şöyledir:

1. Habeş Asıllı Sahâbiler

Erkekler: 1. Âsım el-Habeşî, 2. Bahîrâ er-Râhib el-Habeşî eş-Şâmî, 3. Bilâl b. Rabâh el-Habeşî, 4. Cu'al el-Habeşî, 5. Düreyd er-Râhib el-Habeşî, 6. Ebrehe el-Habeşî, 7. Ebrehe el-Habeşî eş-Şâmî, 8. Ebrehe b. Sabâh el-Hebeşî, 9. Ebû Lekîl el-Habeşî, 10. Ebû Nîzer el-Habeşî, 11. Enceşe el-Habeşî, 12. Enese el-Habeşî, 13. Esved el-Habeşî, 14. Eşref el-Habeşî eş-Şâmî, 15. Eymen el-Habeşî eş-Şâmî, 16. Hâlid b. Huvvârâ el-Habeşî, 17. Hâlid b. Rabâh el-Habeşî, 18. Hilâl el-Habeşî, 19. İdrîs el-Habeşî eş-Şâmî, 20. Kerkerâ en-Nûbî, 21. Nâbil el-Habeşî, 22. Nâfî' el-Habeşî eş-Şâmî, 23. Şukrân el-Habeşî, 24. Tahîl b. Rabâh el-Habeşî, 25. Temmâm el-Habeşî eş-Şâmî, 26. Temîm el-Habeşî eş-Şâmî, 27. Vahşî b. Harb el-Habeşî, 28. Yahmûm el-Habeşî, 29. Yesâr el-Esved el-Habeşî, 30. Yesâr el-Habeşî, 31. Yesâr er-Râ'î el-Habeşî, 32. Zeyd b. Bevlâ en-Nûbî, 33. Zû Decen el-Habeşî, 34. Zû Menâhib el-Habeşî, 35. Zû Mihber el-Habeşî, 36. Zû Mihdem el-Habeşî.

Hanımlar: 37. Berake el-Habeşîyye, 38. Ebrehe el-Habeşîyye, 39. Fidda en-Nûbiyye, 40. Gufeyra bint Rabâh el-Habeşîyye, 41. Hamâme el-Habeşîyye, 42. Harkâ' el-Habeşîyye, 43. Neb'a el-Habeşîyye, 44. Sü'ayra el-Habeşîyye, 45. Ümmü Eymen el-Habeşîyye.²⁸

2. Benî İsrâil Asıllı Sahâbiler

Erkekler: 1. Abdullâh b. Selâm b. Hâris el-İsrâîlî, 2. Abdurrahmân b. Simâk el-Yahudî, 3. Abdurrahmân b. Zebîr el-Kurazî, 4. Abdülkuddûs el-İsrâîlî, 5. Ali b. Rifâ'a el-Kurazî, 6. Amr b. Su'dâ el-Kurazî, 7. Ammâr b. Sa'd el-Kurazî, 8. Atıyye el-Kurazî, 9. Bustâne el-İsrâîlî, 10. Ebû Lübâbe el-Kurazî, 11. Ebû Sa'd b. Vehb en-Nadîrî, 12. Esed b. Kâ'b el-Kurazî, 13. Esed b. Sa'ye el-Kurazî, 14. Esed b. Ubeyd el-Kurazî, 15. Hîrencere el-İsrâîlî, 16. Kâ'b b. Süleym el-Kurazî, 17.

²⁷ Değişik asırlarda Araplar yanında Hintlilerden, İranlılardan, Rumlardan, Berberilerden ve Türklerden bazı kimseler sahâbî olduğu iddiasında bulunmuş, ayrıca farklı milletlere mensup bir kısım müellifler kendilerinden sahâbî bulunduğuna dair yazılar kaleme almış, ancak bütün bunlar kaynaklarca teyit edilemeyen bir temenniden ibaret kalmıştır. Detaylı bilgi için bkz. Efendioğlu, *Arap Olmayan Sahâbiler*, s. 89-108.

²⁸ Habeş asıllı sahâbilerin her birinin biyografisi için bkz. Efendioğlu, *Arap Olmayan Sahâbiler*, s. 141-191.

Kesîr b. Sâib el-Kurazî, 18. Meymûn b. Yâmîn el-İsrâîlî, 19. Muhammed b. Abdullah b. Selâm el-İsrâîlî, 20. Muhayrîk el-İsrâîlî, 21. Râfî' el-Kurazî, 22. Rifâ'a b. Kuraza el-Kurazî, 23. Rifâ'a b. Samuel el-Kurazî, 24. Saîd b. Âmir el-Yahudî, 25. Sa'lebe b. Kays el-İsrâîlî, 26. Sa'lebe b. Sa'ye el-Kurazî, 27. Sa'lebe b. Selâm el-İsrâîlî, 28. Selâm el-İsrâîlî, 29. Seleme b. Selâm el-İsrâîlî, 30. Simâk el-Hayberî, 31. Temmâm b. Yehûdâ, 32. Üseyd b. Kâ'b el-Kurazî, 33. Yâmîn b. Umeyr b. Kâ'b en-Nadîrî, 34. Yâmîn b. Yâmîn el-İsrâîlî, 35. Yusuî b. Abdullah b. Selâm el-İsrâîlî, 36. Zekvân b. Yâmîn en-Nadîrî, 37. Zeyd b. Lûsayb el-Kaynukâ'î, 38. Zeyd b. Sa'ne el-İsrâîlî.

Hanımlar: 39. Hâlide bint Hâris el-İsrâîliyye, 40. Reyhâne bint Şem'ûn el-Kurazîyye, 41. Safiye bint Huyey el-İsrâîliyye, 42. Temîme bint Vehb el-Kurazîyye, 43. Zeyneb bint Hâris el-İsrâîliyye.²⁹

3. Fars Asıllı Sahâbîler

Erkekler: 1. Ebû Kebşe el-Fârisî, 2. Ebû Mansûr el-Fârisî, 3. Ebû Şâh el-Yemânî el-Fârisî, 4. Ebû Ukbe el-Fârisî, 5. Ezdâd b. Fesâe el-Fârisî, 6. Feyrûz ed-Deylemî, 7. Hürmüz b. Mâhân el-Fârisî, 8. Kays b. Vehrez el-Fârisî, 9. Maksem el-Fârisî, 10. Muhammed (Manâhiye) el-Fârisî, 11. Muhammed b. Yefîdîyye el-Herevî, 12. Sa'd b. Havle el-Fârisî, 13. Sâlim b. Ma'kûl el-Fârisî, 14. Sefîne el-Fârisî, 15. Selmân el-Fârisî, 16. Yezîd b. Mehârhusrev el-Fârisî.

Hanımlar: 17. Emetü'l-Fârisiyye.³⁰

4. Rum Asıllı Sahâbîler

Erkekler: 1. Addâs en-Nînovî, 2. Bâkûm er-Rûmî, 3. Bâkûm er-Rûmî en-Neccâr, 4. Bel'am er-Rûmî, 5. Cebr er-Rûmî, 6. Ezrak b. Ukbe er-Rûmî.

Hanımlar: 7. Zinnîre er-Rûmiyye.³¹

5. Kıpt Asıllı Sahâbîler

Erkekler: 1. Cebr b. Abdullâh el-Kıbtî, 2. Ebû Râfî' el-Kıbtî, 3. Me'bûr el-Kıbtî, 4. Sâlih el-Kıbtî, 5. Ya'kub el-Kıbtî, 6. Ya'kûb el-Kıbtî el-Fihri.

Hanımlar: 7. Mâriye bint Şem'ûn el-Kıbtîyye, 8. Sîrîn el-Kıbtîyye.³²

²⁹ Benî İsrâil asıllı sahâbîlerin her birinin biyografisi için bkz. Efendioğlu, *Arap Olmayan Sahâbîler*, s. 193-242.

³⁰ Fars asıllı sahâbîlerin her birinin biyografisi için bkz. Efendioğlu, *Arap Olmayan Sahâbîler*, s. 243-268.

³¹ Rum asıllı sahâbîlerin her birinin biyografisi için bkz. Efendioğlu, *Arap Olmayan Sahâbîler*, s. 269-278.

³² Kıpt asıllı sahâbîlerin her birinin biyografisi için bkz. Efendioğlu, *Arap Olmayan Sahâbîler*, s. 279-292.

III. ARAP OLMAYAN SAHÂBİLERİN HADİS RİVÂYETİNDEKİ YERİ

Yaptığımız araştırmalar neticesinde tespit ettiğimiz 120 Arap olmayan sahâbîden 29'unun kaynaklara intikal eden rivâyeti bulunduğu ortaya çıkmıştır. Rivâyet sayılarına, râvîlerine ve rivâyetlerinin geçtiği kaynaklara işaret etmek suretiyle bu sahâbîleri şöylece tasnif etmek ve sıralamak mümkündür:

A. Habeş Asıllı Sahâbîler ve Rivâyetleri

1. Bahîra er-Râhib el-Habeşî eş-Şâmî (v. ?)³³

Tabakât kitaplarında eş-Şâmî nisbesiyle zikri geçen sekiz râhipten biridir. Şamlı anlamındaki nisbesi ve râhipliği birlikte göz önüne alınarak değerlendirildiğinde onun, genç yaşta eğitim almak amacıyla Habeşistan'dan Şam'a gittiği ve râhip olarak yetiştikten sonra ülkesine döndüğü söylenebilir.

İbnü'l-Esir el-Cezerî (v. 630/1232), bu Bahîra er-Râhib ile Hz. Peygamber'in gençliğinde Şam'da karşılaştığı Bahîra'nın (v. ?) aynı kimse olduğunu söyler.³⁴ Ancak bunlar farklı iki kimsedir.³⁵ Hz. Peygamber'in Şam'da görüştüğü Bahîra peygamber oluşundan önce vefat etmiş, bu Bahîra er-Râhib ise peygamberlikten sonra kendisiyle görüşmüş ve ondan rivâyette bulunmuştur. İbn Hacer el-Askalânî'nin (v. 852/1448) nakline göre İbn Adî el-Curcânî (v. 365/975), Bahîra er-Râhib el-Habeşî'den "Kişi bir bardak şarap içince..."³⁶ ifadesiyle başlayan bir hadis tahrîc etmiş, ancak bu hadisin sened itibariye zayıf ve münker olduğu belirtilmiştir.³⁷

2. Bilâl b. Rabâh el-Habeşî (v. 20/640)³⁸

Sahâbe neslinin meşhurlarından olan ve Hz. Peygamber'in müezzini olarak bilinen Habeş asıllı³⁹ Bilâl b. Rabâh, fetva veren bir sahâbî olması yanında⁴⁰ hadis

³³ Hayatı hakkında bkz. İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, I, 199-200; Kurtubî, *el-Câmi'*, XIII, 296; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 143.

³⁴ İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, I, 56.

³⁵ İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 28.

³⁶ Ali el-Müttekî, Alâüddin Ali el-Müttekî el-Hindî (v. 975/1567), *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-ekvâl ve'l-efâl* (nşr. Bekrî Hayyânî - Safvet es-Sekkâ'), I-XVIII, Beyrut 1405/1985, V, 356.

³⁷ İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 143.

³⁸ Hayatı hakkında bkz. İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd (v. 230/884), *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I-VIII, Beyrut 1405/1985, III, 232-239; VII, 385-386; İbn Abdilber, Ebû Omer Yûsuf b. Abdullâh el-Kurtubî (v. 463/1071), *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashâb* (İbn Hacer'in *el-İsâbe*'si ile birlikte), I-IV, Kahire 1358/1939, I, 145-150; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, I, 243-245; ez-Zehabî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (v. 748/1347), *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (nşr. Şu'ayb el-Arnâvut ve dğr.), I-XXIII, Beyrut 1410/1990, I, 347-360; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 169; İbn Hacer, Şihâbüddin Ahmed b. Ali el-Askalânî (v. 852/1448), *Tehzibü't-Tehzib*, I-XIV, Beyrut 1404/1984, I, 441.

³⁹ İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 169.

⁴⁰ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed (v. 456/1064), *Ashâbü'l-fütyâ mine's-sahâbe* (nşr.

râvîsi olarak da meşhur olmuştur. Kaynaklarda toplam 44 hadisi bulunmaktadır.⁴¹ *Kütüb-ü Sitte* müelliflerinin hepsi eserlerinde hadislerine yer vermişlerdir.⁴² Müsned sahiplerinden et-Tayâlisî (v. 204/819) onun üç,⁴³ el-Humeydî (v. 219/834) iki,⁴⁴ Halife b. Hayyât (v. 240/854) bir,⁴⁵ Ahmed b. Hanbel de (v. 241/855) 40⁴⁶ hadisini tahrîc etmiştir. el-Buhârî (v. 256/870) ve Müslim (v. 261/874) Bilâl'in dört hadisini ittifakla nakletmişler, ayrıca el-Buhârî müsned olmayan iki, Müslim ise müsned bir hadisini müstakil olarak rivâyet etmiştir.⁴⁷ Hadislerini doğrudan Hz. Peygamber'den alan Bilâl'in başlıca râvîleri Hz. Ebû Bekir (v. 13/632), Hz. Ömer (v. 23/643), Kâ'b b. Ucre (v. 52/672), Üsâme b. Zeyd (v. 54/673), Abdullâh b. Ömer (v. 74/693) gibi sahâbîlerle Ebû İdrîs el-Hûlânî (v. 80/699), Sa'îd b. Müseyyeb (v. 93/711) ve Ebû Osmân en-Nehdî (v. 100/718) gibi tâbiilerdir.⁴⁸

3. Nâbil el-Habeşî (v. ?)⁴⁹

Medîne döneminde yaşamış Habeş asıllı bir sahâbîdir. Sahâbî olduğu kendisinden nakledilen bir rivâyetten anlaşılmaktadır. Oğlu Eymen b. Nâbil el-Habeşî (v. ?) tarikiyle kaynaklara intikal eden bu rivâyete göre, kendisinin ve Resûlullah'ın da aralarında bulunduğu bir meclise bir gün bir a'râbî gelmiş ve Resûl-i Ekrem'e iki deve hediye etmişti. Efendimiz bunların karşılığını vermek isteyince a'râbî bedeli almak istememiş, bunun üzerine Hz. Peygamber Kureyşli, Ensâr ve Sakîfli dışında kimseden karşılıksız bir şey almamayı prensip edindiğini söylemiştir.⁵⁰

İhsan Abbâs ve dğr.), Mısır ts. (İbn Hazm'ın *Cevâmi'u's-sîre*'si ile birlikte), s. 322.

⁴¹ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed (v. 456/1064), *Esmâü's-sahâbeti'r-ruvât vemâ liküllî vâhidin mine'l-aded* (nşr. İhsan Abbâs ve dğr.), Mısır ts. (İbn Hazm'ın *Cevâmi'u's-sîre*'si ile birlikte), s. 280; İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali (v. 597/1201), *Telkihu fuhûmi ehli'l-eser fi 'uyûni't-târîhi ve's-siyer*, Kahire ts., s. 366.

⁴² İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, I, 441.

⁴³ et-Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd (v. 203/818), *el-Müsned*, Beyrut ts., s. 152.

⁴⁴ el-Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. Zübeyr (v. 219/834), *el-Müsned* (nşr. Habibürrahmân el-A'zamî), I-II, Beyrut 1409/1988, I, 82.

⁴⁵ Halife b. Hayyât, Ebû Amr eş-Şeybânî (v. 240/854), *el-Müsned* (cem' ve thk. Ekrem Zıya el-Omerî), Medîne 1405/1985, s. 26.

⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî (v. 241/855), *el-Müsned*, I-VI, Beyrut 1389/1969, VI, 12.

⁴⁷ İbnü'l-Cevzî, *Telkihu fuhûmi ehli'l-eser*, s. 389.

⁴⁸ İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, I, 441.

⁴⁹ Hayatı hakkında bkz. İbn Abdilber, *el-İstîâb*, III, 548; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, V, 293-294; İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 511.

⁵⁰ İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 511. Aynı hadisenin İbn Abbâs (v. 68/687) tarafından nakledilen bir rivâyeti için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 295.

4. Şukrân el-Habeşi (v. ?)⁵¹

Asıl ismi Sâlih b. Adî olan⁵² Şukrân Habeş asıllıdır.⁵³ Kendisi ile meşhur olduğu Şukrân ismi, aslında onun ismi değil lâkabıdır.⁵⁴ Hz. Peygamber'in âzâdlılarından olduğu ittifakla rivâyet edilmiştir.⁵⁵

Hayatını Resûlullah'ın çevresinde yaşayarak ve hizmetinde bulunarak geçiren Şukrân, Allah Resûlü vefat edip (11/632) defnedilirken, kabrine inen dört kişiden biri olma şerefine sahiptir.⁵⁶ Resûlullah'ın hayatta iken elbise olarak giydiği kadife bir kumaş parçasını da bu esnada kendi eliyle Efendimizin na'sının altına sermiştir.⁵⁷

Şukrân'dan kaynaklara bir rivâyet intikal etmiş, bu rivâyet de Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) tarafından tahrîc edilmiştir.⁵⁸ Kendisinden Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali (v. 114/732) ve Ubeydullâh b. Ebî Râfi' (v. 144/761) gibi tâbiiler rivâyette bulunmuştur.⁵⁹

5. Vahşi b. Harb el-Habeşi (v. 25/645 civarında)⁶⁰

Habeş asıllı olup künyesi Ebû Deseme'dir.⁶¹ Mekke'de oturan Nevfel oğullarından Cübeyr b. Mut'im (v. 58/677) veya Tu'ayme b. Adî'nin (v. ?) kölesi idi.⁶² Arap Yarımadasına ne zaman ve nasıl geldiği bilinmemektedir.

Mahir bir harbe⁶³ atıcısı olarak şöhet yapan Vahşi, hicretten sonra Müslü-

⁵¹ Hayatı hakkında bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 49-50; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, II, 161-162, 193; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, II, 527; III, 5-6; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 150, 168; a. mlf., *Tehzibü't-Tehzib*, IV, 316.

⁵² İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, IV, 316.

⁵³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 49.

⁵⁴ en-Nevevi, Ebû Zekeryâ Yahyâ b. Şeref (v. 676/1277), *Tehzibü'l-esmâ ve'l-lügât*, I-III, Beyrut ts., I, 247.

⁵⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 49; el-Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (v. 279/892), *Ensâbü'l-eshraf* (nşr. Muhammed Hamîdullâh), I, Kahire ts., I, 478; İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali (v. 597/1201), *Sifatü's-safve* (nşr. Mahmûd Fâhürî ve ark.), I-IV, Beyrut 1399/1979, I, 149.

⁵⁶ İbn Mâce, "Cenâiz", 65.

⁵⁷ İbn Ebî Âsım, *el-Âhâd ve'l-mesânî*, VI, 345.

⁵⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 495.

⁵⁹ İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, IV, 316.

⁶⁰ Hayatı hakkında bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 418-419; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, III, 607-610; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, V, 438-440; İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 594; a. mlf., *Tehzibü't-Tehzib*, XI, 99-100.

⁶¹ İbn Kuteybe, Abdullâh b. Müslim (v. 276/889), *el-Ma'ârif* (nşr. Servet Ukkâşe), Kahire ts., s. 330.

⁶² İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, V, 438.

⁶³ Harbe, harpte kullanılan ve mızrak vazifesi gören bir kargıdır. Bkz. İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed (v. 395/1004), *Mücmelü'l-lüga* (nşr. Zühbeyr Abdülmuhsin Sultân), I-IV, Beyrut 1406/1986, I, 227.

manlarla müşrikler arasında yapılan Uhud gazvesine (3/625) müşriklerin sa-
fında katılmış⁶⁴ ve Resûlüllah'ın amcası Hamza b. Abdülmuttalib'i (v. 3/625)
şehîd etmiştir.⁶⁵

Vahşi b. Harb el-Habeşi'den kaynaklara dört rivâyet intikal etmiştir.⁶⁶ Müs-
ned sahiplerinden et-Tayâlisî (v. 204/819) onun bir,⁶⁷ Ahmed b. Hanbel de (v.
241/855) aynı şekilde bir⁶⁸ hadisine eserlerinde yer vermişlerdir. el-Buhârî de (v.
256/870) onun, Hz. Hamza'yı nasıl şehîd ettiğini anlatan uzun bir rivâyetini
tahrîc etmiştir.⁶⁹ Vahşi b. Harb, hadislerini Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir'den
(v. 13/632) almıştır.⁷⁰ Kendisinden ise Ubeydullâh b. Adî b. Hıyâr (v. 90/708),
Ca'fer b. 'Amr b. Ümeyye ed-Damrî (v. 95/713) ve oğlu Harb b. Vahşi el-Habeşi
(v. ?) rivâyette bulunmuşlardır.⁷¹

6. Zeyd b. Bevlâ en-Nûbî (v. ?)⁷²

Hz. Peygamber'e hizmet edenler arasında ismi geçen⁷³ Zeyd b. Bevlâ aslen
Nûbyelidir.⁷⁴

Hadis kaynaklarına kendisinden bir hadis intikal etmiştir.⁷⁵ Oğlu Yesâr b.
Zeyd (v. ?) tarikiyle nakledilen bu hadis şöyledir: "(Kendisinden başka ilâh bu-
lunmayan, Hayy ve Kayyûm olan Allah'a tövbe ve istiğfar ederim), diyen kişi
(büyük günah sayılan) harpten bile kaçmış olsa günahı bağışlanır."⁷⁶

7. Zû Mihber el-Habeşi (v. 60/679)⁷⁷

İsmi Zû Mihmer şeklinde de zapt edilmiş olan Zû Mihber, aslen Habeşistanlı
olup Necâşi Ashame'nin (v. 9/630) kardeşinin oğludur.⁷⁸ Hicrî 60 (679) yılında

⁶⁴ İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, III, 608.

⁶⁵ İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 594.

⁶⁶ İbn Hazm, *Esmâü's-sahâbeti'r-ruvât*, s. 290.

⁶⁷ Tayâlisî, *Müsned*, s. 186.

⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 500-501.

⁶⁹ Buhârî, "Megâzî", 23.

⁷⁰ İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, XI, 99.

⁷¹ İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 594.

⁷² Hayatı hakkında bkz. İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 544; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, II, 278; İbn Ha-
cer, *el-İsâbe*, I, 543.

⁷³ İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, I, 149.

⁷⁴ Habeş coğrafyasının kuzey bölgesini oluşturan Nûbye için bkz. Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdil-
lah Yâkût b. Abdillâh (v. 626/1229), *Mu'cemü'l-büldân*, I-V, Beyrut ts., V, 308.

⁷⁵ İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 544.

⁷⁶ Ebû Dâvûd, "Vitr", 26; Tirmizî, "Deavât", 118.

⁷⁷ Hayatı hakkında bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 425-426; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 472; İbnü'l-
Esir, *Üsdü'l-gâbe*, II, 178; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 476; a. mlf., *Tehzibü't-Tehzib*, III, 194.

⁷⁸ Halîfe b. Hayyât, Ebû 'Amr eş-Şeybânî (v. 240/854), *et-Tabakât*, (nşr. Ekrem Zıyâ el-'Omerî),
Medîne 1405/1985, s. 307; el-Buhârî, Muhammed b. İsmâil (v. 256/869), *et-Târihu'l-kebir*, I-
IX, Haydarabad 1377/1958, III, 264.

vefat ettiği nakledilmektedir.

Zû Mihber, Hz. Peygamber'den altı hadis rivâyet etmiştir.⁷⁹ Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) onun dört,⁸⁰ Ebû Dâvûd (v. 275/888) iki,⁸¹ İbn Mâce (v. 275/888) de bir⁸² hadisini tahrîc etmişlerdir. Hadislerinin başlıca râvîleri Cübeyr b. Nüfeyr (v. 80/699), Hâlid b. Ma'dân (v. 104/722), Ebu'l-Hay el-Müezzin (v. ?), Abbâs b. Abdurrahmân (v. ?) ve 'Amr b. Abdullâh el-Hadramî (v. ?) gibi tâbiilerdir. Ebû Dâvûd'un "Siz Bizans ile güvenilir bir sulh yapacaksınız. Sonra -sulhu bozup- size ihanet ettikleri için onlarla savaşacaksınız"⁸³ ifadesiyle muhtasar olarak rivâyet ettiği, Ahmed b. Hanbel⁸⁴ ve İbn Mâce⁸⁵ tarafından ise uzun bir ilâve ile tahrîc edilen hadis onun rivâyetlerindedir.

8. Ümmü Eymen el-Habeşiye (v. 24/644?)⁸⁶

Asıl ismi Berake bint Sa'lebe olup⁸⁷ Habeş asıllı sahâbiyye bir hanımdır.⁸⁸ Daha çok künyesi ile meşhur olmuştur. Hz. Peygamber'in âzâdlısı⁸⁹ ve dadısıdır.⁹⁰ Doğumundan itibaren Hz. Peygamber'in bakımı ile ilgilenmiş,⁹¹ bir ara sü-tanneliğini de yapmıştır.⁹²

Hz. Peygamber'in 'annemden sonra annem' diye tanımladığı ve cennetle müjdelediği⁹³ Ümmü Eymen'den kaynaklara beş hadis intikal etmiştir.⁹⁴ Fetva veren sahâbîler arasında da ismi geçmektedir.⁹⁵ Müsned sahiplerinden Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) onun bir hadisini tahrîc etmiştir.⁹⁶ Hadislerini doğrudan

⁷⁹ İbn Hazm, *Esmâü's-sahâbeti'r-ruvât*, s. 288.

⁸⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 90-91.

⁸¹ Ebû Dâvûd, "Salât", 11; "Cihâd", 156.

⁸² İbn Mâce, "Fiten", 35.

⁸³ Ebû Dâvûd, "Cihâd", 156.

⁸⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 91.

⁸⁵ İbn Mâce, "Fiten", 35.

⁸⁶ Hayatı hakkında bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VIII, 223-226; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, IV, 414; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, I, 150; II, 54-55; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, VII, 36, 303-304; Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, II, 223-227; İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 415-417; a. mlf., *Tehzîbü't-Tehzîb*, XII, 486.

⁸⁷ İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 144.

⁸⁸ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, VII, 303.

⁸⁹ İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, II, 54.

⁹⁰ Belâzurî, *Ensâbü'l-eşraf*, I, 476.

⁹¹ İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 416.

⁹² Muhammed Rıza, *Muhammed*, s. 23.

⁹³ Belâzurî, *Ensâbü'l-eşraf*, I, 472.

⁹⁴ İbn Hazm, *Esmâü's-sahâbeti'r-ruvât*, s. 289; İbnü'l-Cevzî, *Telkîhu fuhûmi ehli'l-eser*, s. 372.

⁹⁵ İbn Hazm, *Ashâbü'l-fütyâ mine's-sahâbe*, s. 323.

⁹⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 421.

Hız. Peygamber'den almış,⁹⁷ bunları kendisinden Enes b. Mâlik (v. 95/713), Haneş b. Abdullâh es-San'ânî (v. 100/718) ve Ebû Yezîd el-Medenî (v. ?) gibi sahâbî ve tâbiîler nakletmiştir. Efendimizin kendisine hitaben yaptığı “*Namazı kasıtlı olarak terk etme! Zira namazı kasıtlı olarak terk eden kimse Allah ve Resûlü'nün korumasından uzak kalır*”⁹⁸ anlamındaki namaz içerikli tavsiyesi onun rivâyeti olarak intikal etmiştir.

B. Benî İsrâil Asıllı Sahâbiler ve Rivâyetleri

1. Abdullâh b. Selâm b. Hâris el-İsrâilî (v. 43/663)⁹⁹

Medîne'de oturan Benî İsrâil asıllı Benî Kaynukâ kabilesindedir.¹⁰⁰ Nesebinin Hz. Yûsuf'a (a.s.) kadar uzadığı rivâyet edilmektedir. Daha önce Husayn olan ismi, Müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber tarafından Abdullâh olarak değiştirilmiştir.¹⁰¹

Abdullâh b. Selâm, Medîne'ye hicretin ilk anlarından itibaren Allah Resûlünü yeni peygamber bekleyen biri gözüyle takibe almış, yanına gelip onu çeşitli sorularla denemiş,¹⁰² neticede hak peygamber olduğuna kanaat getirmiş Müslüman olmuştur.¹⁰³ Kendisiyle birlikte aile efradı ve Yahudi cemaatinden bir grubun da İslâm'a girdiği bilinmektedir.

İslâm'dan önceki bilgisine İslâmî ilimlerin de katılmasıyla çok geniş bir birikim elde eden Abdullâh b. Selâm, sahâbe arasında ilmine müracaat edilen bir kişi konumuna gelmiştir.¹⁰⁴ O, fetva veren bir kimse olarak bilindiği gibi¹⁰⁵ hadis

⁹⁷ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, XII, 486.

⁹⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 421. Aynı hadisi, değişik râviler tarafından nakledilen uzun bir hadisin bir kısmı olarak görmek için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 238; İbn Mâce, “Fiten”, 23.

⁹⁹ Hayatı hakkında bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 352-353; Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, V, 18-19; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, II, 374-375; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, I, 718-721; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, III, 264-265; Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, II, 413-426; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 312-313; a. mlf., *Tehzîbü't-Tehzîb*, V, 219-220; es-Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr (v. 911/1505), *Tabakâtü'l-huffâz*, Beyrut 1403/1983, s. 16.

¹⁰⁰ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed (v. 456/1064), *Cevâmi'ü's-Sire*, (nşr. İhsan Abbâs ve dğr.), Mısır ts, s. 154.

¹⁰¹ İbn Ebî Âsım, *el-Âhâd ve'l-mesâni*, IV, 109.

¹⁰² Buhârî, “Menâkübü'l-ensâr”, 51.

¹⁰³ İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, III, 265; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 312. Abdullah b. Selâm'ın İslâm'a girişi konusunda kabul edilen görüş bu olmakla birlikte onun, daha Mekke döneminde Müslüman olduğu, hatta Hz. Peygamber'in vefatından iki yıl önce İslâm'a girdiği şeklinde rivâyetler de bulunmaktadır. Bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 312.

¹⁰⁴ en-Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb (v. 279/892), *Fezâilü's-sahâbe*, Beyrut 1405/1984, s. 45.

¹⁰⁵ İbn Hazm, *Ashâbü'l-fütyâ mine's-sahâbe*, s. 321.

râvîsi olarak da meşhur olmuştur. Hadis kaynaklarına kendisinden 25 hadis intikal etmiş,¹⁰⁶ bunlardan biri *Buhârî* ve *Müslim*'de ittifakla, biri de sadece *Buhârî*'de olmak üzere ikisi *Sahîhân*'da yer almıştır.¹⁰⁷ Müsned sahiplerinden Halîfe b. Hayyât (v. 240/854) onun üç,¹⁰⁸ Ahmed b. Hanbel de (v. 241/855) on üç¹⁰⁹ rivâyetine eserlerinde yer vermişlerdir. Naklettiği hadisleri Abdullah b. Hanzale (v. 36/656), Ebû Hüreyre (v. 58/678), Enes b. Mâlik (v. 93/711), iki oğlu Yûsuf b. Abdullâh (v. 100/718 civarı) ve Muhammed b. Abdullâh (v. ?) gibi sahâbilerle Atâ b. Yesâr (v. 103/721) ve Kays b. Abbâd (v. ?) gibi tâbiiler rivâyet etmiştir.¹¹⁰ Hz. Peygamber'den duyduğu ilk söz olan şu hadis onun rivâyetlerindedir: “*Ey insanlar! Selâmı yayın, yemek yedin, akrabalarla bağları koparmayın ve herkes uyurken namaz kılın ki selâmetle cennete giresiniz.*”¹¹¹

Abdullâh b. Selâm'a nisbet edilen bazı risâleler ve metinler günümüze kadar ulaşmıştır. Bunları şöylece sıralayabiliriz:

a) *el-Mesâil*: Hz. Peygamber'e sorulan çeşitli sorulara verdiği cevapları ihtiva etmektedir. Birçok yazma nüshası bulunan *el-Mesâil* 1867 yılında Kahire'de basılmıştır.¹¹²

b) *Büyü Risâlesi*: Büyü ve sihirle ilgili çeşitli bilgiler ihtiva eden küçük bir risâledir. Yazma bir nüshası günümüze intikal etmiştir (Paris 2954 vr. 113-116, 590 h.).¹¹³

c) Hz. Peygamber'in kavli ve filî sünnetlerini ihtiva eden ve adı bilinmeyen bir risâle: Bu risâle İspanya'da Escorial kütüphanesinde 1194 numarada kayıtlı bulunmaktadır.¹¹⁴

d) Daniel'e nisbet edilen kitaptan alınmış bazı metinler ihtiva eden isimsiz bir risâle: Bu risâle ise Berlin yazmalarında 6159 numarada kayıtlıdır.¹¹⁵

¹⁰⁶ İbn Hazm, *Esmâü's-sahâbeti'r-ruvât*, s. 282.

¹⁰⁷ İbnü'l-Cevzî, *Telkîhu fuhûmi ehli'l-eser*, s. 395.

¹⁰⁸ Halîfe b. Hayyât, *Müsned*, s. 44.

¹⁰⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 450.

¹¹⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, II, 413.

¹¹¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 451; İbn Mâce, “Et'ime”, 1.

¹¹² Serkis, Yusuf İlyan, *Mu'cemü'l-matbû'âtî'l-'Arabîyye*, I-II, Mısır 1349/1931, I, 853; Fuat Sezgin, *Tarihü't-türâsi'l-'Arabî*, I-II, Riyad 1403-1404/1983-1984, II, 121.

¹¹³ Sezgin, *Tarihü't-türâsi'l-'Arabî*, II, 121.

¹¹⁴ Sezgin, *Tarihü't-türâsi'l-'Arabî*, II, 121.

¹¹⁵ Sezgin, *Tarihü't-türâsi'l-'Arabî*, II, 121. Fuat Sezgin, Ebû'ş-Şeyh el-İsfahânî'nin (v. 369/979) eserlerini tanıtırken onun *Kitâbü'l-'Azame* isimli eserinin Abdullâh b. Selâm'a dayanan tasavvufî bir eser olduğunu bildirmektedir (*Tarihü't-türâs*, I, 404-405). Eserin Köprülü kütüphanesinde bulunan bir nüshası (Köprülü 2/138/2, vr. 4^a-118^a) tarafımızdan baştan sona taranmış, ancak Abdullah b. Selâm'a ait olduğunu gösterecek hiçbir kayda rastlanmamıştır. 115 varaktan oluşan eserde Abdullah b. Selâm'a ait sadece bir rivâyet (vr.5^a) görülmüştür.

2. Abdurrahmân b. Simâk el-Yahudî (v. ?)¹¹⁶

Benî İsrâil asıllı bir Yahudidir. Doğum tarihi ve yeri bilinmediği gibi yaşadığı yer hakkında da bilgi bulunmamaktadır.

İbn Hacer el-Askalânî (v. 852/1448), Halîfe b. Hayyât'tan (v. 240/854) nakille Abdurrahmân b. Simâk'ın Müslüman olduğunu ve Hz. Peygamber'den rivâyeti bulunduğunu söylemekte ise de rivâyetin kendisini nakletmediği gibi mahiyeti hakkında da bilgi vermemiştir.¹¹⁷

3. Atıyye el-Kurazî (v. ?)¹¹⁸

Benî İsrâil asıllı Benî Kurayza kabilesindedir.¹¹⁹

Hadis kaynaklarında kendisine nisbet edilen üç rivâyet bulunmaktadır.¹²⁰ Bu rivâyetlerin üçü de Benî Kurayza kuşatmasından sonra henüz bülûğa ermemiş bir çocuk olduğu için affedilmesi ile ilgilidir. Rivâyetleri *Sünen* sahipleri¹²¹ yanında, et-Tayâlisî¹²² (v. 204/819), el-Humeydî¹²³ (v. 219/834) ve Ahmed b. Hanbelî¹²⁴ (v. 241/855) gibi müsned müellifleri tarafından da tahrîc edilmiştir. Atıyye el-Kurazî'nin başlıca râvîleri genç sahâbîlerden Kesîr b. Sâib el-Kurazî (v. ?) ile Mücâhid b. Cebr (v. 102/720) ve Abdülmelik b. Umeyr (v. 136/753) gibi tâbiilerdir.¹²⁵

4. Kesîr b. Sâib el-Kurazî (v. ?)¹²⁶

Medîne'de oturan Benî Kurayza kabilesindedir.¹²⁷ Doğum yeri kaynaklarda belirtilmemişse de Medîne'de kabilesi içinde doğmuş olması kuvvetle muhtemeldir. Doğum tarihi bilinmemektedir.¹²⁸

¹¹⁶ Hayatı hakkında bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 393.

¹¹⁷ İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 393.

¹¹⁸ Hayatı hakkında bkz. Halîfe b. Hayyât, *et-Tabakât*, s. 123; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, VII, 8; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, III, 146; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, IV, 46; Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, I, 335; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 479; a. mlf., *Tehzîbü't-Tehzîb*, VII, 204.

¹¹⁹ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, I, 335.

¹²⁰ İbn Hazm, *Esmâü's-sahâbeti'rûvât*, s. 293.

¹²¹ Ebû Dâvûd, "Hudûd", 17; Tirmizî, "Siyer", 29; Neseî, "Talâk", 20; İbn Mâce, "Hudûd", 17.

¹²² Tayâlisî, *Müsned*, s. 181.

¹²³ Humeydî, *Müsned*, II, 394.

¹²⁴ Ahmed b. Hanbelî, *Müsned*, IV, 310, 383; V, 311.

¹²⁵ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, I, 335.

¹²⁶ Hayatı hakkında bkz. İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân er-Râzî (v. 327/938), *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I-IX, Beyrut 1952-1953, VII, 152; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, IV, 458-459; İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 270-271; a. mlf., *Tehzîbü't-Tehzîb*, VIII, 371-372.

¹²⁷ İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 270.

¹²⁸ Hayatına dair bilgilerde muğlaklık bulunan Kesîr, bazı müellifler tarafından tâbiî olarak değerlendirilmişse de sahâbî olduğu kanaati daha yaygındır. İbn Hacer el-Askalânî de (v. 852/1448) onu, sahâbîliği rivâyetle sabit olan birinci grup sahâbe arasında zikretmiştir. Bkz. *el-İsâbe*, III,

Gerek Hz. Peygamber'in hayatında ve gerekse vefatından sonra pek izine rastlanmayan Kesîr'in, Benî Kurayza muhasarasından sonra affedildiğine dair naklettiği¹²⁹ hadiseden başka rivâyeti bilinmemektedir. Kendisinden Urve b. Zübeyr (v. 95/713) ve Umâre b. Huzeyme (v. 105/723) rivâyette bulunmuşlardır.¹³⁰

5. Muhammed b. Abdullâh b. Selâm el-İsrâîlî (v. ?)¹³¹

Meşhur Benî İsrâil asıllı sahâbî Abdullâh b. Selâm'ın (v. 43/663) oğludur. Nesebi Hz. Yûsuf'a dayanmaktadır.¹³² Muhammed b. Abdullâh, Hz. Peygamber hayatta iken doğmuş ve bülûğ çağına ermeden onunla görüşmüştür.

Rivâyet ettiği hadis sayısında ihtilâf edilmiştir. Kaynaklarda bir hadisin bu bulunduğu bahsedildiği gibi¹³³ iki hadis rivâyet ettiği de söylenmiştir.¹³⁴ Ancak Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) onun iki farklı rivâyetini tahrîc etmiş olması, rivâyetlerinin birden fazla olduğunu göstermektedir.¹³⁵ Kendisinden Şehr b. Havşeb (v. 111/729) ve Yahyâ b. Ebû'l-Heysen (v. ?) gibi tâbiiler rivâyette bulunmuşur.¹³⁶

6. Râfi' el-Kurazî (v. ?)¹³⁷

Benî Kurayza kabilesinin Zenbâ' oğulları boyundandır.

İslâm'a giriş şekli ve tarihi tespit edilemeyen Râfi'in hayatı hakkında da fazla bilgi bulunmamaktadır. O, muhtemelen işlediği bir günahattan sonra, amellerin kullara kader gereği zorla yaptırıldığı şeklinde bir kanaate varmış veya kulların fiilleri konusunda yaptığı bir tartışmanın akabinde tereddüde düşmüş ve bu konudaki gerçeği öğrenmek için Hz. Peygamber'e gelmiş, Efendimiz de bir kâğıt üzerine "Kişiyi günaha sürükleyen kendisidir"¹³⁸ anlamında bir not yazdırarak ona cevap vermiştir.¹³⁹ Râfi'in İslâm'a girdiğine dair açık bir işaret taşımayan bu

270.

¹²⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 341; Neseî, "Talâk", 20. Sözü edilen bu rivâyet doğrudan Kesîr tarafından değil de Benî Kurayzalı olduğu bilinen başka kimselerden nakledilmiş, ancak İbn Hacer el-Askalânî bu durumun onun sahâbililiğine engel teşkil etmediği sonucuna varmıştır. Bkz. *el-İsâbe*, III, 270.

¹³⁰ İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 271.

¹³¹ Hayatı hakkında bkz. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VII, 297; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, III, 327; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, V, 101; İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 358-359.

¹³² İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, III, 327.

¹³³ İbnü'l-Cevzî, *Telkîhu fuhûmi ehli'l-eser*, s. 384.

¹³⁴ İbn Hazm, *Esmâü's-sahâbeti'r-ruvât*, s. 296.

¹³⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 6.

¹³⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VII, 297.

¹³⁷ Hayatı hakkında bkz. İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, II, 197; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 489.

¹³⁸ İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, II, 197.

¹³⁹ Râfi' şayet bir münakaşa neticesinde Efendimize gelmişse, bu pusula arkadaşlarına meseleyi ispat etmesi için Resûlullah tarafından yazdırılıp kendisine verilmiş olmalıdır.

rivâyet için İbn Hacer el-Askalânî, “senedi zayıf” demektedir.¹⁴⁰

7. Yûsuf b. Abdullâh b. Selâm el-İsrâîlî (v. 100/718?)¹⁴¹

Künyesi Ebû Ya'kub olup meşhur sahâbî Abdullâh b. Selâm'ın (v. 43/663) oğludur.¹⁴² Benü Kuynukâ kabilesindedir.¹⁴³ Hz. Yûsuf'un neslinden geldiği nakledilmektedir.¹⁴⁴

Yûsuf b. Abdullâh'dan hadis eserlerine üç hadis intikal etmiştir.¹⁴⁵ *Kütüb-ü Sitte* müelliflerinden sadece *Sünen* sahipleri onun rivâyetlerine eserlerinde yer vermişlerdir.¹⁴⁶ Müsned sahiplerinden el-Humeydî (v. 219/834) onun iki,¹⁴⁷ Ahmed b. Hanbel de (v. 241/855) bir kısmı mükerrer dört rivâyetini tahrîc etmiştir.¹⁴⁸ Doğrudan Hz. Peygamber'den hadis naklettiği gibi, Ebü'd-Derdâ (v. 32/652), Osman b. Affân (v. 35/665), Ali b. Ebû Tâlib (v. 40/660), babası Abdullâh b. Selâm (v. 43/663) ve Ümmü Ma'kıl (v. ?) gibi sahâbîlerden de rivâyette bulunmuştur. Kendisinden ise Ömer b. Abdülazîz (v. 101/719), Avn b. Abdullâh (v. 120/737), Muhammed b. Münkedir (v. 131/748), Yahya b. Sa'îd el-Ensârî (v. 146/763) ile oğlu Muhammed b. Yûsuf (v. ?) ve İsa b. Ma'kıl (v. ?) rivâyette bulunmuşlardır.

Bir defasında Hz. Peygamber'e, sahâbenin mi yoksa sahâbeden sonra gelecek nesillerin mi daha faziletli olduğu şeklinde bir soru sorulmuş, Efendimizin bu soruya verdiği şu cevap Yusuf b. Abdullah b. Selâm tarafından nakledilmiştir: “Hayır! Sonradan gelenlerden bir kimse bir başkasına (yığınla) altın verse, sizden birinizin verdiği bir ölçüğün, hatta yarısının bile sevabına ulaşamaz.”¹⁴⁹

8. Zeyd b. Sa'ne el-İsrâîlî (v. 9/630)¹⁵⁰

Medîne'de yaşayan Yahudilerin seçkin âlimlerinden olan¹⁵¹ Zeyd b. Sa'ne,

¹⁴⁰ İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 489.

¹⁴¹ Hayatı hakkında bkz. Halîfe b. Hayyât, *et-Tabakât*, s. 140; Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, VIII, 371; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, III, 641-642; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, V, 529; Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, III, 509-510; İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 632; a. mlf., *Tehzibü't-Tehzib*, XI, 365-366.

¹⁴² İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, III, 642.

¹⁴³ İbn Hazm, *Cevâmi'u's-sîre*, s. 154.

¹⁴⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, III, 510.

¹⁴⁵ İbn Hazm, *Esmâü's-sahâbeti'r-ruvât*, s. 291; İbnü'l-Cevzî, *Telkihu fuhûmi ehlil-eser*, s. 375.

¹⁴⁶ İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, XI, 365.

¹⁴⁷ Humeydî, *Müsned*, II, 384.

¹⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 35; VI, 6.

¹⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 6. Hadisin farklı lâfızlarla değişik râvîlerden rivâyeti için bkz. Buhârî, “Fezâilü's-sahâbe”, 5; Müslim, “Fezâilü's-sahâbe”, 54; İbn Mâce, “Mukaddime”, 11.

¹⁵⁰ Hayatı hakkında bkz. İbn Ebî Âsım, *el-Âhâd ve'l-mesâni*, IV, 110-113; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 543; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, II, 288-289; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 548-549.

¹⁵¹ İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 543.

Benî İsrâil asıllıdır.¹⁵² Babasının ismi Sa'ye şeklinde de zaptedilmiştir.¹⁵³

Zeyd b. Sa'ne'nin ne zaman İslâm'a girdiği bilinmemekte ise de onun, hicretten hemen sonra Medîne'de Hz. Peygamber'i ilk gördüklerinde müslüman olan bir grup Yahudiden biri olduğu anlaşılmaktadır. Bu grupta yer alanlardan biri olan Abdullah b. Selâm'ın (v. 43/663) anlattığına göre Zeyd, Resûlullah'ı görür görmez Tevrat'ta geleceği bildirilen son peygamberin taşıdığı bütün vasıfları onda bulduğunu söylemiş, bulamadığı iki vasfı da onu denemek suretiyle gördüğünü bildirmiştir. Zeyd, İbn Ebî Âsım'ın (v. 287/900) uzun bir rivâyet içinde zikrettiği deneme hadisesinde Efendimizin hilm sıfatının cehle ve cahilce davranışlara galip geldiğini görmüş ve akabinde kelime-i şehâdet getirerek müslüman olmuştur.¹⁵⁴

Hz. Peygamber'in yaptığı savaşların büyük bir kısmında yanında bulunmuş olan Zeyd b. Sa'ne, son olarak Tebük seferine (9/630) katılmış ve bu seferden dönerken yolda vefat etmiştir.

Kendisinden kaynaklara tek bir haber intikal etmiştir¹⁵⁵ ki o da İslâm'a girişi ile ilgilidir. Uzun bir metinden oluşan ve Abdullah b. Selâm tarafından nakledilen bu haber, "Muhammed'in (s.a.v.) yüzüne bakar bakmaz peygamberliğin alâmeti olarak bilinen ne varsa hepsini onda gördüm..."¹⁵⁶ şeklinde başlamaktadır.

9. Safiye bint Huyey el-İsrâiliyye (v. 50/670)¹⁵⁷

Aslen Medîne'de oturan Yahudi kabilesi Benî Nadîr'dendir.¹⁵⁸ Nesebi Hz. Mûsa'nın (a.s.) kardeşi Hz. Hârûn'a (a.s.) ulaşmaktadır.¹⁵⁹ Babası Huyey b. Ahtâb en-Nadîrî (v. 5/627), önceleri Medîne'deki Benî Nadîr kabilesinin, sonraları ise Hayber Yahudilerinin ileri gelenlerinden idi.

Safiye bint Huyey'in hadis kaynaklarına on rivâyeti intikal etmiştir.¹⁶⁰ Bunlardan biri *Bahârî* ve *Müslim*'de ittifakla rivâyet edilmiştir.¹⁶¹ Ahmed b. Hanbel

¹⁵² İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 548.

¹⁵³ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, II, 289.

¹⁵⁴ İbn Ebî Âsım, *el-Âhâd ve'l-mesânî*, IV, 110-111.

¹⁵⁵ İbn Hazm, *Esmâü's-sahâbeti'r-ruvât*, s. 311.

¹⁵⁶ İbn Ebî Âsım, *el-Âhâd ve'l-mesânî*, IV, 110.

¹⁵⁷ Hayatı hakkında bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VIII, 120-129; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 138; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, IV, 337-339; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, II, 51-52; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, VII, 169-171; Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, II, 231-238; İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 337-339; a. mlf., *Tehzibü't-Tehzib*, XII, 458.

¹⁵⁸ Nevevî, *Tehzibü'l-esmâ*, II, 348.

¹⁵⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, II, 231.

¹⁶⁰ İbn Hazm, *Esmâü's-sahâbeti'r-ruvât*, s. 285; İbnü'l-Cevzî, *Telkihu fuhûmi ehli'l-eser*, s. 369.

¹⁶¹ İbnü'l-Cevzî, *Telkihu fuhûmi ehli'l-eser*, s. 404.

(v. 241/855) *Müsned*'inde onun dokuz hadisine yer vermektedir.¹⁶² Hadislerini doğrudan Hz. Peygamber'den almış,¹⁶³ kendisinden ise Ali b. Hüseyin b. Ali (v. 95/713), Müslim b. Safvân (v. ?) ve İshâk b. Abdullah b. Hâris (v. ?) rivâyette bulunmuştur.¹⁶⁴

C. Fars Asıllı Sahâbîler ve Rivâyetleri

1. Ezdâd b. Fesâe el-Fârisî (v. ?)¹⁶⁵

İsmi Ezdaz, Yezdâd ve Yezdâz şeklinde de zapt edilmiş olan Ezdâd, aslen Ebnâ¹⁶⁶ olarak bilinen ve Yemen'de ikamet eden Fars asıllılardandır.

Ezdâd, Hz. Peygamber'den rivâyette bulunmuştur.¹⁶⁷ Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) onun aynı metni içeren iki hadisini tahrîc etmiştir.¹⁶⁸ Kendisinden Hübeyle b. Yerîm (v. 66/685) ile oğlu İsa b. Ezdâd (v. ?) rivâyette bulunmuşlardır.¹⁶⁹ Hz. Peygamber'den rivâyet ettiği tek hadis şu anlamdadır: “*Biriniz bevlettiği zaman (kalan damlaları dışarı atmak için) zekerini üç defa çeksin.*”¹⁷⁰

2. Feyrûz ed-Deylemî (v. 53/673)¹⁷¹

Yemen'de ikamet eden ve Ebnâ olarak bilinen Fars asıllılardandır.¹⁷² Babası, İnan'da bulunan Deylem şehrinden gelip Yemen'e yerleştiği için ed-Deylemî,¹⁷³ Yemen'deki Himyer kabilesi içinde doğup büyüdüğü için de el-Himyerî nisbesi ile meşhur olmuştur.¹⁷⁴

Hz. Peygamber'den dört hadis rivâyet ettiği bilinen¹⁷⁵ Feyrûz'un bir kısmı mükerrer olmak üzere Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) *Müsned*'inde altı rivâyeti bulunmaktadır.¹⁷⁶ Hadislerini doğrudan Hz. Peygamber'den almıştır.

¹⁶² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 336.

¹⁶³ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, XII, 458.

¹⁶⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, II, 231.

¹⁶⁵ Hayatı hakkında bkz. İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IX, 310; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, III, 643; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, I, 77; V, 474; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 44; III, 633; a. mlf., *Tehzîbü't-Tehzîb*, I, 174-175.

¹⁶⁶ Ebnâ için bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb fî Tehzîbi'l-ensâb*, I, 26.

¹⁶⁷ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I, 174.

¹⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 347.

¹⁶⁹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I, 174-175.

¹⁷⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 347; İbn Mâce, “Tahâre”, 19.

¹⁷¹ Hayatı hakkında bkz. Halîfe b. Hayyât, *et-Tabakât*, s. 7; Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, VII, 136-137; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, III, 199-202; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, IV, 371-372; İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 204-205; a. mlf., *Tehzîbü't-Tehzîb*, VIII, 274.

¹⁷² İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 204.

¹⁷³ İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 335.

¹⁷⁴ İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, III, 199.

¹⁷⁵ İbn Hazm, *Esmâü's-sahâbetir-ruvât*, s. 290.

¹⁷⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 232.

Kendisinin râvîleri ise iki oğlu Dahhâk b. Feyrûz (v. ?) ile Abdullah b. Feyrûz (v. ?), Ebû Hirâş er-Ra'înî (v. ?) ve Mersed b. Abdullah el-Yezenî (v. ?) gibi tâbiilerdir. Hz. Peygamber'den naklettiği şu hadis onun rivâyetlerindedir: “*Urganın zamanla yıpranıp zayıflaması gibi, İslâm esaslarının yaşanması konusunda da ilerde zayıflama olacaktır.*”¹⁷⁷

3. Hürmüz b. Mâhân el-Fârisî (v. ?)¹⁷⁸

Fars asıllı bir sahâbî olup¹⁷⁹ ismi Meymûn ve Mehran şeklinde de zapt edilmiştir.¹⁸⁰ Hz. Peygamber'e hizmet edenler arasında ismi geçmektedir.¹⁸¹

Varlıklı müslümanların kendisine sadaka olarak bir şeyler vermelerini bekleyen ve Hz. Peygamber'in bunu onlara söylemesini isteyen Hürmüz'ün teklifine Efendimiz “*Muhammed'in ev halkının sadaka alması caiz değildir, bir ailenin hizmetçisi de onlardan sayılır*”¹⁸² şeklinde cevap vermiş ve ona sadaka almayı yasaklamıştır.¹⁸³

Bazı kaynaklarda Mehran ismi altında zikredilen Hürmüz'ün bu tek hadisi¹⁸⁴ Ümmü Gülsüm bint Ali (v. ?) tarikıyla nakledilmiştir. Başka rivâyeti bilinmemektedir.

4. Muhammed b. Yefdîdüye el-Herevî (v. ?)¹⁸⁵

Hz. Peygamber döneminde Fars imparatorluğuna bağlı olduğu tahmin edilen Herat şehridendir.¹⁸⁶ Müslüman olmadan önceki isminin okunuşu üzerinde ihtilâf edilmiş olup Yefûzân, Yefûdân ve Yegûzân şeklinde zapt edilmiştir.¹⁸⁷

İbn Hacer el-Askalânî (v. 852/1448), Muhammed b. Yefdîdüye'nin Hz. Peygamber'den rivâyet ettiği iki hadisini zikretmektedir.¹⁸⁸ Her iki hadis de mechûl

¹⁷⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 232; V, 251.

¹⁷⁸ Hayatı hakkında bkz. Halife b. Hayyât, *et-Tabakât*, s. 8; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, V, 281, 286, 393-394; İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 446, 569-570.

¹⁷⁹ İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 569.

¹⁸⁰ Meymûn ve Mehrân isimleriyle de bilinen Hürmüz b. Mâhân'ı bazı müellifler üç farklı kişi olarak değerlendirmekte ise de, isimlerin Fars kaynaklı olması ve her üç ismin altında aynı muhtevayı içeren hadisin nakledilmiş olmasını göz önüne alan İbnü'l-Esîr (v. 630/1232) bu isimlerin aynı kimseye ait olduğunu söylemektedir. Bkz. *Üsdü'l-gâbe*, V, 394.

¹⁸¹ İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 446.

¹⁸² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 448, 490. Hadisin farklı râvîlerden değişik lâfızlarla rivâyeti için bkz. *Muvatta'*, “Sadaka”, 3; Müslim, “Zekât”, 50.

¹⁸³ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, V, 394.

¹⁸⁴ İbn Hazm, *Esmâü's-sahâbetir-ruvât*, s. 298.

¹⁸⁵ Hayatı hakkında bkz. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, V, 115, 528; İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 365, 631.

¹⁸⁶ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, V, 115.

¹⁸⁷ İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 365.

¹⁸⁸ İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 631.

bir râvî olan Ahmed b. Abde el-Curcânî (v. ?) tarikiyle intikal etmiştir.¹⁸⁹ Bu hadislerden birinde Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğu nakledilmektedir: “İlim mü'mininin dostu, akıl rehberi, amel serveti, sabır ve rıfk ise organlarının idarecileridir.”¹⁹⁰

5. Sâlim b. Ma'kûl el-Fârisî (v. 12/633)¹⁹¹

Daha çok Sâlim Mevlâ Ebû Huzeyfe olarak bilinen¹⁹² Sâlim b. Ma'kûl, Fars asıllı olup¹⁹³ İran'ın İstahr şehrindedir. Kirmanlı olduğu da söylenir.¹⁹⁴

Sâlim, Hz. Peygamber'den iki hadis rivâyet etmiştir.¹⁹⁵ Bunlardan biri, emme çağını aşmış bir kişinin yabancı bir kadından süt emmesi, diğeri ise dünyada yapılan iyiliklerin kıyamet günündeki durumu konusundadır.¹⁹⁶ Hadislerini Sâbit b. Kays b. Şemmâs (v. 12/633), Abdullah b. Amr b. Âs (v. 65/684), Abdullah b. Ömer (v. 73/692) ve Atâ b. Ebî Rabâh (v. 114/732) gibi sahâbî ve tâbiiler rivâyet etmişlerdir. Az hadis rivâyet etmesi, erken vefat etmiş olmasına bağlanmaktadır.

6. Sefîne el-Fârisî (v. 72/691'den sonra)¹⁹⁷

Fars asıllı bir sahâbîdir.¹⁹⁸ İran'ın Belh şehrinden olduğu rivâyet edilmektedir.¹⁹⁹

Sefîne, Hz. Peygamber'den 14 hadis rivâyet etmiştir.²⁰⁰ Buhârî dışında *Kütüb-*

¹⁸⁹ İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 365.

¹⁹⁰ Bu hadis Hasan el-Basrî'den (v. 110/728) de mürsel olarak nakledilmiştir. Bkz. Ali el-Müttekî, *Kenzü'l-ummâl*, X, 133; XV, 903.

¹⁹¹ Hayatı hakkında bkz. İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik (v. 218/833), *es-Siretü'n-Nebeviyye* (nşr. Mustafa es-Sekkâ ve dğr.), I-IV, Beyrut 1985, II, 679; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 85-88; Halife b. Hayyât, *et-Tabakât*, s. 12; Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, IV, 107; İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 273; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, II, 68-70; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, II, 307-309; Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, I, 167-170; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 6-8.

¹⁹² İbn Hişâm, *es-Sire*, II, 325; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 85.

¹⁹³ İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, II, 68.

¹⁹⁴ el-Aynî, Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed (v. 855/1451), *'Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XXV, Beyrut ts., V, 227.

¹⁹⁵ İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 6.

¹⁹⁶ İbn Mende, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. Muhammed b. İshâk (v. 470/1077), *el-Müstahrec min kütübî'n-nâsi li't-tezkira ve'l-müstetraf min ahvâli'n-nâsi li'l-ma'rife* (nşr. Âmir Hasan Sabrî et-Temîmî), I-III, Bahreyn ts., II, 160.

¹⁹⁷ Hayatı hakkında bkz. Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, IV, 209; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 146-147; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 521; II, 128-130; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, I, 66-67; II, 238, 411; Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, III, 172-173; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 507; II, 56-57; a. mlf., *Tehzîbü't-Tehzîb*, IV, 110.

¹⁹⁸ İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 57.

¹⁹⁹ Belh için bkz. Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, I, 479.

²⁰⁰ İbn Hazm, *Esmâü's-sahâbetir-ruvât*, s. 284.

ü Sitte müellifleri hepsi hadislerine eserlerinde yer vermişlerdir.²⁰¹ Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) onun, bir kısmı mükerrer on altı rivâyetini tahrîc etmiştir.²⁰² Hadislerini Hz. Peygamber ve Ümmü Seleme'den (v. 62/681) alan Sefîne'nin başlıca râvîleri iki oğlu Abdurrahmân (v. ?) ile Ömer (v. ?), Hasan el-Basrî (v. 110/728), Muhammed b. Münkedir (v. 130/747) ve Saîd b. Cumhân (v. 136/753) gibi tâbiilerdir.²⁰³ Hz. Peygamber'in “*Hilâfet ümmetim arasında otuz sene devam edecek, sonra krallık başlayacaktır*”²⁰⁴ anlamındaki hadisi onun rivâyetlerinden-
dir.

7. Selmân el-Fârisî (v. 36/656)²⁰⁵

Künyesi Ebû Abdillah olup²⁰⁶ aslen İran'ın İsfahan şehrinin Ceyy²⁰⁷ köyündendir.²⁰⁸ Selmân el-Hayr olarak da bilinir.²⁰⁹

Selmân el-Fârisî, sahâbe arasında fetva veren bir kişi olması²¹⁰ yanında, hadis râvîsi olarak da meşhur olmuştur. Kendisinden altmış hadis nakledilmiş olup²¹¹ bunlardan dördü *Buhârî*, üçü *Müslim*'de olmak üzere toplam yedi hadis *Sahîhân*'da yer almıştır.²¹² *Sünen-i Erbea*'nın hepsinde kendisinden rivâyet vardır.²¹³ Müsned sahiplerinden et-Tayâlisî (v. 204/819) onun sekiz,²¹⁴ Ahmed b. Hanbel de (v. 241/855) otuz yedi²¹⁵ hadisini tahrîc etmiştir. Hadislerini Kâ'b b. Ucre (v. 51/671), Ukbe b. Âmir (v. 58/677), Abdullah b. Abbâs (v. 68/687) ve Enes b. Mâlik (v. 91/709) gibi sahâbilerle Ebû Ömer Zâzân (v. 82/701), Abdurrahmân b. Yezîd en-Nehâî (v. 83/702) ve Ebû Osman en-Nehdî (v. 95/713?) gibi

²⁰¹ İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, IV, 110.

²⁰² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 220.

²⁰³ Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, III, 173.

²⁰⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 221. Aynı hadisin farklı lâfızlarla rivâyeti için bkz. Ebû Dâvûd, “Sünne”, 9; Tirmizî, “Fiten”, 48. Bu hadisin sened itibariyle sahîh olmadığı söylenmiştir. Bkz. Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, el-Kâdi el-Mâlikî (v. 543/1148), *el-'Avâsım mine'l-kavâsım* (nşr. Muhibbüddîn el-Hatîb), Beyrut 1407/1987, s. 207-208.

²⁰⁵ Hayatı hakkında bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IV, 75-93; VI, 16-17; Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, IV, 135-136; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 270-271; İbn Abdilber, *el-İstiâb*, II, 53-59; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, II, 417-421; Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, I, 505-558; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 60-61, 127; a. mlf., *Tehzibü't-Tehzib*, IV, 121-122.

²⁰⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IV, 75.

²⁰⁷ Ceyy için bkz. Yâkût, *Mu'cemül-büldân*, II, 202.

²⁰⁸ İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, I, 523.

²⁰⁹ İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 127.

²¹⁰ İbn Hazm, *Ashâbü'l-füyâ mine's-sahâbe*, s. 321.

²¹¹ İbn Hazm, *Esmâü's-sahâbetir-ruvât*, s. 279; İbnü'l-Cevzî, *Telkihu fuhûmi ehli'l-eser*, s. 365.

²¹² İbnü'l-Cevzî, *Telkihu fuhûmi ehli'l-eser*, s. 392.

²¹³ İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, IV, 121.

²¹⁴ Tayâlisî, *Müsned*, s. 90.

²¹⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 437.

tâbiiler rivâyet etmişlerdir.²¹⁶

İbn Mâce'de tahrîc edilen "Sabah namazını kılmak için mescide yürüyen kimse iman bayrağı altında, çarşı pazara doğru yürüyen kimse ise İblîs'in bayrağı altında yürür"²¹⁷ anlamındaki hadis onun rivâyetlerindedir.

8. Ebû Mansûr el-Fârisî (v. 20/640'tan sonra)²¹⁸

Nisbesinden anlaşılacağı üzere Fars asıllı bir sahâbîdir.²¹⁹

Ebû Mansûr, Efendimizden bir hadis nakletmiş ve naklettiği bu hadise bi-naen sahâbî olarak değerlendirilmiştir.²²⁰ Söz konusu hadisten anlaşıldığına göre o bir az öfkeli bir kimse idi. Bir gün çevresinde bulunanlar kendisine "keşke bu kadar öfkeli olmasaydın" diyerek uyarıda bulununca, onlara "bu öfkeli halim benim de hoşuma gitmiyor" demiş ve Hz. Peygamber'den şöyle bir hadis duyduğunu belirtmiştir: "Öfke ümmetimin hayırlı kimyelerinin başına iş açar."²²¹

9. Ebû Şâh el-Yemânî el-Fârisî (v. ?)²²²

Adı hakkında herhangi bir bilgi bulunmayan,²²³ sadece künyesi ile bilinen Ebû Şâh, aslen Yemen'de Ebnâ olarak bilinen Fars asıllılardandır.²²⁴

Ebû Şâh, Mekke'nin fethine katılan sahâbîlerden biridir. Hicretin 8. (630) yılında gerçekleşen fethin ikinci gününde,²²⁵ öğle namazı kılındıktan sonra Hz. Peygamber Kâbe'nin merdiveninde²²⁶ bütün Müslümanlara yönelik uzun ve etkileyici bir hutbe irâd etmişti.²²⁷ Ashâb arasında bulunan ve hutbeyi can-ı gönül-den dinleyen Ebû Şâh, hemen ileri atılarak Hz. Peygamber'den söylediği bu

²¹⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, I, 505.

²¹⁷ İbn Mâce, "Ticârât", 40.

²¹⁸ Hayatı hakkında bkz. İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, IV, 181; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, VI, 304; İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 186.

²¹⁹ ez-Zehebî, Semseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (v. 748/1347), *Tecridü esmâi's-sahâbe*, I-II, Beyrut ts., II, 206.

²²⁰ Ebû Mansûr'dan nakledilen bu rivâyeti mürsel olarak değerlendirip onun tâbii olduğunu söyleyenler de varsa da (İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, IV, 181), İbn Hacer el-Askalânî onu sahâbî olduğu rivâyeti ile bilinen birinci grup sahâbe arasında zikretmiştir. Bkz. *el-İsâbe*, IV, 186.

²²¹ el-Aclûnî, İsmâil b. Muhammed (v. 1162/1748), *Keşfü'l-hafâ ve müzîlül-iltibâs ammâ iştehera mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*, I-II, Beyrut 1351/1932, I, 353.

²²² Hayatı hakkında bkz. İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, IV, 106; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, II, 501; VI, 162; İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 101.

²²³ İbnü'l-Esîr (v. 630/1232) ve ona bağlı kalarak ez-Zehebî (v. 748/1347), isminin "Şâh" olabileceğini söylemişler ve bu isim altında da ona terceme-i hal başlığı açmışlarsa da bunun doğrusunun "Ebû Şâh" olduğunu İbnü'l-Esîr açıkça ifade etmiştir. Bkz. *Üsdü'l-gâbe*, II, 501.

²²⁴ İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 101.

²²⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 31-32.

²²⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 11.

²²⁷ Buhârî, "Lükata", 7; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 89.

önemli şeyleri kendisi için yazmasını istirham etmiş,²²⁸ Efendimiz de bunları bir sahâbîye yazdırarak ona vermiştir.²²⁹

10. Ebû Ukbe el-Fârisî (v. ?)²³⁰

Asıl ismi Ruşeyd olup²³¹ Yemen’de ikamet eden ve Ebnâ olarak bilinen Fars asıllıdır.²³² Köle olduğu bilinmektedir.²³³

Kendisinden nakledilen bir rivâyette anlatıldığına göre o, efendisi Cebr b. Atîk el-Ensârî (v. 61/680) ile birlikte Uhud savaşına katılmış, savaşın hareketli anlarından birinde “al sana, bu darbe de Fârisî köleden”²³⁴ diyerek bir müşriğin üzerine hücum etmişti. O sırada yakınında bulunan ve sözünü duyan Hz. Peygamber “(Al sana, bu darbe de Ensârî köleden) deseydin ya, çünkü bir kavmin kölesi o kavimden sayılır” buyurmuş ve onu Ensâr’dan biri olarak değerlendirmiştir.²³⁵

Ebû Ukbe’den kaynaklara tek rivâyet intikal etmiştir.²³⁶ Bu rivâyet de, Uhud savaşında yaşadığı bu olayla ilgili olup²³⁷ oğlu Abdurrahmân b. Ebû Ukbe (v. ?) tarafından nakledilmiştir.

D. Rum Asıllı Sahâbiler ve Rivâyetleri

1. Bâkûm er-Rûmî en-Neccâr (v. ?)²³⁸

Bâkûm er-Rûmî en-Neccâr, Rum asıllı bir sahâbîdir.²³⁹ Kaynaklarda Bâkûl,²⁴⁰

²²⁸ Müslim, “Hace”, 82; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, VI, 162.

²²⁹ Buhârî, “Diyât”, 8; Tirmizî, “İlm”, 12; İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 101.

²³⁰ Hayatı hakkında bkz. Halîfe b. Hayyât, *et-Tabakât*, s. 7; İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IX, 416; İbn Abdilber, *el-İstiâb*, III, 108; IV, 141-142; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, VI, 217; İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 135; a. mlf., *Tehzîbü't-Tehzîb*, XII, 189.

²³¹ İbn Abdilber, *el-İstiâb*, IV, 142.

²³² İbn Abdilber, *el-İstiâb*, IV, 141.

²³³ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IX, 416.

²³⁴ İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 135.

²³⁵ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, VI, 217.

²³⁶ İbn Hazm, *Esmâü's-sahâbetir-ruvât*, s. 304.

²³⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 29.

²³⁸ Hayatı hakkında bkz. İbn İshâk, *es-Sîre*, s. 83-84; İbn Abdilber, *el-İstiâb*, I, 185; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, I, 55, 195; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 27, 140-141, 170; III, 450.

²³⁹ Bâkûm'un milliyeti konusunda kaynaklarda farklı bilgiler vardır. İlk müelliflerden İbn İshâk (v. 151/768) ile İbn Hişâm (v. 218/833) onu, isim vermeden “Kıpt asıllı marangoz bir adam” şeklinde tanıttıkları halde, Süfyân b. Uyeyne (v. 198/813) *el-Câmi'* isimli eserinde (İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 140-141) kendisinden “Rum asıllı Bâkûm” olarak bahsetmiştir. Daha sonra gelen müelliflerden Ebu'l-Feth el-Ezdi (v. 374/984), İbn Abdilber (v. 463/1070), İbnü'l-Esîr, (v. 630/1232), *ez-Zehebî* (v. 748/1347) ve İbn Hacer el-Askalânî (v. 852/1448) de onu hep “Rum asıllı” olarak değerlendirmişlerdir. Bilgi için bkz. Efendioğlu, *Arap Olmayan Sahâbiler*, s. 270-271.

²⁴⁰ İbn Mende, *el-Müstahrec*, II, 87.

İbrâhim,²⁴¹ Meymûn,²⁴² Mînâ²⁴³ ve Belkûm²⁴⁴ gibi isimlerle de zikredilmiş, ancak asıl isminin Bâkûm olduğu belirtilmiştir. İbn Hacer el-Askalânî (v. 852/1448), isminin İbrâhim, lâkâbının da Bâkûm olmasının muhtemel olduğunu söylemektedir.²⁴⁵

Bâkûm, Hz. Peygamber için Mescid-i Nebevî'deki minberi yaptığına dair mevsûl bir rivâyet nakletmiştir.²⁴⁶ Bu rivâyet, tâbiûndan Sâlih Mevlâ't-Tüeme (v. 125/742) tarafından nakledilmiş, ancak zayıf olarak değerlendirilmiştir.²⁴⁷

E. Kıpt Asıllı Sahâbîler ve Rivâyetleri

1. Ebû Râfi' el-Kıbtî (v. 40/660)²⁴⁸

Asıl ismi Eslem²⁴⁹ veya İbrâhim²⁵⁰ olan, ancak daha çok künyesi ile bilinen²⁵¹ Ebû Râfi' *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, Mısır'ın yerli halkı sayılan Kıptilerdendir.²⁵² Mısır'da doğduğu bilinmekte ise de Arap Yarımadasına ne zaman ve nasıl geldiği konusunda kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır.

Arap olmayan sahâbîler arasında 68 hadis rivâyet etmekle²⁵³ ilk sırayı alan Ebû Râfi', aynı zamanda namaza başlama ile ilgili hadisleri içeren, ancak günümüze ulaşmayan bir hadis cüz'ünün sahibi olarak bilinir.²⁵⁴ Rivâyet ettiği 68 hadisten dördü *Sahîhân*'da yer almış olup bunlardan birini Buhârî, diğer üçünü de Müslim tahrîc etmiştir.²⁵⁵ Müsned sahiplerinden et-Tayâlisî (v. 204/819) onun

²⁴¹ İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 27.

²⁴² Zehebî, *Tecridü esmâi's-sahâbe*, II, 100.

²⁴³ İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 450.

²⁴⁴ İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 170.

²⁴⁵ İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 27.

²⁴⁶ İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 140.

²⁴⁷ Kendisinden intikal eden rivâyet zayıf olarak değerlendirilmekle birlikte, minberi onun yaptığı bilgisi başka sahâbîlerden sahîh tariklerle intikal etmiş ve muteber kaynaklarda yer almıştır. Bkz. Buhârî, "Cum'a", 26; Müslim, "Mesâcid", 44.

²⁴⁸ Hayatı hakkında bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IV, 73-75; Halife b. Hayyât, *et-Tabakât*, s. 8; Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, II, 23; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 145-146; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 61-64; IV, 69-70; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, I, 52, 93-94; VI, 106-107; Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, II, 16-17; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 26, 54; IV, 68; a. mlf., *Tehzibü't-Tehzib*, XII, 100-101.

²⁴⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IV, 73; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 145.

²⁵⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, II, 149.

²⁵¹ İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 61.

²⁵² Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, II, 23.

²⁵³ İbn Hazm, *Esmâü's-sahâbeti'r-ruvât*, s. 279; İbnü'l-Cevzî, *Telkîhu fuhûmi ehli'l-eser*, s. 365.

²⁵⁴ Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit (v. 463/1070), *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, Haydarâbad 1357/1938, s. 330-331; Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Dirâsât fi'l-hadîsi'nebevî ve târihi tedvînihi*, I-II, Beyrut 1400/1980, I, 95.

²⁵⁵ İbnü'l-Cevzî, *Telkîhu fuhûmi ehli'l-eser*, s. 388.

iki,²⁵⁶ el-Humeydî (v. 219/834) dört,²⁵⁷ Ahmed b. Hanbel de (v. 241/855) on dokuz rivâyetine²⁵⁸ eserlerinde yer vermişlerdir. Hadislerini doğrudan Hz. Peygamber'den ve Abdullah b. Mes'ûd'dan (v. 32/652) almıştır.²⁵⁹ Kendisinden ise Ebû Saîd el-Makburî (v. 100/718), Atâ b. Yesâr (v. 103/721), Süleyman b. Yesâr (v. 107/725), Şurahbîl b. Sa'd (v. 123/740), Amr b. Şerîd (v. ?) ve oğlu Ubeydullah b. Ebî Râfi' (v. ?) rivâyette bulunmuşlardır. İslâm hukukunda şuf'a hükmüne delil teşkil eden "Komşu, şuf'a açısından bitişiğindeki akara öncelikle hak sahibidir"²⁶⁰ hadisi onun rivâyetlerindedir.

IV. Değerlendirme ve Sonuç

Arap olmayan sahâbilerin hadis rivâyetindeki yeri konusunda yapılan bu araştırmada elde edilen sonuçları şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Hz. Peygamber devrinde Araplar yanında, Arap olmayan milletlerden de kendisine iman eden ve sahâbîlik şerefine nail olanlar olmuştur.

2. Sadece beş milletten 120 Arap olmayan sahâbî bulunduğu tespit edilmiştir. Tespit edilen bu 120 sahâbîden 45'inin Habeş, 43'ünün Benî İsrâil, 16'sının Fars, 7'sinin Rum, 8'inin de Kıpt asıllı olduğu görülmüştür. Ancak gerek toplam rakamın ve gerekse her millete ayrı ayrı nisbet edilen sayıların kesin olduğu söylenemez.

3. Değişik zamanlarda bu beş millet dışında başka milletlerden de sahâbî bulunduğunu söyleyerek bazı isimler gündeme getirenler olmuş, ancak bunların sağlam kaynaklara ve delillere dayanmadığı görülmüştür.

4. Arap olmayan sahâbilerin hadis ilmi ve rivâyetindeki rolleri çok az olmuştur. Kanaatimizce bunun en büyük iki sebebi dil bilmeyişleri ve köle oluşları sebebiyle meşgalelerinin çokluğudur. Tespit edilen 120 Arap olmayan sahâbîden sadece 29'unun kaynaklara intikal etmiş rivâyeti bulunmaktadır. Bunların rivâyet ettikleri toplam hadis sayısı 266'dır. Bu 266 hadisten bir kişi 68, bir kişi 60, bir kişi 44, bir kişi de 25 hadis rivâyet etmiş, dolayısıyla 197 hadis 4 kişi yoluyla nakledilmiştir. Kalan 68 hadisi de bir kişi 14, bir kişi 10, bir kişi 6, bir kişi 5, iki kişi 4, iki kişi 3, üç kişi 2, ondört kişi de 1 hadis rivâyet ederek nakletmişlerdir. Arap olmayan sahâbilerin rivâyet ettiği 266 hadisten 9'u Bahârî, 8'i Müslim tarafından ayrı ayrı, 10'u da hem Buhârî ve hem de Müslim tarafından ittifakla tahrîc edilmiştir. Kalanları da sünenlerde ve müsnedlerde yer almaktadır.

5. Arap olmayan sahâbilerden hadis rivâyet edenler arasında Ebû Râfi' el-Kıbtî 68 hadisle birinci sırada, Selmân el-Fârisî 60 hadis ile ikinci sırada, Bilâl el-

²⁵⁶ Tayâlîsî, *Müsned*, s. 130.

²⁵⁷ Humeydî, *Müsned*, I, 251.

²⁵⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 8; 390.

²⁵⁹ İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 68.

²⁶⁰ Buhârî, "Şuf'a", 2; "Hiyel", 15; Ebû Dâvûd, "Büyü", 73; İbn Mâce, "Şuf'a", 2.

Habeşî 44 hadis ile üçüncü sırada, Abdullâh b. Selâm el-İsrâîlî de 25 hadis ile dördüncü sırada bulunmaktadır.

6. Üç Arap olmayan sahâbînin risâle veya sahife sahibi oldukları tespit edilmiştir. Bunlardan Abdullâh b. Selâm'a ait olduğu belirtilen dört risâlenin yazma veya basma nüshası günümüze ulaşmıştır. Ebû Râfi' el-Kıbtî'nin de namaza başlama ile ilgili hadisleri içeren bir risâlesinden bahsedilmektedir. Keza Ebû Şâh el-Yemânî el-Fârisî'nin sahife sahibi olduğu söylenmekte, ancak bu ikisinin sahâbeden sonraki dönemlere müstakil olarak intikal ettiklerine dair bilgi bulunmamaktadır.

“Arap Olmayan Sahâbîlerin Hadis Rivâyetindeki Yeri”

Özet: Hz. Peygamber soy itibarıyla Arap asıllı olup sakinleri Araplardan oluşan bir toplumda doğmuş, büyümüş ve yaşamıştır. Böyle bir ortamda gerçekleştirdiği İslâm davetinin muhataplarının da Araplar olması çok doğaldır. Nitekim kendisine inananlar gözden geçirildiğinde bunların Araplardan ibaret olduğu görülür. Peki, bu inananlar arasında Arap olmayanlar var mıdır? Varsa bunlar hangi milletlere mensuptur ve sayıları ne kadardır? Hz. Peygamber'in hayatında ve davetindeki rolleri nedir? Özellikle mesajını iletmesine katkıları ne orandadır? Kendisinden hadis rivâyet edenler olmuş mudur? Eğer rivâyet eden varsa bunlar kimlerdir ve ne kadar hadis rivâyet etmişlerdir? Bu makale, bu soruların cevabını bulmak, Araplar dışındaki milletlerden Hz. Peygamber'e iman eden ve sahâbîsi olma şerefini elde edenlere işaret etmek, ayrıca râvî olarak hadis ilmine katkılarını tespit etmek amacıyla kaleme alınmıştır.

Atıf: Mehmet EFENDİOĞLU, “Arap Olmayan Sahâbîlerin Hadis Rivâyetindeki Yeri”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XVI/1, 2018, ss. 7-32.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sahâbe, Rivâyet, Arap olmayan sahâbî.

Raf'u'l-yedeyn Meselesi Çerçevesinde Beyhakî'nin Tahâvî'ye İtirazları

al-Bayhaqî's Objections to al-
Tahâvî within the Framework
of the Issue of Raf 'al-
Yadain"

Taha CELİK*

Abstract: The fifth century muhaddith Al-Bayhaqî (d. 458/1066), also known for his strict allegiance to the sect of the Shâfi'i, wrote his work *Ma'rifat al-Sunan wa al-Āthār* in order to demonstrate how Hanafî muhaddith al-Tahâwî's (d. 321/933) evidence is weak, his fiqh inference is unfounded and his criticism is flawed. Along with the collection of narratives which constitute evidence for Shafî's fiqh inferences, he often criticized al-Tahâwî in the book. Thus, the present work presents itself as a rejection to *Sharh Ma'āni al-Athār* by Tahâwî. In the works which can be evaluated as a product of the conflict of Ahl al-Hadith-Ahl al-Ra'y in the first years of the Hijrî calendar, one of the most discussed topics is the issue of raising of the hands before and after the bowing in the Salât. This issue is one of the most controversial issues directed at Hanafî sect. Many hadîths were transmitted in the sources of the notable hadîths sources. Hanafî scholars do not accept these narrations for various reasons and in the final analysis they think what should be considered as Sunnah is not the raising the hands in the prayer. The opinions and attitudes of Tahâwî' and al-Bayhaqî, who have great importance with their hadîth identities in the formation of the sects, are important. In this article, the criticisms that al-Bayhaqî directed towards al-Tahâwî on the related issue are to be examined and a comparative assessment will be made for their approach on the subject.

Citation: Taha ÇELİK, "Raf'u'l-yedeyn Meselesi Çerçevesinde Beyhakî'nin Tahâvî'ye İtirazları (in Turkish), *Hadîs Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XVI/1, 2018, pp. 33-58.

Keywords: *al-Hulāsa*, Raf'al-yadain, al-Tahâwî, al-Bayhaqî, Hadîth, Conflict.

I. Giriş

İslâm tarihinde Resûlüllâh'ın (s.a.v.) vefatından sonra fikrî ihtilaflar baş göstermiş; siyâsî, itikâdî ve fikhî gruplaşmalar başlamıştır. Sahâbe ve tabiûn dönemlerinden sonra daha da artan bu ihtilaflar genellikle Kur'an'ı Kerim, hadisler, sahâbe ve tabiûn sözleri, re'y ve icma üzerine olmuştur.¹ Dinin ana ilkelere ziyade fer'î konuları etrafında cereyan eden bu görüş ayrılıkları zamanla belirginleşerek mezhepleri meydana getirmiştir. Kur'an ve Sünnet'te dinin temel prensipleri ana hatlarıyla bulunurken bunların ayrıntıları ile ilgili

* Dr. Öğr. Üyesi, NEÜ Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Hadis, KONYA, tcelik@konya.edu.tr

¹ Ebû Zehra, *İslâm'da Siyâsî İtikâdî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, s. 62-80.

hususların açık bir şekilde yer almaması, Sahâbe döneminden itibaren gündemden düşmeyen kader meselesi, kabile asabiyeti ile siyâsî ve sosyokültürel sebepler mezheplerin doğuşuna zemin hazırlamış olan faktörlerdir.²

Siyâsî, fikhî ve itikâdî olmak üzere üç kategoride incelenen mezheplerin teşekkülünde hadislerin önemli bir yeri vardır. Özellikle fikhî mezheplerin öncüleri görüşlerini genelde Kur'an ve hadislere dayandırmışlardır. Kur'an ayetlerinde anlatım tafsîlî olmaktan ziyade icmâlî bir üslup üzerine bina edildiği için âlimler, genişleyen İslâm topraklarında karşılaşılan çok çeşitli ve yeni problemlerin çözümlerini Sünnet'te aramışlardır. Bu arayışlar esnasında müctehidler arasında görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır.

Müctehid İmâmlar arasında görülen bu hadis kaynaklı ihtilâfların temelinde hadisin müctehide ulaşmamış olması, ulaşmış olmasına rağmen müctehidin hadisi zayıf kabul etmesi, hadisin kabulü hususunda bazı ihtihâdî özel şartlar ileri sürmesi, rivâyeti unutmamış olması, rivâyetin delâleti konusunda farklı düşünceye sahip olması yahut öne sürülen delâleti huccet olarak kabul etmemesi ve rivâyetin zayıf, mensuh ya da te'vile açık olduğuna delâlet eden başka deliller bulunması gibi sebepler yatmaktadır.³

Hadis merkezli ihtilaflar mezheplerin teşekkülüne etki ettiği gibi mezhepler de; hadisler etrafında cereyan eden ihtilaflarda belirleyici olmuşlardır. Fikhî meselelerde bir mezhep müctehidinin usulünü benimseyen âlim, ekseriyetle onun hadisteki usulüne de tabi olmuştur. Hatta mezhep mensubiyeti öyle noktaya ulaşmıştır ki *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin hiç birinden herhangi bir mezhebe intisab ettiğine dair bir bilgi menkul olmamasına rağmen -farklı kanaatler belirtilmiş olmakla birlikte- hepsi bir mezhebe nisbet edilmiştir.⁴ Bu çaba temelde ehl-i hadis-ehl-i rey ihtilafının bir neticesi olarak da değerlendirilebilir. Literatürün en muteber hadis kaynaklarını telif eden müelliflerin kendi mezhebine mensup olması hadisleri görüşlerine mesned alma noktasında en müstakim olma iddiasını da destekleyen bir unsur olarak kullanılabilir. Ehl-i hadis-ehl-i rey tartışmalarının hadisi kaynak olarak önceleyen yahut kendi reyini esas alan tartışmasına indirgenmesi, hadisleri referans alma işine

² Üzüm, "Mezhep", *DİA*, XXIX, 532.

³ İbn Teymiye, *Rafu'l-Melâm*, s. 9-35. Ayrıca bkz. Şimşek, Murat, "Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyade Meselesi", s. 127.

⁴ *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin mezhepleri ile ilgili muhtelif tespitler yapılmıştır. Özellikle tabakât müelliflerinin onları kendi mezheplerine nisbet etmeye çalıştıkları görülmektedir. Söz konusu tespitlerin sıhhati hususunda net bir sonuca varmak mümkün değildir. Çünkü âlimlerin ortak görüşü müelliflerin hiç birinden herhangi bir mezhebi benimsediğine dair bir bilgi nakledilmediği şeklindedir. Bununla birlikte özellikle Buhârî, Şafîî olmasa da birçok Şafîî âlimin onu Şafîî kabul ettiği bilinmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Nu'mânî, *el-İmâm İbn Mâce*, s. 122-127. Buhârî'nin fikhî mezhebine dair Aynî'nin değerlendirmeleri için bkz. Sakallı, *Aynî ve Hadis*, s. 236-237.

farklı bir boyut kazandırmıştır. Zira ilk dönemlerde Kur'an ve Sünnet'in hüküm belirtmediği alanlarda re'ye müracaat edenler kastedilerek kullanılan ehl-i rey kavramı naslara yaklaşım tarzındaki benzerlikten dolayı zamanla Hanefî mezhebine yakıştırılan ve "birçok konuda hadisleri terk edip re'yine tabi olan grup" manasında kullanılan bir terim olmuştur. Bu manada kullanılışı ile tahkir amacı da hissettiren bu isimlendirmeye bizzat bazı Hanefî âlimler itiraz etmiş ve kendilerinden "ashab-ı rey" olarak değil "ashabu'l-hadis ve'l-meâni" olarak bahsetmişlerdir.⁵

Genelde daha geniş bir kesime şamil olmakla birlikte özelde Hanefî ve Şafîî âlimlerin birbirlerine muhalefeti için kullanılmaya başlayan "ehl-i re'y-ehl-i hadis ihtilâfı", hadisleri delil olarak kullanma ve hadisleri anlamlandırma noktasındaki metodolojik farklılığı ifade etmektedir. Yoksa "Şafîî âlimlerin hadisleri mesned olarak kullandıkları, Hanefîlerin ise daha ziyade re'ye önem verdikleri" şeklindeki bir yargı gerçeği yansıtmamaktadır. Âlimler benimsedikleri usul gereği hadislerden hüküm çıkarma konusunda ihtilaf etmişlerdir. Hadisler için öne sürmüş oldukları sihat kriterlerinden dolayı da aynı konudaki muhtelif hadisleri esas almışlar ve farklı neticelere ulaşmışlardır. Hanefî ve Şafîî kanaatin farklılaşmasındaki önemli etkenlerden biri budur. Lakin bu farklılaşmanın etkisiyle, taraflar haklılıklarını isbat sadedinde bazen ihtilafın boyutlarını farklı noktalara taşımışlar ve ehl-i re'y dedikleri grubun yani Hanefîlerin hadis bilmediklerini söylemişlerdir. Yahut da onları hadis rivâyetinde itimat edilemeyecek râvîler olmakla itham etmişlerdir. Ehl-i re'yin temsilcisi olarak görülmeye başlayan Ebû Hanîfe (150/767) hadisler konusunda en çok eleştirilen âlimlerdendir. Hakkında sıklıkla, çok az hadis bildiği, zayıf bir râvî olduğu, hadisleri reyîyle terk ettiği gibi tenkitler dile getirilmiştir. Bu ithamların hepsi âlimler tarafından cevaplandırılmış sadece Hanefîyye değil diğer mezheplere mensup birçok ulemâ tarafından da tepkiyle karşılanmıştır. Nitekim Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bir *Müsned* mevcuttur ve -eserin aidiyeti tartışılabilir- onun çok sayıda hadis rivâyet ettiği gerçeğini değiştirmemektedir. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin talebeleri ve mezhebin diğer kurucu İmâmları Ebû Yûsuf (182/798) ve Muhammed eş-Şeybânî'nin (189/805) günümüze ulaşan hadis eserleri mevcuttur. Bununla birlikte Hanefî mezhebi her dönemde hadisler konusunda tenkit edilegelmiştir. Mezhebe karşı sergilenen bu tavır hadisler yönünden bir müdafaayı gerekli kılmış özellikle mezhebin görüşlerine mesned teşkil eden rivâyetlerin derlenmesi önem kazanmıştır.

Şerhu Meâni'l-Âsâr, Hanefî mezhebinin merfû mevkûf ve maktû rivâyetlerden delillerinin bir araya getirildiği önemli bir kaynaktır. Tahâvî (321/933) eserde muhaliflerin delillerine de yer vermiş, rivâyetleri mukayese ederek kendi görüşlerinin doğruluğunu ve hadislere dayandığını ispat etmeye gayret

⁵ Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl*, I, 16. Bkz. Erdem, Mehmet, "Ehl-i Sünnet Fıkıh Mezheplerinin Hadis ve Rey Ekolü Olarak Sınıflandırılmasına Eleştirel Bir Bakış", s. 95.

etmiştir. İsmi zikredilmeyen muhalif grubu ekseriyetle Şafiiler oluşturmaktadır. Ehl-i rey olmakla itham ettikleri Hanefî mezhebinin hadislerle irtibatını geniş bir şekilde işleyen ilk eser olması ve özellikle Şafiî'ye tenkitler ihtiva etmesi *Şerhu Meâni'l-Âsâr*'ı Şafiî âlimlerin gündemine taşımıştır. Şafiî mezhebine olan sıkı tabiiyetiyle meşhur olan beşinci asır muhaddisi Beyhakî (458/1066) Tahâvî'nin fikhî istinbatlarında kullandığı hadislerin zayıf yahut asılsız olduğunu ve onun mezhebinin hadislerle değil hadisleri mezhebine göre şekillendirmeye çalıştığını ortaya koyabilmek maksadıyla *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*'ı telif etmiştir. Söz konusu iki kaynağı hicrî ilk iki asırda âlimlerin gündeminde geniş yer tutan ehl-i hadîs ehl-i rey ihtilafının bir hasılası olarak değerlendirmek mümkündür.

Tahâvî ve Beyhakî müntesibi oldukları mezhepler açısından ziyadesiyle önem taşıyan iki âlimdir. Tahâvî, hadislerin tasnif döneminin son çeyreğinde yaşamış, yirmi yaşlarına kadar Şafiî, sonrasında Hanefî mezhebinin benimsemiş, Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin talebelerinin tedrisinden geçerek fıkıh ilmini; İmâm Nesaî (303/915) ve Müzenî (264/878) gibi büyük âlimlerden de hadis ilmini öğrenmiştir. Hanefî mezhebinin teşekkülü ve yayılmasında büyük rol oynayan Tahâvî'nin hadis ve fıkıh ilimlerine dair çok kıymetli eserleri vardır. Eserlerinde Hanefî fikhini hadislerle temellendirmeye çalışmış olması hasebiyle mezhebin tarihî gelişimine önemli katkılarda bulunmuştur. Ayrıca o, Hanefî mezhebinin büyük İmâmlarından herhangi bir rivâyet nakledilmeyen konulara dair hadisler zikretmiş olmasıyla da dikkat çeken bir âlimdir.⁶

Beyhakî de yaşadığı dönemin büyük âlimlerinin rahle-i tedrisinden geçmiş, Şafiî fakihi ve muhaddis bir âlimdir. Hâkim en-Nîsâbûrî (405/1014), İbn Fûrek (406/1015), Cüveynî (478/1085) gibi önemli âlimlerden ilim öğrenmiştir. Mensubu olduğu Şafiî fikhinin üstünlüğünü savunmuş ve bu alanda çok kıymetli eserler vermiştir. Eserleri sayesinde Şafiî fikhî daha geniş bölgelere yayılmış ve buralarda yer edinmiştir.⁷

Hanefî mezhebinin sistemleştiği dönemde kaleme alınmış olan *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, Hanefî literatüründe önemli bir yere sahiptir. *Ma'rifetü's-Sünen* de Beyhakî'nin Şafiî fikhinin temelini oluşturan hadisler, sahâbe kavilleri ile tabiûn sözlerini topladığı ve bunların sağlamlıklarını ispat etmeye çalıştığı, Şafiî fikhî açısından büyük önem arz eden bir eserdir. Eserde Beyhakî, altmıştan fazla konuda Tahâvî'ye itirazda bulunmuş, İmâm Şafiî'nin delillerini esas almak suretiyle meseleleri tartışmıştır. Bazı konularda Tahâvî'ye sadece kısa telmihlerde bulunmakla yetinirken bazılarında onun meseleye dair delillerini tek tek ele alarak cevaplandırmaya ve nihai kanaatin Şafiî'nin belirttiği gibi oldu-

⁶ İltaş, "Tahâvî", *DİA*, XXIX, 385-388.

⁷ Kandemir, "Beyhakî", *DİA*, VI, 58-61.

ğunu isbat etmeye çalışmıştır. Beyhakî'nin Tahâvî'ye detaylı eleştirilerde bulunduğu konulardan biri de raf'u'l-yedeyn/namazda ellerin kaldırılması meselesidir.

II. Hicrî İlk Asırda Konuya Dair İhtilâfların Çerçevesi

Mezhepler arasında en çok ihtilafa konu olan ibadetlerden biri namazdır. Müslümanın günlük ibadetlerinde en fazla tekrar eden namazda ellerin ne zaman kaldırılması gerektiği hususunda derin görüş ayrılıkları bulunduğu görülmektedir. İftitah/namaza başlama tekbirinde -hükmüne dair farklı görüşler bulunsa da- ellerin kaldırılacağı hususunda hemen hemen bir ittifaktan söz etmek mümkündür. Rükû ve secdelerde alınan tekbirlerde ise mezheplerin farklı yaklaşımları söz konusudur.

Elleri kaldırma konusunda nakledilen muhtelif rivâyetleri esas alan âlimlerin iki konuda ihtilaf ettikleri görülmektedir. İlki ellerin nereye kadar kaldırılması gerektiği meselesidir. İmâm Mâlik, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye gibi bazı âlimler İbn Ömer ve Ebû Humeyd es-Sâidî rivâyetlerinden hareketle, “Eller omuzların hizasına kadar kaldırılır” demişlerdir.⁸Süfyân es-Sevrî, Ebû Hanîfe ve talebeleri ise Berâ b. Azib rivâyetini esas alarak, ellerin kulaklara kadar kaldırılması gerektiği görüşüne sahip olmuşlardır.⁹ İkinci ihtilaf konusu ise namaza başlama tekbiri haricindeki tekbirlerde ellerin kaldırılıp kaldırılmaması meselesidir.

Hanefî âlimlerin elleri kaldırma konusunda cumhurdan farklı düşüncükleri görülmektedir. Onlara göre namazda iftitah tekbiri haricinde ellerin kaldırılması sünnet değildir. Mezhebin düşünce yapısının teşekkülünde önemli bir yere sahip olan İbrâhîm en-Nehaî¹⁰ ve Süfyân-ı Sevrî'den¹¹ “Namazda ilk tekbir haricinde eller kaldırılmaz.” dedikleri nakledilmiştir. Ebû Hanîfe bu hususta, “Bir kimse namaza başlarken tekbir alır, ellerini kulaklarına kadar kaldırır, namazın artık hiçbir tekbirinde ellerini kaldırmaz.” demiştir.¹² Muhammed eş-Şeybânî, Hz. Ali ve Abdullah b. Mes'ûd'dan ellerini kaldırmadıklarına dair sağlam haberler geldiğini belirtmiş ve kendi kanaatlerinin de bu şekilde olduğunu ifade etmiştir.¹³

Bazı Hanefî âlimler delillerin tearuzunu gerekçe göstererek elleri kaldırmanın evlâ olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre elleri kaldırma sabit olsa bile sünnet seviyesine çıkması mümkün değildir. Sabit değilse bu bir bidattir. Bir

⁸ İbn Rüşd, bu konudaki ihtilafın nakledilen rivâyetler ve “Amelu ehli Medine”ye muhalefetten kaynaklandığını, cumhurun ise omuzlara kadar kaldırılması konusunda ittifak ettiklerini kaydetmiştir. Bkz. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, I, 143.

⁹ Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, I, 192.

¹⁰ Muhammed eş-Şeybânî, *el-Hucce 'ala Ehli'l-Medine*, I, 96.

¹¹ Mervezî, *İhtilâfu'l-Fukahâ*, s. 128.

¹² Muhammed eş-Şeybânî, *el-Hucce 'alâ Ehli'l-Medine*, I, 94.

¹³ Muhammed eş-Şeybânî, *el-Hucce 'alâ Ehli'l-Medine*, I, 94.

bidati terk ise Sünnet'i işlemekten önce gelir. Çünkü sübûtu kabul edilse bile ellerin kaldırılmaması namazın fesadını gerektirmez. Sabit olmayan bir şeyin namaza dâhil edilmesi ise "amel-i kesîr"e gireceği için namazı bozar.¹⁴

Şâfiî, çok sayıda sahâbîden ellerini kaldırdıklarına dair nakiller bulunduğunu, bu sebeple İmâm, cemaat, kadın, erkek, münferit yahut cemaat halinde namaz kılan herkesin üç yerde yani namaza başlarken, rükûa eğilirken ve rükûdan doğrulurken ellerini omuz hizasına kaldırması gerektiğini söylemiştir.¹⁵ Bazı âlimler bu üç yere ilaveten secdeler arasında yahut teşehhütten kalkarken; bazıları ise her eğiliş ve kalkışta ellerin kaldırılması gerektiğini ifade etmişlerdir.¹⁶

Namazda ellerin kaldırılması konusunda cumhurun ittifakı bulunduğu, dört halife, aşere-i mübeşşere, uzak beldelere dağılmalarına rağmen sahâbenin büyüklerinden birçoğunun ittifak ettikleri bundan başka bir sünnet bilinmediği söylenmiştir.¹⁷ Ellerin kaldırılacağına dair; Hz. Ömer, Hz. Ali, Vâil b. Hucr (51/671), Mâlik b. Huveyris, Enes b. Mâlik, Ebû Hureyre, Ebû Humeyd, Ebû Üseyd (40/660), Sehl b. Sa'd, Muhammed b. Mesleme (43/663), Ebû Katâde, Ebû Musa el-Eşarî, Cabir b. Abdillâh ve Umeyr el-Leysi'den rivâyet nakledilmiştir.¹⁸ Suyûtî, ellerin kaldırılmasını mütevatir rivâyetler arasında zikretmiştir.¹⁹ Evzâî, "Kufeliler haricinde Hicaz, Şam ve Irak ehlinin ellerini kaldırdığını gördüm." demiştir.²⁰ Hasan-ı Basrî, İbn Sîrîn, Atâ b. Ebî Rabâh, Tâvûs, Mücahit, Kasım b. Muhammed, Sâlim b. Abdillâh, Katâde, Mekhûl, Said b. Cübeyr, İmâm Mâlik,²¹ Abdullah b. Mübarek, Süfyân b. Uyeyne, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, İshak, Ebû Ubeyd, Ebû Sevr, Taberî gibi âlimler ellerin kaldırılması gerektiğini savunmuşlardır.²² İbrâhîm en Nehâî, İbn Ebî Leylâ, Alkame b. Kays (62/682), Esved b. Yezîd, Amir eş-Şa'bî, Ebû İshak es-Sebî, Süfyân es-Sevrî, Hayseme, Kays, Vekî' gibi bazı âlimler ise ellerin kaldırılmayacağı kanaatinde dirlir.²³

¹⁴ Kasâni, *el-Bedaiu's-Sanâi*, I, 208.

¹⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, I, 126-127.

¹⁶ İbn Battal, *Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, II, 354.

¹⁷ Moğoltay, *Şerhu Süneni İbn Mâce*, s. 1466.

¹⁸ Mübarekpûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî*, II, 89.

¹⁹ Suyûtî, *Katfu'l-Ezhâr*, s. 95.

²⁰ Mervezî, *İhtilâfu'l-Fukahâ*, s. 129.

²¹ İmâm Mâlik'ten ellerin kaldırılması konusunda nakledilenler ihtilâftır. Talebelerinden İbn Kasım'ın naklettiğine göre İmâm Mâlik sadece iftitah tekbirinde ellerini kaldırmış diğerlerinde kaldırmamıştır. Namazda elleri kaldırmayı zayıf bir görüş olarak değerlendirmiştir. Bunun yanında birçok talebesi onun ellerini kaldırdığını rivâyet etmişlerdir. İbn Vehb'in haber verdiğine göre ise onun son ameli "elleri kaldırmak"tır. Bkz. *Muhtasarü İhtilâfi'l-Ulema*, I, 199; Mervezî, *İhtilâfu'l-Fukahâ*, s. 130; İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, I, 408.

²² Aynî, *Nuhab*, V, 458.

²³ Aynî, *Nuhab*, V, 460.

Ebû Hanîfe ile Evzâî arasında geçtiği söylenen şu hadise elleri kaldırma konusundaki ihtilafı ve müctehitlerin görüşlerine mesned teşkil eden delilleri özetler niteliktedir:

“Nakledildiğine göre Evzâî, Ebû Hanîfe ile karşılaşmış ve ona “İbn Ömer hadisine rağmen nasıl olur da rükûda elleri kaldırmıyorsunuz” demiş. Ebû Hanîfe “İbrâhîm en-Nehaî'nin Alkame'den naklettiği, Resûlüllâh'ın (s.a.v.) ilk tekbir haricinde ellerini kaldırmadığını haber veren İbn Mes'ûd rivâyetini” zikredince Evzâî “Ebû Hanîfe ne tuhaf. Ben ona Zührî, Sâlim'den rivâyet etti diyorum o Hammâd-İbrâhîm-Alkame'den diyor.” diyerek tepkisini dile getirmiş ve âli isnad olduğu için Zührî rivâyetinin râcih olduğunu belirtmiştir. Ebû Hanîfe ise “Hammad Zührî'den İbrâhîm de Sâlim'den daha fakihtir. İbn Ömer'in ise önce gelmişliği olmasa Alkame ondan fakihtir diyeceğim. İbn Mes'ûd rivâyeti râvilerinin fikhından dolayı tercihe daha layıktır. Çünkü itibar uluvve değil fikhadır.” demiştir.”²⁴

Ellerin kaldırılmasının sünnet olmadığı şeklindeki görüşe âlimlerin zaman zaman sert tavırları müşahade edilmiştir. Evzâî ve Süfyân-ı Sevrî'nin bu konuda Mekke'de münazaraya girdikleri, Evzâî'nin çok sinirlenip “Haydi hangimiz haklıysa lanetleşelim” dediği, Sevrî'nin gülümsemesi üzerine Evzâî'nin iyice hiddetlendiği nakledilmiştir.²⁵ O, namazda ellerini kaldırmayanın namazı olmayacağını söylemiş, Kufe ehlinin bu hususta seleflerine muhalefet ettiklerini ifade etmiştir. Onunla birlikte Humeydî ve Dâvûd ez-Zahirî'nin bazı talebeleri, ellerini kaldırmayanın namazının eksik kalacağını belirtmişlerdir.²⁶ İbn Abdilberr Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bir sahâbîye namazı öğretirken sadece farzlarını öğrettiği, sünnetlerini öğretmediğini haber veren ve bu şekilde kılaçağı namazın makbul olacağını ihsas eden rivâyetten hareketle bu görüşe katılmadığını ifade etmiştir.²⁷

Ahmed b. Hanbel elleri kaldırmamayı savunanları “bidatçılar” olarak nitelemiştir. Ebû Ya'lâ her ne kadar onun bu sözünü iftithah tekbirini terk edenlere hamletmeye çalışsa da İbn Receb onun bu çabasını uzak bir tevil olarak değerlendirmiştir. Zira birçok talebesi onun ellerini kaldırmayanlar için “târiku's-sünne/sünnet'i terkeden” dediğini nakletmişlerdir. Bunun yanında İbn Hanbel'in “Elleri kaldırmayı tercih etsem de kaldırmayanların arkasında namaz kılıyorum.” dediği de nakledilmiştir.²⁸ İhtilafın derinleşmesini engelleme ve fitneye zemin hazırlamama adına böyle bir söyleme ihtiyaç hissettiği akla gelmektedir.

Elleri kaldırmayanlar konusunda sert tutumuyla öne çıkan âlimlerden biri

²⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, I, 311.

²⁵ İbn Receb, *Fethu'l-Bârî*, VI, 229-230.

²⁶ İbn Abdilberr, *İstizkâr*, I, 411.

²⁷ İbn Abdilberr, *İstizkâr*, I, 412.

²⁸ İbn Receb, *Fethu'l-Bârî*, VI, 332-333.

de İmâm Buhârî'dir. Meselenin önemine ve katiyetine binaen konuya özel bir risale²⁹ telif eden Buhârî de elleri kaldırmamayı "Sünnetten yüz çevirmek" olarak nitelemiş ve risalesinde Sünnet'e ittibanın önemine dair ayetlere ve hadislere yer vermiştir. On yedi sahâbiden, ellerini kaldırdıklarını ifade eden rivâyetleri aktaran Buhârî³⁰, ilim ehli birçok kişinin, ellerini kaldırmayanlardan tövbe etmelerini istediklerini yapmaması halinde de meclislerinden onları kovduklarını kaydetmiştir.³¹

Görüldüğü üzere namazda iftitah tekbiri haricinde ellerin kaldırılması hususu âlimler arasında ihtilafli meselelerdendir. Hicrî ilk asırlardaki görüşler ana hatlarıyla zikredildikten sonra takip eden başlıkta Tahâvî'nin değerlendirmeleri ve Beyhakî'nin itirazları ele alınacak bu esnada hadis âlimlerinin konunun anlaşılmasına katkıda bulunan görüşlerine de yer verilecektir.

III. Tahâvî'nin Değerlendirmeleri ve Beyhakî'nin İtirazları

Tahâvî namazda, iftitah tekbiri haricinde ellerin kaldırılmaması gerektiğini düşünmektedir. Konuya dair hem muhaliflerinin hem de kendilerinin esas aldıkları rivâyetleri aktarmaktadır. Tahâvî eserinin neredeyse tamamında tatbik ettiği yöntemi gereği öncelikle konuya, kendilerine muhalefet eden âlimlerin delillerini zikrederek başlamakta sonrasında kendi delillerini sıralamakta ve tartışmaktadır. Tahâvî'ye göre namazda rukûya giderken ve rukûdan doğrulurken ellerin kaldırılması gerektiğini düşünenlerin delilleri cümlesinden olarak; Hz. Ali, Abdullah b. Ömer, Ebû Humeyd es-Sâ'idî rivâyeti ve mutabilerine yer vermiştir.

A. Hz. Ali Rivâyeti

Ubeydullah b. Râfi'in Ali b. Ebî Talib'ten naklettiğine göre Resûlüllâh (s.a.v.) farz namazına kalktığı zaman tekbir almış ve ellerini omuzları hizasına kaldırmıştır. Kıraatini bitirip rükûa eğilmek istediğinde de rükûu bitirip doğrulmak istediğinde de bunu yapmıştır. Otururken ellerini hiç kaldırmamıştır. Secdeden doğrulurken yine ellerini bu şekilde kaldırmış ve tekbir almıştır.³²

Hanefî âlimlerin fıkıhta ve hadiste önemli kaynaklarından birisi olan Hz. Ali'den nakledilen rivâyete yine bizzat kendi amelinin bunun aksine olduğunu haber veren rivâyete itiraz edilmiştir. Tahâvî şu rivâyete yer vermiştir:

Ebû Bekir en-Nehşelî'nin Asım b. Küleyb'den onun da babasından naklettiğine göre Hz. Ali namazda ellerini ilk tekbirde kaldırmış sonrasında ise hiç kaldırmamıştır.³³

²⁹ Bkz. Buhârî, *Raf'u'l-Yedeyn fi's-Salât*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1996.

³⁰ Buhârî, *Raf'u'l-yedeyn*, s. 21-22.

³¹ Buhârî, *Raf'u'l-yedeyn*, s. 59.

³² Tirmizî, *Daavât*, 32; Ebû Dâvûd, *Salât*, 120; İbn Mâce, *İkâmetü's-Salât*, 15; Ahmed b. Hanbel, II, 123; Tahâvî, *Şerh*, I, 288.

³³ *Muvatta*, *Salât*, 109; Muhammed eş-Şeybânî, *el-Hucce 'alâ Ehli'l-Medine*, I, 96-97; İbn Ebi

Tahâvî'ye göre Asım b. Küleyb'ten nakledilen bu rivâyet Abdurrahman b. Ebi'z-Zinâd'ın rivâyet ettiği ilk hadis için iki durumdan birisini gerekli kılmaktadır: Ya hadisin senedinde bir problem vardır yahut da hadisin aslında elleri kaldırma yoktur. Nitekim rivâyetin İbn Huzeyme'nin naklettiği Hz. Ali rivâyeti sened ve metin olarak İbn Ebi'z-Zinad rivâyetiyle aynı olmasına rağmen elleri kaldırma konusunda orada bir bilgi yoktur. Şayet bu rivâyet mahfuz İbn Ebi'z-Zinâd rivâyeti hatalı ise delil olma niteliğini kendiliğinden kaybetmiştir.³⁴ Daha fazla bilgi verdiği için İbn Ebi'z-Zinâd rivâyeti sahih kabul edilirse; Hz. Ali Resûlüllâh'ın (s.a.v.) ellerini kaldırdığını görüp de bunu sonradan terk ettiği için rivâyetin mensuh olduğu ortaya çıkacaktır.³⁵

Tahâvî'nin tenkit ettiği Abdurrahman b. Ebi'z-Zinâd, etbâu't-tâbiînün bü-yüklerindedir. Tesbit edebildiğimiz kadarıyla Abdurrahman b. Mehdî ve Fellâs onun “zayıf” olduğunu, Ali b. el-Medîni ise Medine'de naklettiklerinin sahih Bağdat'ta naklettiklerinin ise zayıf olduğunu söylemiştir. İbn Hıbbân'a göre hafızasının kötülüğü ve hatasının fazlalığından dolayı sika râvilerden maklub hadisler nakletmektedir ve rivâyetleri delil olacak nitelikte değildir.³⁶ İbn Ebi'z-Zinâd'a dair yapılan bu tenkitler rivâyetleri noktasında şüpheye sebep olmaktadır.

Nehşeli (166/783) rivâyetinin sıhhati konusunda hiç şüphe taşımayan Tahâvî, ilk rivâyette kusur aramakta, bulunmaması halinde de mensuh olmasına hükmetmektedir. Oysa Beyhakî, Dârimi'nin, Hz. Ali'nin sadece iftitah tekbirinde ellerini kaldırdığını ifade eden Asım b. Küleyb rivâyeti için “Senedi vâhîdir” dediğini kaydetmiştir. Gerekçe olarak ise rivâyetin isnadındaki râvilerden Ebû Bekir en-Nehşeli'nin; nakillerine güvenilecek, rivâyetiyle Sünnet sabit olacak bir râvî olmamasını ileri sürmüştür.³⁷

Beyhakî'nin bu kanaatine Hanefî muhaddis İbnü't-Türkmânî karşı çıkmaktadır. Kaydettiğine göre Nehşeli'den; Abdurrahman b. Mehdî,³⁸ Ahmet b. Yunus gibi sika âlimler hadis nakletmiştir. Aynı zamanda Nehşeli; Müslim, Tirmizi ve Nesai'nin ricalindedir. Ahmed b. Hanbeli³⁹ ve Yahyâ b. Ma'in⁴⁰ onu

Şeybe, *Musannef*, I, 213.

³⁴ Tahâvî, *er-Red ale'l-Kerâbisî*'de sahih olanın; Hz. Ali'nin ilk tekbir haricinde Resûlüllâh'tan (s.a) sonra elleri kaldırmayı terk ettiğini haber veren rivâyet olup, vâhî olanın ise; isnadında Abdurrahman b. Ebi'z-Zinâd bulunduğu için İbn Ebi Râfi' rivâyeti olduğunu söylemiştir. Bkz. Aynî, *Nuhab*, V, 490.

³⁵ Tahâvî, *Şerh*, I, 292.

³⁶ Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, VIII, 168-169.

³⁷ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 550.

³⁸ Abdurrahman b. Mehdî'nin onun hakkında “Kufe âlimlerinin sikalarındandır.” dediği nakledilmiştir. Bkz. Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, XXXII, 382.

³⁹ Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, XXXIII, 156.

⁴⁰ Bkz. İbn Ma'in, *et-Târih*, III, 334.

sika kabul etmiş, Ebû Hatim er-Râzî; “Hadisi yazılır” demiştir.⁴¹ Onunla aynı kanaati paylaşan Aynî, İbn Ebî Şeybe’nin de Nehşeli’nin hadislerine yer verdiğini eklemiştir.⁴²

Rical kaynaklarına bakılınca Beyhakî’nin güvenilmez dediği Ebû Bekir en-Nehşeli hakkında İbn Sa’d’ın (230/845) “zayıf kabul edilen rivâyetleri vardır”⁴³ dediği görülmektedir. Zehebî onun için “saduktur” kaydı düşmüş, İbn Ma’in, İbn Hanbel ve İclî’nin “sika” dediklerini İbn Hıbbân’ın⁴⁴ ise onu tenkit ettiğini söylemiştir.⁴⁵ Münekkid âlimlerin ekserisi onun etbâu’t-tabiiinden, Kufeli sika bir râvî olduğunu ifade etmiş, kaynakların bir kısmında ise Murcû olduğu zikredilmiştir.⁴⁶

Nehşeli hakkında bazı menfi görüşler yer almakla birlikte ağır basan kanaatin onun makbul, rivâyetleriyle ihticac edilebilecek râvîlerden kabul edildiği şeklinde olduğunu söyleyebiliriz. Beyhakî’nin onu cerh eden ifadeler kullanıp âdeti olmasına rağmen başka âlimlerin kanaatlerini aktarmaması ve tenkidine dair herhangi bir gerekçe zikretmemesi ilgi çekicidir.

Buhârî ise Abdurrahman b. Mehdî’nin “Sevrî’ye Nehşeli-Asım rivâyetini sordum onu kabul etmedi” dediğini kaydetmiştir.⁴⁷

Hız. Ali’den nakledilen birbirine muarız söz konusu iki rivâyet sıhhat açısından değerlendirildiğinde ikisinin isnadında da cerh edilmiş râvîler bulunduğu görülmektedir. Kanaatimizce rivâyetlere dair sahih hüküm aynı konuda gelen rivâyetlerin desteklemesiyle verilebilecektir.

B. Abdullah b. Ömer Rivâyeti

Elleri kaldırma hususunda üzerinde en fazla durulan rivâyetlerden birisi Şâfiî’nin de görüşünün merkezine oturttuğu Abdullah b. Ömer rivâyetidir. Tahâvî’nin, Süfyân b. Uyeyne- Zührî- Sâlim b. Abdillâh kanalıyla Abdullah b. Ömer’den naklettiğine göre o şöyle demiştir:

“Hz. Peygamber’in (s.a.v.) namaza başlarken, rükûa eğilirken ve rükûdan doğrulurken tekbir getirdiğinde ellerini omuzları hizasına kaldırdığını gördüm. İki secde arasında ise ellerini kaldırmadı.”⁴⁸

⁴¹ İbnü’t-Türkmânî, *el-Cevheru’n-Nakî*, II, 78.

⁴² Aynî, *Nuhab*, V, 490.

⁴³ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, VI, 355.

⁴⁴ Tesbit edebildiğimiz kadariyla Nehşeli hakkında en olumsuz kanaat İbn Hıbbân’a aittir. İbn Hıbbân onun bildiklerini unuttuğunu, hata yapıp farketmediğini, bu sebeple hadislerinin delil olamayacağını söylemiştir. Bkz. Zehebî, *el-Mizanu’l-İtidâl*, IV, 496.

⁴⁵ Zehebî, *el-Muğnî*, II, 773; *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, VII, 32.

⁴⁶ Bkz. Yahyâ b. Ma’in, *et-Tarih*, III, 334; Mizzî, *Tehzibu’l-Kemâl*, XXXIII, 155-156; Zehebî, *el-Kâşif*, II, 414.

⁴⁷ Buhârî, *Raf’u’l-Yedeyn*, s. 49.

⁴⁸ Buhârî, *Sifetü’s-Salât*, 2; Müslim, *Salât*, 21; Tirmizî, *Salât*, 78; Ebû Dâvûd, *Salât*, 118; Nesâî, *İftitâh*, 2; İbn Mâce, *İkâmetü’s-Salavât*, 15; Dârimî, *Salât*, 42; Ahmed b. Hanbel, VIII, 140.

Tahâvî bu rivâyetin mukabilinde Abdullah b. Ömer'in ellerini kaldırmadığının da nakledildiğini söylemiş şu rivâyete yer vermiştir:

Mücahit şöyle demiştir: “İbn Ömer'in arkasında namaz kıldım. İlk tekbir haricinde ellerini namazda hiç kaldırmadı.”⁴⁹

Muhammed eş-Şeybânî de İbn Ömer ve İbn Mes'ûd'un iftitah tekbiri haricinde ellerini kaldırmadığını nakletmiştir.⁵⁰

Tahâvî, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ellerini kaldırdığını gören Abdullah b. Ömer'in nesh düşüncesinde olmasa O'ndan sonra elleri kaldırmayı bırakmış olmasının mümkün olmadığını söylemiştir. Bu hadisin münker olduğu öne sürülür ve Tâvus'un İbn Ömer'in ellerini kaldırdığını gördüğü haberi zikredilirse, Tâvus'un görmesi İbn Ömer'de henüz nesh fikri oluşmadan önceki duruma, Mücahit'in de onun en son amelini görmüş olmasına hamledileceğini ifade etmiştir.⁵¹

Beyhakî ilk rivâyeti İmâm Mâlik'ten Yahyâ b. Said el-Kattân, Abdurrahman b. Mehdî, Cüveyriye b. Esmâ, İbrâhîm b. Tahmân, Ma'n b. İsâ, Hâlid b. Mahled, Bişr b. Amr ve başka muhaddislerin de naklettiğini kaydetmiştir. Ayrıca İmâm Mâlik'in hadisi aldığı Zührî'den çok sayıda râvî, onun rivâyet ettiği Sâlim b. Abdillâh'tan da yine birçok âlimin hadisi aktardıklarına işaret etmiştir. Ayrıca hadisin İbn Ömer'e dayanan mevkûf tarikleri yanında merfû rivâyetlerin de nakledildiğini söylemiştir.⁵²

Tahâvî'nin naklettiği ikinci rivâyeti tenkit eden Beyhakî, isnaddaki Ebû Bekir b. Ayyâş'ın, ömrünün son dönemlerinde hafızasının zayıfladığını, muhtelit râvîlerden olduğunu ifade etmiştir. Ona göre böyle zayıf bir rivâyetle İbn Ömer hadisinin mensuh olması mümkün değildir. Sahih olsa bile rivâyetler arasını cem' etmek mümkündür. İbn Ömer namazda elleri kaldırmamayı da caiz gördüğü için bazen terk etmiş olabilir. Yahut İbn Ömer ellerini kaldırmış, bazen unutarak kaldırmamış ve Mücahit o anına denk gelmiştir. Çünkü onunla fazla vakit geçirenler onun ellerini defalarca kaldırdığını söylemişlerdir. Onun bu fiili elleri kaldırmanın sünnet olduğuna, terk etmiş olması da vacip olmadığına delil olabilir.⁵³

Beyhakî Tahâvî'nin nesh kanaatine bir de şu rivâyetle karşı çıkmaktadır:

Nâfi'den (117/735) nakledildiğine göre İbn Ömer namazda ellerini kaldırmayan birisini görürse ondan yüz çevirirdi.⁵⁴

⁴⁹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 214; Tahâvî, *Şerh*, I, 292.

⁵⁰ Muhammed eş-Şeybânî, *el-Hucce 'alâ Ehli'l-Medine*, I, 97.

⁵¹ Tahâvî, *Şerh*, I, 292.

⁵² Beyhakî, *Marife*, I, 541.

⁵³ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 557.

⁵⁴ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 562.

Beyhakî, ellerini kaldırmayanlara bu şekilde tepki gösteren İbn Ömer'in ellerini bazen kaldırmadığını haber veren hadisleri referans alarak rafu'l-yedeyn'in mensuh olduğu iddiasında bulunmayı batıl bir çaba olarak görmektedir.⁵⁵

Hanefî muhaddis Tânevî, İbn Ömer'in bu tavrını, elleri kaldırmayı bidat görüp terk etmeyi vacip kabul edenlere hamletse de⁵⁶ bu çok tatmin edici bir tevil gibi gözükmemektedir.

Beyhakî'nin bu konudaki önemli kaynaklarından biri olan Buhârî de Mücahit rivâyeti için menfî kanaat sahibidir. Ona göre İbn Ömer'den böyle bir şeyin sabit olmadığı ilim ehli nezdinde malumdur. Rivâyet sahih kabul edilse bile bu, İbn Ömer'in namazda bir hatası olabilir. Herkes zaman zaman namazda hata yapabilir. Nitekim Hz. Ömer'in namazda kıraati unuttuğu nakledilmiştir. Bununla birlikte ellerini kaldırmayana tepki gösterdiği nakledilen İbn Ömer'in buna muhalefet etmiş olması mümkün değildir.⁵⁷ Buhârî bizzat Mücahit'in kendisinin de namazda ellerini kaldırdığının nakledildiğini ve bunun söz konusu Mücahit rivâyetinden daha sahih olduğunu ifade etmiştir.⁵⁸ İmâm Buhârî'nin elleri kaldırma konusunda müteşeddid ve kat'î görüş sahibi olduğunu söylemiştik. Ellerin kaldırılmaması haberini sahâbînin hatasına hamletmesi de bu kanaatimizi desteklemektedir.

Rivâyetin sıhhatine dair muhtelif kanaatler olduğu görülmektedir. İbnü't-Türkmânî, "Sahihtir,"⁵⁹ derken Aynî, rivâyetin Buhârî ve Müslim'in şartlarına uygun olduğunu söylemiştir.⁶⁰ Mübarekpürî ise rivâyetin birçok açıdan zayıf olduğunu kaydetmiştir. Ona göre isnaddaki Ebû Bekir b. Ayyâş ömrünün sonuna doğru hıfzı değişen bir râvidir. Ayrıca bu rivâyet şazdır. Çünkü İbn Ömer'in birçok hafız-sika talebesi ondan muarız hüküm ihtiva eden haberi rivâyet etmişlerdir. Yahyâ b. Maîn de rivâyet için "Asılsızdır" demiştir.⁶¹ Nevevî rivâyetin elleri kaldırmanın müstehap olduğuna delalet ettiğini söylemiş⁶² İbn Hacer de İbn Ömer'in bazen yapıp bazen yapmamasına hamletmiştir.⁶³

Cerh ve tadil âlimlerinin Ebû Bekir b. Ayyâş hakkında onu hem cerh hem de tadil eden ifadeleri bulunmaktadır. Onun sika ve sadûk olduğu lakin çok hata yaptığı söylenmiştir.⁶⁴ Yahyâ b. Maîn Honun için sika demiştir. Yahyâ b.

⁵⁵ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 562.

⁵⁶ Tânevî, *Plâu's-Sünen*, II, 66.

⁵⁷ Buhârî, *Rafu'l-Yedeyn*, s. 54.

⁵⁸ Buhârî, *Rafu'l-Yedeyn*, s. 150

⁵⁹ İbnü't-Türkmânî, *el-Cevheru'n-Nakî*, II, 73

⁶⁰ Aynî, *Nuhab*, V, 493.

⁶¹ Mübarekpürî, *Tuhfetü'l-Ahvezî*, II, 96.

⁶² Nevevî, *Hulâsatu'l-Kelâm Şerhu Umdeti'l-Ahkâm*, s. 71.

⁶³ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, II, 220.

⁶⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, VI, 386.

Said el-Kattân'a ismi anıldığı zaman yüzünü ekşittiği nakledilmiştir. Ahmed b. Hanbel onun çok hata yaptığını, kitaplarında ise hata olmadığını söylemiştir.⁶⁵ Kaynaklarda, onun kitabındaki hadislerde hata olmadığı fakat hafızasının za-yıfladığı, çok hata yaptığı fakat birçok sika âlimin ondan hadis aldığına vurgu yapıldığı görülmektedir. Tânevî, İbn Adî'nin "Ondan sikaların yaptığı nakillerde münker bir hadis bilmiyorum" dediğini, bu hadisi de ondan sika râvilerden Ahmed b. Yunus'un rivâyet ettiğini kaydetmiştir.⁶⁶

Âlimlerin birbirine muhalif gibi görünen rivâyetler arasında metin açısından da bir tercihe gittikleri görülmektedir. Şafîî âlimler Mücahit hadisinin Nâfi' ve Sâlim b. Abdillâh rivâyetlerine muarız olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre ikisinin rivâyetinde de İbn Ömer'in yaptığı bir fiil haber verilmektedir yani müsbet bilgi ihtiva etmektedir. Mücahit hadisi ise yapmadığını haber verdiği için menfidir. Onlara göre bu gibi durumlarda müsbet haber veren tercih edilir. Çünkü Mücahit'in naklettiği gibi terk ettiği sabit olsa bile bunun ancak cevazı beyan kabilinden olduğu ve onun bunu vacip görmediği düşünülür.⁶⁷

Elleri kaldırmanın sünnet olduğunu düşünen âlimlerin ekserisinin dile getirdiği bu değerlendirmeye Aynî itiraz etmiştir. O, müsbetin nâfiye takdim olunacağı şeklinde mutlak bir kabul olamayacağını söylemiştir. Ona göre müsbet, râvileri yönünden tercihe şayan olabileceği gibi nâfi rivâyet için de bu söz konusudur. Lakin nefy ifade eden bir delil müsbet ile denk olur ve aralarında da bir muaraza mevcut olursa nefy de ilim ifade eden bir rivâyet olmazsa bu takdirde müsbet mukaddem olabilir. Elleri kaldırma konusunda ise nefy ilim ifade eden bir rivâyettir. Çünkü Abdullah b. Mes'ûd, Resûlüllâh'ın (s.a.v.) bizzat ilk seferde ellerini kaldırdığını ve sonrasında kaldırmadığını görmüştür. İbn Ömer hadisi de ilim ifade eden bir delilden kaynaklanan isbattır. O zaman kuvvet ve za'fta iki rivâyet eşittir. O halde böyle bir kaideden hareketle ellerin kaldırması tercih edilemez.⁶⁸

Tahâvî'nin İbn Ömer'de nesh kanaati olduğu için ellerini kaldırmayı bıraktığı şeklindeki yoruma Hanefilerden de itiraz edenler olmuştur. Son devir Hanefî muhaddislerinden Luknovî, Mücahit'in naklindeki elleri kaldırmamanın mı yoksa Sâlim ve Nâfi' rivâyetlerindeki ellerini kaldırmanın mı sonra vuku bulduğu bilinmediği için nesh görüşüne katılmamaktadır. Çünkü İbn Ömer önceleri kaldırmazken sonra bunun bağlayıcılığına kanaat getirip ellerini kaldırmış olabilir. Luknovî bahsi geçen muarız rivâyetlerin, râvînin rivâyetine muhalefet etmesiyle de açıklanamayacağını düşünmektedir. Çünkü buna

⁶⁵ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, VIII, 497.

⁶⁶ Tânevî, *İ'lâu's-Sünen*, II, 65.

⁶⁷ San'ânî, *Sübülû's-Selâm*, I, 251.

⁶⁸ Aynî, *Nuhab*, V, 469.

karşı da râvînin fiili müekked sünnet olarak değerlendirmeyip ara sıra terk etmeyi caiz görme ihtimali ile itiraz edilebileceğini ifade etmiştir. Hanefî mezhebinin muarız hadisleri değerlendirmede işlettiği önemli kaidelerden biri olan rivâyete muhalefetin mutlak muhalefet biliniyorsa cari olabileceğini söylemiştir.⁶⁹

Kanaatimizce İbn Ömer'den nakledilen ilk rivâyet sahih ve ilim ehli nezdinde makbul bir hadistir. Tahâvî'nin naklettiği, Hanefilerin görüşlerine mesned teşkil eden ikinci hadis ise sıhhat açısından ilk rivâyete denk değildir. Tahâvî'nin Mücahit rivâyetinin akabinde “bu rivâyetin münker olduğu öne sürülürse” şeklindeki ifadesi dikkat çekicidir. Seleflerinin esas aldığı bu rivâyet için muhaddis bir fakih olarak münker denildiğini yahut denilebileceğini peşinen kabul etmekte mukabilinde zikredilen Tâvus rivâyetini de tenkit etmektedir. Tahâvî, öncesindeki Hanefî müctehidleri gibi meseleyi nesh yöntemi ile çözmektedir. Lakin yukarıda da aktardığımız gibi bu nesh düşüncesi hem muhaliflerini hem de bazı Hanefî âlimlerini ikna eden bir iddia değildir.

C. Ebû Humeyd es-Sâ'idî Rivâyeti

Şâfiî'nin en fazla üzerinde durduğu rivâyetlerden birisi Tahâvî'nin de naklettiği Ebû Humeyd es-Sâ'idî rivâyetidir. Özetle şu şekildedir:

Abdulhamid b. Cafer'in Muhammed b. Amr b. Atâ'dan naklettiğine göre Ebû Humeyd es-Sâ'idî, içlerinde Ebû Katâde'nin de bulunduğu on sahâbînin arasında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) iftitah tekbirinde, rukûya eğilirken, kalkarken, teşehhütten sonra⁷⁰ ayağa kalkınca tekbir getirip ellerini omuzları hizasına kaldırdığını anlatmış, yanındaki sahâbîler de onu tasdik etmişlerdir.⁷¹

Tahâvî, Abdulhamit'i zayıf kabul etmelerine rağmen onun rivâyetini delil getirmelerini doğru bulmamıştır. Ayrıca ifade ettiğine göre, Muhammed b. Amr b. 'Atâ bu hadisi Ebû Humeyd'den yahut onunla birlikte nakleden birinden işitmemiştir. Arada meçhul bir râvî vardır. Attâf b. Hâlid bu hadisi “Muhammed b. Amr b. 'Atâ- Bir adamdan” şeklinde nakletmiştir. İlâveten kaydettiğine göre, hadisin Ebû Asım-Abdulhamit tarikinde yer alan “Onların hepsi

⁶⁹ Leknevî, *et-Ta'likü'l-Mümecced*, I, 397.

⁷⁰ Sikaların yapmış oldukları ziyadeleri kabul eden Şafililerin, Ebû Humeyd rivâyetindeki, “tehiyyâtan kalkıştaki tekbiri” kabul etmeleri gerektiğini kaydeden Hattâbî, “Hz. Ali'den, secdelelerden kalkışta ellerini kaldırdığı nakledilmiş ama hiçbir fakihin bu minvalde görüşünü bilmiyorum, hâlbuki hadis sahih olsaydı amel vacip olurdu.” demiştir. Bkz. Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, I, 194. İbnu Dakîki'l-İyd ise teşehhütten kalkınca da ellerin kaldırılmasının sabit olduğunu söylemiştir. Ona göre rükûdan kalkınca ellerin kaldırılması nasıl iftitah tekbirine sika ziyadesi olarak kabul ediliyor ise bu tekbirler de aynı şekilde sika ziyadesidir ve kabul edilmedir. İbnu Dakîki'l-İyd, *İhkâmu'l-Ahkâm*, I, 236.

⁷¹ Ebû Dâvûd, Salât, 119; Tirmizî, Salât, 114; İbn Mâce, İkâmetü's-Salât, 15; Dârimî, Salât, 92; Ahmed b. Hanbel, IX, 9; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, I, 213; Tahâvî, *Şerh*, I, 289.

“Doğru söyledin” dediler” ifadesi diğer tariklerde yer almamaktadır.⁷²

Beyhakî, Yahyâ b. Ma'în'in Abdulhamit için “sikadır” dediğini, Müslim'in de *Sahih*'inde ondan nakilde bulunduğunu söylemiştir. İnkita iddiasının da doğru olmadığı kanaatindedir. Buhârî'nin *Tarih*'inden⁷³ rivâyetle; Muhammed b. Amr b. Ata'nın Ebû Humeyd, Ebû Katade ve İbn Abbâs'tan hadis işittiğini kaydetmiştir.⁷⁴ Beyhakî'nin kaydettiğine göre Muhammed b. Amr b. Ata ile Ebû Humeyd arasında meçhul kişiyi sokanlardan biri Attâf'tır ve İmâm Mâlik onu övmemiştir. Diğeri ise İsâ b. Abdillâh'tır ki Abdulhamit kadar meşhur bilinen biri değildir. İsmi bile ihtilaflıdır. Yahyâ b. Ma'în de Muhammed b. Amr b. Ata'nın Abdülhamit'ten hadis işittiğini söylemiştir.⁷⁵

Aynî, Beyhakî'nin Tahâvî'ye yönelttiği tenkitleri ele almış ve Tahâvî'nin Abdulhamit hakkında mesnetsiz konuşmadığını söylemiş, Süfyân es-Sevrî ve Yahyâ b. Said el-Kattân'ın onun hakkında menfi kanaate sahip olduklarını nakletmiştir. İbnü'l-Cevzî'nin (597/1201) de onu *Kitabu'd-Duafa ve'l-Metrukîn*'de zikrettiğini söylemiştir. Aynî'ye göre, bu tenkit Tahâvî'ye ait olsa da makbuldür. Zira Tahâvî tenkide ehil âlimlerdendir.⁷⁶ Tahâvî'nin inkita tesbitini tenkid eden Beyhakî'yi sert bir dille eleştiren Aynî onun bu tavrını çirkinlik ve mahza taassup olarak değerlendirmektedir. Ona göre de Muhammed b. Amr b. Ata Ebû Humeyd'den hadis almamıştır. Ayrıca o Ebû Katade'yi de yaşlı yetmediği için görmemiştir. Çünkü Ebû Katade Hz. Ali zamanında vefat etmiştir. Bu Şa'bî ve Heysem b. Adî'nin (207/822) sözüdür ki Beyhakî'nin buna şaz demesi isabetli değildir. Buna muhalefet eden Buhârî'nin rivâyeti de şaz olabilir. Hatta Buhârî'nin kanaati şeksiz şüphesiz şazdır. Zira onun görüşü Şa'bî ve Heysem'in sözüne tercih edilemez.⁷⁷

Muhammed b. Amr b. Atâ'nın Ebû Humeyd'den hadis işitmesi konusunda âlimlerin muhtelif kanaatlerini tespit etmiş bulunmaktayız. Bazı kaynaklarda Ebû Humeyd'den hadis işitenler arasında Muhammed de zikredilmiştir.⁷⁸ Buhârî *Sahih*'te Muhammed b. Amr- Ebû Humeyd senediyle rivâyete yer vermiştir.⁷⁹ Lakin tesbit edebildiğimiz kadarıyla Tahâvî iddiasında yalnız değildir.

⁷² Tahâvî, *Şerh*, I, 295. Kavârîrî ve Yahyâ b. Said'in Abdulhamit'ten naklettiklerine göre (isnadı aynen nakletmişlerdir.) ikisi de “Onların hepsi “Doğru söyledin” dediler” kısmını zikretmişlerdir. Ayrıca Abdulhamit'ten başkasından da bu ibare olmadan nakledilmiştir. Bkz. Tahâvî, *Şerh*, I, 295.

⁷³ Bkz. Buhârî, *et-Tarihü'l-Kebir*, I, 189.

⁷⁴ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 558-559.

⁷⁵ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 561.

⁷⁶ Aynî, *Nuhab*, V, 513.

⁷⁷ Aynî, *Nuhab*, V, 515.

⁷⁸ Bkz. Gülâbâdî, *Ricâlu Sahihi'l-Buhârî*, II, 670; Hatîb el-Bağdâdî; *Kitabu'l- Müttetek ve'l-Müfterek*, III, 1479; İbn Abdilberr, *el-İstîâb*, IV, 1633. Zehebî, *el-Kâşif*, II, 206; İbn Kesîr, *et-Tekmil fi'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, IV, 184.

⁷⁹ Bkz. Buhârî, *Sifetü's-Salât*, 61; Kurtubî, *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh*, II, 668.

Ebû Hatim er-Râzî hadisin İsâ b. Abdillâh b. Mâlik- Muhammed b. Amr b. Ata- Abbâs b. Sehl b. Sa'd- Ebû Humejd es-Sâidî kanalıyla nakledildiğini ve hadisin bu haliyle sahih olduğunu çünkü Fülejh b. Süleyman'ın da Ebû Humejd'den naklettiğini söylemiştir. Muhammed b. Amr- Ebû Humejd es-Sâidî tarihinin mürsel olduğunu söyleyen Ebû Hatim de Muhammed'in Ebû Humejd'den hadis işitmediği kanaatinde dir.⁸⁰

Diğer yandan âlimlerin genel kanaati Beyhakî'yi desteklemektedir. İbnü'l-Kayyim da inkita iddiasına karşı çıkmıştır. *Tezhîbu's-Sünen*'de hadisin sahih olduğunu söylemiş, Muhammed'in Ebû Humejd ile görüşmüş olma ihtimalini ispat ettikten sonra, çocukken hadisi işitip buluştan sonra nakledilen hadislerin sıhhati konusuna bunu örnek vermiştir.⁸¹

Sahih-i Buhârî şarihlerinden İbn Receb, Beyhakî'nin bu konuda ittisali öngördüğünü ve Tahâvî'ye itiraz edip doyurucu bir açıklama yaptığını söylemiştir.⁸² Ebû Hatim ve Tahâvî'nin Muhammed'le Ebû Humejd arasında bir râvî daha olduğu şeklindeki iddialarına da değinen İbn Receb, Müslim'in de aynı gerekçeyle hadisi eserine almamış olabileceğine dikkat çekmiştir. Farklı râvîlerden muhtelif isnadları tetkik eden İbn Receb, sahih olanın Buhârî'nin de tercih ettiği muttasıl Muhammed- Ebû Humejd rivâyeti olduğu sonucuna varmıştır.⁸³

Ebû Humejd es-Sâidî'nin biyografisine dair bilgi veren eserlerin hemen hepsinde ondan rivâyet edenler arasında Muhammed b. Amr b. Atâ'nın ismi de yer almaktadır. Ebû Humejd ile onun arasına bir râvî ilave ederek ilgili rivâyeti nakleden muhaddislerle inkita olmadan nakleden râvîler arasında yapılan kıyaslar Buhârî ve Beyhakî'nin bu husustaki kanaatlerini destekler niteliktedir. Lakin Muhammed'in biyografisine yer veren kaynaklarda onun Ebû Katâde'den hadis işittiğine dair bir bilgiye rastlayamadık.⁸⁴ Bu açıdan Aynı'nin

⁸⁰ İbn Ebî Hâtim, *İlelu'l-Hadis*, II, 390.

⁸¹ Bkz. İbn Ebî Hâtim, *İlelu'l-Hadis*, II, 390. (Muhakkik notu); Cemal b. Muhammed es-Seyyid, *İbn Kayyim el-Cevziyye ve Cuhûduhu fî Hıdmeti's-Sünneti'n-Nebeviyye*, I, 486.

⁸² İbn Receb, *Fethu'l-Bârî*, VII, 304.

⁸³ İbn Receb, *Fethu'l-Bârî*, VII, 307-308.

⁸⁴ İbnü'l-Kayyim'in bahsi geçen yaş değerlendirmesinden hareketle, Muhammed b. Amr'ın söz konusu âlimlerden hadis işitme ihtimali üzerinde biraz durulunca onun vefat tarihine dair kaynaklarda "Velid b. Yezid b. Abdilmelik döneminde" ve "Hişam b. Abdilmelik'in hilafetinin sonunda" vefat ettiği şeklinde kayıtlar bulunduğu görülmektedir. Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I, 123; Zehebî, *Tarih*, VII, 464. Bu ifadelerden yola çıkılarak Muhammed b. Amr'ın 120-125 yılları arasında vefat ettiğini söylemek mümkündür. Ebû Humejd es-Sâidî'nin vefatı ise hicri 60 yılıdır. İbnü'l-Kayyim'in örnek verdiği meseleden; "Muhammed b. Amr'ın Ebû Humejd'i gördüğü esnada 7-8 yaşlarında olduğunu" düşündüğü anlaşılmaktadır. O halde Muhammed'in doğumu ellili yılların ilk yarısına tesadüf etmelidir. Ayrıca onun İbn Abbâs'ı da gördüğü bazı kaynaklarda özellikle zikredilmektedir ki onun vefatı hicri 68 yılıdır. "Falan kimseyi gördü" ifadelerinden "ona son dönemlerinde yetişebildi" şeklinde bir anlamın çık-

Buhârî'ye yapmış olduğu itirazda haklı olabileceğini düşünmekteyiz.

III. Muhâliflerin Görüş ve Delillerine Dair Tahâvî'nin Değerlendirmeleri ve Beyhakî'nin İtirazları

Tahâvî, namazda rukuya giderken ve rükûdan doğrulurken ellerin kaldırılması gerektiği kanaatini taşıyan âlimlerin delillerini ve kendi görüşlerini zikrettikten sonra “namazda iftitah tekbiri haricinde eller kaldırılmaz” diyen âlimlerin delillerine yer vermekte ve konuyu tartışmaktadır.

A. Berâ b. Âzib Rivâyeti

Tahâvî ellerin kaldırılmasını sünnet olarak kabul etmeyenlerin delilleri arasında Berâ b. Âzib'ten (71/690) şu rivâyete yer vermiştir:

“Hz. Peygamber (s.a.v.) iftitah tekbiri için ellerini kaldırdıktan sonra başparmakları kulak memelerine yaklaşacak şekilde ellerini kaldırmış sonrasında ise bunu yapmamıştır.”⁸⁵

Beyhakî'nin nakline göre, Şâfiî; Berâ b. Azib hadisindeki “ثُمَّ لَا يَعُودُ”/“sonra ellerini kaldırmadı” ziyadesinin Yezîd b. Ebi Ziyâd'ın kendisine telkin edilerek naklettiği bir ibare olduğunu Süfyân b. Uyeyne'den rivâyet etmiştir.⁸⁶ Kaydettiğine göre, Bera b. Âzib'in bu rivâyeti hususunda Ahmed b. Hanbel “Hadisun vâhin” demiş ve Yezîd'in bu rivâyeti ömrünün bir döneminde söz konusu ziyade olmadan naklettiğini söylemiştir. Beyhakî, Yezîd'in Süfyân-ı Sevrî, Şu'be b. el-Haccâc, Hüseyim b. Beşir, Züheyr b. Muâviye, Hâlid b. Abdillâh ve Abdullah b. İdris gibi eski talebelerinin ondan bu ziyade olmaksızın hadisi naklettiklerini kaydetmiştir. Bu ziyadeyle nakledenler ise onun hafızasının zayıfladığı son dönemine yetişen talebeleridir. Nitekim Yahyâ b. Ma'in de onu zayıf saymıştır.⁸⁷ Rivâyetin senedine dair başka tartışmalar da bulunduğunu aktaran Beyhakî, Ahmed b. Hanbel'in İbn ebi Leylâ için “Seyyiu'l-hıfz”, Yezîd b. Ebî Ziyâd için ise “Hafız değildi.” dediğini kaydetmiştir.⁸⁸

Buhârî de Yezîd b. Ebî Ziyâd'ın ilk dönemlerinde kendisinden hadis alanların rivâyeti “ثُمَّ لَا يَعُودُ”/“sonra ellerini kaldırmadı” ifadesi olmadan aktardıklarını söylemiştir.⁸⁹

bildiğini göz önüne alırsak Muhammed, İbn Abbâs'ı gördüğünde de çok ileri yaşlarda olmalıdır. Ebû Katâde'nin hicrî 54 yılında vefat etmiş olması, Muhammed b. Amr'ın ondan hadis işitmiş olma ihtimalini zayıflatmaktadır.

⁸⁵ Tahâvî, *Şerh*, I, 290. Ebû Dâvûd hadisi nakletmiş ve “sahih değil” kaydı düşmüştür. Ebû Dâvûd, *Salât*, 121. Tirmizî İbn Mes'ûd'dan aynı manada bir rivâyeti naklettikten sonra, “Bu konuda Berâ b. Azib'ten de rivâyet var” demekle yetinmiş, metne yer vermemiştir. Bkz. *Tirmizî*, *Salât*, 78.

⁸⁶ İmam Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadis*, VIII, 635; Beyhakî, *Ma'rife*, I, 548.

⁸⁷ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 549.

⁸⁸ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 549.

⁸⁹ Buhârî, *Raf'u'l-Yedeyn*, s. 86

Hanefî muhaddis Moğoltay b. Kılıç ihtilat iddialarının gerçeği yansıtmadığını söylemiş, mutkîn âlimlerin Yezîd hakkında müspet kanaat bildirdiklerini, bu sebeple rivâyetlerdeki farklılığın, onun unutarak hadisin bazen bir kısmını hatırlayınca da tamamını nakletmiş olmasından kaynaklanabileceğini belirtse de⁹⁰ onun “sonra bunu yapmadı” ziyadesini kendisine telkin edilince rivâyet etmeye başladığı şeklindeki Süfyân’dan nakledilen tenkidi birçok âlim aktarmış⁹¹ ve onun ömrünün sonuna doğru hafızasının zayıfladığını, ihtilata maruz kalıp acayip şeyler naklettiğini söylemişlerdir.⁹² Cerh ve tadil âlimlerinin onun hakkında ağırlıklı olarak menfi kanaate sahip oldukları görülmektedir.⁹³ Berâ b. Âzib rivâyetinin söz konusu ziyadeyle birlikte zayıf bir hadis olduğuna dair görüşlerin tercihe daha şayan olduğu görülmektedir.

B. Abdullah b. Mes’ûd Rivâyeti:

Ellerin kaldırılmaması hususunda Hanefî âlimlerin en kuvvetli delillerinden biri Abdullah b. Mes’ûd rivâyetidir. Sahâbîlerden ellerini kaldırmadığı zikredilen ve bu hususta ihtilaf olmayan tek kişinin Abdullah b. Mes’ûd olduğu söylenmiştir.⁹⁴ Tahâvî İbn Mes’ûd’dan nakledilen şu rivâyete yer vermiştir:

Asım b. Küleyb’in Abdurrahman b. Esved’den onun Alkame’den onun da Abdullah b. Mes’ûd’dan naklettiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) ilk tekbirde ellerini kaldırmış, sonra bir daha kaldırmamıştır.⁹⁵

Tirmizî, İbn Mes’ûd rivâyetini nakletmiş ve hasen bir hadis olduğunu, sahâbîlerden ve tabiûndan ilim sahibi birçoğu ile Süfyân-ı Sevri ve Kûfelilerin bu görüşe sahip olduklarını belirtmiştir.⁹⁶

Muhammed eş-Şeybânî, Hz. Ali ve İbn Mes’ûd’un Resûlüllâh’ı (s.a.v.) İbn Ömer’den çok daha iyi tanıdıklarını belirtmiştir. Tahâvî’nin de naklettiği “*na-mazda zekiler arkama dursun*” rivâyeti hakkında “Bedir’e katılanların önüne geçebilecek kimse tanımıyorum. Nitekim birinci ve ikinci safı Bedir ashâbı oluşturmuştur. İbn Ömer ise onlara göre genç bir yaştadır. Bize göre Hz. Ali ve İbn Mes’ûd gibi Bedir gazileri Resûlüllâh’ın (s.a.v.) namazını en iyi bilenlerdir.” demiştir.⁹⁷

Beyhakî, İbnü’l-Mübarek’in bu hadisi sahih kabul etmediği, İbn Mes’ûd’un

⁹⁰ Moğoltay, *Şerhu İbn Mâce*, s. 1467.

⁹¹ Humeydî, *Müsned*, I, 573; Dârakutnî, *Sünen*, II, 49; Hatib, *el-Kifâye*, s. 149;

⁹² İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, VI, 330; İbn Adî, *el-Kâmil fi Duafâi’r-Ricâl*, IX, 164-165.

⁹³ Bkz. Zehebî, *Siyer*, VI, 130.

⁹⁴ İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, IX, 220.

⁹⁵ Tirmizî, *Salât*, 78; Ebû Dâvûd rivâyetin, uzun bir hadisin özeti olduğunu ve bu lafızla sahih olmadığını söylemiştir. Bkz. Ebû Dâvûd, *Salât*, 121. Nesâî, *İftitâh*, 87; Ahmed b. Hanbel, VI, 203.

⁹⁶ Bkz. Tirmizî, *Salât*, 78.

⁹⁷ Muhammed eş-Şeybânî, *el-Hucce ‘alâ Ehlî’l-Medîne*, I, 95.

ellerini kaldırdığını haber veren rivâyetleri kabule şayan bulduğunu nakletmiştir. Kaydettiğine göre, İbn Mübarek “Hadislerin çokluğu ve senetlerinden dolayı Hz. Peygamber (s.a.v.) ellerini kaldırırken ona bakar gibiyim” demiştir.⁹⁸

Zahiri muhaddis İbn Hazm'a göre ise hadis sahihtir fakat iftitah tekbiri haricinde tekbir olmadığına değil ziyade tekbirlerin farz olmadığına, sünnet ve mendub olduğuna delildir.⁹⁹ Ona göre Hz. Ali ve İbn Mes'ûd'un ellerini kaldırmadıkları nakledilmişse de İbn Ömer, İbn Abbâs ve birçok sahâbiden kaldırdıkları hikâye edilmiştir. Onlardan bunu nehyettikleri nakledilmediğine göre sahâbilerin fiilleri birbirine muhalif delil olarak değerlendirilemez. Bilakis hüküm ekseriyete göre verilir.¹⁰⁰

İbnü't-Türkmânî elleri kaldırmanın sünnet olduğuna kail olanların bu hadise dair itirazlarını şu üç maddede özetlemekte ve değerlendirmesini yapmaktadır. 1. İbn Mübarek'in sahih kabul etmemesi. 2. Münzirî'nin bu sözü nakledip sonrasında “Abdurrahman, Alkame'den işitmedi” demesi. 3. Hâkim en Neysaburî'nin Asım b. Küleyb'in hadisleri *Sahih*'te yok demesi. İbnü't-Türkmânî, İbn Mübarek sahih değil demesine karşın İbn Hazm'ın rivâyet için “sahih” Tirmizi'nin ise “Hasen” dediğini kaydetmiştir. İbn Ebî Hatim'in bu rivâyeti Alkame'nin mürsellerinde zikretmemiş olmasıyla Münzirî'nin iddiasına itiraz etmiştir. Ayrıca İbn Hibbân da *Kitâbu's-Sikât*'ta Abdurrahman'ın İbrâhîm ile aynı yaşta olduğunu kaydetmiştir. O halde işitmesine bir mani yok. Hatîb el-Bağdâdî de *Kitabu'l- Müttefek ve'l-Müfterek*'te onun işittiğini söylemiş. Hâkim en-Neysaburî'nin itirazına binaen de, *Sahih*'te bulunmamasının adil olmadığı anlamına gelmeyeceğini söylemiştir. Böyle bir cerh-tadil kaidesi olmadığını ifade etmiştir. Kaldı ki *Müstedrek*'te şartlara uymasına rağmen *Sahih*'e giremeyen hadisleri toplamış. Ayrıca Müslim ondan eserine hadis almıştır.¹⁰¹

Şafîî muhaddis İbn Hacer *Telhis*'te hadis için Ahmed b. Hanbel ve hocası Yahyâ b. Âdem'in “zayıf” dediklerini, Buhârî'nin de onlardan nakledip aynı kanaati paylaştığını, Ebû Dâvûd'un “Sahih değil”, Dârakutnî'nin “sabit değil” dediklerini, İbn Hibbân'ın ise *Sahih*'inde zikredip “Kufe ehlinin elindeki en sağlam rivâyet budur. Bu da bu konuda nakledilenlerin en zayıfıdır.” kaydı düşüğünü nakletmiştir.¹⁰² Bezzâr rivâyetin uzun bir hadisin özeti olup huccet olabilecek niteliğe sahip olmadığını söylemiştir.¹⁰³ Mübarekpûri bütün bunları nazarı itibara alınca İbn Mes'ûd hadisinin ne hasen ne de sahih olduğu bilakis

⁹⁸ Beyhakî, *Ma'rife*, I, 551.

⁹⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 4.

¹⁰⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 4. Zâhirilerin konuya dair görüşleri ve Hanefî âlimlerle münakaşaları için bkz. Güler, *Zahiri Muhaddislerle Hanefi Fakihler Arasındaki Münakaşalar ve İhtilâf Sebepleri*, 80-94.

¹⁰¹ İbnü't-Türkmânî, *el-Cevheru'n-Nakî*, II, 77-78.

¹⁰² Bkz. *et-Telhisu'l-Habîr*, I, 546.

¹⁰³ İbn Abdilberr, *et-Temhid*, IX, 220.

delil olamayacak zayıf rivâyetlerden olduğunun ortaya çıktığını düşünmektedir. Ona göre mütesahil bir âlim olduğu için Tirmizi'nin hasen demesine itimat edilmez. İbn Hazm'ın sahih değerlendirmesi ise sadece senedine baktığı içindir. Hâlbuki senedin sıhhatinin metnin de sahih olmasını gerektirmediği ehline malumdur. Ayrıca onca münekkit hadis hafızı zayıf kabul demişken İbn Hazm'ın tashihine itibar edilmez. Mübarekpûri rivâyetin sahih kabul edilse bile İbn Mes'ûd'un birçok şeyi unuttuğu gibi bunu da unutmuş olma ihtimaline hamledilmesi gerektiğini belirtmiştir.¹⁰⁴

Hanefî âlimler ise isnad açısından rivâyeti sahih kabul ettikleri için metni ön planda tutmuşlar, Abdullah b. Mes'ûd yolculukta ve normal hayatta Hz. Peygamber (s.a.v.) ile sürekli beraber olduğu için Vâil b. Hucr'dan namaza dair meseleleri daha iyi bilmesi gerektiğini söylemişlerdir.¹⁰⁵ İbnü'l-Hümâm, râvinin bir kere bu ifade ile bir kere de bu ifade olmaksızın rivâyeti nakletmiş olma ihtimalini dile getirmiş, sikanın ziyadesi makbul olacağı için bu lafzın da makbul addedileceğini, rivâyetin ziyadesi ile mutabilerinin de bulunduğunu kaydetmiştir.¹⁰⁶

C. İbrâhîm en-Nehâî Rivâyeti

Tahâvî muhaliflerinin görüşlerine esas teşkil eden ve İbn Ömer hadisinin mutabileri olan Mâlik b. Huveyris ve Vâil b. Hucr rivâyetlerini naklettikten sonra İbrâhîm en-Nehâî'nin Vâil rivâyetine dair tenkitlerini haber veren şu rivâyete yer vermiştir:

İbrâhîm en-Nehâî'ye Vâil b. Hucr'den nakledilen ve O'nun Hz. Peygamber'in (s.a.v.) iftitah tekbirinde, rukûya eğilirken ve rükûdan doğrulurken ellerini kaldırdığını gördüğünden bahsedilen rivâyet hatırlatılınca o: "Vâil onun bir kere böyle yaptığını gördüyse Abdullah b. Mes'ûd elli kere yapmadığını görmüştür."¹⁰⁷ demiştir. Tahâvî'nin naklettiği, rivâyetin diğer bir tarikinde en-Nehâî'nin bu söz üzerine sinirlendiği ve "O gördü, İbn Mes'ûd ve arkadaşları görmedi (öyle mi!)" dediği geçmektedir.¹⁰⁸

Kuraşî isnadındaki Müemmil b. İsmail'in tenkit edilen bir râvî olduğunu söylemiş¹⁰⁹, Aynî iki tarikin de sahih olduğu tesbitini yapmıştır.¹¹⁰

Ebû Yûsuf'un Ebû Hanîfe-Hammâd kanalıyla naklettiğine göre Nehâî, Vâil b. Hucr için "Ellerin kaldırılması meselesini kastederek "Bedevidir. Hz. Peygamber (s.a.v.) ile namaz kılmamıştır. Yahut öncesinde namazını görmemiştir

¹⁰⁴ Mübarekpûri, *Tuhfetü'l-Ahvezî*, II, 92.

¹⁰⁵ Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebi Hanîfe*, I, 120.

¹⁰⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir* I, 310.

¹⁰⁷ Tahâvî, *Şerh*, I, 291.

¹⁰⁸ Benzer bir lafızla Muhammed eş-Şeybânî de nakletmiştir. Bkz. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Hucce 'alâ Ehli'l-Medine*, I, 96.

¹⁰⁹ Kuraşî, *el-Hâvî*, I, 530.

¹¹⁰ Aynî, *Nuhav*, V, 479.

ki Abdullah ve ashabından daha bilgili olsun, o ezberlemiş diğerleri ezberlememiş olsun.” demiştir.¹¹¹

Buhârî'ye göre İbrâhîm en-Nehaî'nin Vâil hakkındaki yorumları zandan ibarettir.¹¹² Vâil'in defalarca Resûlüllâh'ın (s.a.v.) yanına gidip geldiği de ma-lumdur.¹¹³

Tahâvî Abdullah b. Mes'ûd'un Vâil'den; sahâbilikte daha evvel, Resûlüllâh'ın (s.a.v.) fiillerini kavrayışta daha mahir olduğunu söylemiştir. Kaydettiğine göre Resûlüllâh (s.a.v.) iyice öğrenmeleri için namazda muhacir sahâbîlerin hemen arkasında durmalarını istemiştir. Abdullah b. Mes'ûd ise namazda Hz. Peygamber'e (s.a.v.) en yakın duran sahâbîlerdendir.¹¹⁴

Şâfiî, İbrâhîm en-Nehaî'nin Hz. Ali ve İbn Mes'ûd'dan nakillerinin kabul edilemeyeceğini çünkü ikisini de görmediğini söylemiştir. Tahâvî buna itira-zen, İbrâhîm en-Nehaî, rivâyetin sıhhatine ve tevatürüne kanaat getirecek olursa ondan mürsel rivâyette bulunduğunu belirtmiştir. Aktardığına göre biz-zat o, kendisine “Bana hadis naklederken isnadı ile naklet” diyen A'meş'e “Sana “Abdullah b. Mes'ûd şöyle dedi” diyerek bir rivâyette bulunuyorsam bil ki onu Abdullah'tan kalabalık bir topluluk bana nakletmiştir. Ama “Bana falan kişi Abdullah'tan nakletti” diyorsam onu kesinlikle o kişi nakletmiştir.” demiştir. Tahâvî İbrâhîm en-Nehaî'nin mürsellerinin bu şekilde olduğunu bununla beraber bu hususta Abdurrahman b. Esved'den de muttasıl bir haber geldiğini söylemiş ve ilgili rivâyete yer vermiştir.¹¹⁵

D. Hz. Ömer Rivâyeti

Namazda intikal tekbirlerinde ellerin kaldırılmayacağını söyleyenlerin de-llilerinden birisi de Tahâvî'nin naklettiği şu hadistir:

“Esved şöyle demiştir: “Ömer b. Hattab'ın namazda sadece ilk tekbirde el-lerini kaldırdığını sonra tekrar kaldırmadığını gördüm.”¹¹⁶ İbrâhîm ve Şa'bî de böyle yaparlardı.”¹¹⁷

Tahâvî hadisin sahih olduğunu söylemiş râvîlerinden Hasan b. ‘Ayyâş'ın sika ve huccet olduğunu, Yahyâ b. Ma'in'in de böyle söylediğini kaydetmiş-tir.¹¹⁸ Ona göre, Hz. Peygamber (s.a.v.) iftitah tekbiri haricinde ellerini kaldır-

¹¹¹ Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, s. 21.

¹¹² Buhârî *Rafu'l-Yedeyn*, s. 104

¹¹³ Buhârî, *Rafu'l-Yedeyn*, s. 123-124.

¹¹⁴ Tahâvî, *Şerh*, I, 292.

¹¹⁵ Tahâvî, *Şerh*, I, 293-294.

¹¹⁶ İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, I, 214.

¹¹⁷ Tahâvî, *Şerh*, I, 294.

¹¹⁸ Tahâvî, *Şerh*, I, 294.

miş olsa ve Hz. Ömer'in bundan haberi olmadığı için bunu yapmasa, beraberi-
indeki sahâbilerin ona tepki göstermemiş olması mümkün değildir.¹¹⁹

İbnü't-Türkmânî de rivâyetin sahih ve Müslim'in şartlarına uygun oldu-
ğunu söylemiştir.¹²⁰

E. Ebû Bekir b. Ayyâş Rivâyeti

Tahâvî bu bölümde son olarak Ebû Bekir b. Ayyâş'ın şöyle dediğini kaydet-
miştir: “Hiçbir fakihin ilk tekbir haricinde ellerini kaldırdığını görmedim.”¹²¹

Mübârekpûrî rivâyet için, Ebû Bekir b. Ayyâş'ın hafızasının gidip muhtelit
olduğu zamana ait olabileceği yorumunu yapsa da¹²² bunun ispata muhtaç bir
görüş olduğu açıktır.

Tahâvî rivâyetleri biraz araştırınca hepsinin namazda elleri kaldırmamanın
gerektiği hususunda ittifak oluşturduğunu söylemiş ve meseleye bir de nazarı
açıdan bakmak gerektiğini ifade etmiştir. İfade ettiğine göre iftitah tekbirinde
ellerin kaldırılması, iki secde arasında ise kaldırılmaması hususunda mücte-
hidlerin görüş birliği vardır. İhtilaf ise rukûya eğilirken ve rukûdan doğrulur-
ken alınan tekbirler konusundadır. Âlimlerin bir kısmı rükûdaki tekbirlerin
iftitah tekbiri ile aynı hükümdede olduğunu söylemiş ve burada da ellerin kaldı-
rılması gerektiğini söylemişlerdir. Diğerleri ise iki secde arasındaki tekbirle
rükû tekbirlerinin aynı hükümdede olduğunu söylemişler ve ellerin kaldırılma-
ması gerektiğini savunmuşlardır. İftitah tekbiri namazın rükûnlarından, on-
suz namaz caiz değildir. İki secde arasındaki tekbir ise hükmen böyle de-
ğildir. Terk edenin namazı bozulmaz. Aynı şekilde rükû tekbirleri de namazın
rükûnı değildir ve terki namazın ifsadını gerektirmez. İki secde arasındaki tek-
bir gibi namazın sünnetlerindedir. O halde onlarda elleri kaldırmanın hükmü
de aynı olmalıdır ve eller kaldırılmamalıdır. Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Mu-
hammed eş-Şeybânî'nin kanaati de böyledir.¹²³

Tahâvî'nin bu değerlendirmelerine sonraki dönem hadis kaynaklarında
çok fazla temas edilmemiştir. Tesbit edebildiğimiz kadarıyla İbn Hacer
Tahâvî'nin bu çıkarımı için “garip” demektedir. Nassın mukabilinde kıyas
yapmanın fasit olduğuna vurgu yapan İbn Hacer, Tahâvî'nin iddia ettiği gibi
bir icmanın da söz konusu olmadığını bilakis bahsettiği âlimlerin bir kısmının

¹¹⁹ Tahâvî, *Şerh*, I, 294.

¹²⁰ İbnü't-Türkmânî, *el-Cevheru'n-Nakî*, II, 74

¹²¹ Tahâvî, *Şerh*, I, 295.

¹²² Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî*, II, 98

¹²³ Tahâvî, *Şerh*, I, 295.

her eğilme ve kalkmada elleri kaldırmanın meşruluğu görüşünü savunduklarını kaydetmiştir.¹²⁴ Tahâvî'nin nazari yorumlarını aktaran İbn Battal ise nakletmekle yetinmiş herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.¹²⁵

Tahâvî'nin namazda ellerin kaldırılması meselesine dair görüşleri ile Beyhakî'nin itirazlarını Hanefî ve Şafîî âlimlerin de kanaatlerine de temas etmeye çalışarak aktardıktan sonra konunun genel bir değerlendirmesini yapabiliriz.

IV. Sonuç

Namazda ellerin kaldırılması meselesi yukarıda aktarmaya çalıştığımız kadarıyla Hanefî âlimlerin cumhur ulemayı karşılarına aldıkları ihtilaf konularından birisi olmuştur. İhtilafın öncelikli sebebi, konuya dair nakledilen ve birbirine muarız olan hadislerdir. Raf'u'l-yedeyn konusunda Hanefîlerin delilleri muhaliflerine göre biraz zayıftır. Bu tespitimizden Hanefîlerin delillerinin bütünü zayıf olduğu anlaşılmalıdır.

Muhaliflerinin delilleri daha çok ve kuvvetli olmasına rağmen Hanefîlerin bu konuda farklı kanaate sahip olmalarında iki önemli hususun etkili olduğunu düşünüyoruz: İlki İmâm Mâlik'in Sünnet anlayışını şekillendiren "Ameli Ehl-i Medine/Medine ehlinin ameli"ne benzer bir kültürün Hanefî mezhebinde de "Hadîsu Ehl-i Kûfe/Kufe ehlinin hadisi" şeklinde yer almasıdır. Konuya dair Hanefî kanaati, Abdullah b. Mes'ûd ve onun ekolünü devam ettiren âlimlerin şekillendirdiği ve diğer delillere karşı tutum noktasında da bu zihni alt yapının ziyadesiyle belirleyici olduğu görülmektedir. İbn Mes'ûd'un ameli mihvare alınarak diğer sahâbilerden gelen bütün delillere zayıf da olsa bir delille karşı konulmaya çalışılmıştır. Özellikle sahâbînin naklettiği delile muarız bir ameli nakledildiyse Hanefî âlimlerin nezdinde o hadis bağlayıcılığını yitirivermektedir. Bu noktada ikinci etken neshi devreye sokmaktadırlar. Hanefî mezhebinde nesh, teâruzu gidermede ilk başvurulacak çözüm yollarından biri olduğu için elleri kaldırma konusunda da nesh metodunu sıklıkla işlettikleri görülmektedir.

Dikkat edilirse Hanefî âlimlerin elleri kaldırma konusunda birçok sahâbîden hadis nakledilmesine ve kendileri de rivâyetlerin çoğunu nakletmelerine rağmen meseleyi daha çok Vâil b. Hucr ile Abdullah b. Mes'ûd rivâyetleri çerçevesinde tartıştıkları ve iki rivâyet ekseninde sahâbîler arasında kıyas yaptıkları görülmektedir. Gerek Hz. Ali gerekse Abdullah b. Ömer'den rivâyetlerine muhalif amelleri nakledildiği için Hanefîler nezdinde o haberler mensuttur. Vâil ve İbn Mes'ûd hakkında bu durum söz konusu olmayınca şahısları kıyaslama ihtiyacı doğmuştur. İbrâhîm en-Nehâî, İbn Mes'ûd'un Resûlüllâh (s.a.v.) ile birlikteliğine vurgu yaparak Vâil'e tekaddum ettiğini düşünmektedir. Tahâvî de bu noktada Muhammed eş-Şeybânî'yi takip ederek

¹²⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dirâye fi Tahrîci Ehâdisi'l-Hidâye*, I, 152.

¹²⁵ İbn Battal, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, II, 355.

Resûlüllâh'ın (s.a.v.) namazda öncelik sıralamasına dair nakillerle konuyu delillendirmeye çalışmıştır. Lakin Vâil rivâyetini destekleyen birçok sahâbiden çok sayıda nakli göz önünde bulundurursak meselenin İbn Mes'ûd-Vâil kıyasına ihtiyaç bırakmayacak şekilde vazih olduğunu belirtmeliyiz.

Tahâvî'nin elleri kaldırma konusundaki kanaatinin mezhebinden farklılık arz etmediğini söyleyebiliriz. Ona göre de Hz. Ali ve İbn Ömer rivâyetleri, yine kendilerinden nakledilen muhalif amelleri sebebiyle mensuhtur. Nesh konusunda aynı düşünmekle birlikte nâsih deliller noktasında Tahâvî'nin hadîşçi kimliğinden kaynaklandığını düşündüğümüz kısmî bir farklılaşma mevcuttur. Mezhebin kurucu İmâmlarının nâsih olarak zikrettiği¹²⁶ hadislerden biri olan “Eller sadece yedi yerde kaldırılır...” rivâyetini *Şerhu Meâni'l-Âsâr*'da muhtelif konularda nakletmiş olmasına rağmen bu konuda ondan hiç bahsetmemesi dikkat çekicidir. Yine “*Ellerinizi huysuz atkuyruğu gibi sallamayın*”¹²⁷ rivâyeti sonraki dönem Hanefileri arasında nâsih hadisler arasında zikredilmiş ve kabul edenler ve muhalif düşünceye sahip olanlar arasında tartışma konusu olmuştur. İlk dönem Hanefî müctehidlerinin eserlerinde tesbit edemesek de bazı âlimlerin bu rivâyeti de nâsihler arasında zikrettiğini aksi kanaate sahip âlimlerin tenkitlerinden anlayabiliyoruz. Nitekim İmâm Buhârî söz konusu rivâyetle elleri kaldırmanın mensuh olduğunu iddia edenlerin ilminden şüphe edeceğini söylemiştir.¹²⁸ Tahâvî rivâyetin Resûlüllâh'ın (s.a.v.) namazda Ümâme bint Ebi'l-As'ı boynuna alıp bırakması yahut Cennet'te gördüğü üzüm salkımını almak için elini uzatmasından haber veren rivâyetleri nesh ettiğini düşünmekte¹²⁹ fakat bu konuda söz konusu rivâyete de yer vermemektedir.

Namazda elleri kaldırma konusu, *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*'da tesbit ettiğimiz Beyhakî'nin itirazda bulunduğu meseleler arasında Tahâvî'ye en fazla tenkid yönelttiği konulardan birisidir. Diğer bazı meselelerde Tahâvî'yi birkaç cümle ile eleştirmekle yetinen Beyhakî, bu konuda neredeyse Tahâvî'nin tüm delillerine ayrı ayrı temas etmiş ve tenkitlerini yöneltmiştir.

Beyhakî'nin Tahâvî'ye iki yönden itiraz ettiği görülmektedir. Birincisi görüşlerini dayandırdıkları hadislerin râvileri ki bu hususta umûmî kanaatin

¹²⁶ Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, s. 21. Muhammed eş-Şeybânî Makâm-ı İbrâhîm'i de eklemiştir. Bkz. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Asl*, I, 164.

¹²⁷ Câbir b. Semûra'dan nakledildiğine göre Hz. Peygamber (s.a) yanlarına çıkmış ve onlara “*Niye inatçı atın kuyruğu gibi ellerinizi sallayıp duruyorsunuz! Namazda sakin olun.*” buyurmuştur. Bkz. Müslim, Salât, 119; Ebû Dâvûd, Salât, 191; Nesâî, Sehv, 5; Ahmed b. Hanbel, 3IV, 488. Rivâyetin yine Câbir'den nakledilen diğer bir mütabii şöyledir: Câbir b. Semûra'dan nakledildiğine göre o şöyle demiştir: “Biz Hz. Peygamber (s.a) ile namaz kılarken ellerimizle iki tarafa da işaret ederek “*esselamu aleykum ve rahmetullah*” deyince O (s.a) “*Niye ellerinizle inatçı atın kuyruğu gibi işaret edip duruyorsunuz. Sizin sağınızdaki ve solunuzdaki arkadaşımıza elleriniz baldırlarınızda iken (ellerinizi kaldırmadan) selam vermeniz yeterlidir.*” buyurdular.” Bkz. Müslim, Salât, 120; Ebû Dâvûd, Salât, 191; Nesâî, Sehv, 5.

¹²⁸ Buhârî, *Raf'u'l-Yedeyn*, s. 62.

¹²⁹ Bkz. Tahâvî, *Şerh*, I, 349; I, 587.

Beyhakı'yi destekler tarzda olduğunu söylemek mümkündür. Diğeri de nesh hususudur. Gerek Tahâvî öncesi gerekse sonrası Hanefî muhaddislerinin elleri kaldırma meselesindeki nesh iddialarına katılmak zordur. Çünkü öncelikle Luknovî'nin de dikkat çektiği gibi bahsi geçen sahâbilerin birbirine zıt rivâyet yahut amelinden hangisinin önce hangisinin sonra olduğuna dair herhangi bir malumat rivâyetlerde yer almamaktadır.¹³⁰ Bu durumdan kaynaklanmış olmalı ki neshi savunan Hanefî müctehidler nazârî gerekçeler ileri sürmek durumunda kalmışlardır. Mesela neshi ısrarla savunan Hanefî âlimlerden İbnü'l-Hümâm, elleri kaldırma konusunda çok fazla tarik ile çok sayıda rivâyet nakledildiğini, her iki görüşü de destekleyen rivâyetler bulunduğunu bu sebeple bir tercihe gitmek gerektiğini ve tercihe şayan olanın kendi görüşleri olduğunu söylemiştir. Çünkü ona göre namazda bu elleri kaldırma gibi söz yahut bazı fiiller vardır ki bunların mensuh olduğu malumdur. Bu hususta da inkârı kabil olmayan sağlam rivâyetler muarız olduğu için bunun da neshi uzak değildir. Ellerin kaldırılmaması ise böyle değildir. Çünkü yerine getirilecek türden/yapılan bir şey olmadığı için onun meşru olmaması gibi bir ihtimal düşünülemez. Bilakis o huşu gibi, namazda icma ile maksud olan sükûnet türündendir. Ebû Hanîfe'nin Evzâ'ye dediği gibi râvilerinin efdaliyeti açısından da durum böyledir.¹³¹ Bu sebeple “rivâyete muhalefet” prensibini mutlak bir şekilde işleterek nesh hükmünü vermek çok isabetli görünmemektedir. Ayrıca çok sayıda sahâbîden aynı rivâyetin nakledilmiş olması da elleri kaldırmanın devamlılığına hükmetmenin daha tutarlı olduğunu düşündürmektedir.

Şafîî âlimlerin delillerinin çokluğunu ve sahih olduklarını ısrarla savunmalarına rağmen rivâyetleri İbn Ömer hadisi çerçevesinde anlamaya çalışıp ilgili rivâyetlerdeki teşehhütten kalkarken elleri kaldırma gibi ziyadeleri “sikanın ziyadesi” olarak kabul etmemeleri soru işaretlerine sebep olmaktadır. Hâlbuki “ziyâdetü's-sika” kabilinden olan bu yerlerde elleri kaldırmanın da onların nezdinde Sünnet olarak kabul edilmesi gerekirdi.¹³² Onların bu tavrı İbn Ömer rivâyeti haricindeki rivâyetler konusunda farklı kanaate sahip olduklarını düşündürmektedir. Delillerin değerlendirilmesinde bir çelişki izlenimi veren bu durum Beyhakı'yi de tatmin etmemiş olacak ki bu hususta özetle “Şâfiî uç yerde eller kaldırılır dese de ikinci rekâttan kalkarken de elleri kaldırmak sünnettir. Çünkü rivâyetin isnadı sahihtir ve sikanın ziyadesi de makbuldür. Şâfiî bizzat kendisi “Benim kitabımda Resûlüllâh'ın (s.a.v.) sünnetine aykırı bir şey

¹³⁰ Hatta bu konuda Mâlik b. Huveyris ve Vâil b. Hucr'un Hz. Peygamber (s.a) ile ömrünün sonuna doğru beraber namaz kıldıkları, onların “elleri kaldırmayı” nakletmiş olmalarının, nesh iddiasının gerçeği yansıtmadığını ortaya koyduğu da söylenmiştir. Sindî, *Hâşiyetü's-Sindî 'alâ Süneni İbn Mâce*, I, 282.

¹³¹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, I, 312.

¹³² Bu, hem Hanefî hem de Şafîî âlimler tarafından dile getirilen bir husustur. İbnü't-Türkmânî'nin benzer değerlendirmeleri için bkz. *el-Cevheru'n-Naki*, II, 73.

bulursanız Resûlüllâh'ın (s.a.v.) söylediğini kabul edin, benim söylediğimi terkedin” demiştir. Ebû Humeyd'in on sahâbî arasında naklettiği hadiste de bu ifade yer almaktadır. Şâfiî de bu hadisi nakletmiştir, o rivâyette de bu ziyade vardır ve sonunda bizim görüşümüz de budur demiştir,¹³³ şeklinde bir değerlendirme yapmaktadır.

Kanaatimizce hem Hanefî hem de Şâfiî âlimlerin görüşlerini destekleyen sahih rivâyetler mevcuttur. Lakin elleri kaldırmaya dair nakledilen rivâyetlerin mutabaat ve şahitler açısından birbirlerini kuvvetlendirmeye daha elverişli olduğu söylenebilir. Abdullah b. Mes'ûd hadisi ve onu destekler tarzındaki ilim ehlinin kanaati, elleri kaldırmamanın da sabit olduğu ve bunun müekked bir sünnet olarak değerlendirilemeyeceğini akla getirmektedir.¹³⁴ Lakin elleri kaldırmanın bidat olduğu şeklindeki zayıf kanaate de itibar edilmemesi gerektiğini belirtmeliyiz. Sünnet'te aslı olan ve çok sayıda sahâbîden nakledilen bu uygulama için “bidat” hükmünü âfâkî görmekteyiz. Aynı şekilde elleri kaldırmamayı da delillerin sübutundan dolayı “bidatçılık yahut sünnetten yüz çevirme” olarak nitelemek isabetli olmasa gerektir. Bu açıdan konuya dair, doğrudan sünnet yahut sünnete aykırı olanın ortaya çıkarılması değil de efdal olanın tespiti şeklinde bir yaklaşım, değerlendirme ve tercihin daha doğru olacağını düşünmekteyiz. Deliller ve yapılan değerlendirmelerden, ihtilafın; âlimlerin yaşadıkları ilim havzasında muhatap oldukları ilmî geleneğin şekillendiği fıkıh ve sünnet anlayışlarından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

“Raf'ü'l-yedeyn Meselesi Çerçevesinde Beyhakî'nin Tahâvî'ye İtirazları”

Özet: Şâfiî mezhebine sıkı tabiiyetiyle tanınan beşinci asır muhaddisi Beyhakî (458/1066), Hanefî muhaddis Tahâvî'nin (v. 321/933) delillerinin zayıf, fikhî istinbatlarının asılsız ve tenkitlerinin mesnetsiz olduğunu ortaya koyabilmek amacıyla *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr* isimli eserini telif etmiştir. Eserde Şâfiî'nin fikhî çıkarımlarına delil teşkil eden rivâyetleri toplamakla birlikte, Tahâvî'ye de sıklıkla tenkit yöneltmiştir. Eser bu haliyle Tahâvî'nin *Şerhu Meâni'l-Âsâr*'ına bir reddiye görünümü arz etmektedir. Hicri ilk asırlarda âlimlerin gündeminde geniş yer tutan ehl-i hadis-ehl-i re'y ihtilafının bir hasılası olarak değerlendirilebilecek söz konusu eserlerde tartışılan meselelerden biri de namazda iftitah tekbiri haricinde rukuya giderken ve rükûdan doğrulurken ellerin kaldırılması konusudur. Hanefî mezhebine en fazla tenkit yöneltilen ihtilaf meselelerinden biri olan bu hususta, muteber hadis kaynaklarında da geçtiği üzere çok sayıda sahâbîden hadis nakledilmiştir. Hanefî âlimler ise muhtelif gerekçelerle bu rivâyetleri kabul etmemekte ve son tahlilde “Sünnet” olanın namazda ellerin kaldırılmaması olduğunu düşünmektedirler. Mezheplerinin teşekkülünde hadiscî kimlikleriyle büyük öneme sahip olan Tahâvî ve Beyhakî'nin konuya dair kanaatleri ve yaklaşımları önem arz etmektedir. Bu makalede bahsi geçen mesele hususunda Beyhakî'nin Tahâvî'ye yöneltmiş olduğu tenkitler üzerinde durulacak ve her iki muhaddisin konuya dair nakledilen hadislere yaklaşımlarına yönelik mukayeseli bir değerlendirme yapılacaktır.

Atf: Taha ÇELİK, “Raf'ü'l-yedeyn Meselesi Çerçevesinde Beyhakî'nin Tahâvî'ye İtirazları”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XVI/1, 2018, ss. 33-58.

Anahtar Kelimeler: Raf'ü'l-yedeyn, Tahâvî, Beyhakî, Hadis İhtilâf.

¹³³ İşbili, *Muhatasaru Hilâfiyyâtî'l-Beyhakî*, II, 69-70.

¹³⁴ Leknevî, *et-Ta'liku'l-Mümecced*, I, 388.

“Study of Hadith and
Historical Narratives that
when ‘Show the Age of Āisha
the Prophet Harried Her”

دراسة الروايات الحديثية والتاريخية التي
تبين سنَّ السيدة عائشة عندما تزوجها النبي

عبد العزيز محمد الخلف^{*}

Abstract: This research attempts to discuss the statements that determine the age of Āisha when she married the Prophet peace be upon him, where a novel came in Bukhārī and Muslim specify that the age was six years when it was held and nine years when he entered, while others see that the age was fourteen years when he held And eighteen years when he married it, and was the basis for their reliance on the historical comparison between them and the age of her sister Asmā, in addition to other recent accounts cited by them. The research concluded that al-Bukhārī’s version is correct, that it is safe from the opposition, and that what they claimed from the historical assessment between Āisha’s age and names is incorrect.

Citation: Abdulaziz Muhammed el-KHALEF, “Dirisātü’r-Rivâyâtî’l-hadisiyye ve’t-târihiyyeti’l-letî tübeyyinü sinne ‘Āiše ‘ndemâ tezevvecchâ’n-Nebiyîy” (in Arabic). *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*. XV/2. 2018. pp. 59-79.

Key words: Āisha, Age of Marriage, History, Hadith, Marriage of the Prophet.

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه وسلم أجمعين، وبعد؛

فقد ثار لغط حول سنِّ السيدة عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها حين تزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد جرَّ هذا اللغظ طعناً بكتب السنة التي أوردت الرواية القائلة بأن سنّها كان ست سنوات عندما عقد عليها وتسع سنوات عندما بنى بها،¹ وجعل بعضهم يعيب على العقل المسلم بأنه أسير التقديس للموروثات الفقهية وحيث ما حوته أدرج السنة النبوية، وأن الواجب أن يدافع عن المطاعن التي يُطعن بها على الإسلام بالوسائل الممكنة، ولو أدى ذلك إلى رد

* الأستاذ المساعد، عبد العزيز محمد الخلف، الحديث وعلومه، كلية الإلهيات، جامعة غازي عنتاب، تركيا،

abdulazizelhalaf@gantep.edu.tr

¹ هذا ما تفيد به رواية البخاري ومسلم.

روايات البخاري ومسلم في ذلك.

ونهدف من هذا البحث أن نحقق الأهداف التالية؛ (أ) بيان مدى تماسك الروايات الحديثية والتاريخية المحددة لسن السيدة عائشة، (ب) بيان مكانة الأدلة التي يستند إليها من يرى أن الروايات الحديثية غير صحيحة وغير منسجمة مع الواقع التاريخي، (ج) وبالتالي الخلوص إلى تحقيق القول في سن السيدة عائشة.

سرت في هذا البحث وفق منهج استقرائي أعد فيه إلى كتب السنة المصادر فأستقرأ منها الروايات المتعلقة بتاريخ ميلاد عائشة رضي الله عنها، ومن ثمّ تاريخ زواجها من رسول الله صلى الله عليه وسلم، كما أحاول أن أحشد الأدلة والقرائن التي تقوي أحد الأقوال. كما أستعين بالمنهج التحليلي الذي يمكنني من سبر أغوار النصوص وإزالة التعارض الذي قد يظهر من خلالها. ولا أغفل المنهج المقارن كأداة أقيس فيها النصوص بعضها ببعض. سأسير في هذا البحث وفق الخطة الآتية: أولاً: الروايات التاريخية المحددة لسن السيدة عائشة في ولادتها وزواجها. ثانياً: الأدلة التي استند عليها من طعن بهذه الروايات وأوجه الطعن. ثالثاً: النقد الحديثي لروايات الفريقين. رابعاً: القرائن التي ترجح أحد القولين. خامساً: نتائج البحث وخلاصته. والله أسأل أن يوفقنا إلى الاهتداء إلى الصواب وأن يسدد خطانا ويعصمنا من الزلل، إنه القادر على ذلك، هو حسبنا ونعم الوكيل.

أولاً: الروايات التاريخية المحددة لسن السيدة عائشة في ولادتها وزواجها.

وردت العديد من الروايات التي تبين سنّ أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها عندما تزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعمدتها ما اتفق على تخريجه الشيخان؛ البخاري ومسلم في صحيحهما، وهو الحديث الذي ترويه السيدة عائشة رضي الله عنها إذ تقول:

"تَرَوُّجَنِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَا بِنْتُ سِتِّ سِنِينَ، فَقَدِمْنَا الْمَدِينَةَ فَنَزَلْنَا فِي بَيْتِ الْحَارِثِ بْنِ خَزْرَجٍ، فَوَعَكْتُ فَمَمَّرَقَ شَعْرِي فَوَفَى جُمَيْمَةَ، فَأَتْتَنِي أُمِّي أُمُّ رُومَانَ وَإِنِّي لَفِي أَرْجُوْحَةٍ وَمَعِيَ صَوَاحِبٌ لِي، فَصَرَحْتُ بِي فَأَتَيْتُهَا لَا أَدْرِي مَا تُرِيدُ بِي، فَأَخَذَتْ بِيَدِي حَتَّى أَوْفَقْتَنِي عَلَى بَابِ الدَّارِ، وَإِنِّي لَأَنْهَجُ، حَتَّى سَكَنَ بَعْضُ نَفْسِي، ثُمَّ أَخَذَتْ شَيْئًا مِنْ مَاءٍ فَمَسَحَتْ بِهِ وَجْهِي وَرَأْسِي، ثُمَّ أَدْخَلْتَنِي الدَّارَ، فَإِذَا نِسْوَةٌ مِنَ الْأَنْصَارِ فِي الْبَيْتِ، فَقُلْنَ: عَلَى الْخَيْرِ وَالْبَرَكَاتِ، وَعَلَى خَيْرِ طَائِرٍ. فَأَسْلَمْتَنِي إِلَيْهِنَّ فَأَصْلَحْنَ مِنْ شَأْنِي، فَلَمْ يَرُغْبِي إِلَّا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ضُحَى،

فَأَسْلَمْتَنِي إِلَيْهِ، وَأَنَا يَوْمَئِذٍ بِنْتُ تِسْعِ سِنِينَ.^٢

وتحديد سن عائشة رضي الله عنها حين عقد النبي صلى الله عليه وسلم عليها بـ (ست سنين)، وحين بنى بها بـ (تسع سنين) لم يكن اجتهاداً للعلماء حتى ينظر في صوابه من خطئه، وإنما هو نقل تاريخي ورد من قول صاحبة الشأن نفسها عائشة رضي الله عنها، وليس من كلام أحد عنها، ولا من وصف مؤرخ أو محدث، ولذلك فإن الواجب في هذا المقام هو إثبات صحة النقل أو إثبات عكسه.^٣

وقد أورد البخاري هذا الحديث من طريق هشام بن عروة عن أبيه عروة بن الزبير عن عائشة رضي الله عنها في خمسة مواضع من صحيحه،^٤ ورواه مسلم في صحيحه من طريق هشام بن عروة،^٥ ومن طريق الزهري عن عروة،^٦ ومن طريق الأسود عن عائشة،^٧ ورواه النسائي من طريق أبي سلمة بن عبد الرحمن عن عائشة،^٨ ومن طريق ابن أبي مليكة عن عائشة،^٩ ومن طريق أبي عبيد عن ابن مسعود.^{١٠} ورواه الطبراني في الكبير من طريق القاسم بن محمد عن عائشة،^{١١} ومن

^٢ البخاري، في مناقب الأنصار، باب تزويج النبي صلى الله عليه وسلم عائشة، وقدموها المدينة، وبنائه بها، حديث رقم (٣٨٩٤)، ومسلم، في النكاح، باب تزويج الأب البكر الصغيرة، حديث رقم (١٤٢٢).

^٣ على أننا يجب أن لا نغفل الناحية المجتمعية التي كانت تقبل مثل هذا الزواج ولا تستنكره، فقد كانت عائشة مخطوبة قبل زواجها بالنبي صلى الله عليه وسلم من جبير بن مطعم بن عدي، ولم يكن ذلك مستنكراً أبداً.

^٤ انظر: البخاري، الموضوع السابق، والحديث رقم (٣٨٩٦)، وفي كتاب النكاح، باب إنكاح الرجل ولده الصغار، حديث رقم (٥١٣٣)، وباب تزويج الأب ابنته من الإمام، حديث رقم (٥١٣٤)، وباب من بنى بامرأة، وهي بنت تسع سنين، حديث رقم (٥١٥٨).

^٥ مسلم، في النكاح، باب تزويج الأب البكر الصغيرة، حديث رقم (١٤٢٢).

^٦ مسلم، في النكاح، باب تزويج الأب البكر الصغيرة، حديث رقم (١٤٢٢).

^٧ مسلم، في النكاح، باب تزويج الأب البكر الصغيرة، حديث رقم (١٤٢٢).

^٨ النسائي، في النكاح، باب البناء بابنة تسع، حديث رقم (٣٣٧٩).

^٩ النسائي في الكبرى، في النكاح، إنكاح الرجل ابنته الصغيرة، وذكر اختلاف ألفاظ الناقلين لخبر عائشة أم المؤمنين في ذلك، حديث رقم (٥٣٤٥).

^{١٠} النسائي في الكبرى، في النكاح، إنكاح الرجل ابنته الصغيرة، وذكر اختلاف ألفاظ الناقلين لخبر عائشة أم المؤمنين في ذلك، حديث رقم (٥٣٤٦).

^{١١} الطبراني، المعجم الكبير، المكتب الإسلامي، بيروت: دار عمار، عمان، ط ١، ١٩٨٥/١٤٠٥، المجلد الثالث والعشرين، ص. ٢٢.

طريق عبد الملك بن عمير عن عائشة،^{١٢} فهذه ثمانية طرق لهذا الحديث أوردها أصحاب الكتب الستة والطبراني.

فالحديث ثابتٌ سنداً، ولا سيما أن هذه الرواية عن عائشة رضي الله عنها وردت في أصح الكتب الحديثية؛ البخاري ومسلم.

ثانياً: الأدلة التي استند عليها من طعن بهذه الروايات وأوجه الطعن

يزعم أصحاب هذا الرأي^{١٣} أن سِن عائشة حين تزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم ١٤ سنة وحين بنى بها كان عمرها ١٧ أو ١٨ سنة، ويستندون في ذلك إلى المقايسة بين الأحداث التاريخية الثابتة -بزعمهم- وإلى روايات حديثية أو تاريخية أخرى غير التي استند إليها أصحاب الرأي الأول، ومن أهم أدلتهم:

١- المقايسة التاريخية

وهذا هو عمدة أدلتهم في إثبات رأيهم، حيث يقولون:

إن كتب التاريخ تكاد تتفق على الخط الزمني لأحداث البعثة النبوية، من حيث استمرار البعثة لـ ٢٣ سنة، منها ١٣ سنة في مكة قبل الهجرة، و١٠ سنوات في المدينة بعد هجرة النبي وصحبه الكرام، وأن البعثة النبوية كانت عام (٦١٠ م)، والهجرة كانت عام (٦٢٣ م)، ووفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت في (٦٣٣ م). والمفروض وفق هذا الخط المتفق عليه -بناء على ما قاله أصحاب الرأي الأول- أن الرسول صلى الله عليه وسلم تزوج (عائشة) قبل الهجرة للمدينة بثلاثة أعوام، أي في عام (٦٢٠ م)، وهو ما يوافق العام العاشر من بدء الوحي، وكانت تبلغ من العمر (٦) سنوات، ودخل بها في نهاية العام الأول للهجرة، أي في نهاية عام (٦٢٣ م)، وكانت تبلغ (٩) سنوات، وذلك ما يعني حسب التقويم الميلادي أنها ولدت عام (٦١٤ م)، أي في السنة الرابعة من بدء الوحي حسب رواية البخاري ومسلم.

ثم يردفون هذا التدقيق التاريخي بقولهم: إن هذا وهم كبير، لأسباب عدة يذكرون منها:

أ. حساب عمر السيدة (عائشة) بالنسبة لعُمُر أختها (أسماء بنت أبي بكر ذات النطاقين)

^{١٢} الطبراني، المعجم الكبير، مصدر سابق، المجلد الثالث والعشرين، ص. ٢٩.

^{١٣} إسلام البحيري، زواج النبي من عائشة وهي بنت ٩ سنين كذبة كبيرة، مقال منشور على موقع اليوم السابع:

<http://www.youm7.com/story/2008/10/16>

حيث تقول كل المصادر التاريخية: إن (أسماء) كانت تَكْبُرُ (عائشة) بـ (١٠) سنوات.^{١٤} كما تَزَوِي ذات المصادر بلا اختلافٍ بينها، أن (أسماء) ولدت قبل الهجرة للمدينة بـ (٢٧) عاماً، ما يعني أن عمرها مع بدء البعثة النبوية عام (٦١٠ م) كان (١٤) سنة، وذلك بإنقاص (١٣) سنة من عمرها قبل الهجرة، وهي سنوات الدعوة النبوية في مكة. وبما أنها تكبر (عائشة) بـ (١٠) سنوات، فإنه يتأكد بذلك أن سن (عائشة) كان (٤) سنوات مع بدء البعثة النبوية في مكة، أي أنها ولدت قبل بدء الوحي بـ (٤) سنوات، وذلك عام (٦٠٦ م)، ومؤدّى ذلك بحسبة بسيطة أن الرسول صلى الله عليه وسلم عندما تزوجها في مكة في العام العاشر من بدء البعثة النبوية (٦٢٠ م) كان عمرها (١٤) سنة، وبني بها بعد (٣) سنوات وبضعة أشهر، أي في نهاية السنة الأولى من الهجرة وبداية الثانية، عام (٦٢٤ م)، فيصبح عمرها آنذاك (١٤+٣+١=١٨ سنة)، وهي السن الحقيقية التي تزوج فيها النبي الكريم عائشة.^{١٥}

ب. حساب عمر (عائشة) بالنسبة لوفاة أختها(أسماء)

إذ تؤكد المصادر التاريخية السابقة بلا خلاف بينها أن (أسماء) توفيت بعد حادثة شهيرة مؤرخة ومثبتة، وهي عقب مقتل ابنها (عبد الله بن الزبير) على يد (الحجاج) عام (٧٣ هـ)، وكانت تبلغ من العمر (١٠٠) سنة كاملة،^{١٦} فلو قمنا بعملية طرح لسنّ (أسماء) من عام وفاتها (٧٣ هـ)، وهي تبلغ

^{١٤} انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٤٠٨/١٩٨٨، المجلد الثامن، ص. ٣٨١، وابن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٥/١٩٩٤، المجلد السابع، ص. ٧، وابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٥، المجلد الثامن، ص. ١٤، وقد عزوا هذه الرواية لأبي نعيم الأصبهاني. وقد ذكر أبو نعيم، في معرفة الصحابة، دار الوطن، الرياض، ط ١، ١٤١٩/١٩٩٨، المجلد السادس، ص. ٣٢٥٦، في ترجمة أسماء فقال: "كانت أخت عائشة لأبيها، وكانت أسن من عائشة، ولدت قبل التاريخ بسبع وعشرين سنة، وقبل مبعث النبي صلى الله عليه وسلم بعشر سنين". ويظهر من هذا النص عدم التدقيق التاريخي، لأنه إذا كانت ولدت قبل التاريخ بـ ٢٧ سنة، فهذا يعني أنها ولدت قبل البعثة بـ ١٤ سنة وليس ١٠ سنوات. وقد ترجم لها الذهبي في سير أعلام النبلاء، القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٧/٢٠٠٦، المجلد الثاني، ص. ٢٨٨، وقال: "وكانت أسن من عائشة ببضع عشرة سنة".

^{١٥} انظر: إسلام البحري، زواج النبي من عائشة وهي بنت ٩ سنين كذبة كبيرة، مقال منشور على موقع اليوم السابع <http://www.youm7.com/story/2008/10/16/>

^{١٦} انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، مصدر سابق: المجلد الثامن، ص. ٣٨١، وابن الأثير، أسد الغابة، مصدر سابق: المجلد السابع، ص. ٧، وابن حجر، الإصابة، مصدر سابق: المجلد الثامن، ص. ١٤، وابن عساکر، تاريخ دمشق، بيروت: دار الفكر، ١٤١٥/١٩٩٥، المجلد التاسع والستين، ص. ٩، وقد عزوا هذه الرواية لأبي نعيم الأصبهاني، وهو في معرفة الصحابة له: المجلد السادس، ص. ٣٢٥٦.

(١٠٠) سنة فيكون (١٠٠-٧٣=٢٧ سنة) وهو عمرها وقت الهجرة النبوية، وذلك يتطابق كلياً مع عمرها المذكور في المصادر التاريخية، فإذا طرحنا من عمرها (١٠) سنوات- وهي السنوات التي تكبر فيها أختها (عائشة)- يصبح عمر (عائشة) (٢٧-١٠=١٧ سنة) وهو عمر (عائشة) حين الهجرة، ولو بنى بها النبي صلى الله عليه وسلم في نهاية العام الأول يكون عمرها آنذاك (١٧+١=١٨ سنة) وهو ما يؤكد الحساب الصحيح لعمر السيدة (عائشة) عند الزواج من النبي.^{١٧}

وما يعضد ذلك أيضاً أن (الطبري) يجزم بيقين في كتابه (تاريخ الأم م) أن كل أولاد (أبي بكر) قد ولدوا في الجاهلية.^{١٨}

وذلك ما يتفق مع الخط الزمني الصحيح، ويكشف ضعف رواية البخاري، لأن (عائشة) بالفعل قد ولدت في العام الرابع قبل بدء البعثة النبوية.

ج. حساب عمر عائشة مقارنة بفاطمة الزهراء بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم

يذكر ابن حجر في كتابه الإصابة أن فاطمة ولدت عام بناء الكعبة، والنبي صلى الله عليه وسلم ابن (٣٥) سنة، وأنها أكبر من عائشة بـ (٥) سنوات، فهذا يعني أن عائشة ولدت والنبي صلى الله عليه وسلم يبلغ من العمر أربعين سنة، وهو بدء نزول الوحي عليه، ما يعني أن عمر عائشة عند الهجرة كان يساوي عدد سنوات الدعوة الإسلامية في مكة، وهي (١٣) سنة، وليس (٩) سنوات.^{١٩}

٢- الأدلة الحديثية التي يستندون إليها

أ. ذكر ابن كثير في البداية والنهاية أسماء السابقين في الإسلام، وذكر منهم: أسماء بنت أبي بكر، وعائشة وهي صغيرة، وكان إسلامهما قبل أن يجهر النبي صلى الله عليه وسلم بالدعوة،

^{١٧} انظر: إسلام البحيري، زواج النبي من عائشة وهي بنت ٩ سنين كذبة كبيرة، مقال منشور على موقع اليوم السابع <http://www.youm7.com/story/2008/10/16/>

^{١٨} انظر: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، بيروت: دار التراث، ط ٢، ١٣٨٧، المجلد الثالث، ص. ٤٢٦، وقد ذكر الطبري أن أبا بكر تزوج في الجاهلية زوجتين: قتيلة بنت عبد العزى، وأم رومان بنت عامر، وتزوج في الإسلام: أسماء بنت عميس وحببية بنت خارجه، وله من كل منهن أولاد، بعضهم ولدوا قبل الإسلام وبعضهم بعد الإسلام، فلا يصح الجزم بأنه ما ولد له في الإسلام ولد. وقد ذكر الطبري أن عائشة ممن ولد قبل الإسلام.

^{١٩} ابن حجر، الإصابة، مصدر سابق، المجلد الثامن، ص. ٢٦٣. إلا أنه نقل عن الواقدي قوله إنها ولدت وعمر رسول الله ٣٥ سنة، ثم ذكر الراجح عنده أنها ولدت قبل البعثة بسنة أو أكثر بقليل، وأنها أسن من عائشة بخمس سنين.

وذلك قبل أن ينقضي من عمر البعثة النبوية ثلاث سنوات،^{٢٠} وبالطبع فإن هذه الرواية تدل على أن عائشة قد أسلمت قبل أن يعلن الرسول الدعوة في العام الرابع من بدء البعثة النبوية، بما يوازي عام (٦١٤ م)، ومعنى ذلك أنها آمنت على الأقل في العام الثالث أي عام (٦١٣ م)، وهذا يعني أن رواية البخاري التي تذكر أنها ولدت بعد البعثة بأربع أو خمس سنوات غير صحيحة، لأن هذه الرواية تذكر أنها كانت مولودة قبل ذلك، بل وأسلمت بالنبي صلى الله عليه وسلم قبل الجهر بالدعوة، فالحساب السليم لعمرها يؤكد أنها ولدت في العام الرابع قبل بدء الوحي، أي عام (٦٠٦ م)، ما يستتبع أن عمرها عند الجهر بالدعوة عام (٦١٤ م) كان ثماني سنوات، وهو ما يتفق مع الخط الزمني الصحيح للأحداث، وينقض رواية البخاري.^{٢١}

ب. أخرج البخاري نفسه أن عائشة قالت: «لَمْ أَعْقِلْ أَبَوَيَّ قَطُّ إِلَّا وَهُمَا يَدِينَانِ الدِّينَ، وَلَمْ يَمُرَّ عَلَيْنَا يَوْمٌ إِلَّا يَأْتِينَا فِيهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ طَرْفِي النَّهَارِ، بُكْرَةً وَعَشِيَّةً، فَلَمَّا ابْتُلِيَ الْمُسْلِمُونَ، خَرَجَ أَبُو بَكْرٍ مُهَاجِرًا قَبْلَ الْحَبْشَةِ.»^{٢٢}

يقول البحيري: ولا أدري كيف أخرج البخاري هذا، فعائشة تقول إنها لم تعقل أبويها إلا وهما يدينان الدين، وذلك قبل هجرة الحبشة كما ذكرت، وتقول: إن النبي كان يأتي بيتهم كل يوم، وهو ما يبين أنها كانت عاقلة لهذه الزيارات، والمؤكد أن هجرة الحبشة إجماعاً بين كتب التاريخ كانت في العام الخامس من بدء البعثة النبوية، وذلك يوافق عام (٦١٥ م)، فلو صدقنا رواية البخاري أن عائشة ولدت في العام الرابع من بدء الدعوة عام (٦١٤ م)، فهذا يعني أنها كانت رضية عند هجرة الحبشة، فكيف يتفق ذلك مع جملة (لم أعقل أبوي) وكلمة أعقل لا تحتاج توضيحاً، ولكن بالحساب الزمني الصحيح تكون عائشة في هذا الوقت تبلغ (٤ قبل بدء الدعوة، + ٥ قبل هجرة الحبشة = ٩ سنوات) وهو العمر الحقيقي لها آنذاك.^{٢٣}

ج. أخرج الإمام أحمد في مسند عائشة: «لما هلكت خديجة جاءت خولة بنت حكيم امرأة

^{٢٠} انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، مصدر سابق، المجلد الثالث، ص. ٤٩. ونقله ابن كثير عن ابن إسحاق.

^{٢١} انظر: إسلام البحيري، زواج النبي من عائشة وهي بنت ٩ سنين كذبة كبيرة، مقال منشور على موقع اليوم السابع: <http://www.youm7.com/story/2008/10/16>

^{٢٢} البخاري، في الكفالة، باب جوار أبي بكر في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وعقده، وفي مناقب الصحابة، باب هجرة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه إلى المدينة، حديث رقم (٣٩٠٥).

^{٢٣} انظر: إسلام البحيري، زواج النبي من عائشة وهي بنت ٩ سنين كذبة كبيرة، مقال منشور على موقع اليوم السابع: <http://www.youm7.com/story/2008/10/16>

عثمان بن مظعون فقالت: يا رسول الله ألا تتزوج؟ قال: "من؟"، قالت: إن شئت بكرة وإن شئت ثيباً، قال: "فمن البكرة؟" قالت: أحب خلق الله إليك عائشة ابنة أبي بكر،^{٢٤} وهنا يتبين أن خولة بنت حكيم عرضت البكر والثيب-المتزوجة سابقاً-، على النبي صلى الله عليه وسلم، فهل كانت تعرضهن على سبيل جاهزيتهن للزواج، أم على أن إحداهما طفلةً يجب أن ينتظر النبي بلوغها النكاح؟ المؤكد من سياق الحديث أنها تعرضهن للزواج الحالي بدليل قولها: (إن شئت بكرة وإن شئت ثيباً) ولذلك لا يعقل أن تكون عائشة في ذلك الوقت طفلة في السادسة من عمرها، وتعرضها خولة للزواج بقولها (بكرة).

د. أخرج الإمام أحمد أيضاً عن خولة بنت حكيم حديثاً طويلاً عن خطبة عائشة للرسول، ولكن المهم فيه ما يأتي: «قَالَتْ أُمُّ رُومَانَ: إِنَّ مُطْعِمَ بِنْتِ عَدِيٍّ قَدْ كَانَ ذَكَرَهَا عَلَى ابْنِهِ، فَوَاللَّهِ مَا وَعَدَ وَعْدًا قَطُّ، فَأَخْلَفَهُ لِأَبِي بَكْرٍ، فَدَخَلَ أَبُو بَكْرٍ عَلَى مُطْعِمِ بْنِ عَدِيٍّ وَعِنْدَهُ امْرَأَتُهُ أُمُّ الْفَتَى، فَقَالَتْ: يَا ابْنَ أَبِي قُحَافَةَ لَعَلَّكَ مُضِيْبِي صَاحِبِنَا مُدْخِلُهُ فِي دِينِكَ الَّذِي أَنْتَ عَلَيْهِ، إِنَّ تَزْوِجَ لِيْنِكَ»^{٢٥} والمعنى ببساطة أن المطعم بن عدي - وكان كافراً - قد خطب عائشة لابنه جبير بن مطعم قتل النبي صلى الله عليه وسلم، وكان أبو بكر يريد ألا يخلف وعده، فذهب إليه، فوجده يقول له: لعلي إذا زوجت ابني من عائشة يؤمن بدينك، وهنا نتوقف مع نتائج مهمة جداً وهي: لا يمكن أن تكون عائشة مخطوبة قبل سن (٦) سنوات لشابٍ كبيرٍ - لأنه حارب المسلمين في بدر وأحد- يريد أن يتزوج مثل جبير، كما أنه من المستحيل أن يخاطب أبو بكر ابنته لأحد المشركين وهم يؤذون المسلمين في مكة، مما يدل على أن هذا كان وعداً بالخطبة، وذلك قبل بدء البعثة النبوية، حيث كان الاثنان في سن صغيرة، وهو ما يؤكد أن عائشة ولدت قبل بدء البعثة النبوية يقيناً.^{٢٦}

هـ. أخرج البخاري عن عائشة قالت: لَقَدْ أَنْزَلَ عَلَيَّ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمَكَّةَ وَإِنِّي لَجَارِيَةٌ أَلْعَبُ، {بَلِ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَدْهَى وَأَمَرُّ} [القمر: ٤٦]، قالوا: والمعلوم بلا خلاف أن سورة القمر نزلت بعد أربع سنوات من بدء الوحي، بما يوازي سنة (٦١٤ م)، فلو صدقت رواية البخاري تكون (عائشة) إما أنها لم تولد أو أنها رضية حديثه الولادة عند نزول السورة، ولكن (عائشة) تقول: "وَإِنِّي لَجَارِيَةٌ أَلْعَبُ" أي: أنها طفلة تلعب، فكيف تكون لم تولد بعد؟ ولكن

^{٢٤} أحمد بن حنبل، المسند، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢١/٢٠٠١: المجلد الثاني والأربعين، ص. ٥٠٢.

^{٢٥} أحمد، المسند، مصدر سابق: المجلد الثاني والأربعين، ص. ٥٠٢.

^{٢٦} انظر: إسلام البحيري، زواج النبي من عائشة وهي بنت ٩ سنين كذبة كبيرة، مقال منشور على موقع اليوم

الحساب المتوافق مع الأحداث يؤكد أن عمرها عام (٤) من بدء الوحي، عند نزول السورة كان (٨) سنوات، كما بيّنا مراراً، وهو ما يتفق مع كلمة: "جارية ألعب".

و. أخرج البخاري أن رسول الله قال: «لَا تُنْكِحُ الْأَيِّمَ حَتَّى تُسْتَأْمَرَ، وَلَا تُنْكِحُ الْبِكْرَ حَتَّى تُسْتَأْذَنَ» قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَكَيْفَ إِذْنُهَا؟ قَالَ: «أَنْ تَسْكُتَ»،^{٢٧} فكيف يقول الرسول الكريم هذا ويفعل عكسه، فالحديث الذي أورده البخاري عن سن أم المؤمنين عند زواجها ينسب إليها أنها قالت: كنت ألعب بالبنات -بالعرائس- ولم يسألها أحدٌ عن إذنها في الزواج من النبي، وكيف يسألها وهي طفلةٌ صغيرةٌ جداً لا تعي معنى الزواج، وحتى موافقتها في هذه السن لا تنتج أثراً شرعياً؛ لأنها موافقة من غير مكلف ولا بالغ ولا عاقل.^{٢٨}

وبعد أن ساقوا تلك الأدلة التي تسند مذهبهم بدؤوا في نقد سند الرواية التي يحتج بها أصحاب القول الأول، فقالوا:

جاء الحديث الذي ذكر فيه سن أم المؤمنين بخمس طرق وهي:

١- حدثني فروة بن أبي المغراء: حدثنا علي بن مسهر، عن هشام، عن أبيه، عن عائشة.

٢- حدثني عبيد بن إسماعيل: حدثنا أبو أسامة، عن هشام، عن أبيه.

٣- حدثنا معلى بن أسد: حدثنا وهيب، عن هشام بن عروة، عن عائشة.

٤- حدثنا محمد بن يوسف: حدثنا سفيان، عن هشام، عن أبيه، عن عائشة.

٥- حدثنا قبيصة بن عقبة: حدثنا سفيان، عن هشام بن عروة، عن عروة.

قالوا: وكما نرى ترجع كل الروايات لراوٍ واحدٍ وهو عروة بن الزبير الذي تفرد بالحديث عن أم المؤمنين عائشة، وتفرد بروايته عنه ابنه هشام، وفي هشام تكمن المشكلة، حيث قال فيه ابن حجر: "وقال عبد الرحمن بن يوسف بن خراش: كان مالك لا يرضاه، بلغني أن مالكا نَقَمَ عليه حديثه لأهل العراق، قَدِمَ الكوفة ثلاث مرات، قدمةً كان يقول: حدثني أبي، قال سمعت عائشة، وقَدِمَ الثانية فكان يقول: أخبرني أبي عن عائشة، وقَدِمَ الثالثة فكان يقول: «أبي عن

^{٢٧} البخاري، في النكاح، باب لا ينكح الأب الثيب وغيرها إلا برضاها، حديث رقم (٥١٣٦)، ومسلم، في النكاح، باب استئذان الثيب بالنطق، حديث رقم، (١٤١٩).

^{٢٨} انظر: إسلام البحيري، زواج النبي من عائشة وهي بنت ٩ سنين كذبة كبيرة، مقال منشور على موقع اليوم

قالوا: والمعنى ببساطة أن هشام بن عروة كان صدوقاً في المدينة المنورة، ثم لما ذهب للعراق بدأ حفظه للحديث يسوء، وبدأ يُدّلس -أي: ينسب الحديث لغير روايه، ثم بدأ يقول: عن أبي، بدلاً من سمعت أو حدثني، والمعنى أنه في علم الحديث كلمة سمعت أو حدثني هي أقوى من قول الراوي: "عن فلان"، والحديث في البخاري هكذا يقول فيه: "هشام عن أبي" وليس سمعت أو حدثني، وهو ما يؤيد الشك في سند الحديث.

ثم النقطة الأهم أن الإمام مالك قال: إن حديث هشام بالعراق لا يقبل، فإذا طبقنا هذا على الحديث الذي أخرجه البخاري لوجدنا أنه محقق، فالحديث لم يروه راو واحد من المدينة، بل كلهم عراقيون، ما يقطع أن هشام بن عروة قد رواه بالعراق بعد أن ساء حفظه، ولا يعقل أن يمكث هشام بالمدينة عمراً طويلاً، ولا يذكر حديثاً مثل هذا ولو مرة واحدة، لهذا فإننا لا نجد أي ذكر لعمر السيدة عائشة عند زواجها بالنبي في كتاب الموطأ للإمام مالك، وهو الذي رأى وسمع هشام بن عروة مباشرةً بالمدينة، فكفى بهاتين العلتين للشك في سند الرواية في البخاري.^{٣٠}

ثالثاً: النقد الحديثي لروايات الفريقين

١- نقد رواية البخاري ومسلم

أعلّ الفريق الثاني رواية البخاري ومسلم بعلتين:

الأولى: أن عروة بن الزبير انفرد بهذا الحديث، وانفرد به عنه ابنه هشام.

الثانية: أن هشام مدّلس، ولم يكن مالك يرضى حديثه في العراق، وهذا الحديث مما لم يحدثه إلا في العراق، بدليل أن الرواة عنه كلهم عراقيون.

ونقول في الجواب عن هذه العلل:

أما العلة الأولى: وهي انفرد عروة بالرواية عن عائشة، وانفرد هشام بالرواية عن أبيه، فهي

^{٢٩} انظر: المزي، تهذيب الكمال، مصدر سابق: المجلد الثلاثين، ص. ٢٣٩.

^{٣٠} انظر: إسلام البحيري، زواج النبي من عائشة وهي بنت ٩ سنين كذبة كبيرة، مقال منشور على موقع اليوم

السابع: <http://www.youm7.com/story/2008/10/16>

علة غير صحيحة.^{٣١} فإن للحديث طرقاً متعددة نذكر منها:

- ١- طريق هشام بن عروة عن أبيه عروة بن الزبير عن عائشة رضي الله عنها، وقد ذكره البخاري في خمسة مواضع من صحيحه.^{٣٢}
- ٢- رواه مسلم في صحيحه من طريق الزهري عن عروة عن عائشة.^{٣٣} وهذا يثبت عدم انفراد هشام برواية هذا الحديث عن أبيه.
- ٣- ورواه مسلم أيضاً من طريق الأسود عن عائشة.^{٣٤} وهذا يثبت عدم انفراد عروة برواية هذا الحديث عن عائشة.
- ٤- ورواه النسائي من طريق أبي سلمة بن عبد الرحمن عن عائشة.^{٣٥}
- ٥- ورواه النسائي أيضاً من طريق ابن أبي مليكة عن عائشة.^{٣٦}
- ٦- ورواه أيضاً من طريق أبي عبيد عن ابن مسعود.^{٣٧}
- ٧- ورواه الطبراني في الكبير من طريق القاسم بن محمد عن عائشة.^{٣٨}
- ٨- ورواه أيضاً من طريق عبد الملك بن عمير عن عائشة.^{٣٩}

^{٣١} مع أن الانفراد ليس علة دائماً، فقد ينفرد الراوي الثقة الملازم لشيوخه كثيراً ويكون تفردُه مقبولاً، ويمكن أن يكون التفرد علةً، كما إذا تفرد راوٍ ضعيف قليل الملازمة برواية عن شيخ كثير الحديث. انظر: عتر، منهج النقد في علوم الحديث، دمشق: دار الفكر، ط ٣، ١٤٠١/١٩٨١، ص ٤٠١.

^{٣٢} انظر: البخاري، في النكاح، باب لا ينكح الأب الثيب وغيرها إلا برضاها، حديث رقم (٣٨٩٦)، وفي كتاب النكاح، باب إنكاح الرجل ولده الصغار، حديث رقم (٥١٣٣)، وباب تزويج الأب ابنته من الإمام، حديث رقم (٥١٣٤)، وباب من بنى بامرأة، وهي بنت تسع سنين، حديث رقم (٥١٥٨).

^{٣٣} مسلم، في النكاح، باب تزويج الأب البكر الصغيرة، حديث رقم (١٤٢٢).

^{٣٤} مسلم، في النكاح، باب تزويج الأب البكر الصغيرة، حديث رقم (١٤٢٢).

^{٣٥} النسائي، في النكاح، باب البناء بابتنة تسع، حديث رقم (٣٣٧٩).

^{٣٦} النسائي في الكبرى، في النكاح، إنكاح الرجل ابنته الصغيرة، وذكر اختلاف ألفاظ الناقلين لخبر عائشة أم المؤمنين في ذلك، حديث رقم (٥٣٤٥).

^{٣٧} النسائي في الكبرى، في النكاح، إنكاح الرجل ابنته الصغيرة، وذكر اختلاف ألفاظ الناقلين لخبر عائشة أم المؤمنين في ذلك، حديث رقم (٥٣٤٦).

^{٣٨} الطبراني، المعجم الكبير، مصدر سابق: المجلد الثالث والعشرين، ص ٢٣.

^{٣٩} الطبراني، المعجم الكبير، مصدر سابق: المجلد الثالث والعشرين، ص ٢٩.

فهذه ثمانية طرق لهذا الحديث أوردها أصحاب الكتب الستة والطبراني.

وبهذا تنتفي العلة الأولى، ومع أن العلة الثانية لم يبق لها تأثير بعد نفي العلة الأولى، ولكنها سنجيب عنها أيضاً.

العلة الثانية: أن مالكا لم يكن يرضى حديث هشام بن عروة في العراق، ولم يرو عنه هذا الحديث إلا العراقيون، فنقول:

لم ينفرد العراقيون في رواية هذا الحديث عن هشام، بل قد رواه مدنيون، فرواه أحمد عن عبد الرحمن بن أبي الزناد عن هشام،^{٤٠} ورواه الطبراني عن عبد الله بن محمد بن يحيى بن عروة عن هشام^(٤١)، ورواه سفيان بن عيينة وهو مكّي،^{٤٢} وبذلك تسقط علة انفراد العراقيين في روايته عن هشام، ويثبت أن هشاماً قد رواه في العراق والمدينة، ويسلم الحديث من هذه العلة أيضاً.

٢- نقد المقايسة التاريخية

بما أن دليل المقايسة التاريخية هو عمدة الأدلة التي استند عليها الفريق الذي يرى أن سن عائشة كان ١٨ سنة عندما بنى بها النبي صلى الله عليه وسلم فلا بد من أن نخضعه للنقد والتدقيق، وذلك وفق الآتي:

أ. سن أسماء حين ولادتها ووفاتها وبكم سنة تكبر عائشة

من خلال رجوعنا إلى المصادر التي اعتمدوا عليها لا نجدها متفقة على السنة التي ولدت فيها أسماء رضي الله عنها، وغنما نجد اختلافاً واضحاً في ذلك، ففي الوقت الذي نجد الطبري يركن إلى أنها ولدت قبل التأريخ بـ ٢٧ سنة وكذلك أبو نعيم في معرفة الصحابة، إلا أننا نجد أن أبا نعيم يقول في ترجمة أسماء: "كانت أخت عائشة لأبيها، وكانت أسن من عائشة، ولدت قبل التأريخ بسبع وعشرين سنة، وقبل مبعث النبي صلى الله عليه وسلم بعشر سنين."^{٤٣} ويظهر من هذا النص عدم التدقيق التاريخي، لأنه إذا كانت ولدت قبل التأريخ بـ ٢٧ سنة، فهذا يعني أنها ولدت قبل البعثة بـ ١٤ سنة وليس ١٠ سنوات.

^{٤٠} أحمد، المسند، مصدر سابق: المجلد الواحد والأربعين، ص. ٣٦٠.

^{٤١} الطبراني، المعجم الكبير: المجلد الثالث والعشرين، ص. ٢٢.

^{٤٢} أبو عوانة، المستخرج، الجامعة الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤٣٥/١٤٠٤، المجلد الثالث، ص. ٧٧.

^{٤٣} أبو نعيم، معرفة الصحابة، مصدر سابق، المجلد السادس، ص. ٣٢٥٦.

كما أن الحافظ الذهبي يترجم لأسماء، لكنه ينص بوضوح على أنها تكبر عائشة ببضع عشرة سنة فيقول: "وكانت أسن من عائشة ببضع عشرة سنة،"^{٤٤} ومعلوم أن البضع تطلق على ما بين الثلاث وحتى التسع سنوات،^{٤٥} فلو افترضنا أنه أراد الحد الأعلى وهو تسع، لوصلنا إلى أن عائشة أصغر من أسماء ب ١٩ سنة، وهذا يعني أن عائشة ولدت في السنة الخامسة للبعثة، وأن عمرها حين هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم ثماني سنوات، وعمرها حين بنى بها تسع سنوات، وهذا موافق تماماً لرواية الشيخين البخاري ومسلم.

وعليه فإنه ليس بمقدورنا الاتكاء على هذه الحسابات التاريخية، لأنها ليست متفقة على رأي واحد لا محيد عنه، عدا عن أن هذه الروايات مبتورة عن أسانيدھا، فهي مذكورة في مصادرھا التاريخية من غير سند، فكيف نعارضھا بالروايات الصحيحة المتصلة الإسناد المرورية بثقات الرجال.

ب. سن عائشة بالمقارنة مع سن الزهراء فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم

ونقل نص ابن حجر كما هو في كتابه الإصابة ليظهر مراده تماماً: "واختلف في سنة مولدها، فروى الواقدي، عن طريق أبي جعفر الباقر، قال: قال العباس: ولدت فاطمة والكعبة تبنى، والنبي صلى الله عليه وآله وسلم ابن خمس وثلاثين سنة، وبهذا جزم المدائني.

ونقل أبو عمر عن عبيد الله بن محمد بن سليمان بن جعفر الهاشمي - أنها ولدت سنة إحدى وأربعين من مولد النبي صلى الله عليه وآله وسلم. وكان مولدها قبل البعثة بقليل نحو سنة أو أكثر، وهي أسن من عائشة بنحو خمس سنين."^{٤٦}

وبالمقارنة بين هذا النص الذي نقلناه من كتاب ابن حجر، وبين القول بأن ابن حجر يذكر في الإصابة أن (فاطمة) ولدت عام بناء الكعبة، والنبي صلى الله عليه وسلم ابن (٣٥) سنة، وأنها أكبر من عائشة ب (٥) سنوات، بين هذين النقلين تفاوت لا يخفى، ففي النقل الذي أوردوه عن ابن حجر في الإصابة تدليس واضح، وهذا يجعل نقل هذا النص بذلك الشكل المبتور تحريفاً وقلة أمانة. فابن حجر يذكر رواية الواقدي (وهو ضعيف جداً) أن مولدها كان عندما بلغ النبي ٣٥ سنة، ثم ينقل عن أبي عمر عن عبيد الله بن محمد بن سليمان بن جعفر الهاشمي - أنها ولدت سنة

^{٤٤} الذهبي، سير أعلام النبلاء، مصدر سابق، المجلد الثاني، ص. ٢٨٨.

^{٤٥} ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، المجلد الثامن، ص. ١٥.

^{٤٦} ابن حجر، الإصابة، مصدر سابق، المجلد الثامن، ص. ٢٦٣.

إحدى وأربعين من مولد النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ. ثم يذكر الرأي الذي يرجحه فيقول: "وكان مولدها قبل البعثة بقليل نحو سنة أو أكثر، وهي أسنٌ من عائشة بنحو خمس سنين". وهذا القول الذي رجحه متوافق مع رواية البخاري في سنة عائشة رضي الله عنها.

٣- نقد الروايات الحديثية الأخرى

ذكروا في معرض الاستدلال على أن سن عائشة كان أكبر من ٩ سنوات خمسة أحاديث تتناولها بالنقد واحداً واحداً:

أ. أخرج البخاري نفسه أن عائشة قالت: «لَمْ أَعْقِلْ أَبُويَ قَطُّ إِلَّا وَهُمَا يَدِينَانِ الدِّينَ، وَلَمْ يَمُرَّ عَلَيْنَا يَوْمٌ إِلَّا يَأْتِينَا فِيهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ طَرْفِي النَّهَارِ، بُكْرَةً وَعَشِيَّةً، فَلَمَّا ابْتَلَيْيَ الْمُسْلِمُونَ، خَرَجَ أَبُو بَكْرٍ مُهَاجِرًا قَبْلَ الْحَبِشَةِ.»^{٤٧}

نلاحظ أنهم استدلوا بالحديث من وجهين: الأول: قول عائشة: "لم أعقل أبوي قط إلا وهما يدينان الدين"، وقالوا بأن معنى العقل واضح. ولكن لم يستبن لي وجه دلالته على ما يريدون، لأن عائشة تتكلم عن نفسها أنها منذ بدأت تعقل معنى الأشياء كان أبواها مسلمين، وهذا ليس فيه دليل لأي من الفريقين، كما أن الاستدلال بكونها عقلت زيارات رسول الله لأبيها لا يدل على المقصود، فهي تتحدث عن الزيارات التي عقلتها لا عن كل زيارة زارها رسول الله صلى الله عليه وسلم، بدليل أنها ساقته هذه المقدمة لتتحدث عن زيارة رسول الله قبيل هجرته، وسنها وقتها ثماني سنوات، وهي عاقلة وقتها.

الوجه الثاني: الاستدلال بأن أبا بكر كان يريد الهجرة إلى الحبشة عقب إيداء قريش له، وكانت الهجرة في السنة الخامسة، وهذا استدلال غير سديد، فأبو بكر أراد أن يهاجر وحده، ولم تكن هذه النية في السنة الخامسة، وإنما هي بعد فرض الصلاة، بدليل أن تنمة الرواية تتحدث عن صلاة أبي بكر ثم بنائه مسجداً بفناء داره، ثم رده جوار ابن الدغنة، وبعدها عقد العزم على الهجرة إلى المدينة بعد أن أخبر النبي أصحابه بدار هجرتهم، فأخبره النبي صلى الله عليه وسلم أن ينتظر لأن الله قد أذن لنبيه بالهجرة إلى المدينة.^{٤٨}

وهذا يجعل الاستدلال بهذا الحديث استدلال في غير محله.

^{٤٧} البخاري، في الكفالة، باب جوار أبي بكر في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وعقده، وفي مناقب الصحابة، باب

هجرة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه إلى المدينة، حديث رقم (٣٩٠٥).

^{٤٨} ابن كثير، السيرة النبوية، بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٥ هـ/١٩٧٦ م، المجلد الثاني، ص. ٦٦.

ب. استدلالهم بحديث خولة بنت حكيم، وعرضها على رسول الله أن يتزوج بكرًا أو ثيبًا، وقولهم: من المؤكد من سياق الحديث أنها تعرضهن للزواج الحالي بدليل قولها: (إن شئت بكرًا وإن شئت ثيبًا) ولذلك لا يعقل أن تكون عائشة في ذلك الوقت طفلة في السادسة من عمرها، وتعرضها خولة للزواج بقولها (بكرًا). اقول: ليس في الحديث ما يدل على أنها عرضت عليه الزواج بها حالاً، كما أن استدلالهم بصدر هذا الحديث ينتقض بآخره، فقد صرّحت في آخر هذا الحديث بقولها: "فَرَوَّحَهَا إِثَاءً وَعَائِشَةُ يَوْمَئِذٍ بِنْتُ سِتِّ سِنِينَ"،^{٤٩} ولا شك أن التصريح أقوى دلالة من الاستدلال بسياق الحديث.

على أن في سند هذا الحديث مقالاً، فهو من رواية محمد بن عمرو، وهو صدوق له أوهام.

ج. استدلالهم بأن المطعم بن عدي كان قد خطب عائشة لابنه جبير، ويستحيل أن يوافق أبو بكر على خطبة ابنته من رجل كان يؤذي المسلمين، كما أن جبيراً رجل كبير، كان يقاتل مع الكفار في بدر وأحد، فلا بد أن يكون قد خطب عائشة قبل بدء البعثة.

أقول: في هذا القول بذور نقضه، فهو ينفي أن تتم الخطبة على طفلة صغيرة، ثم يشبها لجبير قبل الإسلام، فهم يزعمون أن عائشة ولدت قبل البعثة بـ ٤ سنوات، فإذا كان المطعم قد خطبها لابنه قبل بدء الدعوة فلا شك أنه خطبها وهي لم تتجاوز الرابعة من عمرها أو أقل من ذلك، فلم جاز هذا -عقلاً- في حق المطعم ولم استحال بحقه صلى الله عليه وسلم.

أما دعوى أن أبا بكر ما كان ليخطب ابنته من رجل يقاتل المسلمين، فهي مجرد دعوى تفقر للدليل، بل إن المعروف أن المطعم كان كافراً عن أذى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم في أسارى بدر: "لو كان مطعم بن عدي حياً، لوهبت له هؤلاء النتنى"، و ذلك ليد كانت لمطعم عند رسول الله صلى الله عليه وسلم، كان أجاره حين رجع من الطائف، وقام في نقض الصحيفة التي كتبت قريش على بني هاشم، حين حصروا في الشعب، وكان مبقياً في نفسه، لم يكن يشرف لعداوة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا يؤذيه، ولا يؤذي أحداً من المسلمين، كما كان يفعل غيره.^{٥٠}

أما قتال جبير للمسلمين فقد كان بعد هذه الحادثة بسنين.

^{٤٩} أحمد، المسند، مصدر سابق: المجلد الواحد والأربعين، ص. ٥٠٢.

^{٥٠} المزي، تهذيب الكمال، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٠٠/١٩٨٠، المجلد الرابع، ص. ٥٠٧.

د. استدلالهم بحديث عائشة أنها كانت حين نزول سورة القمر جارية تلعب، وأنه من المتفق عليه أن سورة القمر نزلت في السنة الرابعة من البعثة، وهذا يتناقض مع كون عائشة ولدت في السنة الرابعة من الهجرة، مما يجعل الرواية التي يستند إليها الفريق الأول في تحديد سنّ عائشة غير صحيحة.

أقول: لا أدري من أين جاء هذا الاتفاق على كون سورة القمر نزلت في السنة الرابعة من البعثة، فبعد بحث وتنقيب لم أجد أحداً من المفسرين -بعد اتفاقهم على أنها سورة مكية- يذكر سنة نزولها،^{٥١} اللهم إلا ما ورد عن ابن عباس أن بين غزوة بدر ونزول آية: {سيهزم الجمع ويولون الدبر} [القمر: ٤٥] سبع سنوات،^{٥٢} ومعلوم أن غزوة بدر كانت في السنة الثانية من الهجرة، أي أن نزول هذه السورة كان في السنة الثامنة من البعثة، ووقتها كانت سن عائشة رضي الله عنها أربع سنوات، وفق ما هو معروف من أنها ولدت في السنة الرابعة من البعثة. أما على قول من قال أنها ولدت قبل البعثة بأربع سنوات فيكون عمرها ١٢ سنة، وهي ليست بسن اللعب عند العرب في تلك الفترة.

هـ. استدلالهم بحديث: لا تنكح البكر حتى تستأذن، وأن عائشة عندما تزوجها النبي صلى الله عليه وسلم كانت صغيرة لا يُعْتَدُّ بإذنها حتى لو حصل.

وقد أجاب العلماء عن ذلك بأن هذا الحديث على عمومته، عند من يقول به، في كل بكر، إلا الصغيرة ذات الأب، فإن لأبيها أن يزوجها من غير أن يستأذنها، بدليل قصة عائشة، وإجماعهم على أن ذلك صحيح،^{٥٣}

بل إن مذهب الشافعية على أن للأب أن يزوج ابنته البكر ولو كانت بالغة من غير أن يستأذنها،

^{٥١} انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة: دار الكتب المصرية، ط ٢، ١٣٨٤/١٩٦٤: ج ١٧، ص. ١٢٥، والرازي، مفاتيح الغيب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ٢، ١٤٢٠، المجلد التاسع عشر ص. ٢٨٨، وابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٢، المجلد الخامس، ص. ٢١١، والماوردي، النكت والعيون، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، د.ت، المجلد الخامس، ص. ٤٠٨، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٩، المجلد السابع، ص. ٤٧٠.

^{٥٢} انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق: المجلد السابع عشر، ص. ١٤٦.

^{٥٣} انظر: ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، ١٣٨٧: المجلد التاسع عشر، ص. ١٠٠.

لكبير شفقتة ورحمته بها.^{٥٤}

وقد ورد في بعض روايات الحديث تفسير (البكر) باليتيمة، ففي الحديث: "تُسَمَّأُ الْمَيْتِمَةُ فِي نَفْسِهَا، فَإِنْ سَكَتَتْ فَهُوَ رِضَاهَا، وَإِنْ أَبَتْ، فَلَا جَوَازَ عَلَيْهَا".^{٥٥} قال النووي: "فلما أوجب استئذان اليتيمة دل على أن غير اليتيمة لا تستأذن، ومن لها أب أو جد فليست بيتيمة".^{٥٦}

هذه هي جملة الأدلة التي استدلوها بها، وقد رأينا أن أياً منها لا يصمد أمام البحث والتدقيق العلمي.

رابعاً: القرائن التي ترجح قول أحد الفريقين

مع أن البحث العلمي قادنا إلى أن تحديد عمر السيدة عائشة رضي الله عنها حين تزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم بثمانية عشرة سنة قول غير صحيح، إلا أننا سنعزز القول الأول بجملة من الأدلة والشواهد الدالة عليه:

1- عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قَالَتْ: «رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُسْتُرُنِي بِرِدَائِهِ، وَأَنَا أَنْظُرُ إِلَى الْحَبْشَةِ يَلْعَبُونَ فِي الْمَسْجِدِ، حَتَّى أَكُونَ أَنَا الَّتِي أَسْأَمُ، فَأَقْدُرُوا قَدَرَ الْجَارِيَةِ الْحَدِيثَةِ الْبِسِّ، الْحَرِيصَةَ عَلَى اللَّهْوِ».^{٥٧} فهذا حديث واضح الدلالة في أن عائشة كانت طفلة حديثة السن، وقد طالبت غيرها بمراعاة حال الطفلة الصغيرة فقالت: "فَأَقْدُرُوا قَدَرَ الْجَارِيَةِ الْحَدِيثَةِ الْبِسِّ، الْحَرِيصَةَ عَلَى اللَّهْوِ"، وهو يخالف ما ذهب إليه الآخرون.

2- عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قَالَتْ: كُنْتُ أَلْعَبُ بِالْبَنَاتِ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَكَانَ لِي صَوَاحِبٌ يَلْعَبْنَ مَعِي، «فَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا دَخَلَ يَتَمَعَّنُ مِنْهُ، فَيَسْرِبُهُنَّ إِلَيَّ فَيَلْعَبْنَ مَعِي».^{٥٨}

^{٥٤} الشافعي، الأم، بيروت: دار المعرفة، ١٤١٠ هـ/١٩٩٠ م، المجلد الخامس، ص. ١٩.

^{٥٥} ابن حبان، الصحيح، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤٠٨/١٩٨٨، المجلد التاسع، ص. ٣٩٢.

^{٥٦} النووي، المجموع شرح المذهب، دار الفكر، بيروت: المجلد السابع عشر، ص. ١٦٩.

^{٥٧} البخاري، في النكاح، باب نظر المرأة إلى الحبش ونحوهم من غير ريبة، حديث رقم (٥٢٣٦).

^{٥٨} البخاري، في الأدب، باب الانبساط إلى الناس، حديث رقم (٦١٣٠)، ومسلم، في فضائل الصحابة، باب في فضل عائشة رضي الله عنها، حديث رقم (٢٤٤٠). ومعنى: يتمعن: وفي رواية مسلم: يتغيبن حياء منه وهيبة، وقيل: يدخلن في بيت آخر.

٣- عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قَالَتْ: قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ غَزْوَةِ تَبُوكَ، أَوْ خَيْبَرَ وَفِي سَهْوَتِهَا سِتْرٌ، فَهَبَّتْ رِيحٌ فَكَشَفَتْ نَاحِيَةَ السِّتْرِ عَنْ بَنَاتٍ لِعَائِشَةَ لُعِبَ، فَقَالَ: «مَا هَذَا يَا عَائِشَةُ؟» قَالَتْ: بَنَاتِي، وَرَأَى بَيْنَهُنَّ فَرْسًا لَهُ جَنَاحَانِ مِنْ رِقَاعٍ، فَقَالَ: «مَا هَذَا الَّذِي أَرَى وَسَطَهُنَّ؟» قَالَتْ: فَرَسٌ، قَالَ: «وَمَا هَذَا الَّذِي عَلَيْهِ؟» قَالَتْ: جَنَاحَانِ، قَالَ: «فَرَسٌ لَهُ جَنَاحَانِ؟» قَالَتْ: أَمَا سَمِعْتِ أَنَّ لِسُلَيْمَانَ خَيْلًا لَهَا أُنْجُنْحَةٌ؟ قَالَتْ: فَضَحِكَ حَتَّى رَأَيْتُ نَوَاجِذَهُ.^{٥٩} وهذا الحديث واضح الدلالة في أن عائشة كانت حديثة السن، فغزوة تبوك كانت في السنة التاسعة من الهجرة، وعمرها كان وقتئذٍ قرابة السابعة عشرة، ومع ذلك كانت حريصة على اللعب بألعاب البنات، ولو كانت بنت ست وعشرين سنة (١٨ + ٨ = ٢٦) وفق ما يقتضيه القول الثاني فإنه ستكون عازفة عن هذا، لأنها أبعد ما تكون عن الطفولة ومقتضياتها.

الخاتمة

في خاتمة هذا البحث لا بد من أن نسجل النتائج والملاحظات الآتية:

١. روى البخاري ومسلم عن أم المؤمنين عائشة أنها كانت تبلغ من العمر ست سنوات عندما عقد عليها النبي صلى الله عليه وسلم، وتسع سنوات حين دخل بها في المدينة.
٢. استدلل بهذا الحديث من رأى أن هذه هي السن التي تزوج فيها النبي صلى الله عليه وسلم عائشة.
٣. ذهب آخرون إلى أن حديث البخاري هذا باطل لا أصل له، وهو "كذبة كبيرة" كما وصفه البحيري، وهو معارض بالتاريخ والأحاديث الثابتة.
٤. استدللوا بالمقاييس التاريخية كأساس لإثبات مزاعمهم. فقالوا إن عائشة كانت أصغر من أختها أسماء بعشر سنوات، وهذا ما تتفق عليه كل المصادر التاريخية، وتذكر ذات المصادر أن أسماء ولدت قبل البعثة بأربعة عشر سنة، وهذا يعني أن عائشة ولدت قبل البعثة بأربع سنوات، وأن عمرها حين تزوجها رسول الله ودخل بها كانت ثمانية عشر سنة.
٥. وقد أثبت البحث أن النقل عن المصادر التاريخية غير صحيح، فليست هذه المصادر متفقة على سنة ولادة أسماء، كما أنها ليست متفقة أن بينها وبين عائشة عشر سنوات، بل منها ما تذكر

^{٥٩} أبو داود، في الأدب، باب اللعب بالبنات، حديث رقم (٤٩٣٢).

أن بينهما بضعة عشر سنة، وهذا يضعف دليلهم الأساس.

٦. كما استدلوا بمقايضة عمر عائشة مع فاطمة الزهراء رضي الله عنها، حيث زعموا أن فاطمة ولدت قبل البعثة بخمس سنوات، وأنها أكبر من عائشة بخمس سنوات. بينما أثبت البحث أن هذا تدليس في النقل وقلة أمانة، فنفس المصدر الذي نقلوا منه يثبت أن فاطمة ولدت قبل البعثة بسنة واحدة، وأن بينها وبين عائشة خمس سنوات، وهذا ما يتفق تماماً مع رواية البخاري.

٧. كما استدلوا بجملته من الأحاديث الأخرى الصحاح في البخاري وغيره، ولكنهم حرفوا هذه الأدلة بما يتفق مع رأيهم، وقد أثبت البحث أن كل هذه الأدلة لا تؤيد ما ذهبوا إليه.

٨. كما حاولوا الطعن في رواية البخاري من ناحية السند، فزعموا أن هشام بن عروة قد انفرد بروايتها عن أبيه، وانفرد أبوه بروايتها عن عائشة، ولم يروها عن هشام إلا العراقيون، وهشام ضعيف فيما حدث به في العراق. وقد أثبت البحث أن هشاماً لم ينفرد، بل تابعه على ذلك الزهري وغيره، وكذلك عروة لم ينفرد، بل تابعه عليه الأسود وابن أبي مليكة وغيرهما، كما أن العراقيون لم يختصوا بحديث هشام هذا، بل رواه المدنيون والمكيون عن هشام. وبذلك يبطل انتقادهم.

٩. وقد تأيد القول الأول بجملته من الأحاديث الصحيحة الدالة على أن عائشة كانت طفلة صغيرة، فقد كانت تحب أن ترى لعب الحبشة في المسجد، وتوصي بأن يقدر قدر الجارية الحديثة السن، وكانت تلعب بألعاب البنات، وكانت تصنع حصاناً بأجنحة تلعب به، وغير ذلك مما يؤيد القول بأنها كانت صغيرة.

١٠. وقد خلص البحث إلى أن سن عائشة رضي الله عنها حين تزوجها النبي صلى الله عليه وسلم هي كما وردت في البخاري ومسلم؛ ست سنوات حين عقد عليها، وتسع سنوات حين بنى بها. ولم يكن هذا بالأمر المستغرب في عصرهم، حيث كانت الأعراف تقبل أمثال هذا الزواج، إضافة إلى أن سن البلوغ للفتاة في المناطق الحارة تكون قبل نظيراتها ممن يعشن في المناطق الباردة.

١١. نلاحظ أن الفريق الثاني قد أسلم نفسه لروايات تاريخية غير ذات سند، وعدّها من المسلّم به، وطعن في روايات ثابتة السند، وهذا منهج غريب، فكيف نرجح رواية بغير سند على رواية معروفة الرجال متصلة السند.

١٢. كما نلاحظ أن الفريق الثاني يجعل العقل حاكماً على النص النبوي، فيرى أن العقل لا

يقبل أن تتزوج فتاة بعمر التاسعة، ويرى أن رد رواية البخاري دفاع عن الإسلام، والحق أن هذا منهج غير شديد، فلو ردت النصوص لعدم استساغتها عقلاً، لردت نصوص كثير لا تنسجم مع عقول البعض، وربما ما أراه أنا غير منسجم مع عقلي يراه غيري منسجماً تماماً، وهذا يجعل النصوص ألعوبة بأيدي العابثين. ولكن هذا لا يعني أن نقبل نصوصاً تعارض العقل، وإنما لهذا الأمر قواعد تضبطه، كأن يكون التعارض مستحكماً، والنص لا يقبل تأويلاً، وأن يكون النص معارضاً لما تتفق عليه جميع العقول أنه من المستحيلات العقلية، كأن لا يرى أن الواحد نصف الاثنين وما أشبهه.

١٣. يوصي البحث بأن تفرد دراسات لوضع ضوابط لحل التعارض بين العقل والنصوص، وأن لا يترك الأمر للمتشهبي، فكل ما لا تقبله نفوسنا نزع مناقضته للعقل، وفي هذا من المفسدة الشيء الكثير.

١٤. كما يوصي البحث بضرورة إفراد دراسات في مسألة عرض السنة على غيرها من المصادر والقواعد الضابطة لذلك.

وفي الختام: أسأل الله تعالى أن يتقبل هذا العمل عنده، فإن يك صواباً فهو توفيق من الله تعالى، وإن يك غير ذلك فهو مني ومن الشيطان. سبحان ربك رب العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين.

"دراسة الروايات الحديثية والتاريخية التي تبين سنّ السيدة عائشة عندما تزوجها النبي"

الملخص: يحاول هذا البحث مناقشة الأقوال التي تحدد سن السيدة عائشة حين تزوجها النبي صلى الله عليه وسلم، حيث وردت رواية في البخاري ومسلم تحدد أن سنّها كانت ست سنوات حين عقد عليها وتسع سنوات حين دخل بها، بينما يرى خرون أن سنّها كانت أربعة عشرة سنة حين عقد عليها وثمانية عشرة سنة حين دخل بها، وكان أساس اعتمادهم على المقايسة التاريخية بينها وبين سنّ أختها أسماء، إضافة إلى روايات حديثية أخرى استدلوا بها. وقد توصل البحث إلى أن رواية البخاري صحيحة، سالمة من المعارضة، وأن ما زعموه من المقايسة التاريخية بين سن عائشة وأسماء غير صحيح، كما أن الرواية العارية عن السند تعارض برواية ذات سند صحيح متصل ورؤاه.

عطف: نماه محمد البنا، "منهجية التعامل مع الأحاديث المنتقدة في الصحيحين: حديث موسى وملك الموت أنموذجاً"، مجلة بحوث الحديث، المجلد السادس عشر، العدد الأول، 2018، ص. 59-79

الكلمات المفتاحية: عائشة، سن الزواج، حديث، تاريخ، زواج النبوي.

"Allah Resûlü ile Evlendiğinde Hz. Âişe'nin Yaşı Üzerine Hadis ve Tarih Rivâyetleri Üzerine Bir Tetkik"

Özet: Bu ilmî Bu araştırmada Hz. Âişe peygamberle evlendiğinde kaç yaşında olduğu konusu ele almaktadır. Buhârî ve Müslim'in bir rivâyetlerinde peygamber onunla evlen-

diğinde yaşını altı olduğunu ve yaşını dokuza varınca onunla zifafa girdiklerini söylemektedir. Buna karşı bazı kimseler, Hz. Âişe'nin on dört yaşındayken onunla evlendiğini ve on sekiz yaşında beraber olduğunu ileri sürmektedir. İkinci görüş benimseyenlerin esas aldığı delil, Hz. Âişe ve ablası Esmâ'nın yaşını tarihi mukayeseye tabi tutmalarıdır. Bunun yanı sıra da birkaç hadisi de delil göstermişlerdir. Bu konudaki araştırma bize Buhârî rivâyetinin sahîh ve güvenilir olduğunu, hiç çelişki ihtiva etmediğini ve ikinci iddianın sahiplerinin yaptıkları tarihi mukayesenin yanlış olduğunu. dayandıkları hadisin sahîh senedinin bulunmaması sebebiyle Buhârî'nin rivâyetiyle çeliştiğini göstermektedir.

Atıf: Abdulazîz Muhammed el-KHALEF, “Dirîsâtü'r-Rivâyâtî'l-hadîsiyye ve't-târîhiyyeti'l-letî tûbeyyinü sinne 'Âişe 'indemâ tezevvechâ'n-Nebîyy” (in Arabic), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XV/1, 2018, ss. 59-79.

Anahtar kelimeler: Âişe, Yaş, Evlilik yaşı, History, Hadis, Hz. Peygamber'in evliliği.

Hadis Usûlünün Gelişim Safhaları Açısından *el-İlmâ'*ın Konumu

“The Status of *al-İlmâ'* in
Terms of Development
Phases of Methodology of
Hadith”

Zülal KILIÇ*

Abstract: This article focus on Moroccan scholar al-Qādî 'Iyād's work called *al-İlmâ'*. al-Qādî 'Iyād who wrote important works in the field of hadîth, expressed his opinion about methodology of hadîth in this book. *al-İlmâ'* is the first work written in methodology of hadîth in Morocco. It is distinguished work within the periodization of history of methodology of hadîth. History of methodology of hadîth has been classified as mutaqaaddimûn and muta'ahhirûn within this periodization. In this classification, *al-İlmâ'* has been featured and placed in orijin of the separation point. In this article, we attempt to determine the position of *al-İlmâ'* in the works of methodology of hadîth. In this sense, we compared *al-İlmâ'* with literature of period of mutaqaaddimin and muta'ahhirin. Based on this, We argued periodical procedure made as mutaqaaddimin-muta'ahhirin.

Citation: Zülal KILIÇ, “Hadis Usûlünün Gelişim Safhaları Açısından *el-İlmâ'*ın Konumu” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XVI/1, 2018, pp. 81-103.

Keywords: al-Qādî 'Iyād, *al-İlmâ'*, The Methodology of Hadîth, The History of Hadîth, Mutekaddimûn, Muteahhirûn.

I. Giriş

Hadîs usûlü ile ilgili bazı kâideler hicrî ilk iki asırda tespit edilerek uygulanırsa da, müstakil bir usûlün teşekkülünden söz edilemez. Ancak hicrî üçüncü asırdan itibaren önceki iki asırda uygulanagelen kaideler belirli başlıklar altında yazılmaya başlanmıştır.¹ Hicrî üçüncü asırda müstakil olarak hadîs usûlü alanında ilk telîf edilen eserler Alî b. el-Medîni'nin (v. 234/848) '*Ulûmü'l-*

* Arş. Gör., Kocaeli Üniv., İlahiyat Fak., Hadis, KOCAELİ, zulal.kilic@kocaeli.edu.tr
Bu makale, *Hadîs Tarihindeki Yeri Bağlamında Kâdî 'Iyâz'ın Hadîs Usûlü Anlayışı* (Dan.: Yard. Doç. Dr. Salih KESGİN) adlı yüksek lisans tezinden hareketle kaleme alınmıştır.

¹ Hadîs ilminin teşekkül süreci hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Talat Koçyiğit, *Hadîs Tarihi*, Yedinci baskı, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2011, s. 113-214; Ahmet Yücel, *Hadîs Usûlü*, Üçüncü baskı, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 2011, s. 51; Ahmet Yücel, *Hadîs Tarihi*, VII. bsk., İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012, s. 71-72.

hadîs'i ve Muhammed b. Abdullah b. Abdülhakem'in (v. 268/882) *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs ve kemmiyeti ecnâsîhâ*'sı olmakla birlikte, bu eserler günümüze ulaşmadığı için muhtevâlarına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.² Söz konusu iki eser dışında bu dönemde hadîs usûlüne dair müstakil bir çalışmaya rastlanmamakla beraber, usûl konularını ihtivâ eden bazı telifler kaleme alınmıştır. İmâm Şâfi'nin (v. 204/819) *er-Risâle* isimli eseri, İmâm Buhârî'nin (v. 256/869) *el-Câmiu's-Sahîh*'inin '*Kitâbü'l-ilm*' ve '*Kitâbü ahhâri'l-âhâd*' bölümleri, Alî b. Medîni'nin (v. 234/848-49) yazdığı bazı cüzler, İmâm Müslim'in (v. 261/875) *el-Câmiu's-Sahîh*'ine yazdığı mukaddime, Ebû Dâvûd'un (v. 275/888) *es-Sünen*'ini tanıtmak maksadıyla Mekkeliler'e yazdığı mektup, Tirmizî'nin (v. 279/892) *el-Câmiu's-Sahîh* isimli eserinin sonundaki *Kitâbü'l-İlel*'i bazı hadîs usûlü konularını ele alan ilk usûl çalışmaları olarak kabul edilmiştir.³

Müstakil olarak hadîs usûlü eserlerinin telîfine hicrî dördüncü asırdan itibaren başlanmıştır. Bu dönemle birlikte kaleme alınan usûl eserleri, bazı muhaddisler tarafından sahip oldukları bir takım özelliklerden yola çıkarak çeşitli şekillerde dönemlere ayrılarak incelenmiştir. Bu dönemlendirmelerden biri de, 'mütেকaddimûn' ve 'müteahhirûn' şeklinde yapılan tasniftir.⁴ Kelime anlamı itibâriyle 'öncekiler' anlamında kullanılan mütেকaddimûn ile 'sonrakiler' manasındaki müteahhirûn lafızları, İslâm düşünce ve ilimler tarihinde bir takım değişim ve dönüşümün öncesi ile sonrasını ifade eden kavramlardır.⁵ Fakat her ilim dalı için farklı anlam taşıyan bu kavram çifti hadîs usûlü tarihinde, bilgilerin isnâdla aktarıldığı dönem için 'mütেকaddimûn', isnâdsız nakledildiği dönem için ise 'müteahhirûn' olarak adlandırılması şeklinde kullanılmaktadır. Ancak 'mütেকaddimûn-müteahhirûn' dönemlendirilmesi ile ilgili, bu isimlendirmenin kullanılıp kullanılmaması ve hangi tarihin bu dönemler arasında geçiş olarak kabul edileceği noktasında farklı yaklaşımlar bulunmaktadır.⁶ Bu konu hakkında Hamza b. Abdullâh el-Melibârî, hadîs terminolojisinde 'mütেকaddimûn-müteahhirûn' ayrımının çok fazla kullanılmadığını, iki kelimenin kullanım ilişkisinin göreceli bir mana taşıdığını ifade etmiştir.⁷ Şöyle ki, sonra gelen her muhaddis için öncekiler 'mütেকaddimûn' olarak kabul edilir. Ayrıca bu ayrımın ilmî anlamda ayırıcı bir vasıf olmayıp esâsen dilden kaynaklanan bir dönemlendirme olduğunu söyleyen el-Melibârî, bu iki grup arasında öz

² Ahmet Yücel, *Hadîs Usûlü*, s. 51.

³ M. Ali Sönmez, "İbnü's-Salâh'ın Mukaddimes'inden Önce Hadîs Usûlü Alanındaki Çalışmalar", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1985, sayı:1, s. 51-60; Ahmet Yücel, *Hadîs İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi -Hicrî İlk Üç Asır-*, ikinci baskı, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014, s. 23; Ahmet Yücel, *Hadîs Usûlü*, s. 51-59.

⁴ Hamza b. Abdullâh el-Melibârî, *Hadîs Usûlüne Yeni Yaklaşımlar* (çev. Ayhan Ak & Muhittin Düzenli), İstanbul: İnsan Yayınları 2013, s. 27-34; Ahmet Yücel, *Hadîs Usûlü*, s. 59.

⁵ Murteza Bedir, "Mütেকaddimûn ve Müteahhirûn", *DİA*, XXXII, s. 186-187.

⁶ Abdullâh el-Melibârî, *Hadîs Usûlüne Yeni Yaklaşımlar*, s. 27-34.

⁷ Abdullâh el-Melibârî, *Hadîs Usûlüne Yeni Yaklaşımlar*, s. 27-34.

itibariyle ve metot olarak farklılıkların da söz konusu olduğunu dile getirmiştir. Bu kavramların kullanımı hakkında farklı yaklaşımlara işaret eden el-Melibârî, bunlardan birine göre mütekaddimûnun 'rivâyet merhalesi'; müteahhirûnun ise 'rivâyet sonrası merhale' şeklinde isimlendirilmesi olduğunu beyân ederken, mütekaddimûn âlimlerinin asıl ve dayanak olarak adlandırıldığından, müteahhirûnun ise öncekileri taklit etmek ve onlara tâbi olmakla nitelendirildiğinden söz etmiştir.⁸

Hicrî dördüncü asırdan itibaren müstakil olarak kaleme alınan hadis usûlü eserlerinden Râmehürmüzî'nin (v. 360/971) *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, Hâkim en-Nisâbûrî'nin (v. 405/1014) *Ma'rifetü 'ulûmî'l-hadis* ve Hatîb el-Bağdâdî'nin (v. 463/1071) *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*'si, önceki âlimlerin görüşleri ve meselelerin isnâdla nakledildiği dönem şeklinde tavsif edilen mütekaddimûna dâhil edilirken;⁹ hadise dair bilgilerin isnâd terkedilerek aktarıldığı müteahhirûn döneminin ilk hadis usûlü eseri kabul edilen çalışma ise, bilgileri tamamen senetsiz olarak nakletmesi ve bütün usûl meselelerini sistematik biçimde ele alması sebebiyle çoğunlukla İbnü's-Salâh'ın (v. 643/1245) *Ulûmü'l-Hadis*'i kabul edilmektedir.¹⁰ Bu dönemlendirmeden söz edenlere göre, İbnü's-Salâh ve sonrasında yer alan muhaddislerin müteahhirûna dâhil edilmesi noktasında ihtilâf bulunmamaktadır. Ancak müteahhirûnun başlangıç noktasını teşkil eden muhaddis ve eseri konusunda bazı görüş ayrılıkları mevcuttur. Buna göre, *Ulûmü'l-Hadis*'i müteahhirûn döneminin ilk eseri sayanların¹¹ yanı sıra bazıları, Kâdî İyâz'ın (v. 544/1149) *el-İlma' ilâ ma'rifeti*

⁸ el-Melibârî'nin ifade ettiği bu bilgiler için bkz. Hamza b. Abdullah el-Melibârî, *Hadis Usûlüne Yeni Yaklaşımlar*, s. 27-33; Hadis tarihinin dönemlere ayrılmasında dönemleri birbirinden ayıran özelliklere vurgu yapılması gerektiğini ifade eden Ahmet Yücel ise, hadis tarihini 'rivâyet dönemi,' 'nâkil dönemi' ve 'son dönem' olarak incelemiştir. Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi*, s. 20.

⁹ İlk hadis usûlü eserlerinin yazılması ve yazıldıkları ortam hakkında detaylı bilgi için bkz. Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi*, s. 108-114; Ahmet Yücel, "İlk Hadis Usûlü Eserlerinin Yazıldığı Ortam", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 2003, sayı: 12, s. 53-67; İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı -Çeşitleri, Özellikleri, Faydalanma Usulleri*, XVI. bsk., İstanbul: Marmara Üniversitesi Diyanet Vakfı Yayınları, 2015, s. 217-220.

¹⁰ Muhaddislerin bir kısmı *Ulûmü'l-Hadis*'i müteahhirûnun başlatıcısı olarak kabul ederken bazı muhaddisler müteahhirûn döneminin ilk eseri olarak *el-İlmâ'* ı saymaktadırlar. Bkz. İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 220; Mehmet Özşenel, "Bir Kriz Dönemi Âlimi olarak İbnü's-Salâh ve Eseri Ulûmü'l-Hadis", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, sayı: 15, s. 63; Hüseyin Kahraman, "İbnu's-Salâh ve Ulûmu'l-Hadis'i", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1994, sayı: 6, c. 6., ss. 335-341; Mehmet Görmez, "Ulûmü'l-hadis", *DİA*, XLII, ss. 130-132.

¹¹ Hadis tarihinin iki merhalesinin varlığından söz eden el-Melibârî de, ikinci merhalenin yeni bir usûp oluşturarak kendinden öncekilerden ayrılmasından dolayı İbnü's-Salâh'ın *el-Mukaddime* eseriyle başladığını ifade etmektedir. Bkz. Hamza b. Abdullah el-Melibârî, *Hadis Usûlüne Yeni Yaklaşımlar*, s. 33-34.

usûlî'r-rivâye ve takyîdi's-sema' eserinin müteahhirûn döneminin ilk eseri olduğunu söylemektedir.

Hadîs usûlünde yapılan bu ayırım, zihinde bazı soruların ortaya çıkmasını beraberinde getirmektedir. Şöyle ki, 'Hadîs usûlünün dönemlere ayrılarak incelenmesi mümkün müdür?', 'Hadîs usûlü eserlerinin mütekaddimûn-müteahhirûn şeklinde tasnîfi doğru bir sınıflandırma mıdır?', 'Şayet böyle bir dönemlendirme yapılacaksa, hangi tarihler söz konusu dönemlendirmede ayırım kabul edilmelidir?', 'Mütekaddimûn-müteahhirûn dönemlerini birbirinden ayıran çizgiler ve yönler nelerdir?' akla gelen sorulardan bir kısmıdır. Ayrıca bu dönemlendirmede kendisine belirleyici bir rol verilen Kâdî İyâz'ın *el-İlmâ*'nın bu ayırımdaki konumunun da ne olduğu husûsu bir başka soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmada, *el-İlmâ*' eseri merkezinde mütekaddimûn ve müteahhirûn şeklinde tavsîf edilen dönemlere ait kabul edilen usûl eserleri mukayeseli olarak tetkik edilmek sûretiyle bu suallere cevap aranmaya çalışılacaktır. Bu nedenle ilk önce *el-İlmâ* ve muhtevâsı hakkında bilgi verilecek, ardından *el-İlmâ*, kendinden önce telif edilen Râmeihürmüzî'nin *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî*, Hâkim en-Nisâbü'rî'nin *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs*, Hatîb el-Bağdâdî'nin *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye* eserleri ve kendinden sonra kaleme alınan eserlerden İbnü's-Salâh'ın *Ulümü'l-Hadîs*'i ile mukâyese edilerek, eserler arasındaki konu ve kavram değişimlerine işaret edilecektir. Makalenin temel gâyesi ise, söz konusu dönemlendirmeye konu olan bu usûl eserlerinin karşılaştırmalı incelenmesi neticesinde hadîs usûlünde mütekaddimûn-müteahhirûn ayırımının mümkün olup olmadığını ve *el-İlmâ*'nın bu ayırımdaki konumunu tespit etmektir.

II. el-İlmâ'nın Genel Özellikleri ve Muhtevâsı

Kâdî İyâz'ın hadîs usûlü sahasında müstakil olarak telif ettiği tek eseri olan *el-İlmâ*, Mağrib'te kaleme alınan ilk hadîs usûlü eseridir. Müellif, eserin ismini açık bir şekilde zikretmemiştir. Ancak mukaddime kısmında, kendisinden hadîs tamammül ve edâ yolları ile ilgili bir eser yazması talebinde bulunanlara cevap olarak 'تلخيص فصول في معرفة الضبط و تقييد السماع و الرواية' yani 'zabtın bilinmesi ile semâ' ve rivâyetin kaydedilmesi meselesine dair fasılların özetlenmesi' amacıyla eserini kaleme aldığı ifade etmiştir.¹² Âlimler de Kâdî İyâz'ın bu yanıtını eserin isminin verilmesinde mihenk kabul etmişlerdir. Nitekim Kâdî İyâz'ın oğlu Ebû Abdullâh Muhammed, babasına ait bu eserden *el-İlmâ' fi zabti'r-rivâye ve takyîdi's-semâ'* şeklinde bahsetmiştir.¹³ Ancak müellifin kendisi farklı eserlerinde *el-İlmâ*'dan bahsederken, *Kitâbü'l-İlmâ' ilâ usûlî'r-rivâye ve*

¹² Kâdî İyâz, *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûlî'r-rivâye ve takyîdi's-semâ'*, nşr. es-Seyyid Ahmed Sakr, I. bsk., Kâhire: Dârü't-türâs/Tûnus: el-Mektebetü'l-atîka, 1389/1970, s. 3-4.

¹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İyâz, *et-Ta'rif bi'l-Kâdî İyâz*, Muhammed b. Şerife (thk.), Matbaatu Fedâle- el-Muhammediyye, II. Bsk., el-Memleketü'l-Mağribiyye, Vizâratu'l-Evkâf ve'ş-Şunûni'l-İslâmiyye, 1982, s. 116.

durûbi's-semâ' ile *Kitâbü'l-İlmâ' li ma'rifeti usûli'r-rivâye ve'semâ'* isimlerini kullanmıştır.¹⁴ Bazı müelliflerin eserlerinde ise, bu kitap *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyidi's-semâ'* ismiyle kaydedilmiştir.¹⁵

Kâdi İyâz, bâblara ayırmak sûretiyle konuları ele aldığı eserinde, her bir meseleyle irtibatlı âyet ve hadislerin yanı sıra sahâbe ve sonraki âlimlerin söz, şiir ve uygulamalarından örnekler getirmiştir. Müellif bu türden nakil ve örneklerle meseleyi îzâh ettikten sonra, kendisi de konuya dair bazı açıklamalarda bulunmuştur. Konuyla ilgili âyet ve hadîs zikrettikten sonra âlimlerin görüşlerine yer vermeden önce şayet İmâm Mâlik'in o husûsa dair bir sözü varsa öncelikli olarak onu zikrettiği ve ardından İmâm Mâlik dışındaki ilim ehlinin mesele hakkındaki sözlerine ve o konuya dair âlimler arasında bulunan görüş farklılıklarına yer verdiği görülmektedir. Ayrıca müellif eserine aldığı rivâyetleri isnâdlarla nakletmiş, ancak hadisler dışındaki bilgileri istisnâları bulunmakla birlikte ekseriyetle senetsiz şekilde aktarmıştır.¹⁶ Müellifin eserde yer verdiği rivâyetler arasında sahîh ve hasen hadislerin yanı sıra zayıf ve mevzû hadislerin de bulunduğu dikkat çekmektedir.¹⁷

Yazmak istediği konuyla ilgili kendisinden önce kaleme alınan bir çalışmaya rastlamadığını ve eserin ihtivâ ettiği temel meseleleri açıkladığı bir mukaddimeyle kitabına başlayan müellif¹⁸, eserini on dokuz bâb şeklinde taksîm ederek konuları ele almıştır. Mukaddimenin ardından gelen ilk beş bâb kitabın konusuna hazırlık mâhiyetindedir.¹⁹ Bu beş bölümde müellifin ele aldığı konular, hadîs ve sünnetleri öğrenmenin, onları anlayıp kavramanın ve ezberlemenin önemi²⁰, hadîs ilminin ve hadîsle meşgûl olan kimselerin üstünlüğü²¹, semâ' talebinde bulunan kişinin sahip olması gereken usûl ve âdâb²², hadîs lep ederken niyetin sâlim olması ve hadîs alınan kişinin araştırılarak titizlikle

¹⁴ Kâdi İyâz, *Tertîbü'l-medârik ve Takrîbü'l-mesâlik li Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Mâlik*, Ribât: el-Memleketü'l-mağribiyye, s.351; *İkmâlü'l-mu'lim bi Fevâidi Müslim*, Yahyâ İsmâil (thk.), I. bsk. Dâru'l-vefâ, 1998, s.195.

¹⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdris Haseni Kettânî, *er-Risâletü'l-müstatrafe li beyâni meşhûri kütübi's-sünneti'l-müşerrafe*, V. bsk., Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1993, s. 143; İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 221-222; Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü*, s. 63-64.

¹⁶ İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 241.

¹⁷ El-İlmâ'da hadis rivâyetlerinin kullanılması hakkında detaylı bilgi için bkz. Seyyid Ahmed Sakr, "Mukaddime", *el-İlmâ'*, s. 22-23; Salih Kesgin, "Hadîs Usûl Tarihindeki Yeri Bağlamında Kâdi İyâz'ın el-İlmâ' İllâ Ma'rifeti Usûli'r-rivâye ve Takyidi's-semâ' Adlı Eseri", *On-dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, sayı: 39, s. 70-72.

¹⁸ Kâdi İyâz'ın eserine yazdığı mukaddime için bkz. Kâdi İyâz, *el-İlmâ'*, s. 3-5.

¹⁹ Ahmed Fikîr, "Min a'lâmi'l-medreseti'l-hadisîyyeti bi'l-mağrib: el-Kâdi İyâz", *Nedvetü'l-İmâm Mâlik, İmâmu Dâri'l-Hicre- Devratu'l-Kâdi İyâz*, Rabat, 1982, sayı: 1, s. 229.

²⁰ Kâdi İyâz, *el-İlmâ'*, s. 6-16.

²¹ Kâdi İyâz, *el-İlmâ'*, s. 17-44.

²² Kâdi İyâz, *el-İlmâ'*, s. 45-53.

seçilmesi²³, talebenin sema meclislerine iştirakinin ne zaman müstehap olacağı ve küçük çocuğun semâsının ne zaman sahîh olduğu²⁴ şeklinde sıralanabilir. Sonraki meseleler için bir giriş niteliğinde kaleme alınan bu beş kısmın ardından müellif, hadîs alma yöntemleri ve rivâyet etme usûlleri²⁵, semâ yoluyla hadîs alma ve nakletme²⁶, kitâbet, şekil, mukâbele, zabt ve noktalama ile takyîd²⁷, tahrîc, ilhâk, tashîh, temrîz²⁸, tazbîb, darb, hakk, şakk ve mahv, rivâyetin ve rivâyetin hangi lafızlarla geldiğinin araştırılması; hadislerin mâna ile rivâyeti²⁹, hatalı ve yanlış (lahn) nakledilen hadislerdeki bu hata ve yanlışların düzeltilmesi (islâh)³⁰ gibi konulara eserinde yer vermiştir. Kâdî İyâz ilk on sekiz bölümü tamamladıktan sonra, ilim talebesinde bulunması gereken âdâbı, onun ilim tahsili esnasında ihtiyaç duyacağı konuları ve bu sırada yerine getirilmesi zorunlu olan husûsları buraya kadarki kısımda âyet, hadîs ve âlimlerin sözlerinden örnekler getirmek sûretiyle kısaca açıkladığını ifade etmiştir.³¹ Ardından hadîs ilmiyle ilgili kâideleri ve nâdir rivâyetleri bir araya getiren, hadîs ehlinin hayatlarına dair bilgileri ve hadîs tahammül ve edâsı sırasında sahip oldukları güzel hâlleri ihtivâ eden bir bâbla eserini hitâma erdireceğini beyân etmiştir.³² Bu açıklamaları yaptıktan sonra eserin son kısmını teşkil eden on dokuzuncu bölümde, faydalı gördüğü rivâyetlerden ve âlimlerin övgüye değer ahlâkî hâllerinden örnekler vermiştir.³³ Bu son kısımda yer alan bilgiler ve rivâyetler aslında eserin diğer bölümlerinden uygun olan konular altında ele alınabilecek tarzdadır. Fakat müellif burada İmâm Mâlik'i örnek alarak eserinin son bölümünü bu şekilde meydana getirmiştir. Şöyle ki, İmâm Mâlik *el-Muvatta'* eserinin sonunda yüz yirmi sayfayı kapsayacak şekilde çeşitli hadîsleri bir araya getiren bir bölüm oluşturmuş ve bu da Kâdî İyâz için

²³ Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s. 54-61.

²⁴ Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s. 62-67.

²⁵ Kâdî İyâz'ın hadîs öğrenme ve öğretme yöntemleri olarak ele aldığı konu sonraki usûl kitaplarında "hadîs tahammül ve edâ yolları" başlığıyla işlenen konudur. Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s. 68-121.

²⁶ Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s. 122-134.

²⁷ Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s. 146-162.

²⁸ Temrîz kavramı, nakil itibarıyla sâbit olan fakat lafzen ya da mânen hatalı veya eksik olduğu zannedilen kelimelerin üzerine, başı "sâd" harfine benzeyen bir çizgi çizmek anlamındadır. Tazbîb ta'biri de, temrîz ile aynı anlama gelmektedir. Bkz. Abdullah Aydınlı, "Temrîz", *Hadis Istılahları Sözlüğü*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012, s. 316.

²⁹ Kâdî İyâz hadislerin mâna ile rivâyet edilmesi meselesini ele aldığı bu bölümde, hadislerin mânen rivâyetine karşı çıkanlardan ve cevaz verenlerden örnekler getirerek bunların gerekçelerini aktarmıştır. Ayrıca kendisinin mânen rivâyeti uygun bulmadığını, bu konuda İmâm Mâlik'in izinden gittiğini de açıklamıştır. Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s. 174-182.

³⁰ Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s. 183-188.

³¹ Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s. 212.

³² Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s. 212.

³³ Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s. 213-284.

bir örnek teşkil etmiştir.³⁴

Herhangi bir ilmi öğrenme niyetinde olan kimsenin öncelikli olarak o ilmin nasıl elde edileceğini ve bu ilimle irtibâtı süresince nelere dikkat edeceğini bilmesi, bu müddet içerisinde ilimden daha çok istifâde etmesine yardımcı olacaktır. Bu sebebe binâen hadîs ilminin de aralarında bulunduğu bazı ilimler için o ilme ait kâide ve prensiplerden bahseden “usûl ilmi” teşekkül etmiştir. Hadîs usûlü denildiği zaman, sadece râvî ve mervînin durumlarının incelenmesi anlaşılmamalıdır. Bunun yanı sıra hadîs ilmini öğrenme talebinde bulunan kişinin bu ilimle irtibâtı müddetinde ihtiyaç duyduğu her konu, dikkat etmesi gereken husûslar ve sahip olması gereken ahlâkî hâller de hadîs usûlü içerisinde düşünülmelidir. Buradan yola çıkarak *el-İlmâ* eserinin ilk beş bölümün muhtevâsı ve konu başlıkları altında yer verilen konulara atf-ı nazar edildiğinde, ilim tahsiliyle meşgûl olmak isteyen kişinin bu yola girmeden evvel ve ilim tahsili esnâsında dikkat etmesi gereken husûsların derlendiği görülmektedir. Kâdî İyâz'ın eserine bu konularla başlayarak ilk önce rivâyet ilmini öğrenmek isteyenlere rehberlik edecek bilgiler sunması ve ardından ele aldığı meselelerin işlenişindeki tertîp, eserindeki konularının sıralanışının kendi içerisinde sistematik bir yapı arz ettiğini göstermektedir.

III. *el-İlmâ*'ın Müttekaddimûn Dönemi Hadîs Usûlü Eserleri İle Mukâyese-sesi

Çalışmanın bu kısmında Kâdî İyâz'ın *el-İlmâ* eseri, kendinden önce müstakil hadîs usûlü eseri olarak telif edilen Râmeürmüzî'nin *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî*, Hâkim en-Nisâbüri'nin *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs* ve Hatîb el-Bağdâdî'nin *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye* eserleriyle mukâyese edilecektir. Yapılacak olan bu karşılaştırma, söz konusu eserlerin benzer ve farklı yönlerinin tespit edilmesine yardımcı olması gayesi taşımaktadır.

A. Telif Amaçları Bakımından

Müstakil anlamda ilk hadîs usûlü eserleri, mezhepler arasında yoğun tartışmaların ve ehl-i hadîs'e yönelik eleştirilerin olduğu hicrî IV. ve V. asırda telif edilmeye başlamıştır.³⁵ Bundan dolayı ilk hadîs usûlü eserlerinin o dönemdeki tartışmalar sebebiyle ve ehl-i hadîse yöneltilen tenkitlere cevap verme gâyesiyle kaleme alındığını söylemek mümkünse de³⁶, bu eserlerin tek tek neden kaleme alındığını ifade etmek, yazılış amaçlarının eserlerin muhtevâlarına

³⁴ Seyyid Ahmed Sakr, “Mukaddime”, *el-İlmâ*, s. 28; Ahmed Fikîr, “Min a'lâmi'l-medreseti'l-hadisiyyeti bi'l-mağrib: el-Kâdî İyâz”, s. 229-230.

³⁵ İlk hadîs usûlü eserlerinin telif edilmesi hakkında detaylı bilgi için bkz. Ahmet Yücel, *Hadîs Tarihi*, s. 108-115; Ahmet Yücel, “İlk Hadîs Usûlü Eserlerinin Yazıldığı İlmî Ortam”, s. 61.

³⁶ Hadîs ilimlerinin ve eserlerinin doğuşunu hazırlayan sebepler hakkında detaylı bilgi için bkz. İsmail Lütfî Çakan, *Hadîslerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadîs İlmî)*, VIII. bsk., İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016, s.

olan etkisinin daha net olarak görülmesi noktasında fayda sağlayacaktır.

Râmeihürmüzi *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvi ve'l-vâi* isimli eserinin mukaddimesinde, ashâbü'l-hadîse yönelik eleştirilere cevap vermiş, ehl-i hadîsin önemini ve değerini ifade ederek buna dair çeşitli rivâyetleri serdetmiştir.³⁷ Eserin yazılış amacının ehl-i hadîse karşı yapılan eleştirileri bertaraf etmek olduğunu destekleyen bu husûslardan sonra müellifin yine eserin mukaddimesinde yaptığı açıklamalardan, eserini aynı zamanda hadîs talebelerini hadîs ehlinin âdâbına uygun olmayan şekilde meclisler teşkil eden bazı hocaların etkisinden uzaklaştırmak maksadıyla telif ettiği anlaşılmaktadır.³⁸ Hâkim en-Nisâbüri *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*'in mukaddimesinde, kendi zamanında bid'at ehlinin arttığını, insanların haberlerin bulunduğu kitapları incelemelerine rağmen sünnetin usûllerini iyi bilmediklerini, buna karşılık hadîs talebelerinin ihmâl ve gafletlerinin çok olduğunu ifade ederek bu durumların kendisini hadîs talebelerinin ihtiyaç duyduğu ve hadîs ilminin konularını kapsayan bir eser kaleme almaya sevkettiğini beyân etmiştir.³⁹ Bununla birlikte mukaddimedeki Hâkim en-Nisâbüri, ehl-i hadîsin bid'atçiler olarak görüldüğü ve haşviye olarak isimlendirildiği şeklindeki eleştirilere temâs ederek bunlara cevap verme ve ehl-i hadîs'in değerini ortaya koyma maksadıyla hadîs ashâbından övgüyle bahseden rivâyetlere ve âlimlerin sözlerine yer vermiştir.⁴⁰ Hatîb el-Bağdâdî ise eserinde, hadîs talebesinin bilmeye ihtiyaç duyduğu; fıkıhla uğraşan kimse- nin de öğrenmesi gereken husûsları açıkladığını söylemiştir.⁴¹ Ayrıca hadîs ilminin öneminden bahsetmiştir.⁴²

Mütেকaddimûn dönemine ait bu üç hadîs usûlü eserinin müelliflerinin açıklamalarından da anlaşılacağı üzere yazılış gâyeleri ehl-i hadîs ve diğer gruplar arasında yaşanan tartışmalara ve ehl-i hadîs'e yöneltilen eleştirilere cevap vermek, hadîs ilminin ve ashâbü'l-hadîs'in değerini ortaya koymak ve hadîs talebelerinin ihtiyaç duydukları meseleleri bir araya getirmektir. Fakat bu üç eserden sonra kaleme alınan Kâdî İyâz'ın *el-İlmâ'*ının yazılış sebebi ise, müellifin açıklamalarından anlaşıldığı üzere, hadîs ilminin tanımlarına, kural- larına ve rivâyet çeşitlerinin neler olduğuna dair kendisine sorulan sorulara cevap verme ve rivâyet ilminin sınırlarının tespit edilerek anlatılması talebinde

57-72; Ahmet Yücel, "İlk Hadîs Usûlü Eserlerinin Yazıldığı İlmî Ortam", s. 57; Ahmet Yücel, *Hadîs Tarihi*, s. 85.

³⁷ Kâdî el-Hasen b. Abdîrahmân er-Râmeihürmüzi, *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvi ve'l-vâi*, Muhammed Accâc el-Hatîb (thk.), III. bsk., Beyrût: Dârü'l-fikir, 1404/1984, s. 159-160.

³⁸ Râmeihürmüzi, *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvi ve'l-vâi*, s. 159-160.

³⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs ve Kemiyyetü Ecnâsihi*, Ahmed b. Fâris es-Selûm (thk.), Riyâd: Mektebetü'l-Meârif li'n-neşr ve't-tevzi', 1431/2010, s. 110-111.

⁴⁰ Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, s. 111-115.

⁴¹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, Beyrût/Lübnân: Mektebetü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971, s. 9-13.

⁴² Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, s. 9-13.

bulunan kişilere izâhta bulunmadır.⁴³

B. Şekilleri ve Muhtevâları Bakımından

Mütekaddimûn dönemine ait hadis usûlü eserlerinin üçünde de konular başlıklar altında ele alınmış olmakla birlikte aralarında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Bunlardan Râmehörümüzi, *el-Muhaddisü'l-fâsil* eserine bir mukaddimeyle başlamış ve sonrasında konuları 'bâb'lar altında ele almıştır. Eserde temel bâb başlıklarının kapsamında alt başlıklara da yer verilmiştir. Aynı şekilde *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis* isimli eserine bir mukaddime ile giriş yapan Hâkim en-Nisâbüri, Râmehörümüzi'den farklı olarak eserindeki konuları 'nev' başlığı altında ele almıştır. Eserde hadis usûlü ile ilgili nev' başlığıyla elli iki konuya temâs etmiştir. Râmehörümüzi, aynı zamanda edebiyatçı ve şair olduğu için onun kullandığı dil Hâkim en-Nisâbüri'ye nisbetle daha ağır ve üslûbu daha güzeldir.⁴⁴ Hatîb el-Bağdâdi ise, *el-Muhaddisü'l-fâsil* ve *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*'e göre daha kapsamlı, sistematik ve düzenli olan *el-Kifâye* eserini, fasillara ayırarak ve 'bâb' başlığını kullanarak oluşturmuştur. Eser toplam dokuz fasıl ve yüz otuz yedi bâbdan müteşekkildir. Kâdi İyâz'ın *el-İlmâ'*ına gelince, aynı şekilde 'bâb'lara ayrılarak usûlü'l-hadis meselelerinin ele alındığı eserde toplam on dokuz ana başlık vardır.

Konuların senetli olarak işlenmesi husûsuna göre bahsi geçen müelliflerden Râmehörümüzi, Hâkim en-Nisâbüri ve Hatîb el-Bağdâdi'nin eserlerinde yer alan hadislerin, sahâbe ve daha sonrakilere ait söz ve uygulamalar ile konulara dair verilen tüm örneklerin senetlerle takdim edildiği görülmektedir. Bu eserlerden *el-Muhaddisü'l-fâsil*, tam bir rivâyetü'l-hadis kitabı metoduyla yazılmıştır.⁴⁵ Zirâ eserin başından sonuna kadar zikredilen merfû, mevkûf, maktû' tüm rivâyetler senetli olarak aktarılmıştır. Bununla birlikte eserde müellifin açıklamaları çok az ve yüzeysel kalmıştır. *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*'te müellif, bilgileri senetli olarak nakletmiş fakat bunun yanı sıra meseleri ele alırken senetlere ya da metinlere yönelik kendi açıklamalarına da yer vermiştir. *El-Kifâye*'de ise, müellifin konulara dair çokça açıklama yaptığı hatta bazı başlıklar altında hiç bir rivâyet zikretmeksizin sadece kendi açıklama ve yorumlarının bulunduğu dikkat çekmektedir.⁴⁶ Ayrıca eserinde bazen istihlaları ve bazı bilgileri senetsiz olarak aktaran müellif, konularla ilgili zıt fikirlere yer verdikten sonra kendi görüş ve tercihlerini ortaya koymuştur.⁴⁷ Bilgilerin genellikle senetlerle sıralandığı bu üç eserde konular açıklanırken az da olsa âyet kullanılmış ve sonra

⁴³ Kâdi İyâz, *el-İlmâ'*, s. 3-5.

⁴⁴ Ahmed b. Fâris es-Selûm, "Mukaddime", *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*, s. 14-15.

⁴⁵ İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 218.

⁴⁶ Örnekler için bkz. Hatîb el-Bağdâdi, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, s. 52-53; 93-95.

⁴⁷ *El-Kifâye* hakkında daha geniş bilgi sahibi olmak için bkz. Veli Aba, *Hatîb el-Bağdâdi'nin Hadis Usûlü Anlayışı* (Basılmamış Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2013).

sırasıyla hadîslere, sahâbe kavline ve daha sonrakilerin sözleriyle fiilî uygulamalarına yer verilmiştir. Ancak *el-İlmâ*'da Kâdî İyâz, meselelere dair bilgileri genellikle senetsiz olarak aktarmıştır. Eserde senetli olarak verdiği bilgiler ise konularla bağlantılı olarak serdettiği hadislerdir.⁴⁸ Kitabındaki husûsları izâh etmek için hadislerin yanı sıra sahâbenin ve sonrakilerin söz ya da uygulamalarını aktaran müellif, örnekleri kendi ifadeleriyle zikretmiştir. Ayrıca Kâdî İyâz, eserinde yer verdiği farklı âlimlerin görüşlerini değerlendirerek mesele hakkında kendi düşüncelerini de aktarmıştır.

Rânehürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl* eserinde daha çok isnatla ilgili konulara yer vermiştir. Müellif eserinde öncelikle Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetini nakletmenin, öğrenmenin ve bunu talep etmenin faziletini ele almış, daha sonra hadîs talebinde niyetin önemini vurgulamıştır.⁴⁹ Ardından hadîs talebinin yerine getirmesi gereken vazifelerle birlikte sahip olması gereken vasıfları ve âdâbı zikretmiş ayrıca hadîs meclislerine katılma yaşı meselesini de bu konularla birlikte işlemiştir.⁵⁰ Sonrasında ise yer verdiği konular arasında, âli ve nâzil isnad, sonra esmâ, künâ, lakap ve nisbe ile müttefik ve müfterik⁵¹, hadîslerin kitâbeti, hadîs tahammül metotlarından kırâat, icâzet, münâvele ve vasiyyet⁵², hadislerin lafız veya mâna ile rivâyeti, hadislerdeki muâraza, hadislerin yazılması ve yazdırılması ile irtibatlı bazı meseleler bulunmaktadır.

Mütekaddimûn döneminin ikinci hadîs usûlü eseri olan Hâkim en-Nisâbüri'nin elli iki nev'den müteşekkil *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*'ine, ilk olarak âli ve nâzil isnâd konularıyla başlanmış⁵³, ardından muhaddisle ilgili doğruluk, sebât, usûlünün sıhhati, rihleleri gibi bilinmesi gereken bazı husûslardan bahsedilmiştir. Sonrasında sırasıyla, müsned, mevkûf, mürsel, munkatı', müsel, mu'an'an, mu'dal, müdrec hadîs konuları ele alınmıştır.⁵⁴ Ayrıca cerh ve tadîl, sahîh ve zayıf hadîs, fikhü'l-hadîs, nâsîh ve mensûh, meşhûr, garip ve ferd hadîs, müdellis râviler, ilelü'l-hadîs ve şâzz rivâyet⁵⁵, muhaddislerin kabîle, nesp, isim, künye, lakap, belde ve yaşlarının bilinmesi⁵⁶ gibi meseleler de eserde açıklanmıştır.

Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs'ten sonra Hatîb el-Bağdâdî tarafından telif edilen *el-Kifâye* ise, Kur'an'ın hükmüyle sünnetin hükmünün mükellefiyet ve amel

⁴⁸ Ahmet Yücel, *Hadîs Tarihi*, s. 129.

⁴⁹ Rânehürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî*, s. 163-182.

⁵⁰ Rânehürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî*, s. 185.

⁵¹ Rânehürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî*, s. 235-311.

⁵² Hadîs tahammül ve edâ yöntemlerinden sadece dördünü zikreden Rânehürmüzî'nin bu konuda aktardıkları ile ilgili bkz. Rânehürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî*, s. 363-516.

⁵³ Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, s. 116-135.

⁵⁴ Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, s. 135-211.

⁵⁵ Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, s. 212-400.

⁵⁶ Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, s. 400-577.

gerektirmedeki eşitliği konusuyla başlamıştır.⁵⁷ Daha sonra, sünnetin Kur'ân'ın umûmunu tahsis ve mücmelini tefsîr etmesi bahsi gelmektedir.⁵⁸ Arından haber ve kısımlarına⁵⁹, haber-i vâhid ile ilgili meselelere; mûsned, mürsel, merfû', mevkûf, munkatî' ve müdelles haberin tanımlarına, hadislerin lafzen ve mânân rivâyet edilmesi, rivâyetlerdeki nokta, harf ya da kelimelerin yerlerinin değiştirilmesi, takdîm-te'hîr veya bazı ziyâde veya eksiltmelerin yapılması, kırâat, semâ, arz, icâzet, münâvele, mükâtebe, vasiyyet, tedlîs gibi meselelere yer veren müellif, cerh ve ta'dîl konusunu da geniş bir şekilde ele almıştır.

Bahsi geçen eserlerin muhtevâlarına ve ele alınan konulara bakıldığında zaman *el-Muhaddisü'l-fâsıl* ve *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*'in hadis usûlü konularının çoğunu ihtivâ etmediği; buna karşılık *el-Kifâye*'nin hadis usûlünün temel meselelerinin hemen hemen büyük kısmını kapsadığı görülmektedir. Nitekim İbn Hacer'in bu eserler hakkındaki şu sözleri de buna işâret etmektedir:

Hadis usûlü alanında tasnif edilen eserlerden ilkinî Râmeihürmüzî *el-Muhaddisü'l-fâsıl* eseriyle yapmıştır. Fakat o, hadis usûlüne dair tüm konuları eserine almamıştır. Ondan sonra Hâkim en-Nisâbüri bir eser kaleme almıştır. Ancak o, eserini tertip etmemiştir ve düzenlenmemiştir. Bunlardan sonra Hatîb el-Bağdâdî, rivâyet kâideleri ile ilgili *el-Kifâye*'sini yazmıştır. Hemen hemen tüm hadis ilimlerine dair bir kitap telif eden Hatîb el-Bağdâdî hakkında Ebû Bekir b. Nukta şöyle söylemiştir: "Her insaf sahibi, Hatîb'den sonra gelen her muhaddisin onun kitaplarına bağlı olduğunu ve dayandığını bilir." Hatîb'ten sonra bazı kimselerde bu ilimden nasiplerini almışlardır. Bunlar arasında bulunan Kâdî İyâz, *el-İlmâ* eserini kaleme almıştır. O, latîf (güzel ve vecîz) bir kitaptır.⁶⁰

Bu eserlerden *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'da, hadis ve haber türlerinden mûsned, mürsel, mevkûf, maktû', müdrec' mu'dal, muttasıl, munkatî', sahîh, hasen, zayıf, mevzû, meşhûr, azîz, garib gibi hadis usûlünün temelini teşkil eden meselelere yer verilmemiştir. *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*'de ise hadis tahammül ve edâ yollarının müstakîl olarak ele alınmaması, hadis talebesinin ve hocasının yerine getirmesi gereken vazifelerden ve sahip olması gereken âdâptan çok bahsetmemiş olması, kendisinden sonraki usûl eserlerinde yer alan muttasıl, mürsel, müdelles gibi terimlerin ve mütেকaddimûn dönemine ait diğer iki hadis usûl eserinde yer alan hadislerin lafız ve mânâyla rivâyeti gibi konuların bulunmadığı dikkat çekmektedir. Fakat Hâkim en-Nisâbüri'nin diğer iki eserden farklı olarak Hz. Peygamber'in (s.a.v.) gazvelerine,⁶¹ âlî ve nâzil isnâd, nâsih ve

⁵⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, s. 13-16.

⁵⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, s. 17-19.

⁵⁹ Haber ve kısımları hakkında bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, s. 20-22.

⁶⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhethü'n-nazar fi tavzîhi nuhbetü'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*, Nu-reddin Itr (thk.), Dımaşk: Matbaatü'd-dabbâh, 1992, s. 38-39.

⁶¹ Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*, s. 674-679.

mensûh⁶², ilelü'l-hadîs⁶³ ve fikhü'l-hadîs⁶⁴ konularına müstakil başlıklar tahsis ettiği görülmektedir. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*'sinde hadîs usûlüne dair pek çok konuya yer vermiştir. Diğer eserlerden farklı olarak mütevâtîr ve âhâd haber konusunu⁶⁵, muttasıl, müsned, merfû gibi kavramları zikrettiği, cerh ve ta'dîl konusunu çok geniş şekilde ele alarak râviyle alâkalı âdil, sika, emîn, meçhûl, sefih, kezzâb gibi vasıfları tanımladığı söylenebilir.⁶⁶ Bununla birlikte eserde hadîs tahammül ve edâsında uyulması gereken kuralların ve meşhûr ve azîz hadîslerin tariflerinin bulunmadığı, sahîh ve zayıf hadîsin müstakil olarak ele alınmadığı tespit edilen husûslar arasındadır. Ayrıca Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin eserinde bulunan ilelü'l-hadîs, garîbü'l-hadîs, fikhü'l-hadîs, nâsîh ve mensûh konularına da *el-Kifâye*'de rastlanmamaktadır.

Kâdî İyâz'ın *el-İlmâ* eseri muhtevâsı tetkik edildiği zaman ele alınan konular bakımından mütekaddimûn dönemi usûl eserlerinden daha çok *el-Muhaddisü'l-fâsîl* ile aralarındaki benzerliklerin bulunduğunu söylemek mümkündür. Zirâ her iki eserde de temel hadîs usûlü meselerinden ziyâde hadîs ilmini öğrenme ile ilgili husûslar, hadîs talebesinin uyması gereken kurallar ve hangi yaşlarda hadîs talebinin ve semâsının uygun olması gibi bu ilim için daha çok giriş mesâbesinde değerlendirilebilecek konular üzerinde durulmuştur. Buna karşılık *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs* ve *el-Kifâye*'de bu mevzûlar müstakil olarak ele alınmamıştır. *El-İlmâ*'da yer alan en önemli konular arasında "hadîs öğrenme ve öğretme yöntemleri" başlığı zikredilebilir.⁶⁷ Kâdî İyâz söz konusu konuya eserinde müstakil bir bölüm tahsis ederek tafsilatlı şekilde meseleyi değerlendirmiştir.⁶⁸ Müellif bu bölümde, semâ, kırâat, münâvele, mükâtebe, icâzet, i'lâm, vasiyyet ve vicâde olmak üzere sekiz çeşit hadîs tahammül ve edâ yöntemine yer vermiştir.⁶⁹ Önceki usûl eseri müelliflerinden Râmeihürmüzî, bu metotlardan kırâat, icâzet, münâvele ve vicâdeden bahsederken⁷⁰ Hatîb b el-Bağdâdî, kırâat, semâ, icâzet, vasiyyet, ve arz yöntemlerini müstakil olarak incelemiştir.⁷¹ Fakat mükâtebe, münâvele ve i'lâm usûllerini başlı başına bir konu olarak işlememiştir. Ancak bunlardan münâvele ve mükâtebeyi icâzetin

⁶² Nâsîh ve mensûh konusunda müellifin görüşleri için bkz. Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, s. 303-309.

⁶³ İlelü'l-hadîs'i mütekaddimûn dönemi eserleri içinde ilk defa ele alan müellifin aktardıkları ile ilgili bkz. Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, s. 376-393.

⁶⁴ Fikhü'l-hadîs konusu hakkında bkz. Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, s. 257-302.

⁶⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, s. 20-22.

⁶⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, s. 24-27.

⁶⁷ Kâdî İyâz'ın hadîs öğrenme ve öğretme yöntemleri konusunu uzun tafsilatlı olarak eserinde değerlendirdiği görülmektedir. Bkz. Kâdî İyâz, *el-İlmâ*, s. 68-154.

⁶⁸ Kâdî İyâz, *el-İlmâ*, s. 68-154.

⁶⁹ Hadîs tahammül ve edâ yöntemlerinden Kâdî İyâz'ın ele aldığı bu sekiz metot hakkında detaylı bilgi almak için bkz. Kâdî İyâz, *el-İlmâ*, s. 68-154.

⁷⁰ Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsîl beyne'r-râvi ve'l-vâi*, s. 31-32.

⁷¹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, s. 282-308.

çeşitleri arasında zikrederken⁷² i'lâm'a hiç değinmemiştir. Hâkim en-Nisâbüri ise hadîs öğrenim ve öğretim metotları konusunu *Ma'rîfetü ulûmi'l-hadîs* kitabında ele almamıştır. Görüldüğü üzere bahsedilen dört usûl eseri içerisinde hadîs tahammül ve edâ metotlarını en geniş olarak ele alan ve bu yöntemlerin tamamını müstakil olarak işleyen Kâdî İyâz'dır. Ayrıca Kâdî İyâz, icâzet yöntemini altı kısımda inceleyerek daha önce kimsenin açıklamadığı şekilde ayrıntılı olarak kaleme almıştır.⁷³ Nitekim eserinde icâzet vecihlerini zikrettikten sonra kendisi de bu durumu şu sözlerle ifade etmiştir: "İcâzet çeşitlerini daha önce kimsenin yapmadığı şekilde derinlemesine beyân ettik. Bu konuya dair farklı görüşleri, semâen ve şifâhen gelen haberleri ve delilleri bir araya getirdik."⁷⁴

Hadîslerin mâna ile rivâyet edilmesi meselesi Râmeihürmüzî, Hatîb el-Bağdâdî ve Kâdî İyâz'ın eserlerinde ele aldıkları konular arasındadır.⁷⁵ Fakat Râmeihürmüzî ve Hatîb el-Bağdâdî hadîslerin taşıdığı anlamın bozulmaması ve değiştirilmemesi kaydıyla mâna ile rivâyette bir sakınca görmemişlerdir. Kâdî İyâz ise, hadîslerin mânen rivâyet edilmesi ile ilgili hem kabul edenlerin hem de karşı çıkanların görüşlerine ve bu husutaki ihtilâflı meselelere yer verdikten sonra hadîslerin mânen rivâyet edilmesi yerine iştilen lafızlarla nakledilmesinin daha uygun olduğundan bahsetmiştir.⁷⁶ İmâm Mâlik'in de hadîslerin mâna ile rivâyetini kerih gördüğünü, ancak Hz. Peygamber (s.a.v.) dışındakilerin sözlerinin mâna ile aktarılmasına, takdîm, te'hîr, ziyâde ve noksanlık yapılmasına ruhsat verdiğini dile getirmiştir.⁷⁷

el-İlmâ eseri bahsi geçen üç eserden sonra telif edilmiştir. Esâsen sonra kaleme alınan bir eserin, kendinden önceki eserlere nazaran konu ve kavramlar bakımından daha genişlemesi beklenmektedir. Fakat *el-İlmâ* için bu durumun söz konusu olmadığı görülmektedir. Zirâ ondan önceki eserlerde hadîs usûlü ile ilgili bazı temel meselelerin ve ıstılahların yer almasına karşın *el-İlmâ*'da temel hadîs usûlü konularının büyük kısmının ve kendinden önceki eserlerdeki usûl konularının çoğunun bulunmadığı görülmektedir. Ancak Kâdî İyâz'ın eserinde kullandığı metod ve konuların ele alınışında takip ettiği tertîb zikretmeye değer bir husûs olarak ifade edilebilir. Zirâ o, ilk olarak hadîs talebesinin ihtiyaç duyacağı rehber niteliğindeki bilgileri bir kaç bölümde ele almış ardından hadîs usûlüne dair daha teknik bilgileri işlemiştir. Eserinde ele aldığı

⁷² Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, s. 290-296.

⁷³ Kâdî İyâz'ın icâzet hakkındaki açıklamaları için bkz. Kâdî İyâz, *el-İlmâ*, s. 88-106.

⁷⁴ Kâdî İyâz'ın bu sözü için bkz. Kâdî İyâz, *el-İlmâ*, s. 107.

⁷⁵ Hadîslerin mâna ile rivâyeti konusunda usûl müelliflerinin açıklamaları için bkz. Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâî*, s. 533-577; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, s. 156-157; Kâdî İyâz, *el-İlmâ*, s. 174-182.

⁷⁶ Kâdî İyâz, *el-İlmâ*, s. 174-182.

⁷⁷ İmâm Mâlik'in hadîslerin mânen rivâyet edilmesi ile ilgili tutumu hakkında bkz. Kâdî İyâz, *el-İlmâ*, s. 178-179.

bâblar genel ve kapsayıcı olmakla birlikte her bölümün kendinden önceki kısım ile irtibatlı olduğu ve kendinden sonraki konuya da zemin oluşturduğu dikkatleri celb etmektedir. Bundan dolayı onun eserini belirli bir sistem ve düzen üzere tertip ettiğini söylemek yanlış olmasa gerek.

IV. El-İlmâ'nın Ulûmu'l-Hadîs İle Mukâyesesi

Hadîs usûl tarihinde müteahhirûn ile bilgilerin isnâdla aktarılma geleneğinin terk edildiği, müellifin meseleler hakkında kendi görüş ve düşüncülerine geniş alan tahsis ettiği dönem kastedilmektedir.⁷⁸ Bununla birlikte bu dönem, mütekaddimûn dönemi usûl eserlerinde ele alınan konulara ilâveten daha önce hiç bahsedilmemiş meselelerin usûle dâhil edildiği, yeni kavram ve tariflerin ortaya konulduğu ve öncekilerden farklı metotların uygulanarak daha sistematik bir yöntem takip edilmeye çalışıldığı süreci ifade etmektedir. Bu dönemin başlatıcısı olarak, senetli bilgi nakletme özelliğini tamamen terk etmesi ve tüm usûl konularını derleyerek daha sistematik bir usûl ortaya koyması sebebiyle İbnü's-Salâh kabul edilmektedir.⁷⁹ Onun kaleme aldığı *Mukaddimetü İbnü's-Salâh* olarak da bilinen *Ulûmü'l-hadîs* eseri, gerek ele aldığı konular ve sistematiği sebebiyle gerekse kendinden sonrakilere tesirinden dolayı hadîs usûlünde bir dönüm noktası teşkil etmektedir.⁸⁰ İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-hadîs*'i, kendisinden sonra kaleme alınan eserlere yegâne kaynak olmuştur. Zirâ onun *Mukaddime*'si üzerine çok sayıda ihtisâr, şerh, elfiye yani nazma çekme, ta'lîk, hâşiye ve nüket gibi çeşitli çalışmalar yapılmıştır.⁸¹ Buradan hareketle, Kâdî İyâz'dan sonra yapılan hadîs usûlü çalışmalarının ekseriyetle İbnü's-Salâh üzerinde temerküz etmeleri sebebiyle, *el-İlmâ*, *Ulûmü'l-hadîs* ile mukâyese edilecektir. Ayrıca bu karşılaştırmadan yola çıkmak sûretiyle mütekaddimûndan müteahhirûna geçiş döneminde ismi geçen iki eser karşılaştıralarak bu dönemlendirmedeki konumları belirlenmeye çalışılacaktır.

İbnü's-Salâh, kendinden önceki usûl kitaplarında dağınık tasnîf edilen konuları belirli bir tertîp içerisinde ve kendi yöntemiyle yeniden değerlendirerek bir araya getirmek sûretiyle eserini teşkil etmiştir.⁸² Bâhusûs kendinden önceki usûl eserlerinden çokca istifâde eden İbnü's-Salâh, Hâkîm en-Nisâbüri'nin eserinde konu başlıkları için uyguladığı nev' sisteminden hareketle meseleleri nev'ler hâlinde incelemiş; Hatîb el-Bağdâdî'nin dağınık tertîbini yeniden

⁷⁸ Ahmet Yücel, *Hadîs Tarihi*, s. 18.

⁷⁹ Talat Koçyiğit, "İlmu Usûli'l-Hadîs veya Ilmu Mustalahi'l-Hadîs", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1969, c. XVII, s. 131-132; Mehmet Özşenel, "Bir Kriz Dönemi Âlimi olarak İbnü's-Salâh ve Eseri Ulûmü'l-Hadîs", s. 63.

⁸⁰ Mehmet Özşenel, "Bir Kriz Dönemi Âlimi olarak İbnü's-Salâh ve Eseri Ulûmü'l-Hadîs", s. 62-63.

⁸¹ İsmail Lütfi Çakan, *Hadîs Edebiyatı*, s. 224.

⁸² Ömer b. Muhammed Fettûh el-Beykûnî ed-Dîmâşkî eş-Şâfiî, *Şerhu'l-manzûmetü'l-beykuniyye*, Abdullah Sirâcüddîn (thk.), Halep: Mektebetü Dâru'l-Fellâh, 2009, s. 17; Talat Koçyiğit, "İlmu Usûli'l-Hadîs veya Ilmu Mustalahi'l-Hadîs", s. 131.

tanzîm etmiş, *el-Kifâye*, *el-Muhaddisu'l-fâsil* ve *el-İlmâ'* dan da nakillerde bulunarak tüm usûl kitaplarında ele alınan konuları, kendisi de ilâveler yapmak sûretiyle eserine cem' etmiştir.⁸³ İbnü's-Salâh'ın eseri incelendiği zaman, onun en mümeyyiz vasfının tasnifte kullandığı yöntem olduğu müşâhede edilecektir. Şöyle ki müellif, altmış beş nev'den müteşekkil eserinde her konu başlığının altında ilk olarak ıstılâhî lafızların tariflerini verdikten sonra,⁸⁴ konunun mühim faydalarından bahsetmiştir. Daha sonra, o bahse dair rivâyetlerden örnekler getiren müellif, hadîslerin yanı sıra âlimlerin sözlerinden ve önceki usûl kitaplarından, isnâd zikretmeksizin sadece sözü söyleyenin ismini bildirerek nakillerde bulunmuştur. Fakat müellif bazen, ilk önce kavramın tanımını vermek yerine konuya dair rivâyetleri ya da bir terimin tanımına dair muhtelif sözleri sıralayarak⁸⁵ meseleye giriş yapmış ardından da “قلت” diyerek kendi görüşünü ibrâz etmiş ve âlimlerin sözlerini değerlendirmiştir.⁸⁶ Ayrıca fakîhlerin ve muhaddislerin, bahsettiği meseleye yaklaşımlarını, o konu hakkındaki görüş ve ihtilâflarını zikretmiş⁸⁷ ve ele alınan mevzûnun câiz olup olmadığına dair hüküm bildirerek ince çıkarımlar yapmıştır. Kavramların daha önce yapılan tanımları varsa, ilk önce onları aktaran müellif, akabinde daha önce hiç yapılmamış ve açıklanmamış bir tarif ortaya koymuştur. Kendinden öncekilerin sözlerini, tanımlarını ya da görüşlerini aktarırken onların ibârelerini tanzîm ederek güzelleştirmiştir. Konuları bu şekilde işleyen İbnü's-Salâh, hemen her paragrafı “والله أعلم” sözü ile bitirmiştir. Kitabın muhakkiki Nureddin Itr, bunun sebebinin İbnü's-Salâh'ın tevâzûsuna ve ihtiyatlı olmasına dayandırmıştır.⁸⁸

Eserini burada tavsîf edilen özellikler üzerine inşâ eden İbnü's-Salâh, kullandığı metot ve ele aldığı konular itibâriyle takdîr edilmiş fakat eserin tertibindeki insicâmsızlık sebebiyle tenkîde uğramıştır.⁸⁹ Meselâ, bir nev'de isnâdla

⁸³ M. Ali Sönmez, “İbnü's-Salâh'ın Mukaddime'sinden Önce Hadis Usûlü Alanındaki Çalışmalar”, s. 59; Talat Koçyiğit, “İlmu Usûlî'l-Hadis veya Ilmu Mustalahî'l-Hadis”, s. 131.

⁸⁴ Müellifin ilk olarak ıstılahların tanımını vermesine örnek olarak eserin ilk nev'ine bakılabilir. Zirâ orada, öncelikle sahîh hadîsin tanımını vermiştir. Bkz. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-Hadis*, Nureddin Itr (thk.), Beyrût/Lübân: Dâru'l-fikri'l-Muâsir; Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1986, s. 11.

⁸⁵ Örneğin hasen hadîs bahsinde ilk önce çeşitli âlimlerin yaptığı tanımlara yer veren müellif daha sonra kendi görüşünü zikretmiştir. Bkz. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-Hadis*, s. 29-30; Aynı şekilde münsed bahsinde de ilk önce muhtelif tanımlara yer verilmiştir. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-Hadis*, s. 42-43.

⁸⁶ Buna örnek olarak, eserin ikinci nev'i verilebilir. Zirâ bu bölümde “hasen hadîs” konusunu ele alan müellif, ilk olarak kendisinden önce yapılan hasen hadîs tariflerini sıralamış ardından “قلت” diyerek kendisi değerlendirmede bulunmuştur. Bu örnek için bkz. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-Hadis*, s. 29-30.

⁸⁷ Bu durumun örneğine mürsel mevzûsunda rastlamak mümkündür. Bkz. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-Hadis*, s. 51-56.

⁸⁸ Nureddin Itr, “Mukaddime”, *Ulûmü'l-Hadis*, s. 19.

⁸⁹ İbnü's-Salâh'ın eserin tertibindeki bu düzensizliği daha sonra idrâk etmemesi mümkün gözükmemektedir. İbnü's-Salâh'ın, bu kusuru fark ettiğinde neden düzeltme ve düzenleme

ilgili bir konuyu ele alırken, hemen ardından metinle alâkalı bir konuya geçiş yaptığı veya her iki türden konuya bir arada yer verdiği görülmektedir.⁹⁰ Kitabın tertibindeki sıkıntıyı İbnü's-Salâh'ın eserini talebelerine imlâ ettirmesine dayandıran İbn Hacer bunu şu sözleriyle beyân etmiştir:

İbnü's-Salâh, Dimaşk'te yaşamış ve Eşrefiyye Medresesi'nde hadis öğretmekle vazifelendirildiğinde, meşhûr kitabını kaleme almıştır. Ulûmü'l-hadis'e dair çeşitli konuları düzenleyip her konuyu sırayla talebelerine imlâ ettirmiştir. İşte bu sebeple, kitabın tertibi uygun şekilde gerçekleşmedi. İbnü's-Salâh, Hatîb el-Bağdâdî'nin muhtelif tasniflerine itinâ göstererek onun eserlerindeki maksatları ve çeşitli konuları bir araya getirmiştir. Ayrıca o eserlerden seçtiği bazı faydalı bilgileri de ona ilâve etmiştir. Böylece, onun kitabında, başka eserlerde dağınık hâlde bulunan mevzûlar toplanmıştır. Bu sebeple, insanlar onun kitabına yönelerek onun yolundan gitmişlerdir. Çok sayıda kişi İbnü's-Salâh'ın eserini nazma çevirmiş, ihtisâr etmiş, üzerine müstedrek yazmış, eserin lehinde veya aleyhinde konuşmuşlardır.⁹¹

Eserin düzensiz tertibine âlimler tarafından dikkat çekilmiş olsa da, İbnü's-Salâh'tan sonra gelen hadis usûlü müellifleri telîflerinde bu tertip üzere *Ulûmü'l-hadis*'i takip etmişlerdir.⁹² Ayrıca tertibi tenkit edilse dahî, hadis usûlü alanında kaleme alınan ilk derli toplu eser olduğu için onun üzerine şerh, ihtisâr, hâşiye, ikmâl, nüket ve nazma çekme gibi çeşitli çalışmalar yapmışlardır.⁹³

İbnü's-Salâh, altmış beş nev'i müştemil eserini, daha önceki usûl eserlerinde dağınık hâlde bulunan meseleleri değerlendirip yeni bir tertip içerisinde bir araya getirerek ve bunun yanı sıra hadis usûlünde daha önce ele alınmamış, ilk defa kendisinin ortaya koyduğu bazı konu ve kavramları ilâve etmek sûretiyle oluşturmuştur.⁹⁴ Kendinden önceki usûl eserlerinde geçtiği hâlde İbnü's-Salâh'ın eserinde müstakil bir başlık altında ele alınmayan konular arasında, ilelü'l-hadis, fikhü'l-hadis, hadislerin mâna ile rivâyeti, mütevâtir hadis, haber-

yapmadığı ile ilgili *Ulûmü'l-Hadis*'i tahkik eden Nureddin İtr' şunları kaydetmiştir: "İbnü's-Salâh, eserini talebelerine imlâ ettirdi. İmlâ esnâsında bir çok kişi kitabı yazdı. Bundan dolayı, eserin tertibi onun arzuladığı şekilde vâki' olmadı. Bunu fark ettiğinde, nüshalardaki tertibi gözettii. Herkes, bir değişiklik yapmaksızın bu tertip üzere onu muhâfaza etti. Daha sonra bu talebelere bir çoğu farklı yerlere gittiler. Eğer İbnü's-Salâh, eserin tertibini değiştirseydi, o zaman nüshalar arasında farklılıklar ve ihtilaflar söz konusu olacaktı. Bu sebeple, kitabını ilk hâliyle bıraktı." Bkz. Nureddin İtr, "Mukaddime", *Ulûmü'l-Hadis*, s. 17-18.

⁹⁰ Nureddin İtr, "Mukaddime", *Ulûmü'l-Hadis*, s. 17.

⁹¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetu'n-nazar fi tavzihi nuhbetü'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*, s. 39-40.

⁹² Nureddin İtr, "Mukaddime", *Ulûmü'l-Hadis*, s. 18.

⁹³ Mukaddimetü İbnü's-Salâh üzerine yapılan çalışmaların tamamı için bkz. Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî el-Kârî, *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker fi mustalahâti ehli'l-eser*, Abdulfettah Ebû Gudde (tkd.), Muhammed Nizâr Temîm & Heysem Nizâr Temîm, Beyrût/Lübân: Şirketü Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, Tevzi'u Dâru'l-Kalem li't-Tabâati ve'n-Neşr, 1994, s. 106-110; ,M. Yaşar Kandemir, "Mukaddimetü İbni's-Salâh", *DIA*, XXXI, s. 122; İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 224.

⁹⁴ M. Ali Sönmez, "İbnü's-Salâh'ın Mukaddime'sinden Önce Hadis Usûlü Alanındaki Çalışmalar", s. 59.

i vâhid, hadislerin yazımıyla alâkalı hakk, darb, şakk, mahv gibi kavramlar zikredilebilir. Ancak bunlardan mütevâtir meşhûr hadîsin bir türü olarak ele almıştır.⁹⁵ Ayrıca önceki eserlerde ele alınan cerh ve ta'dil konusunu İbnü's-Salâh, 'rivâyeti kabul ve reddedilenlerin vasıfları' başlığıyla işlemiştir.⁹⁶ Bununla birlikte önceki usûl eserlerinde bulunmadığı hâlde İbnü's-Salâh tarafından hadîs usûlü konusu olarak kabul edilen ve eserinde müstakil bir bölüm tahsis ettiği bir çok yeni meseleler de vardır. Bunlar arasında hasen, maktû', maktûb, muallel, muzdarip, müdebec, mu'lak ve mevzû hadîs, i'tibâr, şâhid, mütâbî, mu'telif ve muhtelif, müttefik ve müfterik, muhtelifü'l-hadîs konularının yer aldığını söylemek mümkündür. İbnü's-Salâh öncekilerden farklı olarak işlediği bu hadîs türlerine ilâveten mütেকaddimûn eserlerinde mevcûd olan sahîh, zayıf, müsned, muttasıl, merfû', mevkûf, munkatî', mürsel, mu'dal, mu'an'an, müdelles, şâzz, müdrec, müselsel, meşhûr, garîb, azîz, müselsel, mu-sahhaf hadîs bahislerine ve kavramların tanımlarına yer vermiştir. Buradan hareketle mütেকaddimûndan müteahhirûna geçildiğinde hadîs usûlü konu ve kavramlarında genişleme olduğu, daha önce değerlendirilen konulara ilâveten yeni mesele ve ıstılahların ortaya çıktığı müşâhede edilmektedir. Ayrıca, önceki usûl eserlerinde geçen konuların bir çoğunu ihtivâ eden *Ulûmü'l-Hadîs*'in, daha önce bir usûl konusu olarak veya müstakil bir bölümde ele alınmamış meseleleri ve az önce bahsedilen hadîs türlerinin tamamını içermesi İbnü's-Salâh'ın hadîs usûlü sahasında ne kadar kapsamlı ve değerli bir telif ortaya koyduğunu izhâr etmektedir.

El-İlmâ, usûl konularının bir kısmını ele almış olmasına rağmen, yer verdiği konular ve meseleleri anlatım biçimi ile kendinden sonraki usûl eserlerini etkilemiştir. Nitekim Kâdî İyâz'ı taklit ettiğini açıkça ifade eden İbnü's-Salâh, ondan bir çok alıntı yapmıştır.⁹⁷ Bazen doğrudan Kâdî İyâz'ın ismini zikretmek sûretiyle iktibâs ederken, çoğu zaman Kâdî İyâz'ın adını sarîh bir şekilde söylemeden ve ona herhangi bir telmihte bulunmadan ondan istifâde etmiştir.⁹⁸ Dolayısıyla İbnü's-Salâh etrâfında telif edilen tüm çalışmalar *el-İlmâ*'dan yararlanmışlardır.⁹⁹ İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-Hadîs*'inde Kâdî İyâz'ın isminin on üç yerde geçtiği, bunun yanı sıra *Ulûmü'l-Hadîs*'i tahkîk eden Nureddîn İtr'in esere eklediği dipnotlardan hareketle on üç yerde de adı geçmediği hâlde *el-İlmâ*'dan alıntılarının bulunduğu dikkat çekmektedir. İbnü's-Salâh'ın *el-İlmâ*'dan faydalandığı konulardan bir kaç zikredildiğinde bu durum daha iyi

⁹⁵ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-Hadîs*, s. 267.

⁹⁶ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-Hadîs*, s. 104.

⁹⁷ Seyyid Ahmed Sakr, "Mukaddime", *el-İlmâ*, s. 29.

⁹⁸ Seyyid Ahmed Sakr, "Mukaddime", *el-İlmâ*, s. 29; Ahmed Fikîr, "Min a'lâmi'l-medreseti'l-hadîsiyyeti bi'l-mağrib: el-Kâdî İyâz", s. 230.

⁹⁹ Ahmed Fikîr, "Min a'lâmi'l-medreseti'l-hadîsiyyeti bi'l-mağrib: el-Kâdî İyâz", s. 230; Seyyid Ahmed Sakr, "Mukaddime", *el-İlmâ*, s. 29.

anlaşılacaktır. Örneğin, İbnü's-Salâh *Ulûmü'l-Hadis*'te, hadîs semâsı ve tahammülünün keyfiyetini açıkladığı yirmi dördüncü bâbda hadîs semâsına başlanmanın uygun olduğu yaşla ilgili muhtelif âlimlerin görüşlerini sıraladıktan sonra¹⁰⁰ Kâdî İyâz'ın bu konuda söylemiş olduğu sözleri aktarmıştır.¹⁰¹ Nitekim Kâdî İyâz hadîs öğrenme talebinde bulunan kişinin yaşı meselesine müstakil bir bölüm tahsîs ettiği *el-İlmâ*'da, âlimlerin semâya başlamak için belirledikleri en alt yaş sınırının beş olduğunu zikrederek bu duruma örnek teşkil eden Mahmûd b. Rebî hakkında Buhârî'de geçen bir hadîsi nakletmiştir.¹⁰² İbnü's-Salâh'ta bu bâhisle alâkalı diğer âlimlerin görüşlerinden sonra Kâdî İyâz'ın ifadelerine yer vermiş ve beş yaşın semâ için uygun olduğu noktasında Kâdî İyâz'a katıldığını fakat bazı şartların bulunması gerektiğini söylemiştir.¹⁰³

İbnü's-Salâh, Kâdî İyâz'ı takip ederek hadîs tahammül ve edâ yollarını semâ, kıraât, münâvele, mükâtebe, icâzet, i'lâm, vasiyyet ve vicâde olmak üzere sekiz kısımda ele almıştır.¹⁰⁴ Bunlardan semâ konusunda İbnü's-Salâh, semânın tarifini ve kısımlarını söyledikten hemen sonra Kâdî İyâz'ın hadîsi semâ eden kimsenin *وذكر لنا فلان، و قال لنا فلان، و سمعت فلانا يقول، و أنبأنا، وأخبرنا، وحدثنا* lafızlarını söylemesinin câiz olduğuna ve muhaddislerin icmâ'ının bulunduğunu dair sözünü aktarmış ve ardından bu konunun dikkatle incelenmesi gerektiğini ifade ederek Kâdî İyâz'ın zikrettiği lafızların kullanımının takyîd edilebileceğine işaret etmiştir.¹⁰⁵ İbnü's-Salâh, Kâdî İyâz'ın altı vechinden bahsettiği icâzetin yedi türünü saymış, bunlardan bir kimsenin iştmediğinin icâzetini verebilmesi konu edinen altıncı türünde Kâdî İyâz'ın bu türden icâzetin sahîh olduğuna dair getirdiği örneği aktarmış,¹⁰⁶ akabinde ona itirâzda bulunarak böyle bir şeyin mümkün olamayacağını gerekçeleriyle ifade etmiştir.¹⁰⁷ Hadîs öğrenim ve öğretim metotlarından vasiyyet bahsinde Kâdî İyâz, vasiyyetle rivâyetin, izin ve arzla beraber olan münâvele ve i'lâma benzemesi sebebiyle tecvîz edildiğini beyân etmiştir.¹⁰⁸ Ancak İbnü's-Salâh, bunun uzak bir

¹⁰⁰ Hadîs semâsına başlama yaşı ile ilgili çeşitli âlimlerin görüşleri için bkz. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-Hadis*, s. 128-129.

¹⁰¹ İbnü's-Salâh'ın hadîs semâ yaşı hakkında Kâdî İyâz'ın açıklamalarına yer verdiği kısım ile ilgili bkz. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-Hadis*, s. 130.

¹⁰² Kâdî İyâz'ın hadîs öğreniminin erken ne zaman başlayabileceğine dair görüşü ve Buhârî'den getirdiği örnek için bkz. Kâdî İyâz, *el-İlmâ*, s. 62.

¹⁰³ Hadîs semâsına başlama yaşı hakkında İbnü's-Salâh'ın tercih ettiği görüş için bkz. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-Hadis*, s. 130.

¹⁰⁴ İbnü's-Salâh'ın hadîs tahammül ve edâ yolları hakkındaki açıklamaları için bkz. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-Hadis*, s. 128-180.

¹⁰⁵ Kâdî İyâz, *el-İlmâ*, s. 135; İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-Hadis*, s. 132-133.

¹⁰⁶ Kâdî İyâz, *el-İlmâ*, s. 106.

¹⁰⁷ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-Hadis*, s. 161.

¹⁰⁸ Kâdî İyâz, *el-İlmâ*, s. 115.

te'vîl olduğunu, bu tür vasiyyetin münâvele ve i'lâma teşbihinin sahîh olmadığını söylemiştir.¹⁰⁹ Nevevî 'de bu teşbihin galat olduğunu dile getirmiştir.¹¹⁰ Fakat bu konuda Şâfiî muhaddis İbn-i Ebi'd-Dem (v. 583-642) Kâdî İyâz'ı İbnü's-Salâh'a ve Nevevî'ye karşı müdâfa ederek şöyle söylemiştir: "Vasiyyet ihtilâfsız olarak vicâdeden üstündür. Vicâde ise, İmâm Şâfiî ile başka âlimlere göre ma'mûlün-bih olduğundan vasiyyetle rivâyetin de ma'mûlün-bih olması evlâdır."¹¹¹

Kâdî İyâz'a göre, şerh, hatalara dikkat çekme, rivâyetlerdeki ihtilâf, başka bir nüsha gibi bir eserin aslından olmayan bilgilerin hâşiyelerde tahrîc edilmesi karışıklığa yol açabilir ve eserin aslından zannedilebilir.¹¹² Bu gerekçeyle asıldan olmayanın hâşiyede tahrîcinin doğru olmadığını düşünen Kâdî İyâz, ancak tahrîc edilmek istenen lafza bir işaret koyarak belirtilirse o zaman söz konusu tahrîcin mümkün olabileceğini ifade etmiştir.¹¹³ İbnü's-Salâh ise böyle bir tahrîcin eserin aslıyla karışmayacağını söyleyerek Kâdî İyâz'a bu noktada itirâz etmiştir.¹¹⁴

Hadislerde yapılan yanlışlığın kazımak sûretiyle giderilmesi anlamında kullanılan hakk konusunu ele alırken Kâdî İyâz, âlimlerin herhangi bir yanlış kazıyarak silinmesin diye semâ meclisine bıçak getirilmesini kerîh gördüklerini ifade etmiştir.¹¹⁵ Bunun sebebinin de kazınan kısmın başka bir rivâyette sahîh olma ihtimâli olmasını veya başka bir hocadan kazınan kısım ile birlikte o rivâyetin işitilmesi durumunda metne kazınan kısmın ilâvesine ihtiyâç duyulacağını zikretmiştir.¹¹⁶ Kâdî İyâz'ın hakk ile alâkalı bu beyânlarını eserine alan İbnü's-Salâh, darbın keyfiyeti ile ilgili ihtilâfa temâs ederek, Kâdî İyâz ve Râmeihürmüzî başta olmak üzere çeşitli âlimlerin görüşlerine yer vermiştir.¹¹⁷ Daha sonra Kâdî İyâz'ın bu konuyu güzel ve tafsilatlı bir fasılla açıkladığını ifade eden İbnü's-Salâh, bu meseleye yaklaşımında ona iştirâk ederek *el-İlmâ*'dan kaydettiği kısmı şu ifadelerle aktarmıştır:

¹⁰⁹ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-Hadis*, s. 151-164.

¹¹⁰ Suyûtî, *Tedribü'r-Râvi fî Şerhi Takribi'n-Nevevî*, Abdurrahman el-Muhammedî (thk.), I. bsk., Beyrût/Lübnân: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009, s. 304-305.

¹¹¹ Zeynü'd-dîn Ahmed b. Ahmed b. Abdî'l-Lâtîfi'z-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, Ahmed Nâim (terc.), V. bsk., Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979, c. I, s. 445; Suyûtî, *Tedribü'r-Râvi fî Şerhi Takribi'n-Nevevî*, s. 304-305.

¹¹² Kâdî İyâz, *el-İlmâ*, s. 164.

¹¹³ Kâdî İyâz, *el-İlmâ*, s. 164.

¹¹⁴ İbnü's-Salâh'ın bahsedilen tahrîc hakkındaki görüşünün detayları için bkz. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-Hadis*, s. 196.

¹¹⁵ Kâdî İyâz, *el-İlmâ*, s. 170.

¹¹⁶ Kâdî İyâz, *el-İlmâ*, s. 170.

¹¹⁷ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-Hadis*, s. 199-200.

Kâdî İyâz, satırın başında bir harfin tekrar etmesi durumunda satırın baş kısmını siyah ve çirkin görüntüden korumak için ikinci harfin darb edilmesinin uygun olduğunu düşünmüştür. Şayet satır sonunda ise satır sonunu korumak adına ilk harf darb edilir. Satırların baş ve son kısımlarını temiz bırakmak evlâdır...¹¹⁸

Rivâyette lahn ya da tahrîf bulunduğu zaman ne yapılması gerektiği konusunda ihtilâfın vâki' olduğunu söyleyen İbnü's-Salâh, eserinde bu meseleyi ve farklı görüşleri açıkladığı kısmı *el-İlmâ'*dan iktibâs etmiştir.¹¹⁹ Bunun yanı sıra İbnü's-Salâh, isim ve neseplerde mü'telif ve muhtalif konularını anlatırken bu kısımdaki bazı meselelerde Kâdî İyâz'ı taklid ettiğini söylemiştir.¹²⁰

Kâdî İyâz, yazıdan kaynaklanan hataların önüne geçmek ve hadisin doğru naklini sağlamak amacıyla hadislerin mânen rivâyet edilmesine karşı çıkmıştır.¹²¹ İbn Hacer hadislerin mâna ile rivâyetini kabul ve reddedenlerin varlığından bahsederek, hadislerin üzerinde tasarrufta bulunmaksızın kendi lafızlarıyla rivâyet edilmesinin daha evlâ olduğunu söylemiştir.¹²² Münâvî'de, *Nüzhetü'n-Nazar* üzerine yazdığı şerhte İbn Hacer ve Kâdî İyâz'ın mâna rivâyeti konusundaki açıklamalarını ifade edip değerlendirdikten sonra, İbnü's-Salâh'ın da buna karşı çıktığını ve İrâkî'nin mâna rivâyeti konusundaki tutumunun "lafızların delâletini ve maksadını bilmeyen kimseler için hadisleri işittikleri lafız yerine mânayla rivâyet etmelerinin câiz olmadığı" şeklinde olduğunu söylemiştir.¹²³

Bir muhaddisin hangi yaşa eriştiğinde hadis semâ ettirmesinin ve rivâyet etmeye başlamasının uygun olduğu konusunda hadis âlimleri arasında ihtilâflı görüşler vardır. Nitekim Râmeürmüzi, bir kimsenin ulaştığında hadis nakletmesinin uygun olduğu yaş sınırı için elli yaşını tamamlaması gerektiğini söylemiş, bunun nedeni olarak da bu yaşa erişildiğinde orta yaşlılık döneminin sona erdiğini ve olgunlaşma çağının başladığını göstermiştir.¹²⁴ Bununla birlikte Râmeürmüzi, istikrâr ve kemâl yaşı olması hasebiyle kırk yaşında da

¹¹⁸ İbnü's-Salâh'ın Kâdî İyâz'dan aktardığı bu kısmın tamamı için bkz. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-Hadis*, s. 201; Kâdî İyâz'ın darble ilgili bahsedilen görüşleri için bkz. Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s. 173.

¹¹⁹ *Ulûmü'l-Hadis*'te rivâyetteki lahn ya da tahrîf konusunda Kâdî İyâz'dan iktibâs ettiği kısım için bkz. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-Hadis*, s. 219-222; *el-İlmâ'* da bu konunun anlatıldığı bölüm için bkz. Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s. 185-188.

¹²⁰ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-Hadis*, s.

¹²¹ Kâdî İyâz'ın hadislerin mâna ile rivâyet edilmesi hakkındaki beyânları için bkz. Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s. 174-182; Mâna rivâyeti ile ilgili farklı değerlendirmeler için bkz. Zeynü'd-dîn Ahmed b. Ahmed b. Abdi'l-Lâtîfî'z-Zebîdî, *Sahih-i Buhâri Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercesmesi*, s. 454-468.

¹²² İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fi tavzihi nuhbetü'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*, s. 97-98.

¹²³ Münâvî'nin mâna rivâyeti hakkında açıklamaları için bkz. Muhammed Abdurraûf el-Münâvî, *el-Yevâkit ve'd-Dürer Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, Ebû Abdillâh Rubey' b. Muhammed es-Suûdî (thk.), Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, ty., s. 435-444.

¹²⁴ Râmeürmüzi, *el-Muhaddisü'l-fâsil Beyne'r-râvi ve'l-vâi*, s. 352-353.

hadîs nakledilmesinin bir sakıncası olmayacağını zirâ Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nebilîğin de bu yaşta verildiğini dile getirmiştir.¹²⁵ Kâdî İyâz bu konuda Râme-hürmüzi'ye karşı çıkararak, kırk ya da elli yaşına ulaşmadan vefât edipte, hayatta oldukları dönemde hadîs ve ilimden sayılamayacak neşirler yapan bir çok âlimin mevcût olduğundan bahsetmiştir.¹²⁶ Ömer b. Abdülazîz, Saïd b. Cübeyr ve İbrâhim en-Nehâî gibi âlimleri kırk ya da elli yaşına erişmeden vefât edenlere ve dolayısıyla bu yaştan önce hadîs rivâyetiyle meşgûl olanlara örnek gösteren Kâdî İyâz, Mâlik b. Enes'in yirmi küsur yaşlarında iken insanlara ilim öğrettiğini; Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî'den de gençlik dönemlerinde ilim öğrenme talebinde bulunulduğunu beyân etmiştir.¹²⁷ Bu mesele ile ilgili ihtilâflara temâs ederek hem Râme-hürmüzi hem de Kâdî İyâz'ın görüşlerini değerlendiren İbnü's-Salâh bu konuda, Kâdî İyâz'a itiraz da bulunmuş, Râme-hürmüzi'nin söylediklerinde bir garipliğin olmadığını, onun bahsettiği yaşlardan önce hadîs rivâyetine başlayanların ilimde yetenek sahibi olmadan aceleci davrandıklarını, Kâdî İyâz'ın örnek olarak saydığı âlimlerin ise erken yaşlarda ilme kâbiliyetleri bulunan müstesnâ kimseler olduğunu söyleyerek Râme-hürmüzi'yi desteklemiştir.¹²⁸

Yukarıda beyân edilen misâllerden hareketle İbnü's-Salâh'ın, hadîs usûlü konularının bir kısmında Kâdî İyâz'ın görüşlerini destekleyerek onu takip ettiği, bazen de ona itiraz ederek farklı görüş ortaya attığı müşâhede edilmektedir. Müteahhirûn döneminin en önemli usûl müellifi olan İbnü's-Salâh'ın Kâdî İyâz'dan etkilenmesi, *Ulûmü'l-Hadîs* çerçevesinde kaleme alınan her eserin de, *el-İlmâ*'dan bir şekilde istifâde etmiş olmasını kaçınılmaz kılmaktadır.

V. Sonuç.

Hadîs usûlü eserleri aktarılan bilginin senetli ya da senetsiz olması özelliğinden hareketle mütekaddimûn ve müteahhirûn şeklinde iki döneme ayrılarak incelenmiştir. Esâs itibâriyle usûl eserleri için herhangi bir taksimât yapılmaksızın doğrudan tarihî süreç içerisinde değerlendirilmesi ve meydana gelen değişimlerin tespiti mümkündür. Bu sebeple, mütekaddimûn-müteahhirûn dönemlendirmesinin yapılıp yapılamayacağı, şayet yapılacaksa *el-İlmâ*'nın bu dönemlendirmenin neresinde yer alacağı meselesinin üzerinde durulması gerekmektedir. Şayet bir dönemlendirme yapılacaksa da, bu dönemlendirmeye tabî tutulacak eserler arasında gerçek anlamda bir değişim ve dönüşümün söz konusu olup olmadığı ortaya konularak bir tasnîf yapılmalıdır. Bu noktadan

¹²⁵ Râme-hürmüzi, *el-Muhaddisü'l-fâsıl Beyne'r-râvi ve'l-vâi*, s. 352-353.

¹²⁶ Herevî, hadîs nakledebilmek için ulaşılması gereken yaş ile ilgili Kâdî İyâz, Râme-hürmüzi ve İbnü's-Salâh'ın görüşlerini aktararak değerlendirmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî el-Kârî, *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker fi mustalahâti ehli'l-eser*, s. 781; Kâdî İyâz'ın hadîs rivâyet yaşı hakkındaki açıklamaları için bkz. Kâdî İyâz, *el-İlmâ*, s. 200-204.

¹²⁷ Kâdî İyâz, *el-İlmâ*, s. 200-204.

¹²⁸ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-Hadîs*, s. 237-238.

hareketle çalışmada, hadîs usûl eserleri *el-İlmâ* merkezinde şekilleri ve muhtevâları bakımından tetkik edilerek aralarındaki farklar tespit edildi. Böylelikle mütekaddimûn-müteahhirûn şeklinde bir dönemlendirme yapıldığı takdirde bu dönemlendirmeye sebep teşkil eden unsurlar ve eserlerin hangi dönemler içerisinde yer alacağı husûsunda bir neticeye elde edilmeye çalışıldı.

Söz konusu dönemler içerisinde zikredilen usûl eserlerinin şekil ve muhtevâları incelendiğinde bilgilerin senetli ya da senetsiz nakledilmesi özelliğinden hareketle şekilsel açıdan mütekaddimûn-müteahhirûn ayrımının yapılabileceği anlaşılmıştır. Fakat eserler muhtevâsı açısından değerlendirildiğinde bu şekilde bir dönemlendirmeyi gerekli kılabacak büyük dönüşümlerden söz etmek mümkün değildir. Dönemlendirme yapıldığı zaman ise, yaygın şekilde kabul edildiğine göre, İbnü's-Salâh'tan sonra hadîs usûl meselelerinde, kullanılan kavramlarda ve konuların işleniş tarzında kendinden öncekilere göre önemli değişikliklerin ve farkların bulunması sebebiyle İbnü's-Salâh ve sonrasında yer alan muhaddislerin müteahhirûna dâhil edilmesi noktasında ihtilâf bulunmamaktadır. Buradaki asıl mesele Kâdî İyâz ve eseri *el-İlmâ*'nın hangi merhâle içerisinde değerlendirileceğidir. Zirâ bu tasnif içerisinde *el-İlmâ* eserine başat bir rol verilmekte ve adeta ayrım noktasının orijinine yerleştirilmektedir. Şöyle ki, hadîs usûlünde mütekaddimûn döneminin genellikle Hatîb el-Bağdâdî ile nihâyete erdiği yaygınlık kazanmıştır. Hadîs usûlü alanında rivâyet yöntemini terk ederek, bilgileri senetsiz olarak ele alan ilk âlim ise Kâdî İyâz'dır.¹²⁹ O, hadîs usûlüne dair kaleme aldığı *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyidi's-sema'* isimli eserinde delil olarak getirmiş olduğu hadîsler dışında eserine aldığı bilgileri senetsiz olarak zikretmiştir.¹³⁰ Ancak *El-İlmâ*, mütekaddimûn dönemi usûl eserleriyle mukâyese edildiğinde, muhtevâ yönüyle aralarında bazı benzerliklerin bulunduğu müşâhede edilmektedir. Fakat bu benzerliğin yanı sıra, Kâdî İyâz'ın konuların ele alınışında izlediği sıralamadan yola çıkarak mütekaddimûn eserlerinde mevcût olmayan bir sistemle ve tertiple eserini kaleme aldığı görülmektedir. Ayrıca *El-İlmâ*, temel usûl meselelerinin çoğunu ele almamasına rağmen, yer verdiği konular ve meseleleri anlatım biçimi ile kendinden sonraki usûl eserlerini etkilemiştir. Nitekim müteahhirûn âlimlerinden İbnü's-Salâh, Kâdî İyâz'dan ictibâslar yaparak onu taklit ettiğini açıkça ifade etmiştir. Dolayısıyla müteahhirûn dönemi eserlerinin çoğunlukla İbnü's-Salâh merkezli olması dikkate alındığında, *el-İlmâ*'nın onlar üzerinde de etkisi olduğu anlaşılmaktadır.

Netice itibâriyle, *el-İlmâ*'yı, hadîs usûlü alanında rivâyet yöntemini terk

¹²⁹ İsmail Lütfi Çakan, *Hadîs Usûlü*, XII. bsk., İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005, s. 17; Ahmet Yücel, *Hadîs Tarihi*, s. 165.

¹³⁰ Veli Aba, "Mütekaddimûn Dönemi Hadîs Usûlü Eserlerinin Mukâyasesi", *Gümüshane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, sayı:4 c. II, s. 236; Ahmet Yücel, *Hadîs Tarihi*, s. 165.

ederek bilgileri senetsiz aktarması özelliğinden hareketle müteahhirûn dönemine dâhil edenler bulunmaktadır. Fakat *el-İlmâ'*da nâdiren mütekaddimûn dönemi usûl eserlerinde olduğu gibi bilgileri senetli nakletme geleneğinin devam etmesi, onu müteahhirûndan ayırmaktadır. Bununla birlikte *el-İlmâ'* ile kendinden önceki ve sonraki usûl eserlerinin muhtevâlarına bakıldığı zaman *el-İlmâ'*da ele alınan konuların kendinden önceki usûl eserlerinden genel olarak çok farklı olmadığı dikkat çekmektedir. Bu durum, onu mütekaddimûn dönemi usûl eserlerine yaklaştırmaktadır. Bu sebeple, *el-İlmâ'*nın tamamen mütekaddimûnun dışında kabul edilmemesi gerekir. Burada belirtilmelidir ki, mütekaddimûn ve müteahhirûn terimleriyle, iki dönemi ayıran muayyen bir zaman diliminden ziyâde uzun bir geçiş süreci kastedilmektedir.¹³¹ *El-İlmâ'*, bilgilerin senetsiz olarak aktarılma özelliği sebebiyle metot ve uslûp olarak mütekaddimûn eserlerinden ayrılrsa da içerik olarak onlara benzemektedir. Bundan dolayı her iki dönem eserlerine farklı açılardan benzerliği bulunan *el-İlmâ'*nın mütekaddimûndan müteahhirûna geçiş sürecinin bir ürünü olarak değerlendirilmesinin daha uygun olduğu müşâhede edilmiştir.

“Hadis Usûlünün Gelişim Safhaları Açısından *el-İlmâ'*ın Konumu”

Özet: Bu makale hadis ilmi sahasında önemli eserler te'lif etmiş Mağrib'li âlim Kâdî İyâz'ın hadis usûlü ile ilgili görüşlerini topladığı *el-İlmâ'* isimli eseri üzerine odaklanır. Mağrib'de te'lif edilen ilk usûl eseri olma unvanını taşıyan *el-İlmâ'*, hadis usûlü tarihini dönemlendirme faaliyetleri kapsamında ismi öne çıkmış bir eserdir. Söz konusu faaliyetler kapsamında hadis usûl tarihi mütekaddimûn ve müteahhirûn şeklinde bir tasnife tâbi tutulmuştur. Bu tasnif içerisinde *el-İlmâ'* eserine başat bir rol verilmekte ve âdeta ayırım noktasının orijinine yerleştirilmektedir. Bu makale kapsamında *el-İlmâ'*nın hadis usûl eserleri içerisindeki yeri belirlenmeye çalışılmıştır. Bu meyanda mütekaddimûn ve müteahhirûn dönemi usûl eserleri *el-İlmâ'* ile mukâyese edilmiştir. Buradan hareketle mütekaddimûn-müteahhirûn şeklindeki dönemlendirme ameliyesi tartışılmıştır.

Atıf: Zülal KILIÇ, “Hadis Usûlünün Gelişim Safhaları Açısından *el-İlmâ'*ın Konumu”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XVI/1, 2018, ss. 81-103.

Anahtar Kelimeler: Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, Hadis Usûlü, Hadis Tarihi, Mütekaddimûn, Müteahhirûn.

¹³¹ Murteza Bedir, “Mütekaddimûn ve Müteahhirûn”, *DİA*, XXXII, s. 186-187.

جَدَلُ التَّأثيرِ والتَّأثيرِ بينِ علومِ الوَحْيِينِ واللغة العربية

“The Issue of the Reciprocal
Effects of Revelation and Ara-
bic Language”

حسن الخطاف*

Abstract: Since Shari’ah has been basically revealed on the Prophet (Peace Be upon Him) in Arabic, the language has become the means and tool to understand its primary sources: Qur’ān and Sunnah, and their related disciplines like the sciences of Qur’ān and Sunnah. In fact, both Qur’ān and Sunnah have influenced and enriched the Arabic language and the latter influenced the interpretations of the formers. The paper comes to highlight this reciprocal influence and locate its manifestations, which calls for attention to these two sciences: the sciences of Qur’ān and the sciences of Sunnah. The most prominent of the sciences of the Qur’ān, however, is the science of Tafseer and Qirā’at (Recitations), while the prominence science of Sunnah is Mustalah al-Hadīth (Terminology of Hadīth) along with its interpretations. The paper comprises two chapters: Chapter one deals with the relationship between the Qur’ān and the language, while chapter two teats the relationship between the Sunnah and the language.

Citation: Hasan al-KHATTĀF, “Jadal al-Ta’sir wa al-Ta’assur baina ‘ulūmī’l-wahyain wa al-Lugat al-‘Arabiyya” (in Arabic), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XV/1, 2018, pp. 105-119.

Key words: Tafseer (Interpretation of the Qur’ān), Qirā’at of the Qur’ān, Istiqrā’ (induction), narration of Hadīth by meaning and peculiarity of the Hadīth reports.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد فقد أرسل الله نبينا محمد صلى الله عليه وسلم رسولا للعالمين، وأنزل عليه القرآن الكريم، بلسان عربي مبين ليُدبروا آياته ويفهموا مراميه ومقاصده، {وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا} [طه: ١١٣] وهذا الإنزال بلسان القوم سنة إلهية ليحصل التبين {لِيُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي يُخْتَلَفُونَ فِيهِ وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ كَانُوا كَاذِبِينَ} [النحل: ٣٩].

يقول فخر الدين الرازي: "لما كان المرجع في معرفة شرعنا إلى القرآن والأخبار وهما واردان بلغة العرب ونحوهم وتصريفهم، كان العلم بشرعنا موقوفا على العلم بهذه الأمور، وما لا يتم

* أستاذ مشارك، عقيدة وعلم الكلام، جامعة آرتقلو ماردين، تركيا، khattaf72@gmail.com

الواجب المطلق به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب".¹

والتبيين والتوضيح متوقف على العربية وعلومها ومن هنا كانت العربية شرطا لازما لفهم المصدرين الكتاب والسنة، وما تفرع عنهما من علوم.

ولن نقف عند هذه العلوم جميعها بل سنقف عند علمين تأثرا بالعربية وتأثرا فيها، وهما علوم القرآن الكريم وعلوم السنة النبوية، والمقصود بعلوم القرآن التفسير، وبعلم السنة ما يتصل بها من مصطلح الحديث وشروحه وغريب ألفاظه.

ولم أجد دراسةً جمعت بين هذه العلمين وبين العربية تأثيرا وتأثرا وهذا ما قصدته بالجدل، وبإبراز ذلك تظهر لنا أهمية البحث وسبب الاختيار، وزيادة على ما تقدم نقصد من وراء ذلك دفع الدارسين إلى الاهتمام بالعربية كونها جزءا من الدين، نفهم من خلالها الدين، وتجمع المسلمين في لسان واحد، وهذا ما يُفسّر لنا اهتمام غير العرب باللغة وبروزهم فيها.

وطبيعة الدراسة كانت عبارة عن مبحثين: خصصتُ المبحث الأول للجدل بين اللغة وعلوم القرآن، والمبحث الثاني كان للجدل بين اللغة وعلوم السنة.

وقد سلكتُ المنهج المقارن بين كتب اللغة، وبين كتب التفسير والحديث، مُبيّنا أوجه التأثير والتأثر، معتمدا على أبرز كتب اللغة والتفسير والحديث.

وسبب الاختصار على هذين العلمين أني كتبتُ بحثين منفصلين آخرين: الأول عن جدل اللغة مع علم الكلام تأثيرا وتأثرا، والثاني عن جدل اللغة مع أصول الفقه تأثيرا وتأثرا.

وأكثر ما برز تأثير علوم الوحيين في العربية من جهة البحث والاستنباط والاستقراء كما سنرى وسلم.

المبحث الأول: جدل علوم القرآن مع اللغة

لأنقصد بكلمة علوم القرآن ما شاع عند المعاصرين من الحديث عن ناسخ القرآن ومنسوخه وسبب نزوله... بل نقصد تفسير القرآن بالدرجة الأولى الذي هو علم من علوم القرآن وجزء منه، بالإضافة إلى القراءات فهو من باب ذكر العام وإرادة الخاص.

يبين الشاطبي أهمية اللغة في فهم القرآن ومعاني القرآن وبيان أحكامه بقوله: "فإن قلنا: إن القرآن نزل بلسان العرب وإنه عربي وإنه لا عجمة فيه، فبمعنى أنه نُزِلَ على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة وأساليب معانيها... فكما أنّ لسان بعض الأعاجم، لا يمكن أن يُفهم من جهة لسان العرب، كذلك لا يمكن أن يُفهم لسان العرب من جهة فهم لسان العجم، لاختلاف الأوضاع والأساليب، والذي نبه على هذا المأخذ في المسألة هو الشافعي الإمام، في رسالته الموضوعة في

¹ محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي، المحصول، تح: الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م. ٢٠٣/١.

أصول الفقه.^٢

والمقصود بكون القرآن الكريم عربيًّا أنه عربيٌّ لفظًا ومعنى، بمعنى أنه لا يمكن أن يُؤخذ منه من المعاني إلا ما يقتضيه كلام العرب؛ إذ المعنى تابع للفظ وهو مدلوله، ولا يوصف الكلام بكونه عربيًّا لمجرد موافقة رسمه رسم الخط العربي.

وإذا كان فهم المعنى من القرآن متوقفًا على اللغة العربية، وفهم القرآن واجب علينا، كانت العربية واجبة وحقا من حقوق الله تعالى، وقد صرح بهذا العز بن عبد السلام عندما جعل معرفة اللغة العربية من حقوق الله تعالى على العباد، وذلك لتوقُّف فهم خطاب الله تعالى وخطاب رسوله صلى الله عليه وسلم على اللغة العربية.^٣

وقد ذكر جلال الدين السيوطي شروطًا للمفسر وجعل منها العربية بلغتها ونحوها وتصريفها شرطًا لازماً للمفسر، يقول السيوطي: "يجوز تفسيره لمن كان جامعا للعلوم التي يحتاج المفسر إليها وهي خمسة عشر علما: أحدها: اللغة لأن بها يعرف شرح مفردات الألفاظ ومدلولاتها بحسب الوضع... الثاني: النحو لأن المعنى يتغير ويختلف باختلاف الإعراب... الثالث: التصريف لأن به تعرف الأبنية والصيغ."^٤

ومعنى هذا أنَّ المعاني اللغوية والتراكيب النحوية، والتَّصريف وأبوابه وعلوم البلاغة من المعاني والبيان والبدیع لابدَّ منها للمفسر.^٥

ولا فرق في هذا بين قولنا إن اللغة شرط أو أداة لفهم مراد الله تعالى كما عبَّر عن ذلك الشاطبي في موافقاته.^٦

^٢ إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط. دار ابن عفان، الطبعة: الطبعة الأولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م. ١٠٤/٢.

^٣ انظر: عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، الملقب بسلطان، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تح: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، ١٩٩١ م، ص ٢٠٥.

^٤ عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة: ١٩٧٤م. ٢١٣/٤.

^٥ يقول المفسر محمد الطاهر بن عاشور: "أما العربية فالمراد منها معرفة مقاصد العرب من كلامهم وأدب لغتهم... إن القرآن كلام عربي فكانت قواعد العربية طريقًا لفهم معانيه، وبدون ذلك يقع الغلط وسوء الفهم لمن ليس بعربي بالسليقة، ويعني بقواعد العربية مجموع علوم اللسان العربي، وهي: متن اللغة، والتصريف، والنحو، والمعاني، والبيان، ومن وراء ذلك استعمال العرب المتبع من أساليبهم في خطبهم وأشعارهم وتراكيب بلغاته... ولعلني البيان والمعاني مزيد اختصاص بعلم التفسير لأنهما وسيلة لإظهار خصائص البلاغة القرآنية... فالقول كل القول لمن تعاطى التفسير وهو فيهما راجل" محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، المجلد الأول، ص. ١٩.

^٦ يقول الشاطبي: "العلوم المضافة إلى القرآن تنقسم على أقسام: قسم هو كالأداة لفهمه واستخراج ما فيه من الفوائد، والمعنى على معرفة مراد الله تعالى منه؛ كعلوم اللغة العربية التي لا بد منها" الشاطبي، الموافقات: ٤.

وليس تائدة اللغة قاصرةً على فهم معاني كلام الله تعالى وبيان أحكامه، بل من فوائدها منع العبث والتلاعب في كتاب الله تعالى، ولا سيما التأويل الباطني لنصوص القرآن الكريم حيث جعل الشيعة الروافض ثلثي القرآن الكريم نازلاً في آل البيت، ومن العبث القبيح ما قاله بيان بن سمعان رئيس فرقة البيانية وهي من الفرق المغالية من الشيعة أنه المعني بقول الله تعالى: {هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ} [آل عمران: ١٣٨].^٧

ومن تلك التأويلات المنحرفة ما قام به المغيرة بن سعيد العجلي رئيس فرقة المغيرية الشيعية من تأويل قول الله تعالى {كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلْإِنْسَانِ اكْفُرْ فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ} [الحشر: ١٦] حيث حمل معنى الشيطان على الفاروق عمر رضي الله عنه.^٨

ومن هذا القبيل توجه الشيعة الإمامية الإثنا عشرية في سعيهم لجعل الإمام ركناً من أركان الدين، "بحيث لا يصلح إيمان المرء إلا إذا حصل ذلك... ثم أخذوا ينزلون نصوص القرآن على ما قرروه، بل وزادوا على ذلك فقالوا: إن كل آيات المدح والثناء وردت في الأئمة ومن والاهم، وكل آيات الذم والتقريع وردت في مخالفهم وأعدائهم... ولقد كان من أثر زعمهم أن القرآن جُله أو كُله وارد في أئمتهم ومن والاهم، وفي أعدائهم ومن وافقهم"^٩

ولاشك أن هذا الحمل عبثٌ تدفعه العقيدة المعادية لكبار الصحابة كأبي بكر وعمر رضي الله عنهم، وهذا الفهم للآيات هو رميٌ لنصوص اللغة العربية.

فالعربية ضابط للفهم الصحيح للقرآن الكريم، ومن هنا كانت لهذا هذه المكانة، ويكفي دليلاً على مكانة اللغة العربية في فهم كتاب الله تعالى أن "أَهْلَ الْعَرَبِيَّةِ يَخْشَوْنَ عَنْ أَبِي الْأَسْوَدِ الدُّؤَلِيِّ: أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ هُوَ الَّذِي أَشَارَ عَلَيْهِ بِوَضْعِ شَيْءٍ فِي النَّحْوِ حِينَ سَمِعَ أَعْرَابِيًّا قَارِئًا يَقْرَأُ: أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ؛ بِالْجَزْرِ... وَأَمَرَ أَبُو الْأَسْوَدِ، فَوَضَعَ النَّحْوَ."^{١٠}

ومن الثابت أن موافقة العربية هو ضابط لمعرفة القراءة المقبولة عن الشاذة ف"كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً، وصح سندها، فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردها ولا يحل إنكارها، بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن ووجب على الناس قبولها، سواء كانت عن الأئمة السبعة، أم عن العشرة، أم عن غيرهم من الأئمة

^٧ علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي - القاهرة، ١٤١/٤.

^٨ انظر: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، الناشر: مؤسسة الحلبي الملل والنحل، ص. ١٧٧.

^٩ محمد السيد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، ٢٦/٢.

^{١٠} الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، الاعتصام، تح: د. محمد بن عبد الرحمن الشقير، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م، ص ٣٣٩.

المقبولين، ومتى احتل ركن من هذه الأركان الثلاثة أطلق عليها ضعيفة أو شاذة أو باطلة، سواء كانت عن السبعة أم عن من هو أكبر منهم، هذا هو الصحيح عند أئمة التحقيق من السلف والخلف.^{١١}

نماذج من أثر اللغة في اختلاف المفسرين

النموذج الأول

مثال ذلك (الواو) في قوله سبحانه {هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (٧)} {آل عمران: ٧} هل هي للعطف أو الاستئناف؟

فالزجاج وهو من كبار اللغويين يرى أن الوقف التام عند قوله: {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ} {آل عمران: ٧}.^{١٢} ومعنى هذا أن (الراسخون) استئناف وليس عطفًا، وهذا المعنى هو الذي رجَّحه الأصفهاني.^{١٣}

وقد ذكر الطبري القولين ورجَّح الوقف لأن (الراسخون) "لا يعلمون تأويل المتشابه الذي ذكره الله عز وجل في هذه الآية."^{١٤}

بينما رأى الزمخشري المعتزلي أن الأولى هو العطف وليس الاستئناف يقول الزمخشري: "أي لا يهتدى إلى تأويله الحق الذي يجب أن يحمل عليه إلا الله، وعباده الذين رسخوا في العلم... ومنهم من يقف على قوله إلا الله، ويبتدىئ والراسخون في العلم يقولون... والأول هو الوجه."^{١٥}

النموذج الثاني

معنى الباء الواردة في قوله تعالى {وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ} [المائدة: ٦].

اختلف المفسرون في معنى الباء وهذا الاختلاف راجع إلى تأثير اللغة في التفسير، فمن

^{١١} محمد بن محمد بن يوسف ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، تح: علي محمد الضباع، ط. المطبعة التجارية الكبرى، ص ٩.

^{١٢} إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، تح: عبد الجليل عبده شلبي، الناشر: عالم الكتب - بيروت، ط. الأولى ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، ص ٣٧٨.

^{١٣} الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، تفسير الراغب الأصفهاني، تح: محمد عبد العزيز بسيوني، ط. كلية الآداب - جامعة طنطا، الطبعة الأولى: ١٩٩٩ م، المجلد الثاني، ص ٤٢٤.

^{١٤} محمد بن جرير، أبو جعفر الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تح: أحمد محمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٠ م، المجلد السادس، ص ٢٠٤.

^{١٥} محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي - بيروت، ط. الثالثة - ١٤٠٧ هـ، المجلد الأول، ص ٣٣٨.

المفسرين من جعل الباء زائدة ويكون المعنى وامسحوا رؤوسكم، ومنهم من جعل الباء للتبويض ومنهم من جعلها للإصاق وهؤلاء لا يشترطون تعميم الرأس في المسح^{١٦}.

وأصل الاختلاف في ذلك يرجع إلى المعاني اللغوية، فالباء لغة يصح أن تكون بهذه المعاني^{١٧} وقد لهذا الاختلاف اللغوي أثره في التفسير وفي الفقه^{١٨}.

المبحث الثاني: جدل علوم الحديث مع اللغة

للغة العربية مكانة سامية في علوم الحديث ولتأخذ من ذلك النماذج التالية:

١. مباحث غريب الحديث

من ذلك أن المحدثين خصصوا مبحثاً كاملاً للحديث الغريب، وهو البحث في الكلمة الغريبة لمعرفة معناها اللغوي يقول السيوطي: "التَّوْعُ الثَّانِي وَالثَّلَاثُونَ: غَرِيبُ الْحَدِيثِ، هُوَ مَا وَقَعَ فِي مَثْنِ الْحَدِيثِ مِنْ لُفْظَةٍ غَامِضَةٍ بَعِيدَةٍ مِنَ الْفَهْمِ لِقِلَّةِ اسْتِعْمَالِهَا. وَهُوَ فَرْدٌ مُهِمٌّ. وَالْحَوْضُ فِيهِ صَعْبٌ. فَلْيَتَحَرَّ خَائِضُهُ، وَكَانَ السَّلْفُ يَسْتَبْشِرُونَ فِيهِ أَشَدَّ تَبْتُّبًا. وَقَدْ أَكْثَرَ الْعُلَمَاءُ التَّصْنِيفَ فِيهِ"^{١٩}.

ولاشك أن هذا يحتاج إلى اللغة، ويمكن أن نأخذ مثالا على ذلك كتاب الفائق في غريب الحديث للزمخشري المعتزلي وهو كتاب ضخيم حوى المئات من الأحاديث، قد سلك الزمخشري - من حيث نضد المادة ورفضها - منهجا يقوم على ترتيب الكلمات الغريبة، وفقا لحروف المعجم فهو يذكر مثلا حرف الهمزة مع الباء، ثم الهمزة مع التاء حتى يأتي على كل الحروف، ثم ينتقل إلى حرف الباء مع الهمزة، وهكذا دواليك.

و الغرض الأصلي من تصنيف "الفائق" محصوراً في كشف الألفاظ الغريبة في الحديث الذي

^{١٦} انظر في هذه المعاني: الكتاب: أبو حيان محمد بن يوسف، البحر المحيط في التفسير، تح: صدقي محمد جميل، الناشر: دار الفكر: ١٩٠/٤، مكي بن أبي طالب القيرواني، الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، تح: مجموعة رسائل جامعة بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي - جامعة الشارقة، بإشراف أ. د: الشاهد البوشيخي، الناشر: مجموعة بحوث الكتاب والسنة - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الشارقة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م ١٦٢٢/٣، أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تح: الإمام أبو محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢، ٢٧/٤.

^{١٧} انظر: عبد الملك بن محمد الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، تح: عبد الرزاق المهدي، إحياء التراث العربي، الطبعة: الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م، ص: ٢٤٢، حسن بن قاسم المرادي، الجنى الدانى، في حروف المعاني، تح: د فخر الدين قباوة - الأستاذ محمد نديم فاضل، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م، ص: ٤٣.

^{١٨} انظر: مجموعة من العلماء بإشراف مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، الناشر: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، الطبعة: الأولى: ١٩٧٣ - ١٩٩٣ م، ١٠٢٤/٢.

^{١٩} عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تح: محمد عوامة، دار اليسر ودار المنهاج، ط. الأولى: ٢٠١٦ م، ٦٦-٦٥/٥.

يورده، وإزالة الغموض عنه،^{٢٠} معتمداً في ذلك على زاد لغوي وبلاغي، من ذلك قوله في باب "الهمزة مع الراء" («إن الإسلام ليأرز إلى المدينة، كما تآرز الحية إلى جحرها»^{٢١}، أي تنضوي إليه، وتنضم، ومنه الأروز للبخيل المنقبض، وعن أبي الأسود الدؤلي: إن فلانا إذا سئل أَرَزَّ، وإذا دعي انتَهَز، وروي اهتَزَّ»^{٢٢}).

ومن ذلك أيضاً نجده في باب "الشين مع الظاء" يذكر حديثاً «يعجب ربك من راعٍ في شظيةٍ يؤذن ويقيم الصلاة»^{٢٣}.

ثم قال مفسراً لفظة "شظية" «الشَّظِيّ والشَّظِيَّةُ: فَنَدِيرَةٌ مِنْ فَنَادِيرِ الْجِبَالِ، وَهِيَ قِطْعَةٌ مِنْ رُؤُوسِهَا، وَالنُّونُ فِي شِظْيَةٍ مَزِيدَةٌ، بِدَلِيلِ أَنَّهَا لَمْ تَثْبِتْ فِي شِظْيَةٍ، وَوَزْنُهَا [وَزْنُ شِظْيَةٍ] فُئْلَةٌ، وَلَأَنَّ اسْتِقْفَاقَهَا مِنَ التَّشْظِيّ، وَهُوَ التَّشْعَبُ، لِأَنَّهَا شَعْبَةٌ مِنَ الْجِبَالِ».

ثم قال مباشرة: «فَانشَظَّتْ رِبَاعِيَةَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»^{٢٤} أي انكسرت، وتشظَّتْ وانشظت بمنزلة تشعب وأنشعب، ويقال انشظ فلان منا، أي انشعب.^{٢٥}

من الواضح أن الكشف عن المعاني الغريبة في الحديث، يحتاج إلى دراية في اللغة، ومعرفة بمطاباً وجود الكلمة في الحديث، وهذا ليس ببعيد عن الزمخشري صاحب الأساس في اللغة، والمفصل في النحو، والكشاف في التفسير الذي يعد مثالا للتفاسير القائمة على البلاغة واللغة.

^{٢٠} يقول ابن حجر العسقلاني: «فإن خفف المعنى، بان كان اللفظ مستعملاً بقلّة احتياج إليه، الكتب المصنفة في شرح الغريب ككتاب أبي غنيد القاسم بن سلام... وللزمخشري كتاب اسمه الفائق حسن الترتيب» أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، تح: عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، ط. مطبعة سفير بالرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ، ص ٢٣٠.

^{٢١} رواه البخاري بلفظ "الإيمان بدل الإسلام"، البخاري، صحيح البخاري، كتاب الحج، باب الإيمان يأرز إلى المدينة، رقم: ١٨٧٦، ورواه أحمد بذات اللفظ الذي رواه الزمخشري، مسند أحمد، باقي مسند المكثرين، باقي مسند أبي هريرة، رقم: ٧٨٤٦٠.

^{٢٢} محمود بن عمرو بن أحمد، جار الله الزمخشري، الفائق في غريب الحديث، تح: علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، بيروت، ط. الثالثة: ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، ١/٣٣.

^{٢٣} أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي، سنن النسائي، تح: عبد الفتاح أبو غدة، ط. مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦-١٩٨٦، كتاب الأذان، باب الأذان لمن يصلي وحده، رقم: ٦٦٦، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السنجستاني، سنن أبي داود، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، ط. الأولى، ١٩٩٢م، كتاب الصلاة باب الأذان في السفر، رقم: ١٢٠٣.

^{٢٤} لم أجد الحديث في المصادر التي وقعت بين يدي - باللفظ الذي ذكره الزمخشري "فانشظت رباعيته" وإنما ورد بلفظ "كسرت رباعيته"، والحديث رواه مسلم بهذا اللفظ «عَرُ أَمْرٌ أَنْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، كَسَرَتْ رَبَاعِيَتَهُ، يَوْمَ أَحُدٍ، وَشَجَّ فِي رَأْسِهِ، فَجَعَا، يَسَلُّ الدَّمَ عَنْهُ وَيَقُولُ، كَيْفَ يُفْلِحُ قَوْمٌ شَجُّوا نَبِيَّهُمْ، وَكَسَرُوا رَبَاعِيَتَهُ وَهُوَ يَدْعُوهُمْ إِلَيَّ اللَّهُ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ﴿يَسْ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ (١٢٨)» [آل عمران]، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النسابوري، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، ط. دار إحياء التراث العربي - بيروت، كتاب الجهاد والسير، باب غزوة أحد، رقم: ١٧٩١.

^{٢٥} انظر ما نقلناه عنه في باب "الشين والطاء" الفائق: ٢/٢٤٦-٢٤٧.

٢. رواية الحديث بالمعنى

قد لا يكون الشخص حافظاً للحديث فيؤدي معناه من غير خلل، فهذا جائز عند المحدثين، يقول ابن رجب: "ما زال الحفاظ يحدثون بالمعنى وإنما يجوز ذلك لمن هو عالم بلغات العرب بصير بالمعاني عالم بما يحيل المعنى، وما لا يحيله. نص على ذلك الشافعي."^{٢٦}

أما إن غير في المعنى فإنه يقع في المحذور وتحرم عليه رواية المعنى ومن أمثلة ذلك ما ذكره الحافظ ابن رجب: "وروى بعضهم حديث "إذا قرأ" يعني الإمام "فأنصتوا" بما فهمه من المعنى، فقال: إذا قرأ الإمام " (ولا الضالين) فأنصتوا، فحمله على فراغه من القراءة، لا على شروعه فيها."^{٢٧}

أي أن أنصت المأموم صار عند الفراغ من قراءة الإمام، بينما الإنصات الوارد في الحديث عند شروع الإمام وليس عند فراغه من القراءة، وهذا ماجاء في سنن ابن ماجه "عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، " إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ، فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا، وَإِذَا قَرَأَ فَأَنْصِتُوا، وَإِذَا قَالَ: {غَيْرِ الْمُعْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ} [الفاتحة: ٧]، فَقُولُوا: آمِينَ، وَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوا، وَإِذَا قَالَ: سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ، فَقُولُوا: اللَّهُمَّ رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ، وَإِذَا سَجَدَ فَاسْجُدُوا، وَإِذَا صَلَّى جَالِسًا، فَصَلُّوا جُلُوسًا أَجْمَعِينَ."^{٢٨}

وعليه فإن من شروط الرواية بالمعنى أن يكون عالماً بما يُغير المعنى، وتغيير المعنى مرتبط بالألفاظ يقول ابن الصلاح: "إذا أراد رواية ما سمعه على معناه دون لفظه: فإن لم يكن عالماً عارفاً بالألفاظ ومقاصدها، خبيراً بما يحيل معانيها، بصيراً بمقادير التفاوت بينها، فلا خلاف أنه لا يجوز له ذلك، وعليه أن لا يروي ما سمعه إلا على اللفظ الذي سمعه من غير تغيير، فأما إذا كان عالماً عارفاً بذلك، فهذا مما اختلف فيه السلف، وأصحاب الحديث... والأصح: جواز ذلك في الجميع، إذا كان عالماً بما وصفناه قاطعاً بأنه أدى معنى اللفظ الذي بلغه."^{٢٩}

فتأدية المعنى مرتبط باللغة

ومن أجل هذا يرى المحدثون أنه "على طالب الحديث أن يتعلم من النحو، واللغة ما يتخلص به

^{٢٦} شرح علما الترمذي، ج ١ ص ٤٢٧، يقول السخاوي: (فَالْمُعْظَمُ مِنْهُمْ (أَجَازٌ) لَهُ الرِّوَايَةُ (بِالْمَعْنَى) إِذَا كَانَ قَاطِعًا بِأَنَّهُ أَدَّى مَعْنَى اللَّفْظِ الَّذِي بَلَغَهُ... دُونَ التَّجَوُّزِ فِيهِ وَالِاسْتِعَارَةَ" محمد بن عبد الرحمن السخاوي، فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، تح: عبد الكريم بن عبد الله، ومحمد بن عبد الله، مكتبة دار المنهاج، الرياض، ١٤٣٦هـ، ج ٣ ص ١٣٨.

^{٢٧} زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، شرح علما الترمذي، تح: همام عبد الرحيم سعيد، ط. مكتبة المنار - الزرقاء - الأردن، الطبعة: الأولى، ١٩٨٧م، ج ١ ص ٤٢٨.

^{٢٨} محمد بن يزيد القزويني، ابن ماجه، سنن؛ ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي،، كِتَابُ إِقَامَةِ الصَّلَاةِ، وَالسُّنَّةُ فِيهَا، بَابُ إِذَا قَرَأَ الْإِمَامُ فَأَنْصِتُوا، رقم: ٨٤٦.

^{٢٩} عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، تقي الدين المعروف بابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، ويُعرف بمقدمة ابن الصلاح، تح: نور الدين عترة، الناشر: دار الفكر - سوريا، دار الفكر المعاصر - بيروت، ١٩٨٦م، ص: ٢١٣.

من شين اللحن، والتحريف.^{٣٠}

٣. بناء المصطلحات الحديثية على المعاني اللغوية

ينبغي أن تستند مصطلحات المحدثين على المعنى اللغوي، وفي حال تعدد ذلك يشير المحدثون إلى خلل في المصطلح، من ذلك مصطلح (المعضل) وهو الذي سقط من سنده راويان فأكثر، يقول ابن الصلاح: "وَهُوَ عِبَارَةٌ عَمَّا سَقَطَ مِنْ إِسْنَادِهِ اثْنَانِ فَصَاعِدًا وَأَصْحَابُ الْحَدِيثِ يَقُولُونَ: أَعْضَلَهُ فَهُوَ مُعْضَلٌ - بِنَثْحِ الصَّادِ - . وَهُوَ اضْطِرَاحٌ مُشْكِلٌ الْمَأْخُذُ مِنْ حَيْثُ اللَّغَةُ، وَبَحْتٌ فَوَجَدْتُ لَهُ قَوْلَهُمْ: (أَمْرٌ غَضِيْلٌ)، أَيْ مُشْتَعِلٌ شَدِيدٌ."^{٣١}

وقد كان تأثير النحويين واللغويين بعلم الحديث واضحاً في استخدامهم لكثير من المصطلحات وذلك من أمثال: الجرح، والتعديل، السّفه، الغفلة، الكذب، الشذوذ، التصحيف، التحريف، الغريب، المُستخرج، المستدرك، السماع، التحديث، الإجازة.. فهذه المصطلحات لها أبعاد لغوية، وقد ذكر السيوطي في مقدمة المزهري حيث يقول: "هذا علم شريف ابتكرت ترتيبه واخترت تنويحه وتبويبه وذلك في علوم اللغة وأنواعها وشروط أدائها وسماعها حاكيت به علوم الحديث في التقاسيم والأنواع وأتيت فيه بعجائب وغرائب حسنة الإبداع."^{٣٢}

وبالرجوع إلى كتب المزهري للسيوطي نجد جدلية تأثير الحديث في اللغة واضحاً، فأبرز ما جاء من ترتيب وتبويب جاء متماشياً مع منهج المحدثين وخطتهم في التأليف.

ومن المعلوم أن السوطني اشتهر في علوم عدة ومن أبرزها علوم الحديث، وعليه يمكن لنا أن نقارن بين كتابيه: المزهري وتدريب الراوي، ويُعدُّ كتاب تدريب الراوي من أوسع كتب مصطلح الحديث.

من الأبواب التي ذكرها السوطني في المزهري: معرفة المتواتر والآحاد، معرفة المرسل والمنقطع، معرفة الأفراد، معرفة من تُقبل روايته ومن تُرد، طرق الأخذ والتحمل، القراءة على الشيخ، السماع من الشيخ، الإجازة، وهذا بعض مما ذكرناه ولم نستوفيه.^{٣٣}

وعند الرجوع إلى كتاب تدريب الراوي نجد هذه المصطلحات بذات التسمية.^{٣٤}

^{٣٠} مقدمة ابن الصلاح، ص: ٢١٧-٢١٨. وانظر: محي الدين يحيى، ب: شرف النووي، التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير، في أصول الحديث، تح: محمد عثمان الخشت، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، ص ٧٥.

^{٣١} مقدمة ابن الصلاح، ص ٥٩.

^{٣٢} عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، تح: فؤاد علي منصور، ط. دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٨ هـ ١٩٩٨ م، ٧/١.

^{٣٣} انظر: السوطني، المزهري، ص. ٨٨، ٩٦، ١٠٠، ١٠٧، ١١٣، ١٢٤، ١٢٧.

^{٣٤} انظر عللاً سبيل المثال: السيوطي، تدريب الراوي ١٧٦/٣، ٤٣/٤، ٢٧٣/٤، ٥/٤، ٢٠٣/٤، ٤١٠/٤، ٣٠/٥، ٥٤١/٥.

٤. تصحيح ما يُشكل في الحديث على ضوء اللغة

هذا باب واسع وقد لجأ إليه المحدثون لإزاحة ما يُشكل على من يتصور وهما أو إشكالا في الحديث او انتقاصا من بعض الصحابة لبعضهم أو تناقضا بين الأحاديث...

من ذلك : ما جاء في حديث رفاعة القرظي أنه " طَلَّقَ امْرَأَتَهُ فَبِتَّ طَلَّاقَهَا " ^{٣٥} فما معنى بت وهل هناك روايات أخرى؟

يقول الحافظ العراقي: " قوله فَبِتَّ طَلَّاقَهَا، هو بتشديد المشاة من فوق أي طلقها ثلاثا، وأصل البت القطع، وهكذا رواه الجمهور، وفي رواية للنسائي (فَأَبَتْ) رباعي، وهي لغة ضعيفة حكاها الجوهري عن الفراء، وحكى عن الأصمعي إنكارها" ^{٣٦}.

ومن ذلك شرح معنى (تَرَبَّتْ) الواردة في حديث " تُتَكِّحُ الْمَرْأَةُ لِارْبَعٍ: لِمَالِهَا، وَلِحَسَبِهَا، وَلِحِمَالِهَا، وَلِدِينِهَا، فَاطْفَرُ بِدَاتِ الدِّينِ تَرَبَّتْ يَدَاكَ " ^{٣٧}

يقول البطلوسي: " ومعنى " تربت " عند قوم من الفقهاء: استغنت، وهذا خطأ عند أهل اللغة، لأنه إنما يقال في الغنى: أترب وأما ترب فلا يقال إلا في الفقر. " ^{٣٨}

٥. الاحتجاج بالحديث في ترجيح بعض المعاني اللغوية

والأمثلة على ذلك كثيرة منها ما جاء في صحيح البخاري كمن زواج النبي صلى الله عليه وسلم صافية "وَجَعَلَ صَدَاقَهَا عَمَّتَهَا" فَقَالَ عَبْدُ الْعَزِيزِ، لِثَابِتٍ: يَا أَبَا مُحَمَّدٍ أَنْتَ سَأَلْتَ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ: مَا أَمَّهَرَهَا؟ قَالَ: أَمَّهَرَهَا نَفْسَهَا" ^{٣٩}

^{٣٥} الحديث كاملا: "عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: أَنَّ رِفَاعَةَ الْقُرْظِيَّ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ فَبِتَّ طَلَّاقَهَا، فَتَزَوَّجَهَا بَعْدَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الزُّبَيْرِ، فَجَاءَتِ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ [ص: ٢٣] فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّهَا كَانَتْ عِنْدَ رِفَاعَةَ فَطَلَّقَهَا آخِرَ ثَلَاثِ تَطْلِيقَاتٍ، فَتَزَوَّجَهَا بَعْدَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الزُّبَيْرِ، وَإِنَّهُ وَاللَّهِ مَا مَعَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِلَّا مِثْلُ هَذِهِ الْهُدْيَةِ، لِهُدْيَةِ أَخَذْتُهَا مِنْ جَلْبَابِهَا، قَالَ: وَأَبُو بَكْرٍ جَالِسٌ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَإِبْنُ سَعِيدِ بْنِ الْعَاصِ جَالِسٌ بِبَابِ الْحُجْرَةِ لِيُؤَدِّنَ لَهُ، فَطَفِقَ خَالِدٌ يُنَادِي أَبَا بَكْرٍ: يَا أَبَا بَكْرٍ، أَلَا تَرَى جُرْهُ هَذِهِ عَمَّا تَجَهَّرُ بِهِ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَمَا يَزِيدُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى التَّسْمِ، ثُمَّ قَالَ: «لَعَلَّكَ تُرِيدِينَ أَنْ تُرْجِعِي إِلَيَّ رِفَاعَةَ، لَا، حَتَّى تَدُوقِي عُسَيْلَتَهُ، وَيَدُوقَ عُسَيْلَتِكَ» البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، صحيح البخاري، كتاب اللباس، باب التيسم والضحك، رقم: ٦٠٨٤.

^{٣٦} العراقي، عبد الرحيم، طرح التثريب في شرح التقريب: ٩٦/٧. وهذه الرواية موجودة في سنن النسائي الكبرى، واللفظ " : جَاءَتِ امْرَأَةٌ رِفَاعَةَ الْقُرْظِيَّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ: إِنَّ زَوْجِي طَلَّقَنِي، فَأَبَتْ طَلَّاقِي... " النسائي، أحمد بن شعيب، السنن الكبرى، كتاب الطلاق، باب إحلال المطلقة ثلاثا، إحلال المطلقة ثلاثا، والنكاح الذي يحلها لمطلقها، رقم: ٥٥٧٤

^{٣٧} مسلم، صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب استحباب نكاح ذات الدين، رقم: ١٤٦٦

^{٣٨} عبد الله بن محمد بن السيد البطلوسي، مشكلات موطأ مالك بن أنس، تح: طه بن علي بو سريح التونسي، الناشر: دار ابن حزم - لبنان / بيروت، الطبعة: الأولى: ٢٠٠٠ م، ص: ٦٨.

^{٣٩} البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب التَّكْبِيرِ وَالْعَلْسِ بِالضُّبْحِ، وَالصَّلَاةُ عِنْدَ الْإِعَارَةِ وَالْحَزْبِ رُكُوعًا:

يقول بدر الدين العيني: "قوله: (ما أمهرها) قال ابن الأثير: يقال: مهرت المرأة وأمهرتها إذا جعلت لها مهراً، وإذا سقت إليها مهراً، وهو: الصداق: وقال الشيخ قطب الدين الحلبي في (شرحه): صوابه مَهَرَهَا يعني بحذف الألف، ويخط الحافظ الدمياطي، مثل ما قاله ابن الأثير، وأنكر أبو حاتم: أمهرت، إلا في لغة ضعيفة، والحديث يرد عليه."^{٤٠}

ومن هذا القبيل ما جاء في حديث النبي صلى الله عليه وسلم: "إِنَّ مِنْ أَشْرِّ النَّاسِ عِنْدَ اللَّهِ مَنْزِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ، الرَّجُلُ يُفْضِي إِلَى امْرَأَتِهِ، وَتُفْضِي إِلَيْهِ، ثُمَّ يَنْشُرُ سِرَّهَا."^{٤١}

فهل يجوز لغة أن يقال أشر؟ يقول القاضي عياض: "قوله: "من أشر الناس": أهل النحو يأبون أن يقال: فلان أشر أو أخير من فلان، وإنما يقال: شرّ وخير، وهو مشهور كلام العرب عندهم... وقد جاءت الأحاديث الصحيحة باللفظين على وجهها، وهي حجة عليهم باستعمال الوجهين."^{٤٢}

ومن ذلك أيضاً ما جاء في حديث ابن عباس وهو يصف حال النبي صلى الله عليه وسلم: "الاستقراء: ثم نام، حتى سمعت غطيته أو خطيطه."^{٤٣}

يقول ابن بطال: "الغطيطة - صوت النائم... أو خطيطه - شك من المحدث، ولم أجد لها عند أهل اللغة بالخاء."^{٤٤}

وهذا يدل على الاعتماد على اللغة في تصحيح الرواية، إذ ليس في كتب اللغة الخطيطة كحالة من حالات النوم.^{٤٥}

٦. استقراء اللغة من قبل المحدثين

من مواضع الجدل بين اللغة والحديث هو قضية الاستقراء اللغوي التي قام بها المحدثون، وهذا فيه إضافة وتأثير من قبل المحدثين على ما هو عند اللغويين من المتقدمين كالأزهري وابن فارس، فالدافع اللغوي لفهم الحديث والذب عنه جعل المحدثين يستقروون الألفاظ بحثاً عن معانيها الدقيقة،

٩٤٧.

^{٤٠} محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين العيني العيتابي، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت: ٢٦٦/٦.

^{٤١} صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب تحريم إفشاء سر المرأة، رقم: ١٤٣٧

^{٤٢} القاضي عياض، بن موسى بن عياض بن عمرو بن اليحصبي السبتي، إكمال المعلم بفوائد مسلم مُسَلِّم، تح: الدكتور يحيى إسماعيل، الناشر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م، ٦١٤/٤.

^{٤٣} البخاري، صحيح البخاري، كتاب العلم، باب السمر في العلم، رقم: ١١٧.

^{٤٤} ابن بطال، علي بن خلف بن عبد الملك، شرح صحيح البخار لابن بطال، تح: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، دار النشر: مكتبة الرشد - السعودية، الرياض، الطبعة: الثانية، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م. ١٩٣/١.

^{٤٥} يقول الثعالبي: "الفتح صوت النائم. وأرفع منه البيخ. وأزيد منه الغطيطة. وأشد منه الجخيف" الثعالبي، عبد الملك بن محمد، فقه اللغة وسر العربية، تح: عبد الرزاق المهدي، إحياء التراث العربي، الطبعة: الطبعة الأولى ١٤٢٢ هـ، ص ١٤٩.

وهذا كثير عند المحدثين، وهو موطنٌ بارز في تأثير الحديث على اللغة.

مظان ذلك موجود في كتب شروح الحديث والكتب اللغوية الباحثة عن معاني غريب الحديث النبوي.

كما أن هذا الصنيع موجود في بعض الكتب التي اهتمت بالدفاع عن الحديث النبوي ضد المعتزلة، ككتاب مشكل الحديث وبيانه لابن فُورك.

من ذلك استقراء كلمة النزول في اللغة العربية من قبل ابن فورك عند حديث البخاري "يُنزَلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرِ يَقُولُ: مَنْ يَدْعُونِي، فَأَسْتَجِبَ لَهُ مَنْ يَسْأَلُنِي فَأَعْطِيهِ، مَنْ يَسْتَعِزُّونِي فَأَعْفِرَ لَهُ."^{٤٦}

فالنزول عنده لا ينبغي أن يكون نزولا كشأن نزول الأجسام الذي هو انتقال وحركة؛ وذلك لاستحالة وصف الله تعالى بذلك.

فالنزول في اللغة من الألفاظ المشتركة، ويأتي على معاني عدة:

١. بمعنى الانتقال والتحويل، ويكون في الأجسام، ومثل هذا قوله سبحانه {وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا} [الفرقان: ٤٨].

٢. بمعنى الإعلام كقوله عز وجل { نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ } [الشعراء: ١٩٣] أي أعلم به الروح الأمين محمدا صلى الله عليه وسلم.

٣. بمعنى القول والعبادة، كقوله سبحانه {سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ} [الأنعام: ٩٣].

٤. بمعنى الإقبال على الشيء، وذلك هو المستعمل في قولهم، والجاري في عرفهم وهو أنهم يقولون إن فلانا أخذ بمكارم الأخلاق ثم نزل منها إلى سفافها، أي أقبل منها إلى رديتها، ومثله في نقصان الدرجة والمرتبة، ومن ذلك قول الناس نزلت منزلة فلان عن فلان عما كانت عليه إلى ما دونها إذا انحط قدره عنده.

٥. بمعنى نزول الحكم، من ذلك قول الناس: قد كنا في عدل وخير، حتى نزل بنا بنو فلان إلى حكمهم، وكل ذلك في معنى النزول متعارف بين أهل اللغة غير مرفوع عندهم اشتراك معناه.

وإذا كانت اللغة تقبل هذه المعاني فلا يجوز أن يُحمل النزول في الحديث بمعنى الانتقال والتحول الذي هو من صفة الأجسام.^{٤٧}

وما قام به ابن فورك في ضبط معاني النزول لانجده بهذا التفصيل عند اللغويين المتقدمين، فأوسع من تعرض لهذا أحمد بن فارس وسأنتقل ما أراه مُتصلا بالأمر ليتبين لنا كيف قام ابن فورك بضبط

^{٤٦} البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب، باب الدعاء في الصلاة من آخر الليل، رقم: ١١٤٥
^{٤٧} انظر: محمد بن الحسن الأنصاري الأصبهاني، أبو بكر ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه، تح: موسى محمد علي، الناشر: عالم الكتب - بيروت، الطبعة: الثانية، ١٩٨٥م، ص ٤٧٠-٤٧٣.

وحصر معاني النزول على وجه لم يقيم به اللغويون.

يقول ابن فارس: " (نزل) النون والزاء واللام، كلمة صحيحة تدل على هبوط شيء ووقوعه، ونزل عن دابته نزولاً، ونزل المطر من السماء نزولاً، والنازلة: الشديدة من شدائد الدهر تنزل. والنزال في الحرب: أن يتنازل الفريقان... والثُّزْل: ما يهبأ للنزول. وطعام ذو نزل ونزل، أي ذو فضل. ويعبرون عن الحج بالنزول."^{٤٨}

مأذكرة ابن فارس لا يتجاوز معنيين: المعنى المادي للأجسام، والمعنى المعنوي المتمثل بالمصائب.

والجوهري ذكر ثلاثة معانٍ هي: المرتبة، الحلول والتنقل، المصائب،^{٤٩} وأما الأزهري صاحب تهذيب اللغة فلم يتعرض لها.^{٥٠}

وقد فضّل هذه المعاني ابن منظور المتوفى [٧١١هـ] لكنه من المتأخرين، والمتأخرون من اللغويين لم ينطلقوا من المعاني اللغوية، وإنما تأثروا بكلام المتكلمين والمحدثين، فأثر العقيدة كان واضحاً عند حديثهم للمعاني اللغوية.

ودليلنا على هذا أنه كان متأخراً كما أنه كان متأثراً بعلم الكلام، ففي هذه المسألة ذكر معاني النزول، ونفى أن يكون النزول بالمعنى المادي، يقول ابن منظور: "؛ النزول والصعود والحركة والسكون من صفات الأجسام، والله عز وجل يتعالى عن ذلك ويتقدس، والمراد به نزول الرحمة والألطف الإلهية وقربها من العباد، وتخصيصها بالليل وبالثلث الأخير منه لأنه وقت التهجد وغفلة الناس عمن يتعرض لنفحات رحمة الله، وعند ذلك تكون النية خالصة والرغبة إلى الله عز وجل وافرة، وذلك مظنة القبول والإجابة."^{٥١}

وما قام به ابن فورك هو ما تستدعيه سعة اللغة عن هذا الحديث: "ومن المستحيل عليه الحركة والنقلة والتغير، فيبقى ما ورد في هذا فالناس فيه قائلان: أحدهما: الساكت عن الكلام فيه، وقد حكى أبو عيسى الترمذي عن مالك بن أنس وسفيان بن عيينة وعبد الله بن المبارك أنهم قالوا في هذه الأحاديث: أمرها بلا كيف، فهذه كانت طريقة عامة السلف، والثاني: المتأول، فهو يحملها على ما توجه سعة اللغة، لعلمه بأن ما يتضمنه النزول من الحركة مستحيل على الله سبحانه وتعالى."^{٥٢}

والدّافع في البحث عن سعة اللغة وعلاقتها بالنصوص هو الجانب الّديباني المتمثل بالمحافظة

^{٤٨} ابن فارس، أحمد بن زكرياء القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، عام النشر: ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م. ٤١٧/٥.

^{٤٩} الجوهري، الصحاح، ١٨٢٩/٥.

^{٥٠} انظر تهذيب اللغة حيث تعرّض لمعنى نَزَلَ وبعدها انتقل إلى مادة اخرى.

^{٥١} ابن منظور، لسان العرب: ٦٥٧/١١.

^{٥٢} أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، كشف المشكل من حديث الصحيحين، تح: علي حسين اليوب، الناشر: دار الوطن - الرياض: ٣٧٩/٣.

على العقيدة، وحماية أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم من أن تُفهم بعيدا عن هذه العقيدة.

الخاتمة

١. بيّنت الدّراسة تطبيقا عمليا أهمية اللغة في فهم الشريعة، ولهذا السبب كانت اللغة وجهة المسلمين من غير العرب، ممن اشتغل بها مماثلا لإخوانه العرب أو متجاوزا لهم كسيبويه وابن جني...

٢. الشريعة الإسلامية تقوم على الوحي، والوحي متمثل بكتاب الله تعالى وبسنة نبيه، وفهم نصوص الوحيين، والعمل بأحكامهما يقوم على العربية نحوا وصرفا وبلاغة... وكلما كان الباحث في هذين العلمين مُتمكّنا من العربية كلما كان أكثر فهما لنصوصهما.

٣. برز تأثير العربية بشكل جلي في التفسير بالنظر مقابل التفسير بالأثر، وكان على رأس هؤلاء الزمخشري وأبو حيان التوحيدي وابن عطية الأندلسي... كما برز تأثير العربية في غريب الحديث فكان الزمخشري وابن الأثير رأس في هذا.

ومصطلحات علوم الحديث تأثرت بعلوم اللغة من حيث التسميات

٤. بالمقابل كان تأثير العلمين: علم التفسير وعلم الحديث واضحا في العربية من جهة الاستقراء لمدلولات الألفاظ والتوسع فيها على نحو لم يُقْم بها اللغويون، والسبب في هذا الدافع الديني في البحث عن معاني الألفاظ، كما أنّ تأثير علوم الحديث كان جليا من جهة التوبؤ والتصنيف، وأكثر ما ظهر عند السيوطي في كتابه المُزهر في علوم العربية، وهذا التأثير والتأثير عملية جدلية قامت بين كل العلوم الإسلامية وبين اللغة، والأساس في هذا هو أنّ لغة الوحيين عي العربية.

٥. العملية الجدلية التي قامت بين هذين العلمين وبين اللغة كان لها تأثيرها على مستوى الفقه والحكم على الحديث والفهم الصحيح للتفسير، فكم من حديثٍ أو آية صُحِّحَ فهمها انطلاقا من المعاني اللغوية والاستقراء فيها.

٦. إذا أردنا أن نضبط بدقة الحدود الجدلية في التأثير والتأثر بين اللغة وبين العلوم الإسلامية، ومنها هذين العلمين علينا أن نرجع إلى أمهات اللغة في المراحل المبكرة، أما المراحل المتأخرة ككتاب لسان العرب لابن منظور، فإنّ أوجه التأثير والتأثر قد تختلط علينا، نتيجة تأثر اللغوي بتوجهه التفسيري أو الحديثي أو العقدي.

وفي الختام مما أوصي به ضرورة القيام بدراسة الاستقراء اللغوي عند المفسرين والمحدثين دراسة مستفيضة من خلال رسالة جامعية، يُبين فيها أوجه الاتفاق والخلاف بينهم وبين أهل اللغة.

"جَدَلُ التَّأثيرِ والتَّأثيرِ بينِ علومِ التَّوحيُّنِ واللُّغةِ العربيَّةِ"

الملخص: أنزل الله تعالى شريعته على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، وجعل اللغة العربية طريقاً لفهمها، ومن هنا كانت اللغة شرطاً لازماً لفهم المصندين: الكتاب والسنة، وما تفرع عنهما من علوم، ومن هذه العلوم علوم القرآن والسنة، فقد أثار في اللغة العربية من جهة التبع والاستقراء، وقد أثرت العربية بهما فهماً واستنباطاً وجدلاً وفقهاً. وقد جاء البحث إظهاراً لهذا التأثير وبياناً لمواطن التأثير، مما يترتب عليه دعوة إلى الاهتمام بهذين العلمين: علوم القرآن الكريم وعلوم السنة النبوية. والمقصود الأبرز بعلوم القرآن هو التفسير والقراءات، وأما علوم السنة فعلى رأسها علم مصطلح الحديث وشروحه وبيان معاني ألفاظه. وقد تمّ تقسيم البحث إلى مبحثين: المبحث الأول جَدَلُ علوم القرآن مع اللغة، والمبحث الثاني جدل علوم السنة مع اللغة.

عطف: حسن الخطاف، "جَدَلُ التَّأثيرِ والتَّأثيرِ بينِ علومِ التَّوحيُّنِ واللُّغةِ العربيَّةِ"، مجلة بحوث الحديث، المجلد السادس عشر، العدد الأول، ٢٠١٨، ص ١٠٥-١١٩.

الكلمات المفتاحية: التفسير، غريب الحديث، القراءات، الاستقراء، رواية الحديث بالمعنى.

"‘Ulûmu’l-Kur’ân ve ‘Ulûmu’l-Hadis ile Arapça Arasında Etkileme ve Etkilenme Diyalektiği"

Özet: Allah Teâlâ dinini, Hz. Muhammed'e (s.a.v.) indirmiştir, Arapçayı da dinin anlaşılması için bir araç kılmiştir. Bundan dolayı Arapça, Kur'ân-ı Kerim ve Sünnet-i Seniyye'nin anlaşılması için ve onlardan hareketle ortaya çıkmış ilimleri anlamak için gereklidir. 'Ulûmu'l-Kur'ân ve 'Ulûmu'l-Hadis bu ilimlerdenidir. Bu ilimler araştırma ve inceleme açısından Arapçayı etkilemiştir. Arapça da bu ilimlerden anlamaya, kavramaya, hüküm çıkarmaya ve tartışmaya dayalı olarak etkilenmiştir. Araştırma, bu etkiyi ortaya koymak ve etkileşim alanlarını açıklamak için yapılacaktır. Bu araştırma neticesinde şu iki ilime önem vermek gerekmektedir: 'Ulûmu'l-Kur'ân ve 'Ulûmu'l-Hadis. 'Ulûmu'l-Kur'ân ile kast edilen tefsir ve kıraat ilimleridir. 'Ulûmu'l-Hadis'in başında ise hadis istihlaları ve şerhleri ile lâfızlarının anlamı gelmektedir. Araştırmada bu iki ilim; 'Ulûmu'l-Kur'ân ve 'Ulûmu'l-Hadis'in her ikisinin Arapça ile karşılıklı etkileşimi konu edilmektedir.

Atıf: Hasen el-KHATTÂF, "Kur'ân-ı Kerim ve Sünnet-i Nebeviyye Işığında Cihâd ve Terör" (Arapça), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XV/1, 2018, ss. 105-119.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Garibü'l-hadis, Kırâ'at, Tümevarım, Mana ile Hadis Rivâyeti.

Hâricîlikle İtham Edilen Râvîler ve *Sahîh-i Buhârî*'deki Rivâyetlerine Eleştirel Bir Yaklaşım

İdris Asker Hasen İSÂVÎ

Çev. Metin TEKİN **

Giriş

Yüce Allâh,^{***} muhkem kitabı Kur'ân-ı Kerîm'de “*Şüphesiz zikri biz indirdik biz. Onun koruyucusu da elbette biziz*”² buyurduğu üzere, Kur'ân'ı Kerîm'i kendi oyunlarına alet etmek isteyenlerin her türlü oyun ve hilelerini boşa çıkararak, onu bütün tahrif ve tehlikelerden korumuştur. Allâh Teâlâ'nın Kur'ân'ı Kerîm'i koruması İslâm'ın ilk teşri kaynağı olmasındandır.

Sünnet-i Nebeviyye, Kur'ân'ı Kerîm'in müşkilini açıklama, mücmelini tafsîl etme ve âmmını tahsîs etmekle birlikte onda olmayan bazı hükümleri koyan müstakil ikinci kaynak olduğu için ilâhî yardım Kur'ân'ı muhafaza ettiği gibi sünnet-i nebeviyyeyi de tahriften, işlevsiz hale getirmekten, ziyâde ve noksanlıktan korumuştur. Zira Nebî (s.a.v.) bunu kesin bir şekilde bildirmiş ve şöyle

* Irak Üniversitesi Öğretim üyesi. Yüksek Lisans ve Doktorasını aynı üniversitede tamamlayan yazar, ayrıca aynı üniversitede 2009-2011 yılları arasında 'İlmü'l-'Akîde Bölüm Başkanlığı ve 2011-2013 yılları arasında da Karşılaştırmalı Dinler Tarihi Bölüm Başkanlığı görevlerinde bulunmuştur.

** metintekin_adige@hotmail.com

*** Bu çeviriye esas olan makale, yazarın “er-Ruvâtü'l-Müttehimüne bi bid'ati'l-Havâric ve Merviyâtühüm fi Sahîh'il-Buhârî Dirâseten Nakdiyyeten” başlığı ile Irak'ta yayınlanmış olan metni esas alınarak tercüme edilmiştir. (*Mecelletü'l-Câmi'ati'l-İrâkiyye*), 2009, I, (22), 69-104.

Tercüme esnasında mümkün mertebe metne bağlı kalınmış olmakla birlikte, yer yer cümlenin anlaşılabilirliğini sağlamak üzere esnek davranılmıştır. Makale içerisindeki alıntılarda (özellikle hadislerde) kaynak gösterimlerindeki eksiklikler asıl kaynaklara müracaat edilerek giderilmeye çalışılmıştır. Ayrıca orijinal makalede dipnotlar makale sonunda verilmişse de, okuyucuya kolaylık sağlamak üzere, tercümede ilgili yerlerde, sayfanın altında verilmiştir. Ayrıca makalede yer almayan bazı kavramlar tarafımızdan metin içerisinde açıklanmıştır.

² Hicr, 15/9.

buyurmuştur: “Bu dini her nesilden âdil olan kimseler sonrakilere taşır ve ondan haddi aşanların tahrifini, ehl-i batılın kendilerince yorumlamalarını ve cahillerin te’vilini söküüp atarlar.”³

Hiz. Peygamber’in yukarıdaki hadisinden anlaşıldığı üzere yüce Allâh âdil İmâmları Resulüllâh’ın (s.a.v.) sünnetini korumak için hazırlamıştır. Bu İmâmların başında da *el-Câmiu’s-Sahîh* isimli eseriyle sünnetin korunmasına öncülük eden Muhammed b. İsmâil el-Buhârî gelmektedir. Onun bu eşsiz eseri Kur’ân’ı Kerîm’den sonra İslâm dininin en Sahîh ve en temel kaynağı kabul edilmiştir. Eski ve modern zamanda şârihler ve muhakkikler bu büyük esere önem vermişlerdir. Buna karşılık batıl ehli bazı kişiler bu kıymetli esere bir takım şüpheler sokmaya yeltenerek İslâm dinini tahrif etmeye çalışmışlardır. Bu durumu fark eden bazı Hadis âlimleri bu şüpheleri gidermek ve problemleri izah etmek için *el-Câmiu’s-Sahîh*’i en güzel bir şekilde savunmaya çalışmışlardır. Ben de bu çalışmam ile *el-Câmiu’s-Sahîh*’te tespit ettiğim bir takım şüpheleri gidermek suretiyle bu önemli eserle alakalı yapılan çalışmalara az da olsa katkıda bulunmak istedim. Fakat ben bu çalışmamda âlimlerin bid’atçı râvîlerin rivâyeti ve özellikle Buhârî’nin bu konudaki metodu ve ilgili görüşlerini açıkladıktan sonra, Hâricî olmakla itham edilen ve Buhârî’nin *Sahîh*’inde kendilerinden hadis tahric ettiği bu râvîleri, cerh-ta’dîl âlimlerinin görüşleriyle karşılaştırmak suretiyle araştırmaya gayret ettim. Ayrıca bu alana çok önemli katkıları olan hocalarımla istişare ederek onların değerli fikirlerinden ve görüşlerinden istifade ettim.

Bu çalışmamız iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde; “Hâricî ve “bid’at” kelimesinin lûgat ve istilâhî anlamları, bunlara ilaveten bid’atçı ve özellikle Hâricî râvîlerin rivâyetlerinin hükmü açıklanmıştır. İkinci bölümde ise toplam beş bölümde olmak üzere her bir kısımda [70] Buhârî’nin *Sahîh*’inde hadislerini tahric ettiği Hâricî râvîler tespit edilmekle birlikte bunlar hakkında eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirmelerde bulunulmuştur. Çalışmanın son kısmında ise bu çalışmadan elde edilen sonuçlara değinilmiştir.

I. Hâricî Kelimesinin Anlamı

A. Hâricî Kelimesinin Lûgat ve Istilâhî Anlamı

1. Lûgavî Anlamı

مخرج (çıkıtı) kelimesi sülâsî mücerredin فَعَلَ-يُفْعَلُ babından olup mastarı مخرج şeklinde gelmektedir. Bazen de مخرج kelimesi ‘مخرجت من مخرجه’, ‘مخرجت من الموضع خروجاً ومخرجاً’, ‘ووجدت للامر مخرجاً’,⁴ ‘واخرجته أنا مخرجه’,⁴

³ Taberânî, bu hadisi Mu’cemü’ş-Şamiyyîn isimli eserinde Ebû Hureyre’den rivâyet etmiştir. I, 344.

⁴ Muhammed b. Ebî Bekr Abdülkâdir er-Râzî, *Muhtâru’s-Sihâh*, “مخرج” maddesi, s. 171, Dâru’r-Risaleti’l-Kuveytiyye.

rinde olduğu üzere ‘çıkış yeri’ anlamında ism-i mekân olarak da kullanılmaktadır.⁵

خرج (giriş) kelimesinin zıddı olan خروج, (çıkış/ayrılma) kelimesi يخرج şeklinde tasrîf edilir. Hâricîler, kendilerine ait bir takım görüşleri olan ehli hevâdan bir grup olup,⁶ insanlara karşı çıktıkları için bu şekilde isimlendirilmişlerdir.⁷

2. Istilâhî Anlamı

Ebü'l-Hasen el-Eşarî Hâricîler hakkında: “Onların bu şekilde isimlendirilmeleri, hakem tayin etme meselesinde Hz. Ali’ye karşı çıktıklarından dolayıdır.”⁸ demiştir.⁹ İbn Hazm (ö. 456/1064) ise, meseleye daha geniş bir perspektiften bakarak Hâricî isminin sadece Hz. Ali’ye karşı çıkan grupla sınırlı olmadığını, inanç yönünden onlarla aynı düşünceyi paylaşan kişilere de Hâricî denilebileceğini söyleyerek Hâricîleri: “*Hakem tayin etmenin kabul edilemeyeceğini, büyük günah işleyen kimselerin kâfir olduğunu, zâlim idarecilere karşı çıkmayı, büyük günah işleyenlerin cehennemde ebedî olarak kalacaklarını ve İmâmetin Kureyş’ten olmayan birisinde de olabileceğini söyleme hususunda Hâricîlere tâbi olan kimse de Hâricîdir. Eğer kişi bu sayılanların dışında Müslümanların ihtilafa düştüğü konularda onlara muhalefet ederse o zaman Hâricî olmaz.*” şeklinde tanımlamaktadır.¹⁰ [71]

Şehristânî de Hâricîleri şöyle tanımlamaktadır: “*Müslüman cemaatin idareciliğinde ittîfak ettiği meşru yöneticiye karşı çıkan herkese Hâricî denir. Bu karşı çıkış ister sahabe zamanında râşid Halîfelere karşı, isterse herhangi bir zamanda iyilikle onların yolundan giden İmâmlara karşı olsun fark etmez.*”¹¹

⁵ Ahmed Muhammed b. Ali el-Mukrî el-Feyûmî, *el-Misbâhu'l-Münîr fi Ğaribi'ş-Şerh'ül-Kebîr*, I, 166, Beyrut, el-Mektebetü'l-İlmiyye, “خرج” maddesi.

⁶ Muhammed b. Mükrim b. Manzur el-İfrîkî el-Mısırî II, 249, Beyrut, Birinci baskı, Dâru Sâdır,

⁷ Muhammed b. Ya'kûb el-Firûzâbâdî, I, 238.

⁸ Ebü'l-Hasen'in kast ettiği, Hz. Ali ile Hz. Muâviye arasında Siffin savaşından sonra meydana gelen tahkim hadisesidir. Meselenin özeti şöyledir: Her iki taraftan bir hakem tayin edilecek ve bu iki hakem Müslümanların maslahatına olacak şeyde anlaşmaya varacaklardı. Bunun üzerine Hz. Muâviye Amr b. Âs'ı Hz. Ali de Ebü Müsâ el-Eşarî'yi hakem tayin etti. Hicretin 27.yılıının Ramazan ayında Dümetü'l Cendel'de iki hakemin bir araya geldiği yerde bu konuda iki taraf arasında anlaşma metni yazıldı. Hz. Ali'nin ordusunun bir kısmı tahkimin küfrü gerektiren bir günah olduğunu ve bundan dolayı Hz. Ali'nin Allâh'a tövbe etmesi gerektiğini söylediler. İşte bundan dolayı Hâricî diye isimlendirildiler. (Cemel ve Siffin savaşı, tahkim hadisesi hakkında sahabe arasındaki ihtilaf için Dr. Muhammed es-Sallabi, s. 152, Dâru'l-İman. Ayrıca yine aynı müellifin şu eserine bakılabilir: *Siretü emiri'l-mü'minin Ali b. Ebî Tâlib*, s. 503, Dâru'l-Marife, Beyrut, Dördüncü baskı, 1427/2006.)

⁹ Eşarî, *Makâlât'ül-İslâmiyyîn*, (thk, Muhammed Muhyiddin Abdülhamid) I, 207, Beyrut 1990.

¹⁰ Ebü Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm ez-Zâhirî, *el-Faslu fi'l-Mileli ve'l-Ehvaî ve'n-Nihal* II, 113, Dâru'n-Nedve-el-Cedide Beyrut-Lübnan.

¹¹ Ebü'l-Feth Muhammed b. AbdilKerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 155, Dâru'n-

İbn Hacer de *Hedyü's-Sâri* isimli eserinde onları şöyle tanımlamaktadır: “*Hâriciler*, Hz. Ali'nin hakem tayin etme kararını kabul etmeyen, Hz. Ali, Hz. Osman ve Hz. Osman'ın soyundan gelen kimselerden uzak duran ve onlarla savaştıklarıdır. Şayet *Hâriciler* onları kesin bir şekilde tekfir etmişlerse haddi aşmışlardır.”¹² İbn Hacer *Fethü'l-Bârî* isimli eserinde yaptığı başka bir tanım da ise: “*Hâriciler*, itaatten çıkmış bir topluluktur. Onlar *bid'atçilerdir*. Dine ve Müslümanların en hayırlı kişilerine karşı çıktıkları için bu şekilde isimlendirilmişlerdir”¹³ demektedir.

İbn Kuteybe ise “*Hâricî*” kelimesinin ıstılâhî anlamı hakkında şu açıklamalarda bulunmaktadır: “*Hâriciler Müslüman cemaatten ayrılıp onların birliğini bozdukları için bu şekilde adlandırılmışlardır. Bu sebeple el-Esmâi onları “mârikûn” diye isimlendirmiştir. الخروج kelimesi المروق anlamına gelmektedir.*”¹⁴ Rağib el-İsfehânî ise şöyle demektedir: “*Onların Hâricî diye isimlendirilmeleri İmâma (devlet başkanına) itaat etmemeleri dolasıyladır.*”¹⁵ Dr. Nâsır el-Akl onları şöyle tanımlamaktadır: “*Hâricîler, günah işleyenleri tekfir eden, zâlim yöneticilere karşı çıkan kimselerdir.*”¹⁶

Hâriciler, Siffin¹⁷ savaşında Hz. Ali'nin tahkimi kabul etmesinden sonra ona karşı çıkan gruptur. Onların *Hâricî* isminin dışında Haruriyye,¹⁸ Şurât,¹⁹ Mârîka²⁰ ve Muhakkime gibi başka isimleri de vardır.²¹ Fakat onlar bu isimlerden yalnızca Mârîka'yı kabul etmemektedirler. Zira mârîka lafzı “okun yaydan çıkması gibi dinden çıkmak” anlamını ihtiva ettiği için *Hâriciler*, bu ismi reddetmektedirler.²²

Nedve, Beyrut.

¹² Ahmed b. Ali b. Hacer Ebû'l-Fadl el-Askalânî eş-Şafî, *Hedyü's-Sâri*, s. 459, Dâru'l-Marife.

¹³ Ahmed b. Ali b. Hacer Ebû'l-Fadl el-Askalânî eş-Şafî, *Fethü'l-Bârî Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, II, 282.

¹⁴ Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî Ebû Ahmed, *Ğaribü'l-Hadis* (Abdullâh el-Cebûrî), I, 235, Bağdat, h. 1397, Matbaatü'l-Aynî.

¹⁵ Rağib el-İsfehânî, el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân, s. 152.

¹⁶ Dr. Nâsır el-Akl, el-Havâric, s. 28.

¹⁷ Siffin, Fırat'ın güney batı tarafına uzak olmayan kıyısı üzerinde Rakka'ya yakın bir yerin adıdır. Hicrî 37. yılda Hz. Ali ile Hz. Muâviye arasındaki savaş burada gerçekleşmiştir. Bkz. *Mu'cemü'l-Büldân*, Yâkut el-Hamevî, III, 471.

¹⁸ Haruriyye, onların konakladıkları yer olan Harura denilen yere nispet edilmiştir. (İsmâil b. Amr b. Kesir el-Kuraşî Ebû'l-Fedâ, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VII, 279.)

¹⁹ Onların bu şekilde isimlendirilmeleri “Kendimizi Allâh'a itaat yolunda sattık” demeleri sebebiyledir. (bkz. *Sîretü Ali b. Ebî Tâlib*, Dr. Ali Sallâbî, s. 558.)

²⁰ *Hâricilerin* bu ismi kabul etmemeleri aşikârdır. Zira

²¹ Hüküm ancak Allâh'a aittir, demeleri sebebiyle böyle adlandırılmışlardır. (*el-Bidâye ve'n-Nihâye*, İbn Kesir, VII, 279.)

²² *Hâriciler*, Resûlüllâh'ın (s.a.v.) şu hadisinin kapsamı altına girmekten korktukları için “Mârîka” ismini kabul etmezler: “Sizin içinizden öyle bir kavim çıkacak ki, onların namaz-

Bana göre bu tanımlar içinde en güzeli İbn Hazm'ın tanımıdır. Zira Hâricilerden bahseden diğer kişiler onları ortaya çıktıkları zaman ya da mekân açısından değerlendirirken, İbn Hazm bir düşünce olarak Hâricilerden bahsetmiştir.

B. Bid'atın Lûgat ve Istilâhî Anlamı

1. Lûgavî Anlamı

“بدعة” kelimesi sülâsisi بدع olan fiilden türetilmiştir. Bu fiilin; “bir şeyi ilk defa ortaya koymak, yapmak” ve “kopukluk” olmak üzere iki temel anlamı vardır. Birincisinin misali: Bir şeyi ilk defa yaptığında şöyle söylersin: “أبدعت الشيء قولاً أو فعلاً”.²³ [72]

İbn Manzur şöyle demiştir: والبديع والبديع الشيء يكون اولاً، بدع الشيء يبدعه بدعاً وابتدعه. Yani “Ben gönderilen peygamberlerin ilki değilim. Benden önce de birçok peygamber gönderildi” demektir. الحدث البدعة, anlamındadır. Yani din tamamlandıktan sonra icat edilmiş olan yeni şeyler demektir.²⁵

Bazen ilk kez ortaya çıkan bir şey için de بديع denilir. بديع ركية örneğinde olduğu gibi. Yani ركية حديثة الحفر (yeni kazılmış çukur) demektir. (yeni kuyu anlamına gelmektedir.) ابداع الشاعر, ابداع بالبديع جاء anlamındadır. (Yani şair garip ve yeni bir söz söyledi.)²⁶ البدعة, din tamamlandıktan sonra dinde ortaya çıkan yeni şey demektir. “كل بدعة ضلالة” hadisi de bunun örneğidir.²⁷ Ayrıca bid'at, “Nebi'den (s.a.v.) sonra insanların kendi hevâ ve amellerinden icat ettikleri şeylerdir” şeklinde de tarif edilmiştir.²⁸

بديع ise, Allâh'ın güzel isimlerindedir. Zira Allâh Teâlâ, eşyayı ilk defa ihdas etmiştir. ابداع وابدأ fiilleri de aynı anlama gelmektedir.²⁹ Kişi bir bid'at yap-

larının yanında kendi namazlarınızı, oruçlarınızın yanında kendi oruçlarınızı, amellerinin yanında amellerinizi küçük göreceksiniz. Onlar Kur'an'ı okurlar, okudukları Kur'an boğazlarından aşağı geçmez. Onlar okun avı delip geçmesi gibi dinden çıkacaklar. Okun sahibi okunun ucuna bakar, bir şey göremez. Ağaç kısmına da bakar, yine bir şey göremez. Sonra avcı okun izi ava tesir etti mi şüphesi ile “fûka” denilen yayın girdiği yere bakar da bir şey göremez.” (Buhârî, Kitabü İstîtâbeti'l-mürteddîn ve kıtâlihîm, Babü katli'l-Hâvâric ve'l-mülhidîn ba'de ikameti'l-hucceci aleyhim, Hadis no: 6931.)

²³ İbn Fâris, Ebû Bekr b. Hasen el-Ezdî el-Basrî (ö. 321), I, 245, Beyrut, Babü بدع, Dâru Sâdir.

²⁴ Ahkaf, 46/9.

²⁵ İbn Manzur, *Lisânü'l-Arap*, VIII, 6.

²⁶ Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, III, 3; *Lisânü'l-Arap*, I, 175; es-Sihâh, III, 1183; *el-Müfredât fi ġaribi'l-Kur'an*, Rağıp el-İsfehânî, s. 19.

²⁷ Müslim, Kitabü'l-Cum'a, Babü tahfîfî's-Salâh ve'l-Hutbe. Hadis şu lafızla rivâyet edilmiştir: “فان خير الحديث كتاب الله وخير الهدى هدى محمد، وشر الامور محدثاتها وكل بدعة ضلالة...”.

²⁸ *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 906; *Muhtâru's-Sihah*, s. 43.

²⁹ *Tâcü'l-Arûs*, V, 270-271.

tiğında bu bid'at ona nispet edilir ve bunun için “تبدع، ابتدع، ابدع” fiilleri kullanılır. Allâh Teâlâ'nın şu sözü de bunun misalidir: “(Kendilerinden) icat ettikleri ruhbanlığa gelince; biz onu onlara farz kılmamıştık. Allâh'ın rızasını kazanmak için onu kendileri icat etmişlerdi.”³⁰ بدع، تبدع، bir kimseyi bid'ata nispet etmek، استبدع، bir kimseyi bid'atçı saymak، تبدع ise sonradan bid'at sahibi olmak anlamına gelmektedir.³¹

2. Istilâhî Anlamı

İmâm Şâtıbî, bid'atı iki şekilde tarif etmiştir.

(a) Şeriata benzeyen, dinde sonradan icat edilmiş yoldur. Bid'at yolunu tutmakla Allâh Teâlâ'ya ibadette mübalağa kast edilir.³² (b) Şeriata benzeyen, dinde sonradan icat edilmiş yoldur. Bid'at yolunu tutmakla şer'i yol kast edilir.³³ Birinci tarife göre bid'at, sadece ibadetlerle sınırlandırılmış, âdetler bu tanımın dışında bırakılmıştır. İkinci tarife göre ibadetler, âdetler ve ister şeriata muvafık ister muhalif olsun, Resûlüllâh'tan (s.a.v.) sonra ortaya çıkmış olan şeyler de bid'atin içine girer.

Şâtıbî'nin benimsemiş olduğu birinci tarif, İbn Receb el-Hanbelî'nin yaptığı tarife uygun düşmektedir. Zira o, bid'atı şöyle tanımlamıştır: “Şeriatta kendisine delalet edecek bir aslı olmayıp sonradan ihdas edilen şeydir. Eğer şeriatta kendisine delalet edecek bir aslı varsa, her ne kadar ona lûgat açısından bid'at denilse de şer'i olarak bid'at denilmez.”³⁴ İbn Hacer ikinci tarifi benimseyerek bid'atı şöyle tanımlamıştır: “Bid'at, daha önce benzeri görülmemeyen her şeydir. Bu sebeple lûgat açısından hem övülen hem de zemmedilen şeyleri içine alır. Şeriat örfünde ise sadece zemmedilen şeylere hâs kılınmıştır. [73] Eğer bid'at sadece övülen şeylerde kullanılırsa bu durumda lûgat anlamı kast edilmiş olur.”³⁵

Teravih namazı hakkında Hz. Ömer'den nakledilen “Bu ne güzel bid'at-tır”³⁶ sözü bu mânâyâ hamledilir. Benim tercih ettiğim tarif Şâtıbî'nin yapmış

³⁰ Hadid, 57/27.

³¹ *el-Kâmûsu'l-Muhît*, IV, 3; *Lisânü'l-Arap*, I, 175.

³² Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ el-Lehmî el-Ğirnâti el-Mâlikî eş-Şâtıbî (ö. 790) *el-İ'tisâm* (tahkik Ebû'l-Fadl ed-Dimyâtî), Dâru'l-Beyanî'l-Arabî, s. 28.

³³ Şâtıbî, a.g.e., s. 28.

³⁴ el-İmâm el-Hâfız Zeynüddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Şihâbüddîn el-Bağdâdî ed-Dîmeşkî İbn Receb el-Hanbelî (ö. 795), *Câmi'u'l-Ulûm ve'l-Hikem fî Şerhi Hamsine Hadisen min Cevâmii'l-Kelim* (tahkik Velîd b. Muhammed b. Sellame, Kahire, 1422/2002, Dâru'l-Beyan'il-Hadis, s. 283.

³⁵ İbn Hacer Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, XIII, 253.

³⁶ Buhârî, *Kitabü Salati't-Teravih*, Babü Fadli Men Kame Ramazan. İbn Şihâb, Urve b. Zübeyr'den, o da Abdurrahmân b. Kâdir'den naklettiğine göre o şöyle demiştir: “Ramazan ayında bir gece Ömer b. Hattâb ile mescide çıktım. Bir de baktık ki insanlar ayrı ayrı namaz kılıyorlar. Kimisi tek başına, kimi de bir grupla namaz kılıyor. Bunun üzerine Ömer (r.a.): “Bunları tek bir kârinin (İmâmın) arkasında toptasaydım daha uygun olurdu” dedi. Sonra

olduğu birinci tariiftir. Çünkü o, bu tariflerle bid'ati ibadetlerle sınırlamıştır. Zira bid'at, şeriata benzeyen, dinde sonradan icat edilmiş olan şeylerdir. Bu yolu tutmakla Allâh'a ibadette mübalağa kast edilmiştir. Böylece bid'atın istilâhî tarifi lûgavî tarifinden ayırt edilmiş olur.

C. Bid'atçı Râvînin Rivâyetinin Hükümü

Bid'atçı râvînin rivâyeti ile ilgili âlimlerin görüşlerini nakletmeden önce bid'at sahibi kimseleri iki grupta ele almamız uygun olacaktır. (a) **Muhaddislerin kâfir olduklarına hükmettiği kimseler:** Bunlar zarurât-ı diniyeden olan bir şeyi reddedenlerdir. Hz. Ali'nin ilah olduğunu söyleyen Çulat-ı Şîa ve bir de tafsilatı fırkalarla ilgili kitaplarda zikredilen hususlar gibi. Bu kişiler dinden çıktıkları için muhaddisler bunların rivâyetinin kabul edilmeyeceği konusunda müttefiktirler. Çünkü herhangi bir râvînin rivâyetinin kabul edilebilmesi için onun Müslüman olması şarttır.³⁷ Nitekim İmâm Nevevî de bunu destekler mahiyette “Her kim bid'ati sebebiyle küfre düşerse, onunla ihticac edilmez” demiştir.³⁸ Ahmed Muhammed Şâkir'in değerlendirmesi ise “Bildığımız kadarıyla bid'ati sebebiyle küfre düşen kimseden hadis alınamayacağı ve rivâyette bulunulmayacağı hususunda cerh ve ta'dîl âlimlerinden hiç kimse aykırı bir görüş beyan etmemiştir”³⁹ şeklindedir. (b) **Bid'atı küfrü gerektirmeyen râvîler:** Bunlar, bir takım te'villere dayanarak dinde olmayan bazı işleri ihdas edenlerdir. Bu te'vil ister bir manaya hamledilebilir olsun isterse ısrar olmaksızın zorlama bir te'vil olsun, fark etmez.⁴⁰

Muhaddisler bid'atçı râvîden hadis alınıp alınamayacağı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bu konuda üç farklı görüş bulunmaktadır. Bunlar;

(1) Nasları te'vil ederek fâsık olsalar bile mutlak olarak rivâyetleri kabul edilir. Hatîb el-Bağdâdî'nin bir kısım ehlinden naklettiği bu görüşü savunanlar görüşlerini şöyle gerekçelendirmişlerdir: Hevâ ehli inandıkları şeyin dinde öyle olduğuna itikat ederek ısrar etmeksizin nasları te'vil etmiştir. İnadından ve kasden küfre düşen kâfir ile nasları te'vil etmeksizin fiska düşen fâsık ise böyle değildir.⁴¹ Nitekim İzz b. Abdisselâm onlardan hadis rivâyetinin kabulünü, şahtılığе kıyas ederek şöyle gerekçelendirmiştir:

Ömer buna karar verdi ve Übey b. Ka'b'in arkasında onları topladı. İnsanlar kâriilerinin arkasında namaz kılarken sonra yine Ömer ile bir gece (mescide) çıktım. Ömer şöyle buyurdu: “Bu ne güzel bid'at. Bu namaz vaktinde uyuyanlar kalkanlardan efdaldır.” Hz. Ömer bu sözyle gecenin sonunu kast etmiştir. Hâlbuki insanlar gecenin başında kalkıyorlardı.

³⁷ Sehâvî, *Fethu'l-Muğis Şerhu Elfiyeti'l-Hadis*, Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân es-Sehâvî, I, 333, Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, Lübnan.

³⁸ et-Takrib ve't Teysir, (Şerhi Tedribü'r-Râvî ile matbu'dur.) Hâfız es-Suyutî, I, 383.

³⁹ Ahmed Şâkir, *Muhtasarü'l-Bâisü'l-Hasis*, s. 99, Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye.

⁴⁰ el-Ömerî, Muhammed Ali Kasım, *Dirâsât fi Menheci'n-Nakdi inde'l-muhaddisin*, s. 387, Dâru'n-Nefâis, Ürdün, 1420/2000.

⁴¹ Ahmed b. Ali b. Sabit Ebû Bekr el-Hâtib el-Bağdâdî, el-Kifaye fi İlmi'l-Rivaye, s. 124.

“Hevâ ehlinin şahitliği reddedilmez. Çünkü Ehl-i sünnetin şahitliği ile râvînin güvenilirliği hâsıl olduğu gibi ehli hevânın şahitliği ile de hâsıl olur. Şahitliğin ve rivâyetin kabul merkezi doğruluktur. Bu da hevâ ehlinde bulunmaktadır.”⁴² [74] **Yahyâ** b. Saîd el-Kattân, İbn Mehdi ve İbn Medînî de bu görüşü benimsemişlerdir. İbn Medînî, konuyla ilgili “Şayet Kaderî olduğu için Basralıları, Şiî olduğun için de Kûfelileri terk etmiş olsaydım kitaplar kaybolup giderdi.”⁴³ Ancak bid’at ehlinin rivâyetlerinin mutlak olarak kabul edilmesi doğru değildir. İleride de ele alınacağı gibi birçok âlim de bu görüşün aksine amel etmiştir.

(2) Onların rivâyetlerinin mutlak olarak kabul edilmemesidir. Bunların, görüşlerini desteklemek için yalan söylemeyi helâl saymaları ile saymamaları veya kendi bid’atlarına çağırma ile çağırmamaları arasında fark yoktur.⁴⁴ Bu fikri benimseyenler görüşlerini iki şeyle delillendirmişlerdir. Birincisi, onların bid’atları sebebiyle fâsık olmalarıdır. Te’vil edilen küfür ile te’vil edilmeyen küfür eşit olduğu gibi te’vil edilen fîsk ile te’vil edilmeyen fîsk da birdir. Aynı şekilde bu görüş de kabul edilemez. Zira kâfir ve nasları te’vil etmeyen fâsık, küfre ve fîska ancak kasten ve inadından düşmüştür. Ancak nasları te’vil eden fâsık ise savunduğu fikrin dinde öyle olduğuna itikat ettiği için fîska düşmüştür.⁴⁵ İkincisi, bid’at sahibi kimselerin rivâyetini kabul etmek, onların görüşünü yaymak ve adlarını övmek anlamına gelmektedir. En uygun olan bunlardan kaçınmaktır.⁴⁶ Ancak muhaddisler bu görüşün aksi ile amel etmişlerdir. Hadis İmâmlarının kitapları özellikle mezhebinin propagandasını yapmayan Hâricî ve Şiî olan râvîlerin rivâyetleriyle doludur.⁴⁷ Hatta bazı muhaddisler, mezhebinin propagandasını yapan bid’atçı râvîlerden de hadis nakletmiştir. Mesela Buhârî İmrân b. Hittân, İbrâhim b. Tahmân gibi mezhebinin propagandasını yapan Hâricî ve Mürcî râvîlerden hadis rivâyet etmiştir. Bununla ilgili bahis ileride gelecektir.

(3) Bid’at sahibi kimsenin hadisinin alınıp alınamayacağı ile ilgili tafsilat vardır. Bu görüşü benimseyen âlimlere göre bid’atçı kimselerin hadisinin alınması hususunda temel kriter, o kimsenin Havâric, Şiâ veya başka bir mezhepten olması değil, bilakis bid’atında aşırı gidip ona davet etme ve bid’atından dolayı yalanı helâl sayma gibi râvînin taşıdığı fikirler ve prensiplerdir. Bu fikirler kimde bulunursa onun rivâyeti terk edilir, bulunmazsa terk edilmez.⁴⁸

⁴² el-Bağdâdî, Hatîb, a.g.e, s. 124-125.

⁴³ el-Bağdâdî, Hatîb, a.g.e, s. 129; Ayrıca bkz. Dirâsât fi Menheci’n-Nakdi inde’l-Muhaddisîn, Dr. Muhammed Ali Kasım el-Ömerî, s. 388.

⁴⁴ Sehâvî, a.g.e, I, 327-328.

⁴⁵ Osman b. Abdîrahmân eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetü İbni’s-Salah* s. 228, 1984, Mektebetü’l-Fârâbî,

⁴⁶ Sehâvî, a.g.e, I, 327.

⁴⁷ Sehâvî, a.g.e, I, 327.

⁴⁸ Muhammed Ali Kasım el-Ömerî, *Dirâsât fi Menheci’n-Nakdi inde’l-Muhaddisîn*, s. 389.

Hatîb el-Bağdâdî de ehli ilimden bir grubun, yalan söylemeyi helâl kabul ettiği ve şahitlik yapma yetkisi olmayan konularda kendi görüşlerine muvafakat eden kimselere şahitlik yaptığı bilinmeyen ehli hevânın hadislerini kabul ettiğini belirtmiştir.⁴⁹

Yine Suyutî şöyle bir görüş nakletmektedir: “İster mezhebinin propaganda-sını yapsın ister yapmasın, bid’atçı râvî mezhebine veya mezhebinde olan kişilere destek verme hususunda yalan söylemeyi helâl saymayan kimselerden ise hadisiyle ihticâc edilir. Eğer yalan söylemeyi helâl sayarsa rivâyeti kabul edilmez.”⁵⁰

[75] Suyutî’nin naklettiği bu görüş aynı zamanda İmâm Buhârî’nin Sahîhinde benimsediği görüştür. Zira o mezhebinin dâilîğini yapan, ancak doğrulukla tanınan İmrân b. Hittân el-Hâricî ve İbrâhim b. Tahmân el-Mürçii gibi râvilerden hadis nakletmiştir. Buhârî’nin burada esas aldığı kıstas, râvînin mezhebi veya bid’atı değil, -özellikle râvî Hâricî olduğunda- râvînin doğru sözlü olmasıdır. Hâricîler doğru sözlü olmakla temayüz ettikleri ve büyük günah işleyenleri kâfir kabul ettikleri için -ki, yalan söylemek de büyük günahlardandır- İmâm Buhârî onlardan hadis rivâyet etmiştir. Bununla birlikte Buhârî, bid’atçı râvilerden mezheplerini destekleyecek hadisler nakletmemiştir.⁵¹ Birçok âlime göre Hâricîlerin bu inancı (büyük günah işleyen kimseleri tekfir etmeleri) tehlikeli olmasına rağmen onları güvenilir kılmıştır. Nitekim Ebû Dâvud şu sözle bunu açıkça ifade etmiştir: “Ehli hevâ içinde hadisi Hâricîlerden daha Sahîh olan kimse yoktur.” Sonra Ebû Dâvud buna örnek olarak İmrân b. Hittân ve Ebû Hasen el-‘Arecî’nin ismini zikretti.⁵²

Şeyhu’l-İslâm İbn Teymiyye Şîa’ya reddiye konusunda şöyle demiştir: “Biz biliyoruz ki, Hâricîler sizden daha şerlidir. Bununla beraber onların yalan söylediğini düşünmeyiz. Çünkü biz onları sınıdık ve onları hem kendi lehlerine hem de aleyhlerine doğruyu arayan kimseler olarak bulduk.”⁵³ Yine İbn Teymiyye Hâricîlerle ilgili olarak: “Hâricîler, dinden uzaklaşmış olmakla beraber onlar ehli bid’at içerisinde insanların en doğru sözlüsüdür. Hatta kendileri hakkında: (ehli bid’at fırkaları içerisinde) Onların hadisi en Sahîh hadistir”⁵⁴ demiştir.

Hâricîlerin (ehli bid’at fırkaları içerisinde) rivâyet ettikleri hadislerin en Sahîh olduğuna hükmetmek her zaman doğru değildir. Zira Abdurrahmân b.

⁴⁹ el-Bağdâdî, a.g.e, s. 124.

⁵⁰ Suyutî, *Tedribü’r-Râvî fi Şerhi Takribi’n-Nevâvî* (tahkik Ebû Kuteybe), el-Hâfiz Celaleddin es-Suyutî, I, 384.

⁵¹ Sahîhi Buhârî’deki Mürçii olan râvîlerin rivâyetlerine bakılabilir. İdris Asker Hasen el-Aysâvî, s. 121. Doktora tezi *Mukaddimetü ilâ Külliyyeti*, Usulî’l-Din/el-Câmiatü’l-İslâmiyye.

⁵² el-Bağdâdî, a.g.e, s. 130.

⁵³ Şeyhu’l-İslâm Ahmed b. Abdulhalîm İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-Sünneti’n-Nebeviyye* (tahkik Muhammed Reşad Sâlim III, 282, 1406.

⁵⁴ İbn Teymiyye, a.g.e., I,15.

Mehdi gibi bazı muhaddisler, Hâricîlerin rivâyetlerini reddetmektedir. Bu muhaddislerin onların rivâyetlerini kabul etmemelerinin sebebi, Hâricîlerden birinin hadis uydurmaya nispet edilmesidir.⁵⁵ Nitekim İbn Lehîa şöyle demiştir: Tövbe edip yaptığından pişman olan bir Hâricî şeyhinin şöyle dediğini işittim: “Bu hadisler dindir. Öyleyse dininizi kimden aldığınıza bakın. Şüphesiz ki biz istediğimiz bir sözü hadis şekline sokardık.”⁵⁶ Ancak Hatîb el-Bağdâdî, İbn Lehîa’nın rivâyet ettiği haberde bahsedilen kişinin Hâricî olduğuna dair kesin bir bilginin sabit olmadığını, aksine başka bir rivâyette zikredilen sözü söyleyen kişinin herhangi bir tahsis olmaksızın ehli bid’atten biri olarak geldiğini söylemiştir.⁵⁷ [76]

II. Hâricî Olmakla İtham Edilen Râvîler ve Sahîh-i Buhârî’deki Rivâyetleri

A. Velîd b. Kesîr ve Sahîh-i Buhârî’deki Rivâyetleri

1. Velîd b. Kesîr el-Mahzûmî

Mevlası Ebû Muhammed b. Medenî’dir. Kufe’ye yerleşmiştir. Saîd b. Ebî Hind, Saîd b. Makberî, Muhammed b. Ka’b el-Kurazî, Ka’b b. Mâlik’in iki oğlu Muabbed ve Muhammed, Muhammed b. Ca’fer b. Zübeyr b. Avvâm, Beşir b. Yesar, Amr b. Şuayb, Zührî, İbn Ömer’in kölesi Nâfi’ ve başka kimselerden hadis rivâyet etmiştir.⁵⁸ İbrâhim b. Sa’d, İsa b. Yûnus, İbn Uyeyne, Ebû Selîme, Vâkîdî ve bunların dışında başka kimseler kendisinden hadis nakletmiştir.⁵⁹ Ebû Bekir b. Ebî Hayseme Yahyâ b. Maîn’den onun “sâlih” bir râvî olduğunu nakletmiştir.⁶⁰ Ebû Hâtîm onun hakkında “şeyh” ifadesini kullanmıştır.⁶¹

Nesâî ise onun hakkında “Leyse bi’l-kavî” demiştir.⁶² İbrâhim b. Sa’d onun için “Sikadır, meğâzî konusunda kendisine tabi olunan bir kimsedir” ifadesini

⁵⁵ el-Ömerî, s. 383.

⁵⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisanü’l-Mizan* (tahkik Dâru’l-Muarrifî’n-Nazzamiyye), I, 9, Hindistan, 1406/1986, Üçüncü baskı.

⁵⁷ el-Bağdâdî, a.g.e., 123.

⁵⁸ İbn Ebî Hâtîm Muhammed b. İdris Ebû Muhammed er-Râzî, el-Cerhu ve’t-Ta’dîl, IX, 14, Beyrut, 1371/1952, Dâru İhyai’t-Türâsî’l-Arabî; Ebû Ca’fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî, IV, 320, Dâru’l-Mektebeti’l-İlmiyye, Beyrut; Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Ebû Hâtîm et-Temîmî el-Büstî, s. 138, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut; Yûsuf b. Zeki Abdurrahmân Ebû’l-Haccâc el-Mizzî, XVII, 38; Tehzîbü’t-Tehzîb, XI, 130; Hafız İbn Asâkir, LIV, 79.

⁵⁹ Ahmed b. Ali b. Hacer Ebû’l-Fadl el-Askalânî eş-Şâfiî, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, XI, 130, Beyrut, 1404/1984, Dâru’l-Fikr.

⁶⁰ *Tehzîbü’l-Kemâl*, 17/38.

⁶¹ *Tehzîbü’l-Kemâl*, 17/38.

⁶² *Tehzîbü’l-Kemâl*, 17/38.

kullanmıştır.⁶³ Ali b. Medîni İbn Uyeyne'den naklen onun "sadûk" bir râvî olduğunu nakletmiştir.⁶⁴ Dûrî de İbn Maîn'den onun "sika" olduğunu zikretmiştir.⁶⁵ Âcurrî, Ebû Dâvûd'un "Sikadır, ancak İbâzîdir" dediğini nakletmiştir.⁶⁶ Sâcî onun hakkında: "Sadûktur, sağlamdır, kendisiyle ihticâc edilir" demektedir.⁶⁷ Yine Sâcî "İbâzîdir, fakat sadûk" olduğunu belirtmektedir.⁶⁸ İbn Hibbân onu "es-Sikât" isimli eserinde zikretmiştir.⁶⁹ Ebû Hâtim ise şöyle demiştir: "Medinelilerin en hayırlılarından. Bir şeyi ezberlediğinde onu sağlamca ezberlerdi."⁷⁰ Zehebî de onun "sika" olduğunu nakletmiştir.⁷¹ İbn Hacer Hedyü's-Sârî isimli eserinde Ebû Dâvûd'un Velîd hakkındaki sözünü naklettikten sonra onun için "Sikadır, ancak İbâzîdir, fakat dâî değildir"⁷² demiştir. İbn Hacer *Takribü't-Tehzîb*'te onun hakkında "Sadûktur, meğâzî ilmini bilen bir kimsedir, Hâricî olmakla itham edilmiştir" ifadesini kullanmıştır.⁷³ [77]

Âlimlerin Velîd hakkındaki sözlerinden bende oluşan kanaat onun sika olduğu yönündedir. Fakat o Hâricî olmakla itham edilmiştir. Ancak mezhebinin propagandasını yapmamıştır.

2. Velîd b. Kesîr el-Mahzûmî'nin Hadisleri

Birinci Hadis

Buhârî- Zekerîyya b. Yahyâ- Ebû Seleme- Velîd b. Kesîr- Beni Hârise'nin atalısı Beşîr b. Yesar- Râfî' b. Hadîc ve Sehl b. Ebî Heyseme tarikiyle rivâyet edildiğine göre Resûlüllâh (s.a.v.), müzâbeneden* nehyetti. Ancak arâyâ** sahipleri müstesna. Resûlüllâh (s.a.v.) onlara izin verdi. Ebû Abdullâh, "İbn

⁶³ *Tehzîbü't-Tehzîb*, XI, 130.

⁶⁴ *Tehzîbü't-Tehzîb*, XI, 130.

⁶⁵ *Tehzîbü't-Tehzîb*, XI, 130.

⁶⁶ *Tehzîbü't-Tehzîb*, XI, 130.

⁶⁷ *Tehzîbü't-Tehzîb*, XI, 130.

⁶⁸ *Tehzîbü't-Tehzîb*, XI, 130.

⁶⁹ Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hâtim et-Temîmî el-Büstî, *es-Sikât* (tahkik Şerefüddîn Ahmed), VII, 548, 1395/1975, Dâru'l-Fikr.

⁷⁰ Ebû Hâtim el-Büstî, *Meşâhiru Ulemai'l-Emsâr*, s. 138.

⁷¹ İmâm Hamd b. Ahmed Ebû Abdillâh ez-Zehebî, ed-Dimeşki, *el-Kâşif fî Marifeti Men lehü Rivâyetün fi'l-Kütübi'l-Sitte* (tahkik Muhammed Avvâme), II, 354, Cidde, 1413/1992, Dâru'l-Kible liş-Şifahi'l-İslâmiyye.

⁷² İbn Hacer, Hedyü's-Sârî, s. 450.

⁷³ Ahmed b. Ali b. Hacer Ebû'l-Fadl el-Askalânî eş-Şâfî, *Takribü't-Tehzîb*, (tahkik Muhammed Avvâme), I, 583, Suriye, 1406/1986, Dâru'r-Raşîd.

* Ağaç üzerindeki olgunlaşmış taze hurmanın kuru hurma karşılığında satılması. (bkz. Yeniçeri, Celal, "Müzâbene", *DİA*, XXXII, 232 [çev.].

** İslâm hukukunda, belli bir miktar kuru hurmanın tahminen aynı miktardaki taze hurmayla değiştirilmesini ifade eden terimdir. Aynı zamanda müzabenenin bir çeşididir. (bkz. Ünal, Halit, *DİA*, III, 337, Ârâyâ, 1991 [çev.].

İshâk'ın "Büşeyr bana bu hadisin aynısını rivâyet etti" dediğini nakletmiştir.⁷⁴ [78] İmâm Buhârî, bu hadisi Velîd b. Kesîr'in dışında Ali b. Abdillâh- Süfyân- Yahyâ b. Saîd- Büşeyr- Sehl b. Ebî Heyseme tarikiyle rivâyet etmiştir. Buna göre Resûlüllâh (s.a.v.), müzabene vâpılmasını nehyetti. Ancak Aynı ölçkle olmasi şartıyla ariyyede buna izin verdi...⁷⁵

Bu hadisin iki mütabii vardır. Birincisi İshâk'ın Velîd'e, ikincisi ise Yahyâ b. Saîd'in Velîd'e mütabeâtıdır. Bu rivâyetlerin tamamı Büşeyr'den nakledilmiştir.

İkinci Hadis

Buhârî- Saîd b. Muhammed el-Cermî- Ya'kûb b. İbrâhim- Ya'kûb'un babası- Velîd b. Kesîr- Muhammed b. Amr b. Halhale ed-Düelî- İbn Şihâb- Ali b. Huseyn tarikiyle gelen rivâyet şöyledir: Huseyn b. Ali'nin öldürülmesinden sonra Yezîd b. Muâviye'nin yanından ayrılıp Medine'ye geldiklerinde kendisini Misver b. Mahreme karşıladı ve Ali b. Huseyn'e: Bana emredeceğin bir ihtiyacın var mı, dedi. Huseyn yok diye cevap verdi. Bunun üzerine Misver: Resûlüllâh'ın kılıcını bana vermez misin? Zira ben onu kavminin senin elinden onu zorla almasından korkuyorum. Allâh'a yemin ederim ki, onu bana verirken canım çıkmadıkça kılıç onlara ulaşamaz. Şüphesiz ki Ali b. Ebî Tâlib, Fatma üzerine Ebû Cehl'in kızını almak istedi. Ben buluş çağına ulaştığım bir yaştaiken Resûlüllâh'ın (s.a.v.) bu konuda şu minberde hutbe verdiğini işittim. O şöyle buyurdu: "Muhakkak ki Fatma bendendir. Ben onun dini hakkında fitneye düşmesinden korkuyorum." Sonra Efendimiz (s.a.v.) Abdi şems oğullarından bir akrabasını zikretti, onun akrabalığını övdü ve şöyle buyurdu: "Benimle konuştu ve doğru söyledi. Bana söz verdi ve ahde vefa gösterdi. Şüphesiz ki ben helâli haram, haramı da helâl kılamam. Fakat Allâh'a yemin olsun ki, Resûlüllâh'ın (s.a.v.) kızı ile Allâh düşmanının kızı asla bir araya gelemez."⁷⁶ [78]

İmâm Buhârî bu hadisi Velîd'in dışında başka bir tarikle de tahrîc etmiştir.

Buhârî- Ebû'l-Yeman- Şuayb- Zührî- Ali b. Huseyn- Misver b. Mahreme tarikiyle rivâyet edildiğine göre Misver şöyle demiştir: "Şüphesiz ki Ali, Ebû Cehl'in kızını almak istedi. Fatma bunu işitince Resûlüllâh'a (s.a.v.) geldi ve 'Kavmin senin kızların için kimseye kızmadığını zannediyor. Ali, Ebû Cehl'in kızını nikâhlayacak' deyince Resûlüllâh (s.a.v.) ayağa kalktı ve şehadet kelimesini söylediği vakit (yani hutbe verdiği sırada) şöyle buyurduğunu işittim: 'Ebû'l-Âs er-Rabî'i evlendirdim. Benimle konuştu ve doğru söyledi. Şüphesiz

⁷⁴ Buhârî, Kitabü'l-Müsâkât, Babü'r-racülü yekünü lehü memarrun ev kiku Muhammed'in Alametü şürbin fi hâitun fi nehlin, Hadis no: 2384.

⁷⁵ Buhârî, Kitabü'l-Büyu', Babü bey'i's-semeri alâ ruûsü'l-nehli bi'z-zehebi ve'l-fiddati, Hadis no: 2191.

⁷⁶ Buhârî, Kitabü Ferdı'l-Humus, Babü ma zükira min dir'in-Nebî ve asahü ve seyfühü, Hadis no: 3110.

ki Fatma benden bir parçadır. Şüphesiz ki ben, onun başına bir kötülük gelmesini istemem. Allâh'a yemin olsun ki, Resûlüllâh'ın (s.a.v.) kızı ile Allâh'ın düşmanı tek bir adamın nikâhı altında toplanmaz...⁷⁷

Üçüncü Hadis

Buhârî- Ali b. Abdillâh- Süfyân- Velîd b. Kesîr- Vehb b. Keysân- Amr b. Ebî Seleme tarikiyle rivâyet edildiğine göre o şöyle demiştir: “Ben Resûlüllâh'ın (s.a.v.) kucağında küçük bir çocuktum. Elim tabağın kenarına gidip geliyordu. Resûlüllâh (s.a.v.) bana dedi ki: ‘Ey çocuk! Besmele çek. Sağ elinle ve önünden ye.’ Ben de bundan sonra yemeğimi bu şekilde yemeye devam ettim.”⁷⁸

İmâm Buhârî bu hadisi farklı iki tarikten daha rivâyet etmiştir. Bu iki tarikte Muhammed b. Amr b. Halhale ed-Dîlî ve Mâlik, Velîd b. Kesîr'e müta-beât etmiştir. Buhârî- Abdülaziz b. Abdillâh- Muhammed b. Ca'fer- Muhammed b. Amr b. Halhale ed-Dîlî- Vehb b. Keysân Ebû Nuaym- Amr b. Ebû Seleme (Hz. Peygamber'in eşi Ümmü Seleme'nin oğludur) tarikiyle rivâyet edildiğine göre Amr b. Ebû Seleme şöyle dedi: Bir gün Resûlüllâh (s.a.v.) ile beraber yemek yedim. Yemeği tabağın kenarlarından yiyordum. Resûlüllâh (s.a.v.) bana: ‘Önünden ye’ buyurdu.”⁷⁹ Buhârî'nin Abdullâh b. Yûsuf- Mâlik- Vehb b. Keysân Ebû Nuaym tarikiyle rivâyet ettiği başka bir hadis ise şöyledir: Resûlululâh'a (s.a.v.) bir yemek getirildi. Yanında da evlatlığı Amr b. Ebû Seleme vardı. Sonra Resûlüllâh (s.a.v.) ona şöyle buyurdu: “Besmele çek ve önünden ye.”⁸⁰ Zikredilen bu rivâyetlerden anlaşılıyor ki, İmâm Buhârî Velîd b. Kesîr'in hadislerini kitabının aslını oluşturan rivâyetler içerisinde değil, müta-beât hadisleri içerisinde tahrîc etmiştir. [79]

B. Dâvûd b. Husayn ve *Sahîhi Buhârî*'deki Rivâyetleri

1. Dâvûd b. Husayn

Dâvûd b. Husayn el-Kuraşî el-Emevî Ebû Süleymân el-Medenî, Amr b. Osman b. Affan'ın azatlısı. Hicri 135 yılında vefat etmiştir.⁸¹ Babası Husayn, Hz. Peygamber'in azatlısı Râfi b. Ebî Râfi, Esved b. Süfyân'ın azatlısı Abdullâh b. Yezîd, Abdurrahmân b. Ukbe el-Fârisî ve Abdullâh b. Zeyd el-Ensârî'den hadis rivâyet etmiştir. İbrâhim b. İsmâil b. Ebî Habibe el-Eşhelî, İbrâhim b. Muhammed b. Ebî Yahyâ el-Eslemî, Hârice b. Abdillâh Süleymân b. Yezîd b. Sabit, oğlu Süleymân b. Dâvûd b. Husayn, Mâlik b. Enes, Muhammed b. İshâk b. Yesar kendisinden hadis nakletmiştir.⁸² Mâlik şöyle demiştir: “Gökyüzünden

⁷⁷ Buhârî, Kitabü'l-et'ime, Babü zikri Ashabi'n-Nebî, Hadis no: 3729.

⁷⁸ Buhârî, Kitabü'l-et'ime, Babü't-tesmiyeti alâ't-taâm ve'l-ekli bi'l-yemin, Hadis no: 5376

⁷⁹ Buhârî, Kitabü'l-et'ime, Babü'l-ekli mimma yelîhi, Hadis no: 5377.

⁸⁰ Buhârî, Kitabü'l-et'ime, Babü'l-ekli mimma yelîhi, Hadis no: 5378.

⁸¹ Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim Ebû Abdillâh el-Buhârî el-Cu'fi, *et-Târihu'l-Kebîr* (tahkik Seyyid Haşim ed-Denevî)

⁸² *Tezhîbü'l-Kemâl*, VIII, 380; *Lisânü'l-Mîzân*, VII, 211; *es-Sikât*, İbn Hibbân, VI, 284.

düşmek, hadis konusunda yalan söylemekten ona daha sevimlidir.” Mâlik bu sözü Dâvûd b. Husayn ve Sevr b. Zeyd hakkında söylemiştir. Bunların ikisi de Kaderiyye ve Havâric mezhebine nispet edilmiş, ancak kendilerine yalan nispet edilmemiştir.⁸³ Yahyâ b. Maîn onun hakkında “sika” demiştir.⁸⁴ Nesâî ise onun için “leyse bihi be’s” ifadesini kullanmıştır.⁸⁵ İclî de onun güvenilir bir râvî olduğunu belirtmiştir.⁸⁶ Ahmed b. Sâlih ise “Şûphe yok ki o, sika ve sıdk ehliendir” demektedir.⁸⁷ İbn Adî onun hakkında “Kendisinden sika bir râvî hadis naklettiğinde ‘sâlihu’l hadistir”⁸⁸ demektedir. İbn Hacer ise onun için şöyle demiştir: “Sikadır, Ancak İkrime’den naklettikleri müstesnadır. Hâricîlerin görüşünü benimsemiştir ve altıncı tabakadandır.”⁸⁹ İbn Hibbân onu “es-Sikat” isimli eserinde zikredip şöyle demiştir: “Şurâtın⁹⁰ mezhebini benimsemiştir. Onun hadislerini tamamen terk eden kimse yanılmıştır. Zira o mezhebinin propagandasını yapmamaktadır.”⁹¹ İbn Hâtim ise onun için şöyle demiştir: “Kavî değildir. Şayet Mâlik ondan rivâyet etmeseydi hadisi terk edilirdi.”⁹² Ebû Zür’a onun için “Leyyin” demiştir.⁹³ Ebû Dâvûd ise onun hakkında “Onun İkrime’den naklettiği hadisler münkerdir. Hocalarından yaptığı rivâyetler ise müstakimdir.”⁹⁴ Sacî ise onun hakkında, “Münkeru’l-hadistir. Hâricî olmakla itham edilmiştir” demektedir.⁹⁵ Cûzecânî ise onun için “İnsanlar onun hadisini övmeler” değerlendirmesinde bulunmuştur.⁹⁶ [80]

Yukarıda geçen bilgilerden ortaya çıkmıştır ki, her ne kadar Hâricî olmakla itham edilmesi sebebiyle hakkında bir takım şeyler söylense de Dâvûd b. Husayn, sika ve hadisi makbul bir râvîdir. Fakat o bu mezhebinin propagandasını yapmamaktadır. Nitekim İbn Hacer ve cumhur, mezhebinin propagandasını

⁸³ Ebû Amr b. Yûsuf b. Abdillâh İbn Abdilber et-Temrî, *et-Temhid lima fi’l-Muvattai mine’l-Meânî ve’l-Esânid* (tahkik Mustafa b. Ahmed el-Ulvî ve Muhammed Abdülkerîm el-Bekrî), II, 310.

⁸⁴ Yahyâ b. Maîn Ebû Zekerriyya, *Târîhu İbn Maîn* (tahkik Ahmed Nur Seyf), III, 178, Merkezü’l-bahsi’l-ilmîyye ve ihyai’t-türâs, Mekke-i Mükerrreme; *el-Cerhu ve’t-Ta’dîl*, III, 409; *el-Kamil*, III, 650; *et-Temhid*, II, 310; *el-Kâşif*, I, 379.

⁸⁵ *Mizânü’l-İ’tidâl*, II, 5; *Hedyü’s-Sârî*, s. 410.

⁸⁶ Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih Ebû’l-Hasen el-İclî el-Kûfi, *Maritüs’sikât* (tahkik Abdülâlîm Abdulazim el-Büstevî), I, 340.

⁸⁷

⁸⁸ İbn Adî, *Kamil*, III, 561; *Tehzîbü’t-Tehzîb*, III, 181.

⁸⁹ *Takribü’t-Tehzîb*, I, 198.

⁹⁰ Hâricîlerden bir fırkadır. (*el-Havâric*, Dr. Nasır el-Akl).

⁹¹ İbn Hibbân, *es-Sikat*, VI, 284.

⁹² İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerhu ve’t-Ta’dîl*, III, 409; *Mizânü’l-İ’tidâl*, II, 5.

⁹³ *Tehzîbü’l-Kemâl*, VIII, 384; *Mizânü’l-İ’tidâl*, II, 5.

⁹⁴ *Tehzîbü’t-Tehzîb*, III, 181; *Hedyü’s-Sârî*, s. 401.

⁹⁵ *Tehzîbü’t-Tehzîb*, III, 182; *Hedyü’s-Sârî*, s. 401.

⁹⁶ *Usulü’r-Ricâl*, s. 239; *Tehzîbü’t-Tehzîb*, III, 182.

yapmayan râvîlerin rivâyetinin kabul edileceğini söylemişlerdir.

2. Dâvûd b. Husayn'ın Sahîhi Buhârî'deki Rivâyetleri

Birinci Hadis

Buhârî- Abdullâh b. Yûsuf- Mâlik- Dâvûd b. Husayn- İbn Ebî Ahmed'in azatlısı Ebû Süfyân- Ebû Saîd el-Hudrî tarikiyle rivâyet edildiğine göre Resûlüllâh (s.a.v.) müzâbene ve mühâkaleyî yasaklamıştır.⁹⁷

Bu hadisi İmâm Müslim,⁹⁸ İmâm Mâlik⁹⁹ ve Ahmed b. Hanbel¹⁰⁰ eserlerinde tahriç etmişlerdir. Bu rivâyetlerin tamamı Dâvûd b. Husayn tarikiyle nakledilmiştir. Bu da şunu açıklamaktadır: Hadisin büyü' meseleleri hakkında olmasının yanı sıra İmâm Buhârî Dâvûd'tan bu hadisin rivâyetinde tek kalmamıştır. Büyü' meseleleri de fer'î meselelerden olup Hâricîlerin bid'atı ile ilgisi yoktur.

İkinci Hadis

Buhârî, Abdullâh b. Abdilvehhab'ın şöyle haber verdiğini nakletmektedir: Mâlik'ten işittim ki, Ubeydullâh b. Rebî, kendisine Dâvûd'un Ebû Süfyân- Ebû Hureyre tarikiyle Nebî (s.a.v.), "beş vesak veya daha beş vesakın altındaki arâyâ'nın satışına izin verdi", hadisini rivâyet edip etmediğini ve onun da "Evet" cevabını verdiğini nakletmektedir.¹⁰¹ Buhârî- Yahyâ b. Kazea- Mâlik- Dâvûd b. Husayn- Ebû Ahmed'in azatlısı Ebû Süfyân- Ebû Hureyre tarikiyle nakledildiğine göre Nebî (s.a.v.), beş vesak veya bunun altındaki arâyâ'nın bir ölçek hurma karşılığında satılmasına izin verdi. Dâvûd bu miktarın ne kadar olacağı hususunda şüphe etti.¹⁰²

Bu hadisi İmâm Müslim,¹⁰³ Ebû Dâvûd,¹⁰⁴ İbn Hibbân,¹⁰⁵ da rivâyet etmişlerdir. Hadisin büyü' meseleleri hakkında olmasının yanı sıra İmâm Buhârî Dâvûd'tan bu hadisin rivâyetinde tek kalmamıştır. Büyü' meseleleri de fer'î meselelerden olup Hâricîlerin bid'atı ile ilgisi yoktur. [81]

⁹⁷ Buhârî, Kitabü'l-Büyü', Babü bey'ıl-müzâbene, Müzâbene, hurmanın hurma karşılığında, kuru üzümün yaş üzüm ve arâyâ karşılığında satılmasıdır. Hadis no: 2186.

⁹⁸ Müslim, Kitabü'l-Büyü', Babü kirai'l-erd, Hadis no: 1546.

⁹⁹ Muavattai Mâlik, Kitabü'l-Büyü', Babü kirai'l-erd.

¹⁰⁰ Müsnedü'l-İmâm Ahmed, Kitabü'l-Büyü', Babü Kirâi'l-ard.

¹⁰¹ Buhârî, Kitabü'l-Büyü', Babü bey'ıt-temri bi't-temri bi'z-zehebi ve'l-fidda, Hadis no: 2190.

¹⁰² Buhârî, Kitabü'l- Müsâkât, Babü'r-racül yekûnü lehü memerrun şürbün fi hâitun ev nehlin, Hadis no: 2382.

¹⁰³ Müslim, Kitabü'l-Büyü', Babü bey'ıt-temr 'alâ ruûsi'l-nehl, bi'z-zehebi ve'l-fidda.

¹⁰⁴ Sünenü Ebi Dâvûd, Kitabü'l-Büyü', Babü bey'ıt-temr 'alâ ruûsi'l-nehl, bi'z-zehebi ve'l-fidda.

¹⁰⁵ Sahîhu İbn Hibbân, Kitabü'l-Büyü', Babü bey'ıt-temr 'alâ ruûsi'l-nehl, bi'z-zehebi ve'l-fidda.

C. İmrân b. Hittân ve Sahîhi Buhârî'deki Rivâyetleri

1. İmrân b. Hittân

Tam adı İmrân b. Hittân b. Zıbyân b. Levzân b. Hâris b. Sedûs es-Sedûsî – aynı zamanda Zühli diye bilinir- olup künyesi Ebû Şihâb'tır. Meşhur bir tabiidir. Kaade'den* olup Hâricîlerin önde gelenlerinden biridir. Kaade denilen grup, Hâricîlerin diğer Müslümanlara karşı çıkmalarını doğru kabul etmekle birlikte onlarla fiili olarak savaşımazlar.

Merâveze bölgesinin hocası Kâdî Hüseyin b. Muhammed eş-Şâfiî'nin ta'likinde zikrettiği haber hariç hiç kimse onun sahabe hakkında olumsuz bir şey söylediğini nakletmemiştir. Kadî Hüseyin, İmrân b. Hittân'ın Hz. Ali'yi öldüren Abdurrahmân b. Mülcem hakkında söylemiş olduğu mersiyeyi zikretmiştir. İmrân b. Hittân o beyitlerde şöyle söylemektedir:

Takvayı isteyen kimseden öyle bir vuruş gelmiştir ki,

Bununla sadece arşın sahibine ulaşmayı istemiştir.

Elbette ben bir gün onu hatırlarım

Ve onu Allâh katında mizanda mahlûkatın en hayırlısı sayarım.

İmâm Ebû Tayyip et-Taberî İmrân'a karşı çıkarak şöyle demiştir: Şüphesiz ki ben, mel'un İbn Mülcem hakkında iftira olarak zikrettiklerinden beriyim.

Bedbaht kimseden öyle bir vuruş gelmiştir ki, bununla sadece İslâm'ın direklerini yıkmak istemiştir.¹⁰⁶ Ebû Mûsâ el-Eşârî, Âişe, Yezid b. Abdillâh b. Şihhîr b. Avâf ve başkalarından¹⁰⁷ hadis rivâyet etmiştir. Sikadır ve sâlih hadisleri vardır.

Abdullâh şöyle dedi: Babam (İbn Hanbel) dedi ki: İmrân b. Hittân, Hâricîlerin görüşünü benimsemiştir.¹⁰⁸

İclî onun hakkında "Basralıdır, tabiidir ve sikadır" demiştir.¹⁰⁹

Ebû Dâvûd "Ehli hevâ içerisinde hadisi Hâricîlerden daha Sahîh olan hiç kimse yoktur" demektedir. Sonra Ebû Dâvûd İmrân b. Hittân ve Ebû Hasen el-'Arec'i zikretmiştir.¹¹⁰

* Sözlükte "oturmak" anlamındaki kuûd kökünden türeyen ve "oturanlar" mânâsına gelen kaade, Hâricîler arasındaki kullanımıyla, Hâricî olduğu halde fırka mensuplarının toplandığı yere hicret etmeyen, kâfir saydıkları gruplarla yapılan mücadelelerde mezhep mensuplarını fiilen desteklemeyip savaşıardan geri kalan kimseler için kullanılmaktadır. Bkz. Öz, Mustafa, "Kaade", *DİA*, XXIII, 589 [çev.]

¹⁰⁶ İbn Hacer, *el-İsabe fî Temyizi's-Sahabe* (Tahkik Ali Muhammed el-Becâvî), V, 302-403, h. 1412, Beyrut, Dâru'l-Cil; Halife b. Hayyât Ebû Ömer el-Leysî el-Ufurî, *Tabakâtü b. Hayyât*, I, 208, (Ekrem Ziyaeddin el-Ömerî), İkinci baskı I, 208, 1402/1982, Riyad, Dâru Tayyibe; *Tehzibü'l-Kemâl*, XXII, 322.

¹⁰⁷ Muhammed b. Sa'd b. Menî el-Basrî ez-Zühri, *et-Tabakâtü'l-Kübra*, VII, 155, Beyrut, Dâru Sâdir.

¹⁰⁸ Ahmed b.Hanbel, *el-İlelü ve Marifetü'r-Ricâl*, I, 546.

¹⁰⁹ İclî, *es-Sikât*.

¹¹⁰ *Tehzibü'l-Kemâl*, XXII, 323; *Tehzibü't-Tehzib*, VIII, 113.

Ya'kûb b. Şeybe de onun için “Resûlüllâh’ın (s.a.v.) *ashabından bazı kimse-
lere yetiştî. Ömrünün sonunda Hâricîlerin görüşünü benimsedi*”¹¹¹ ifadesini kul-
lanmıştır.

Ebû Zekerîyya el-Mevsilî, Muhammed b. Bişr’dan el-Abdî el-Mevsilî’den
şöyle nakletti: İmrân b. Hittân ölmeden önce Hâricîlerin görüşünden
döndü.¹¹²

İbn Hibbân onu *es-Sikât* isimli eserinde zikredip şöyle dedi: “*Şurâtın mez-
hebine meyletmişti.*”¹¹³ [82]

Ukaylî “*İmrân b. Hittân, Hâricîlerdendir*” demektedir.¹¹⁴

Buhârî- Muhammed b. Beşşar- Osman b. Ömer- Ali b. Mübarek- Yahyâ b.
Ebî Kesîr- İmrân b. Hittân tarikiyle rivâyet edildiğine göre İmrân şöyle demiş-
tir: Âişe’ye ipek elbise giyilmesi hakkında sorulunca “Git, İbn Abbâs’a sor”
dedi. İbn Abbâs’a sordum. O da “İbn Ömer’e sor” dedi. İbn Ömer’e sordum.
O da “Ömer b. Hattab bana Resûlüllâh’ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu haber
verdi, dedi ki: “İpeği dünyada ancak ahirette bir payı olmayan kimseler gi-
yer.”¹¹⁵

Zehebî de onun hakkında “*Tevsik edilmiştir, Hâricîdir, İbn Mülcem’i met-
hetmiştir*” demiştir.¹¹⁶

İbn Hacer, Ebû Zekerîyya el-Mevsilî’nin İmrân b. Hittân’ın Hâricîlerin fik-
rinden döndüğüne dair sözünü naklettikten sonra şöyle demiştir: “Buhârî’nin
İmrân’dan hadis rivâyet etmesinin en makul gerekçesi budur. ‘İmrân Hâricî
mezhebinin benimseden önce Buhârî ondan hadis nakletmiştir’ diyen kim-
senin sözünü incelemek gerekir. Zira Buhârî İmrân’dan, o da Yahyâ b.
Kesîr’dan hadis nakletmiştir. Yahyâ ise İmrân’dan bu hadisi onun Haccâc’dan
kaçtığı esnada işitmiştir. Haccâc ise mezhebinden dolayı onu öldürmek için
yakalanmasını istiyordu.”¹¹⁷

Yine İbn Hacer onun hakkında: “*Sadûktur, ancak Hâricî mezhebi üzeredir.
Bu görüşünden döndüğü söylenmiştir. 84 yılında vefat etmiştir*”¹¹⁸ şeklinde bir
değerlendirmede bulunur.

Cerh ve ta’dil âlimlerinin daha önce zikredilen sözlerinden anlaşılmalıdır
ki, İmrân b. Hittân, Hâricîdir, Hz. Ali’nin katili olan İbn Mülcem’i methetmiş
ve onu memnun etmiştir. Mezhebinin propagandasını yapanlardandır. Fakat

¹¹¹ *Tehzîbü’l-Kemâl*, XXII, 323; *Tehzîbü’t-Tehzîb*, VIII, 113.

¹¹² *Tehzîbü’t-Tehzîb*, VIII, 114.

¹¹³ *es-Sikât*, V, 222.

¹¹⁴ Ebû Ca’fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî, *ed-Duafâ’ü’l-Kebîr* (Abdulmu’ti Emin Kal’acı), II, 204, Beyrut 1404/1984, Dâru’l-Mektebeti’l-İlmiyye.

¹¹⁵ Ebû’l-Velid el-Bâcî, *et-Ta’dilü ve’t-Tecrîh* (Tahkik Lübâbe Huseyn), III, 1011, Riyad, 1406/1986, Dâru’k-Liva lin’neşri ve’t-tevzî.

¹¹⁶ *el-Kâşif*, II, 92.

¹¹⁷ *Tehzîbü’t-Tehzîb*, VIII, 114.

¹¹⁸ *et-Takrib*, I, 429.

İbn Hacer'in sözlerinden, onun ölümünden önce Hâricî mezhebini terk etmiş olabileceği anlaşılmaktadır. İmâm Buhârî onun sadece iki hadisini tahriç etmiştir.

2. İmrân b. Hittân'ın Sahîhi Buhârî'deki Rivâyetleri

Birinci Hadis

Buhârî- Muhammed b. Beşşar- Osman b. Ömer- Ali b. Mübarek- Yahyâ b. Ebî Kesir- İmrân b. Hittân tarikiyle nakledildiğine göre İmrân, Hz. Âişe'ye ipeğin giyilmesinden sorunca "Git İbn Abbâs'a sor" dedi. İmrân da: "İbn Abbâs'a sordum. O da şöyle cevap verdi: İbn Ömer'e sordum ve o da 'Bana Ebû Hafs (yani Ömer b. Hattâb) haber verdi ki, Resûlüllâh (s.a.v.) şöyle buyurdu: 'İpeği ancak ahirette hiçbir payı olmayan kimseler giyer.' Bunun üzerine ben de 'Doğru söyledi. Ebû Hafs Resûlüllâh (s.a.v.) adına yalan söylemez' dedim." Abdullâh b. Recâ da Cerir- Yahyâ- İmrân vasıtasıyla bu hadisi nakletmiştir.¹¹⁹

Buhârî bu hadisi birkaç tarikte nakletmiştir. Bunların tamamı İmrân b. Husayn'a mütâbeâtı olan hadislerdir. [83]

Buhârî- Abdullâh b. Yûsuf- Mâlik- Nafi'- Abdullâh b. Amr tarikiyle nakledildiğine göre Ömer b. Hattab (r.a.) mescidin kapısının yanında altın bir elbise¹²⁰ gördü ve "Ya Resûlallâh! Bu elbiseyi satın alsan da cuma günü giysen? Çünkü sana heyetler geliyor" deyince Resulüllâh (s.a.v.) "Bunu ancak ahirette hiçbir payı olmayan kimseler giyer" buyurdu.¹²¹

Buhârî- Ali b. Ca'd- Şu'be- Ebû Zübeyr- Amr tarikiyle rivâyet edildiğine göre Resûlüllâh (s.a.v.) şöyle buyurdu: "Kim dünyada ipek giyerse ahirette onu giyemez."¹²² Hadisin Hz. Enes b. Mâlik'ten nakledilen şahitleri de vardır.

İkinci Hadis

Buhârî- Muaz b. Fudâle- Hişam- Yahyâ- İmrân b. Hittân- Âişe (r.anhâ) tarikiyle rivâyet edildiğine göre Nebî (s.a.v.), evinde içinde haç işareti v.b. suret bulunan şeyleri bırakmaz, onları kırardı.¹²³

Yukarıda zikredilenlerden anlaşıldığına göre Buhârî İmrân b. Hittân'ın iki hadisini tahriç etmiştir. Birincisini mütâbeât kabilinden zikretmiştir. İkinci rivâyette de İmâm Buhârî tek kalmamış, birçok İmâm hadis rivâyetinde ona ortak olmuştur. Bu iki hadisin Hâricîlerin bid'atı ile alakası yoktur. Bu da

¹¹⁹ Buhârî, Kitabü'l-Libâs, Babü lübsü'l-harîr veftirâsühü li'-ricâli ve kadri ma yecüzü minh, Hadis no: 5835.

¹²⁰ Siyerâ hüllesi, bir tür çizgili ipek karışımı elbisedir.

¹²¹ Buhârî, Kitabü'l-Cuma, Babü yelbesü ehzenü ma yecid, Hadis no: 886.

¹²² Buhârî, Kitabü'l-Libas, Babü lebise-harîru ve'ftirâsühülî'r-ricâli ve kadri ma yecüzü minh, Hadis no: 5834.

¹²³ Buhârî, Kitabü'l-Libas, Babü Nakdi's-suver, 5952.

İmâm Buhârî'nin, bid'atçı râvîlerden çokça rivâyette bulunmadığına, ancak zâretten dolayı onlardan hadis rivâyet ettiğine delalet etmektedir. Ancak onlardan bid'atlarını destekleyecek hadisler nakletmemiştir.

D. Sevr b. Zeyd ve Sahîhi Buhârî'deki Rivâyetleri

1. Dîl b. Bekr Oğullarının Azatlısı Sevr b. Zeyd ed-Dîlî el-Medenî

Bu zat, Hasan el-Basrî, Abdullâh b. Mutî'nin azatlısı Sâlim b. Ebî Ğays, Saîd el-Makberî, Ebû Ziyad, Abdullâh b. Zekvân, Abdullâh b. Abbâs –ki ona yeti-şememiştir-, İbn Abbâs'ın azatlısı İkrime ve başka kimselerden hadis rivâyet etmiştir. Kendisinden de Muhammed b. İsmâil'in babası İsmâil b. Ebî Füdeyk, Süleymân b. Bilâl, Abdullâh b. Ca'fer b. Nüceyh, Abdullâh b. Saîd b. Ebî Hind, Ebû Üveys Abdullâh b. el-Esbehî hadis rivâyet etmiştir.¹²⁴ Abdullâh b. Ahmed b. Hanbel babasından Sevr b. Yezid'in "sâlihu'l-hadis" bir râvî olduğunu nakletmiştir.¹²⁵ Ebû Hâtim de onun "sâlihu'l-hadis" olduğunu belirtmiştir.¹²⁶ [84] Yahyâ b. Maîn,¹²⁷ Ebû Zür'a,¹²⁸ ve Nesâi onun "sika" olduğunu belirtmişlerdir.¹²⁹ İbn Abdilber de: "Sevr b. Zeyd Hâvâric'in görüşüne nispet edilmiştir. Ancak mezhebinin propagandasını yapmamıştır. Hasen b. Ali el-Hulvânî, Ali b. Medîni'den naklettiğine göre o şöyle demiştir: "Yahyâ b. Saîd onu hoş görmezdi. Ancak onu güvenilir kabul edip şöyle derdi: *"Bu ancak onun görüşüdür. Hadiste ise o sika bir râvîdir."*¹³⁰ İbn Hibbân onu "*es-Sikât*" isimli eserinde zikretmiştir.¹³¹ Yahyâ b. Saîd el-Kattan¹³² ve Zehebî onun "sika" olduğunu belirtmişlerdir.¹³³ Yahyâ b. Maîn'e Sevr sorulunca onun "sika" olduğunu ifade etmiştir.¹³⁴ İbn Hacer de onun hakkında şöyle demiştir: "*Sevr b. Zeyd ed-Dîlî el-Medenî sikadır Hicri 135 yılında vefat etmiştir.*"¹³⁵

¹²⁴ İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerhu ve't-Ta'dil*, VII, 162; İmâm Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebir*, II, 181; ed-Darekutnî, *el-İlel*, VIII, 151; *Tehzibü'l-Kemâl*, Hafız el-Mizzî, IV, 416-417; *Tehzibü't-Tehzib*, II, 21.

¹²⁵ *Tehzibü'l-Kemâl*, IV, 417.

¹²⁶ *Tehzibü'l-Kemâl*, IV, 417.

¹²⁷ *Tehzibü'l-Kemâl*, IV, 417.

¹²⁸ *Tehzibü'l-Kemâl*, IV, 417.

¹²⁹ *Tehzibü'l-Kemâl*, IV, 417.

¹³⁰ Hafız İbn Abdilber, *et-Temhîd* (Tahkik Mustafa b. Ahmed el-Ulvî- Muhammed Abdülkerim el-Bekrî), II, 1, !387, Mağrip, Vizâretü Umûmî'l-Evkâf.

¹³¹ İbn Hibbân, *es-"Sikât"*, VI, 128.

¹³² Amr b. Ahmed Ebû Hafs el-Vâiz (tahkik Subhî es-Sâmirâi), *Târîhu Esmâi's-Sikât* s. 53, Kuveyt, Dâru's-Selefiyye.

¹³³ Hafız ez-Zehbî, *el-Kâşif fi marifeti men lehü rivâyetün fi'l-kütübî'l-sitte* (tahkik Muhammed Avvame), I, 258, Dâru'l-Kayle li'sekâfeti'l-İslâmiyye.

¹³⁴ *Târîhu İbn Maîn* (bi rivâyeti'd-dârimî), I, 83, Dâru'l-me'mun li't-türâs, Dimeşk.

¹³⁵ İbn Hacer, *Takribü't-Tehzib* (tahkik Muhammed Avvame), I, 135,

Yukarıda zikredilenlerden anlaşıldığına göre Sevr b. Zeyd ed-Dîlî el-Medenî sika bir râvîdir. İbn Abdilber hariç hiç kimse onu Hâricî olmakla itham etmemiştir. Sadece İbn Abdilber *et-Temhid* isimli eserinde onu Hâricî olmakla itham etmiştir. Bununla beraber İbn Abdilber de Sevr'in mezhebinin propagandasını yapmadığını belirtmiştir.

2. Sevr b. Zeyd ed-Deylî'nin Sahîhi Buhârî'deki Rivâyetleri

Birinci Hadis

Buhârî- Abdülaziz b. Abdillâh el-Evsî- Süleymân b. Hilâl- Sevr b. Zeyd- Ebû'l-Gays- Ebû Hureyre tarikiyle nakledildiğine göre Nebî (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Her kim geri ödemek maksadıyla insanların malını borç olarak alırsa Allâh onun borcunu ödemesine imkân sağlar. Kim de insanların malını telef etmek maksadıyla alırsa Allâh da onu telef eder."¹³⁶

Bu hadisi İbn Mace¹³⁷, İmâm Ahmed¹³⁸, Beyhakî,¹³⁹ de Sevr b. Zeyd tarikiyle rivâyet etmişlerdir.

İkinci Hadis

Buhârî- Abdülaziz b. Abdillâh- Süleymân b. Bilal- Sevr b. Zeyd el-Medenî- Ebû'l-Gays- Ebû Hureyre tarikiyle rivâyet edildiğine göre Nebî (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Helak edici yedi şeyden sakının." Onlar, "Nedir ya Resûlallâh?" diye sorulunca Efendimiz (s.a.v.) şöyle buyurdu: "Allâh'a ortak koşmak, sihir yapmak, Allâh'ın haram kıldığı canı haksız yere öldürmek, faiz yemek, yetim malı yemek, savaştan kaçmak, haberi olmayan namuslu Müslüman kadınlara zina suçu isnad etmek."¹⁴⁰ [85] Buhârî bu hadisi *el-Edebü'l-Müfred* isimli eserinde de rivâyet etmiştir. Buhârî- Mûsâ b. İsmâil- Ebû Avâne- Amr b. Ebî Seleme- Amr'ın babası- Ebû Hureyre tarikiyle rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Büyük günahlar yedi tanedir. Birincisi Allâh'a ortak koşmak, adam öldürmek, namuslu kadınlara zina iftirasında bulunmak, hicretten sonra bedevi gibi çölde yaşamak..."¹⁴¹

Bu hadisi İmâm Müslim¹⁴² ve Ebû Dâvûd¹⁴³ da rivâyet etmiştir. Yukarıda anlatılanlardan anlaşıldığına göre İmâm Buhârî bu hadisi *el-Edebü'l-Müfred*

¹³⁶ Buhârî, Kitab fi'l-istikrâdi ve edai'd-düyûn ve'l-haceri ve't-teflis, Babü men ehaze emvâle'n-nâs yürüdü edahâ ev itlâfehâ, Hadis no: 2387.

¹³⁷ Sünenü İbn Mace, Kitabü's-sadakât, Babü men edâne deynen lem yenvi kadâeh.

¹³⁸ Müsnedü'l-İmâm Ahmed, Müsnedü Ebû Hureyre.

¹³⁹ Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübra, Kitabü'l-Büyü', Babü ma câe fi cevâzi'l-istaikrâd ve husnü'n-niyyeti fi kadâih.

¹⁴⁰ Buhârî, Kitabü'l-Vesâyâ, Babü kavillâhi Teâlâ إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا, Hadis no: 2766.

¹⁴¹ Buhârî, el-Edebü'l-Müfred, Babü'l-' Arabiyye, 595.

¹⁴² Sahîhu Müslim, Kitabü'l-İman, Babü beyani'l-kebair ve ekberihâ, Hadis no: 84.

¹⁴³ Sünenü Ebî Dâvûd, Kitabü'l-Vesâyâ, Babü ma câe fi't-teşdid fi ekli malî'l-yetim 2871.

isimli eserinde farklı bir lafızla ve Sevr b. Zeyd'in dışında başka bir tarikle rivâyet etmiştir.

Üçüncü Hadis

Buhârî- Abdülaziz b. Abdillâh- Süleymân b. Bilâl- Sevr b. Zeyd- Ebû'l-Ğays- Ebû Hureyre tarikiyle rivâyet edildiğine göre Nebî (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Kahtan'dan insanları asasıyla sürükleyen bir adam çıkmadıkça kıyâmet kopmaz."¹⁴⁴ İmâm Müslim de bu hadisi rivâyet etmiştir. Muhammed b. Beşşar el-Abdî- Abdülkebir b. Abdülmecid Ebû Bekr b. Hanefî- Abdülhamid b. Ca'fer- Amr b. Hâkim- Ebû Hureyre tarikiyle rivâyet edildiğine Nebî (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Cehcâh denilen bir adam melik olmadıkça günler ve geceler geçmez." Müslim dedi ki: "Onlar dört kardeştir. Şerik, Ubeydullâh, Umeyr ve Abdülkerîm. Bunlar Abdülmecîd'in oğullarıdır."¹⁴⁵ Nuaym b. Hammâd da bu hadisi Abdürrezzak- Ma'mer- İbn Ebî Zi'b- Saîd b. Ebî Saîd el-Mekberî- Ebû Hureyre tarikiyle şöyle rivâyet etmiştir: "Kahtan'dan bir adam insanları (asasıyla) sürüklemedikçe günler ve geceler geçmez."¹⁴⁶

Dördüncü Hadis

Buhârî- Abdullâh b. Muhammed- Muâviye b. 'Amr- Ebû İshâk- Mâlik b. Enes- Sevr- İbn Mutî'in azatlısı Sâlim- Ebû Hureyre tarikiyle rivâyet edildiğine göre Ebû Hureyre şöyle demiştir: "Hayber'i fethettik. Ganimet olarak altın ve gümüş değil, sığır, deve, eşya ve hurma ağaçlarını aldık. Sonra Resûlüllâh (s.a.v.) ile beraber Vâdi'l-kura'ya geldik. Resûlüllâh (s.a.v.) yanında Benu Dabâb'tan birinin hediye ettiği Mid'am denilen bir köle vardı. Bu köle, Resûlüllâh'ın (s.a.v.) bineğini durdurmuş bir hâldeyken nereden geldiği belli olmayan bir ok Resûlüllâh'ın (s.a.v.) bineğine geldi ve köleye isabet etti. Bunun üzerine insanlar "Şehitlik onun için hayırlı olsun" deyince Resûlüllâh (s.a.v.) şöyle buyurdu: "Hayır! Nefsim elinde olan Allâh'a yemin olsun ki, Hayber günü ganimetler taksim edilmeden aldığı elbise, onun üzerinde ateş olarak yacacaktır." Nebî'den (s.a.v.) bunu duyan bir adam bir -veya iki tane- ayakkabı bağı getirdi ve "Bu benim almış olduğum şeydir" deyince Resûlüllâh (s.a.v.) şöyle buyurdu: "Ateşten bir-veya iki- ayakkabı bağı."¹⁴⁷ [86]

Beşinci Hadis

Buhârî- İsmâil- İsmâil'in kardeşi- Süleymân- Sevr b. Zeyd- Ebû'l-Ğays- Ebû Hureyre tarikiyle rivâyet edildiğine göre Nebî (s.a.v.) şöyle buyurdu: "İman Yemen'indir. Fitne oradadır. Şeytan'ın boynuzu orada doğar."¹⁴⁸

Altıncı Hadis

Buhârî- Abdülaziz b. Abdillâh- Süleymân b. Bilâl- Sevr- Ebû'l-Ğays- Ebû

¹⁴⁴ Buhârî, Kitabü'l-Menâkıb, Babü Zikri Kahtan, Hadis no: 3517.

¹⁴⁵ Sahîhu Müslim, Kitabü'l-fiten ve eşratı's-sâa, Babü la tekûmü es-Sâatü hatta yemürra er-racülü bi kabri'r-racül.

¹⁴⁶ Nuaym b. Hammâd, el-Fiten, Tesmiyetü men yemlikü ba'de Resûlüllâh, 275.

¹⁴⁷ Buhârî, Kitabü'l-Meğâzî, Babü Ğazveti Hendek, Hadis no: 4389.

¹⁴⁸ Buhârî, Kitabü'l-Meğâzî, Babü Kudûmî'l-Eşariyyîn ve ehli'l-Yemeni Hadis no: 4389.

Hureyre tarikiyle rivâyet edildiğine göre Ebû Hureyre şöyle demiştir: “Nebî'nin (s.a.v.) yanında oturuyorduk. Kendisine Cuma suresi indirildi ve şu ayeti okudu: “(Allâh, o peygamberi) onlardan henüz kendilerine katılmayan başkalarına da göndermiştir. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”¹⁴⁹ Ben de bunun üzerine “Onlar kimdir Ya Resûlüllâh? (s.a.v.)” diye sordum. Bu soruyu üç defa sorana dek Resûlüllâh (s.a.v.) bana cevap vermedi. Aramızda Selman el-Fârisî de vardı. Resûlüllâh (s.a.v.) elini Selman'ın üzerine koydu ve “Şayet iman süreyyanın yanında olsaydı onu onlardan bir adam-veya adamlar- elde ederdi” buyurdu.¹⁵⁰

Yedinci Hadis

Buhârî- Yahyâ b. Kazea- Mâlik- Sevr b. Zeyd- Ebû'l-Ğays- Ebû Hureyre tarikiyle rivâyet edildiğine göre Nebî (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Dul bir kadın ve miskin bir kimsenin nafakası için çalışan kimse, Allâh yolunda cihad eden veya gündüz oruç tutan, gece namaz kılan kimse gibidir.”¹⁵¹

Sekizinci Hadis

Buhârî- İsmâil- İsmâil'in kardeşi- Süleymân- Sevr- Ebû'l-Ğays- Ebû Hureyre tarikiyle rivâyet edildiğine göre Nebî (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Kıyamet günü ilk çağrılacak olan kişi Âdem'dir. Zürriyeti onu görecek ve: ‘Bu sizin babanız Âdem'dir’, denilecek. O da ‘Emrine âmâdeyim...’ diyecek. Sonra Allâh Teâlâ, ‘Zürriyetinden cehennemlik olanları çıkar’ diyecek. Âdem de ‘Ya rabbi! Kaç kişi çıkarayım’ deyince Allâh Teâlâ ‘Her 100 kişiden 99'unu çıkar’ buyuracak. Bunun üzerine sahabe ‘Ya Resûlallah! Bizim içimizden her 100 kişiden 99'u çıkarılırsa bizden kaç kişi kalır?’ diye sorunca Resûlüllâh (s.a.v.) ‘Benim ümmetim diğer ümmetler içerisinde siyah öküzdeki beyaz saç gibidir’ buyurdu.”¹⁵²

Dokuzuncu Hadis

Buhârî- Abdülaziz b. Abdillâh- Süleymân- Sevr b. Zeyd- Ebû'l-Ğays- Ebû Hureyre tarikiyle rivâyet edildiğine göre Resûlüllâh (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Kıyamet günü insanlar terleri yeryüzünde 70 zira' gidene kadar terlerler. Terleri, kulaklarına ulaşıncaya kadar onları kaplar.”¹⁵³ Daha önce zikrettiğimiz hadislerden anlaşılmaktadır ki, İmâm Buhârî Hâricîlere ait rivâyetleri çoğu zaman mütâbeât ve şevâhid babında nakletmiştir. Ayrıca İmâm Buhârî onlardan hadis rivâyetinde tek kalmamıştır. [87]

¹⁴⁹ Cuma 62/3.

¹⁵⁰ Buhârî, Kitabü't-Tefsir, “Kavlihi Teâlâ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ وَآخِرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ”, Sûre adis no: 4897).

¹⁵¹ Buhârî, Kitabü'n-Nafakât, Babü Fadli'n-Nafaka ale'l-ehl, Hadis no: 5353.

¹⁵² Buhârî, Kitabü'r-rikâk, Babü Keyfe el-Haşr, Hadis no: 6529.

¹⁵³ Buhârî, Kitabü'r-rikâk, "Kavlihi Teâlâ

E. İbn Abbâs'ın Azatlısı İkrime

1. İbn Abbâs'ın Azatlısı İkrime

İkrime el-Kureşî el-Haşimî Ebû Abdillâh el-Medenî Abdullâh b. Abbâs'ın azatlısı, aslen Mağripli olup Berberîdir.¹⁵⁴ İbn Abbâs, Âişe, Ebû Hureyre, İbn ömer, Abdullâh b. Amr, Ukbe b. Âmir, Ali b. Ebî Tâlib, Safvan b. Ümeyye, Haccâc b. Amr el-Ensârî, Cabir b. Abdillâh, Hamne b. Caşş, Ebû Saîd el-Hudrî, Ümmü Amâre el-Ensâriyye, Yahyâ b. Ya'mer, Abdullâh b. Râfi', Ebû Katade, Ebû Süfyân, Hasen b. Ali, Ya'la b. Ümeyye'den hadis rivâyet etmiştir.¹⁵⁵ İbrâhim en-Nehaî, Şa'bî, Amr b. Dinar, Cabir b. Abdillâh, Habib b. Ebî Sabit, Husayn b. Abdirrahmân, Hakem b. Utbe, Abdullâh b. Kesîr ed-Dârî, AbdülKerîm el-Cezerî, Hamid el-Tavîl ve başka kimseler kendisinden hadis rivâyet etmişlerdir.¹⁵⁶ Yahyâ b. Maîn şöyle demiştir: “Mâlik b. Enes İkrime'den hadis nakletmedi. Çünkü İkrime Sufriyye'nin¹⁵⁷ görüşünü benimsemişti.”¹⁵⁸ Abbâs ed-Durî'nin¹⁵⁹ Yahyâ b. Maîn'den rivâyet ettiğine göre o şöyle demiştir. “Mâlik İkrime'den hoşlanmazdı. Ben, “Mâlik, bir adamdan o da İkrime'den hadis rivâyet etti” deyince ed-Dürî “Evet, fakat ondan az hadis rivâyet etmiştir”¹⁶⁰ diye karşılık verdi. Ali b. Medinî de şöyle demiştir: “Mâlik, Sevr- İkrime- İbn Abbâs tarihiyle gelen ve ihramlı iken hanımıyla cinsî münasebette bulunan bir adam ile ilgili olan rivâyetin dışında hiçbir kitabında onun isminden bahsetmemiştir. İbn Abbâs ihramlı iken hanımıyla cinsî münasebette bulunan bu adam hakkında ‘Oruç tutup ve hedy kurbanı keser’ demiştir. Belki de İkrime Hâricîlerin görüşünü benimsediği için İmâm Mâlik, kitaplarında onun hakkında “racül” ifadesini kullanmıştır.”¹⁶¹ Ma'n b. İsâ,¹⁶² Mutarrif b. Abdillâh el-

¹⁵⁴ *Tehzibü't-Tehzib*, VII, 235.

¹⁵⁵ *Tehzibü't-Tehzib*, VII, 235; *es-Siyer*, V, 13; *Hulâsâtü't-Tehzib*, s. 270.

¹⁵⁶ *Tehzibü't-Tehzib*, VII.

¹⁵⁷ Sufriyye: Hâricî fırkalarından bir fırkadır. Onlar Ziyad b. Esfâr'a tabi ashabıdırlar. Ezarika ve diğer Hâricî fırkalar gibi onlar da tekfir edilmiştir. (*el-Fark Beyne'l-Firak*, Bağdâdî, s. 90; *el-Fasl fi'l-Milel*, Şehristânî, II, 250; *el-Milel*; İbn Hazm, I, 133.)

¹⁵⁸ *el-Kâmil*, VI, 475; *Tehzibü't-Tehzib*, 269; Hafız İbn Asakir, *Târîhu Dimeşk*, XLI, 120.

¹⁵⁹ Abbâs b. Muhammed ed-Dürî Ebû'l-Fadl el-Bağdâdî. Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn ve başka kimselerden hadis nakletmiştir. İmâm ve hâfızdır. İbn Maîn ve Nesâi onu güvenilir saymıştır. 271 senesinde vefat etmiştir. (*Tehzibü'l-Kemâl*, XIV, 245).

¹⁶⁰ *Târîhu İbn Maîn* (bi rivâyeti'd-Dürî), I, 132.

¹⁶¹ *Târîhu Dimeşk*, XLI, 116; *es-Siyer*, V, 26.

¹⁶² Ma'n b. İsâ b. Yahyâ b. Dinar el-Eşceî Ebû Yahyâ el-Medenî, İmâm hafız ve sikadır, Mâlik'in ashabının en sağlam olanıdır.

Medenî,¹⁶³ Muhammed b. Dahhâk Harâmî¹⁶⁴ şöyle demiştir: “Mâlik İkrime’yi sika görmüyor ve ondan hadis alınmamasını emrediyordu.”¹⁶⁵ İmâm Mâlik onun hakkında “Hadisi muzdariptir, kendisinden farklı rivâyetler nakledilmiştir. Tam olarak onun durumunu bilmiyorum”¹⁶⁶ demiştir. İbn Ebî Zî’b de onun hakkında “Sika değildir” demiştir.¹⁶⁷ İbn Sa’d ise şöyle demektedir: “İkrime, ilmi çok olan kimsedir. Hadis ilminde de deniz gibidir. Fakat Hadisiyle ihticâc olunmaz. İnsanlar onun hakkında bir takım olumsuz sözler söylemiştir.”¹⁶⁸ [88]

2. İkrime’yi Ta’dil Eden Âlimlerin Görüşleri

İmâm Buhârî “Ashabımızdan hiç kimse yoktur ki onun hadisiyle ihticâc etmiş olmasın” demiştir.¹⁶⁹ İmâm Mâlik’e İkrime’nin hadisiyle ihticâc edilir mi diye sorulduğunda o da “Evet, hadisiyle ihticâc edilir” cevabını vermiştir.¹⁷⁰ Ebû Hâtim de onun için “Sikadır, kendisinden sika kimselerin rivâyet etmesi şartıyla hadisiyle ihticâc edilir” demiştir.¹⁷¹ Nesâî de onu tevsik etmiştir.¹⁷² es-Sehtiyânî’ye İkrime sorulunca “Bana göre sika olmasaydı ondan hadis yazmazdım” diye cevap vermiştir.¹⁷³ Hâkim onun hakkında “Önceki İmâmlar hadisiyle ihticâc etmişlerdir. Ancak sonraki âlimlerin bir kısmı onun hadisini Sahîh hadislerden ayırmışlardır” ifadesini kullanmaktadır.¹⁷⁴ Iclî de “Mekkelidir, Tabîidir, sikadır. İnsanların onu itham ettiği Harûrî fırkasına mensup olmaktan berîdir” değerlendirmesinde bulunmuştur.¹⁷⁵ İbn Adiy de şöyle demiştir: “Hadisi sağlamdır. Ancak kendisinden zayıf râvîler hadis nakletmiştir. Dolayısıyla zayıf râvînin ondan rivâyet ettiği hadis, kendisi değil, zayıf râvî kanalıyla gelmiş olur. Hadis İmâmları da ondan hadis nakletmekten geri durmamıştır. Kendisinden sika bir râvî hadis naklettiğinde eserlerine sadece Sahîh hadisleri toplayan

¹⁶³ Mutarrif b. Abdillâh el-Medenî İmâm Mâlik’in kız kardeşinin oğludur ve Mâlik’ten hadis rivâyet etmiştir. Hadisini İmâm Buhârî, Tirmizî ve başka kimseler tahric etmiştir. Hicri 214 yılında vefat etmiştir. (Tehzîbü’l-Kemâl, XXVIII,70.)

¹⁶⁴ Muhammed b. Dahhâk b. Osman el-Harâmî, medinelidir ve İmâm Mâlik’in öğrencilerindedir. (el-Cerhu ve’t-Ta’dil, VII, 290.)

¹⁶⁵ Târihu Dimeşk, XLI, 125; Siyeru A’lami’n-Nübela, V, 56; et-Tehzîb, VII, 269.

¹⁶⁶ Tehzîbü’l-Kemâl, XX, 284; Siyeru A’lami’n-Nübela, V, 56; Mizânü’l-İtidal, III, 95; Tehzîbü’t-Tehzîb, VII 268.

¹⁶⁷ Tehzîbü’l-Kemâl, XX, 282; Târihu Dimeşk, XLI, 115; el-Mizân, III, 94.

¹⁶⁸ İbn Sa’d, et-Tabakât, V, 295.

¹⁶⁹ et-Târihu’l-Kebîr, VI, 359; Tehzîbü’l-Kemâl, XX, 288; Siyeru A’lami’n-Nübela, V, 31.

¹⁷⁰ Târihu Dimeşk, XIV, 103; Tehzîbü’l-Kemâl, XX, 288; Siyeru A’lami’n-Nübela, V, 31; et-Tehzîb VII, 270.

¹⁷¹ İbn Hibbân, el-Cerhu ve’t-Ta’dil, VII, 8; Tehzîbü’t-Tehzîb, VII, 280.

¹⁷² Tehzîbü’t-Tehzîb, VII, 270.

¹⁷³ Tabakâtü İbn Sa’d, V, 279; el-Cerhu ve’t-Ta’dil, VII, 8; Tehzîbü’l-Kemâl, XX, 275.

¹⁷⁴ Tehzîbü’t-Tehzîb, VII, 270.

¹⁷⁵ Iclî, es-Sikât, II, 145; Tehzîbü’t-Tehzîb, VII, 270.

kimseler onun hadislerini kitaplarına almışlardır. İkrime, benim onun hadisini tahriç etmeye ihtiyaç duymamdan daha meşhurdur. O, leyse bihi be's bir râvîdir.¹⁷⁶ Zehebî de şöyle demiştir: "İkrime, ilim kaplarından birisidir. Hıfzından dolayı değil, Hâricîlerin görüşünü benimsemesi nedeniyle hakkında bir takım olumsuz sözler söylenmiştir. Bir grup âlim onu tevsik etmiş, Buhârî de ona itimat etmiştir."¹⁷⁷ İbn Maîn de onu tevsik etmiştir.¹⁷⁸ İbn Hacer de *et-Takrib* isimli eserinde "Sikadır, sağlamdır, tefsir ilmini bilen bir kimsedir. İbn Ömer 'den rivâyeti sabit değildir."¹⁷⁹

Cerh ve ta'dîl âlimlerinin görüşlerinden anlaşıldığına göre İkrime, sikadır, birçok âlim güvenilir kabul etmiştir. Bunlardan biri de Buhârî olup o İkrime'ye itimat etmiş ve *Sahîh'inde* ondan 130'dan fazla hadis rivâyet etmiştir. Ayrıca birçok hadis İmâmı İkrime'nin kendisine nispet edilen olumsuz şeylerden uzak olduğunu belirtmişlerdir. [89]

Sonuç

Bu çalışma neticesinde ulaşılmış olduğumuz sonuçlardan bazıları şunlardır: *Sahîhi Buhârî*'deki Hâricî râvîlerin dört kişi oldukları tespit edilmiştir. Bunlar: Yahyâ b. Kesîr el-Mahzûmî, Dâvûd b. Husayn, İmrân b. Hittân ve Zeyd b. Sevr ed-Dîlî'dir.

(1) İkrime'nin Hâricîlerin görüşünü benimsediğine dair herhangi bir bilgi sabit değildir.

(2) İmâm Buhârî Hâricî râvîlerden Yahyâ b. Kesîr'in üç, Dâvûd b. Husayn'ın iki, İmrân b. Hittân'ın iki ve Sevr b. Zeyd'in ise on hadisini tahriç etmiştir.

(3) İmâm Buhârî'nin doğru ve güvenilir olduğu bilinen bid'atçı râvîlerden hadis nakliyle ilgili metodu, bid'atlerini dikkate almaksızın onlardan hadis nakletmesidir.

(4) Buhârî'nin bid'atçı râvîlerden yaptığı nakillerin çoğu mütâbeât ve şevâhid kısmından olup onlardan çok hadis nakletmemiştir.

(5) Buhârî onların bid'atleri ile ilgili olan hadislerini nakletmemiştir. [90]

¹⁷⁶ İbn Adiy, *el-Kamil*, VI, 477.

¹⁷⁷ *Mizânü'l-İtidâl*, III, 93.

¹⁷⁸ *Târîhu İbn Maîn (bi rivâyeti'd-Dûri)*, s. 581.

¹⁷⁹ *et-Takrib*, s. 4673.

Cerh ve Ta'dîl Kitaplarından Metin Tenkîdi Örnekleri

Nasseruddîn MAZHARÎ

I. Giriş

Cerh ve ta'dîl ile kitaplarında yer alan, hadislerin muhtevasına dair tenkitler bir araştırmaya konu edinmeye değecek dercede dikkat çekici boyutlardadır. Özellikle, müsteşriklerin, hadis âlimlerinin metin tenkidine önem vermediklerine dair keskin iddialarını dikkate alacak olursak bu konunun önemi daha da artmaktadır. Sözelimi, Ignaz Goldziher (1850-1921), William Muir (1819-1905), Joseph Schacht (1902-1969) ve Leone Caetani (1869-1922) gibi şarkiyatçılar bu konu özerinde durmuş, hadis ulemâsını hadis tenkit yöntemlerinden sadece senede önem verip diğer kıstasları göz ardı ettiklerine dair iddialar dile getirmişlerdir.¹ Daha sonra bu konuyu bazı İslâm âlimleri de dillendirmişlerdir. Meselâ bu konuda Ahmed Emîn kanaatini şu şekilde dile getirmektedir: "Tarihi müsellemtâta, fikhî metinlere ters düşen veya Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde revaçta olmayan felsefi bir içeriğe sahip hadisleri metin tenkidine tabi tutan âlimlere çok nadir rastlanır".²

Hiç şüphesiz, cerh ve ta'dîl kitapları denince ilk akla gelen râvî tenkidi olacaktır. Aynı zamanda bu kitapları eline alan ve inceleyen kimseler de genel anlamda bu kitapların içerisinde metin tenkidi aramazlar, yalnızca râvîlerin durumlarını öğrenmek üzere bu kitaplara başvurulur. Ne var ki, bu kitaplar irdelendiğinde cerh ve ta'dîlin yanı sıra metin tenkidi ile ilgili de pek çok örnek görülmektedir. Ama bu konudaki örnekler derli tolu bir mahiyete sahip olmayıp dağınık durum arz etmektedir.

Bu çalışmada ortaya koyduğumuz deliller, metin tenkidi bağlamında İbn

* Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmet Bey Üniv., İslami İlimler Fak. , KARAMAN. nasirmezheri11@gmail.com

¹ Bu konuda onların görüşlerini ayrıntılı bir şekilde incelemek için şu eserlere bakılabilir: Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature*, s. 139-140; Dozy, *l'histoire de l'islamisme*, s. 123; Guillaume, *The Tradition of Islam: An Introduction to the study of the Hadith Literature*, s. 89; Muir, *The Life of Mohammad*, s. 42-43; Goldziher, *Muslim Studies*, II, 140-141; Schacht, *The Origins of Muhammad an Jurisprudence*, s. 3.

² Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, Kahire: Daru'l-Kütüb'l-Arabî 1996, s. 218-219.

Ebî Hâtîm'in *Cerh ve't-ta'dîl'i*, İbn 'Adî'nin *al-Kâmil'i*, İbn Hanbel'in *el-İlel'i* ile birlikte İbn Hibbân'ın *Kitâbu'l-mecrûhîn* adlı eserlerinden tespit ettiğimiz örneklerden ibarettir. Bu örneklerden hareketle cerh ta'dîl âlimlerinin sened tenkidine önem verdiklerinin yanı sıra metin tenkidine de önem verdiklerini de görmek mümkündür.

Bilindiği üzere hadislerin muhtevası ile ilgili tenkit ta sahabe dönemine kadar uzanmaktadır. Hz. Âişe (r. anhâ), Hz. Ömer ve diğer fakih sahabenin hadis muhtevasıyla ilgili tenkitleri meşhurdur. Sahabeden sonra asırlar boyu bu çizgiyi devam ettiren âlimler olmuştur. Hatta son zamanlarda bu alanla ilgili *müşkilu'l-âsâr*, *ilelu'l-hadîs*, *muhtelefu'l-hadîs* gibi müstakil eserler bile kaleme alınmıştır ki burada sadece onların ismini zikretmek bile bu makalenin sınırlarını aşar.

Metin tenkidi kavramı yeni bir kavram olup kadîm ulemâ tarafından kullanılmadığı aşîkârdır. Temel hadis kitaplarında bu terim *'ilelu'l-hadîs*, *nasihu'l-hadîs*, *muhtelefu'l-hadîs*, *şâz*, *mudrec* vesaire gibi terimlerle ifade edilmiştir. Hatta İbn Hacer (v. 852/1448) "*İlelu'l-hadîs*'in eksenî hadislerin arasındaki ihtilafların vuzûha kavuşturulması üzeredir,"³ demekle hem sened hem metin tenkidinin önemine vurgu yapmıştır. Dolayısıyla mütedavil olan "metin tenkidi" terimi eski kitaplarda yok diye hadislerin metniyle ilgili hiçbir çalışma yapılmadığını söylemek insaf dışı bir ön yargıdan başka bir şekilde açıklanamaz.⁴

Son zamanlarda müsteşriklerin bu konudaki iddialarına karşı metin tenkidi ile ilgili birçok akademik çalışma ve araştırma yapılmıştır. Bu çalışmaların ekseriyeti hadis ana kaynaklarına matuf olduğundan, cerh ve ta'dîl kitaplarında geçen metin tenkidine fazla dikkat edilmemiştir. Hatta metin tenkidi konusunda çalışma yapan bazı âlimler bile hataya düşüp ricâl kitaplarında metin tenkidi ile ilgili bilginin bulunmadığını dile getirmişlerdir. Meselâ metin tenkidi ile ilgili çalışması olan Demînî isimli bir hadis âlimi bu konuda şöyle demektedir: "...ricâl ve 'ilel kitaplarını okuduğunuzda metin tenkidi ili ilgili bir şey bulamayacaksınız."⁵ Tabi ki Demînî gibi bu alanda çalışma yapmış bir araştırmacıdan böyle sözün sadır olması gariptir. Zira bu çalışma okunduktan sonra bu sözün isabetli olmadığı görülecektir.

³ İbn Hacer, *en-Nüket 'alâ İbni's-Salâh*, (nşr. Rabî b. Hâdî 'Umeyr el-Medhalî), el-Medinetü'l-Munevvere 19841, s. 114.

⁴ Prof. Salahattin Polat şarkiyatçıların ve onların iddialarını dillendiren bazı Müslüman âlimlerinin metin tenkidi ile ilgili gafil kaldıkları noktaları maddeler halinde sayarak hadis âlimlerinin çalışmalarıyla beraber çok sayıdaki hadis metninin fıkıh kaynakları tarafından tahlil ve tenkide tabi tutulduğuna dikkat çekmektedir (Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları*, İnsan yayınları, İstanbul, 2003, s. 112.

⁵ Aznullâh Demînî, *Makayisu Nakdi Mutûni's-Sünne*, Riyad 1984, s. 5.

Hadis ulemâsı nezdinde hadis metni tenkide tabi tutulurken belli başlı ölçülerle yapılmaktadır. Bu ölçülerin en meşhuru ise rivâyetin Kur'an'a sahîh sünnete, sahâbenin icmâ'ına, tarihi gerçeklere ve belirtilen diğer kıstaslara muhalif olmamasıdır. Bunlara ilaveten cerh ve ta'dîl âlimlerinin metin tenkidinde dikkate aldıkları kıstaslarda mevcuttur. Biz yeri gelince örnekleriyle onları zikredeceğiz. Böylece bu makalemizde belirli bir şekilde klasik bazı maruf cerh ve ta'dîl kitaplarında metin tenkidi ile ilgili örnekleri serdederek aynı zamanda onların bu konudaki metodunu da ortaya koymuş olacağız. Çalışmamız, metin tenkidi ile ilgili cerh ve ta'dîl kitaplarında geçen bütün örnekleri ihtiva ettiği iddiasında olmadığı gibi, konuya dair son sözü söyleme iddiasında da değildir. Sadece bu meselede fikir verme açısından önemli ve çarpıcı bazı örnekleri okuyuculara sunmaktadır. Biz bu örnekler ışığında cerh ve ta'dîl âlimlerinin bir hadis metnini tenkit ederken aşağıdaki kıstasları dikkate aldıklarına şahit olduk.

II. Usûl-i Selâseye Ters Düşmemesi

Usul-i salaseden maksat elbette ki Kur'an, sünnet ve sahâbenin icmâ'idır.⁶ Cerh ve ta'dîl ulemâ nezdinde bir metnin sağlam olabilmesi için aşağıdaki kıstaslara uyumlu olması gerekir.⁷ Bu mikyaslara ters düştüğü takdirde metnin tenkide maruz kalacağı yanı sıra râvîsi için de cerh sebebi olacaktır. Başka bir deyişle metin tenkidi aslında râvînin rivâyete ehil olup olmadığını da ortaya koyar.⁸ Şimdi bu asılları sırasıyla açıklığa kavuşturup örneklendireceğiz.

A. Metnin Kur'an-ı Kerîm'e Muhâlefesi

Kur'an'ın vahyi celî oluşu ve hiçbir tahrif ve tağyire uğramadan bize kadar ulaşmasından dolayı hem hadislerin hem diğer bütün dini delillerin mihenk taşı mahiyetine sahiptir. Cerh ve ta'dîl ulemâsının metin tenkidine önem vermeleri aynı zamanda metnin *usul-i selâseye* muhalif olmaması konusundaki en dikkat çekici kanıt İbn Hibbân'ın (v. 354/965) şu sözüdür: “*mutâbi veya şâhidin olmaması durumunda hadis metni usûl-i selâseye ters düşerse kuşkusuz bilinmeli ki ya mervî mevzûdur veya teferrüd ettiği kişinin kendisi onu uydurmuştur*”.⁹

Yine İbn Hibbân Peygamber'in (s.a.v.) *nebiz* suyu ile abdest aldığına dair rivâyette bulunan Ebû Zeyd isimli râvî hakkında şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “*bu kişi ancak bir hadis rivâyet etmiştir, bu râvî teferrüd ettiği bu hadisi*

⁶ Fârisî, İbn Belbân, *el-İhsân fi Takrîbi Sahîh-i İbn Hibbân* (nşr. Şu'ayb el-Arnaût), Beyrut: Muessesetu'r-Risâle 1988, V, 471.

⁷ Fârisî, İbn Belbân, *el-İhsân fi Takrîbi Sahîh-i İbn Hibbân*, s. 155.

⁸ Sureyyâ Kutbî, Hâmid Bakirî, Zehra Rizâyî, “Ravi Şinâsân-ı Mutekaddimîn-i Ehl-i Sünnet ve Nakdi Metni Hadîs”, *Ulum-i Hadîs*, 1395, sayı 4, s. 127.

⁹ Fârisî, İbn Belbân, *el-İhsân fi Takrîbi Sahîh-i İbn Hibbân*, s. 155.

ile Kur'an, sünnet, icmâ, kiyâsa, akıl ve mantığa ters düşmüştür. Dolayısıyla bu kişiden uzak durmak lazım".¹⁰ İbn 'Adî (v. 365) de bu hadisin metnini tenkit ederken "bu Kur'an'a terstir"¹¹ demektedir. Ebû Kays'ın Muğire b. Şu'be'den teferrütte bulunduğu "Hz. Peygamber (s.a.v.) abdest aldı ve çorapları üzerine meshetti"¹² şeklindeki hadis hakkında İmam Müslim (v. 261/875) "biz Kur'an'ın açık nassını Ebî Keys ve Huzeyl gibi râvîlerden dolayı terk edemeyiz"¹³ şeklinde değerlendirmede bulunmuştur.

Görebildiğimiz kadarıyla cerh ve ta'dil âlimleri hadis metninin Kur'an'a muhalif olmasını râvînin cerh sebebi sayıp metni tenkit etmişlerdir. Ama tespitimize göre Kur'an metniyle metnine muhalif olma sebebiyle tenkide uğrayan hadislerin sayısı azdır. Bazen hadis metni Kur'an nassına o kadar açık ters düşmektedir ki cerh ve ta'dil âlimleri bunu belirtmeye bile gerek duymamışlardır. Belki bunu *malumu ilam* kabilinden sayıp hadis metnini zikretmekle yetinip, râvîsini de cerh edip geçmişlerdir. Meselâ İbn 'Adî (v. 365/976) Yûsuf b. Gark'ın İbn Abbâs'tan: "Eğer İbrahim (Hz. Peygamber'in oğlu) vefat etmeseydi doğru söyleyen bir peygamber olurdu..."¹⁴ şeklindeki rivâyetini nakletmekle yetinmektedir. Hâlbuki bu rivâyet Ahzâb süresinin kırkıncı ayetine açık bir şekilde ters düşmektedir. Aynı şekilde İbn Ebî Hâtim, Osmân b. Ebî'l-Âs'ın Hz. Peygamber (s.a.v.)'den *veledu'z-zinanın* cennete giremeyeceği¹⁵ konusundaki hadisi nakletmekle yetinip bunun En'am süresinin 164. ayetiyle ters düşüğünü dile getirmektedir. Bu konuda son bir örnek daha vermek istiyoruz. Buhârî de Seleme b. Yezid'in şerh-i halini yaparken onun *vâide* ve *mevudenin* ikisinin de cehennemlik olduğuna delalet eden hadisin metnini zikrederek bu metnin Tekvir süresinin 8-9. ayetleriyle bağdaşmadığından hiç bahsetmemektedir.¹⁶ Aslında büyük cerh ve ta'dil âlimlerinin bu yaklaşımı dolaylı metni tenkidi sayılabilir. Çünkü bazen sükût etmek tasrihten daha belîğdir.

B. Sünnete Muhalefeti

Cerh ve ta'dil âlimlerinin metni tenkidine dair ikinci kıstası sünnettir. Burada sünnetten amacımız uygulana gelen sünnet, tevatür, hadiste râvîlerin

¹⁰ İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ved-du'afâ ve-l Metrukîn*, (nşr. Mahmûd İbrahim Zâyed), Halep: Daru'l-Va'y 1396, III, 158.

¹¹ İbn Adî, *el-Kamil fi Du'afa'ir-ricâl*, (nşr. 'Âdil Ahmed Abdül'l-Mevcûd), Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İmiyye 1997, IX, 194.

¹² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (nşr. Şu'ayb Arnaût), Beyrut 1999-2001, IV, 252; Ebû Dâvûd, "Mesh" 59.

¹³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kubrâ fi zeylihi el-Cevheru'n-naki*, Heyderâbâd: Dâiretü'l-Ma'arif el-İslâmiyye ts, I, 284.

¹⁴ İbn Adî, *el-Kâmil*, VIII, 507.

¹⁵ İbn Ebî Hâtim, *Takdimetü'l-ma'rife*, IX, 358.

¹⁶ Buhârî, *et-Târihü'l-kebir*, Heyderabad: Dâru'l-Ma'arif el-Osmaniyye ts, IV, 72.

çokluğu ve daha müvessak râvîlerin rivâyet ettiği hadistir. Cerh ve ta'dîl âlimleri de zaman zaman zikrettiğimiz ölçüler ve diğer müreccihât ve karineleri göze alarak bir râvînin rivâyet ettiği hadisin metnini tenkide tabi tutmuşlardır. Meselâ yukarıda zikri geçen Ebû Kubeys'in nebîz ile abdest alma hadisi hakkında uygulana gelen sünnet, aynı zamanda metin ve senet bakımından daha sağlam olan bir diğer hadis ile eleştirmişlerdir. Ebû Kubeys'in kendisi cerh edilirken rivâyet ettiği hadisin metni hakkında İbn Ma'in "Ebî Kubeys dışında herkes bu hadisi *ale-l hüffeyn* olarak rivâyet etmiştir.¹⁷ Ali b. el-Medînî de Ebû Kubeys'in *ale-lcevrebeyn* şeklindeki rivâyetiyle topluma yani halkın uygulamasına muhalefette bulunduğunu kaydetmiştir.¹⁸ İbn Hibbân mescidde cenâze namazı kılınmasının câiz olmadığına dair hadisin senet zincirinde bulunan Sâlih b. Nebhân adlı râvînin terceme-i hâlini anlatırken, hadisin metnini şu ibarelerle tenkitte bulunup: tenkit ederek "*Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kendisi Süheyl b. Beyzâ adlı sahâbînin cenaze namazını mescitte kıldırıldığı halde nasıl olur da bundan meneder?*"¹⁹ demiştir.

Cerh ve ta'dîl âlimlerinin metin tenkidinde sünnete başvurduklarına dair en çarpıcı diğer örneklerinden birisi de kullandıkları "*Sünnetinde sabit (mahfuz) değildir*" ibaresidir. Bu ibareyi yine İbn Hibbân'ın Haccâc b. Ertât en-Nehâî adlı râvînin rivâyet ettiği bir hadis metni hakkında kullandığını görmekteyiz. Râvînin Haccâc b. Erâât'ın rivâyet ettiği hadiste Hz. Peygamberin kendisi ve ehl-i beyti için tekbir koç kurban ettiğini vurgulamakta ki bu metin İbn Hibbân'a göre sünnete ters düşmektedir.²⁰

Cerh ve ta'dîl âlimlerin nezdinde bir hadis metninin uygulana gelen sünnete muhalefette bulunması o metnin tenkide uğrayıp atılacağına aynı zamanda râvîsinin de mehcür olacağına dair en sarîh delil İbn Hibbân'ın şu sözüdür: "*sünnetin hilafına olan her şey metruktur, söyleyeni de mehcûrdur*".²¹ İbn Hibbân bu sözü Ruh b. Gutayf b. Ebî Süfyân es-Sekafî adlı râvînin rivâyet ettiği "*namaz bir dirhem kandan dolayı iade edilir*"²² rivâyetinin metin tenkidi sırasında, söyleyip uygulana gelen sünnetin buna muhalif olduğunu dile getirmiştir.

Cerh ve ta'dîl âlimlerinin metin tenkidi çoğu zaman çok özet bir şekilde

¹⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kubrâ*, I, 284.

¹⁸ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kubrâ*, I, 284.

¹⁹ İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn*, s. 336.

²⁰ Bunun gerekçesini İbn Hibbân şöyle açıklıyor: "*Bu haber batıl olup sünnete aykırıdır. Çünkü bu hadis diğer tariklerden de rivâyet edilmiştir. Diğer tariklerde hadisin sonunda olan ziyadeler yoktur. Eğer bu hadisi doğru olarak kabul ederse o zaman kurbanın farz olmadığını söylemiş oluruz. Çünkü bir koyun ancak tek kişi için kurbanlık olabilir*" (*Kitâbu'l-mecrûhîn*, I, 228).

²¹ İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn*, I, 298.

²² İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn*, I, 298.

serdedilir. Yani açık kıstaslarla net çelişki barındırdığından reddi için veya tenkidi için başka hadis metnini ya hiç zikretmezler veya kısa bir şekilde değinip geçerler.

Meselâ Salih b. Muhammed b. Zâide adlı râvî hakkında İmam Buhârî *Münkeru'l-hadis*²³ derken rivâyet ettiği hadisin metnini bu lafızlarla tenkide tabi tutmuştur: “*bu kişinin rivâyet ettiği hadise mukabil birçok hadis nakledilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) insanları aldatan kimsenin metnini yakmayı emretmiştir*”²⁴

Zaman zaman sünnet ışığında Hz. Peygamber (s.a.v.)’in yaratılışıyla ilgili bazı metinler de cerh ve ta’dil âlimleri tarafından tenkide tabi tutulmuştur. Meselâ İbn Hibbân, Seleme b. Hafs Sa’dî’nin şerh-i halini anlatırken onun Hz. Peygamber’in (s. a. v.) sol ayağının serçe parmağının biraz uzun olmasıyla ilgili metnin Hz. Peygamber (s.a.v.)’in *mutedilu’l-halk*²⁵ olduğuna dair diğer hadislerle ters düştüğünü dile getirip, “*bu haber batıldır, aslı astarı yoktur*” diye sert bir dille metin tenkidi yapmıştır.²⁶ Bu konuda cerh ve ta’dil kitaplarında birçok örnek bulunabilir; makalenin sınırlarını aşmamak için biz burada birkaç örnek ile yetindik.

C. İcmâ’a Muhalif Düşmesi

Metin tenkidi ile ilgili cerh ve ta’dil kitaplarında geçen bir başka kıstas ise sahabenin veya bir fıkhi mezhebin icmâna rivâyetin ters düşmesidir. İcmâ ile metin tenkidi muhaddisler arasında bilinen bir metottur. İbn Kuteybe (v. 276/889) icmân hadisten daha kuvvetli olduğunu ve metin tenkidine bir miyar olabileceğini şu sözleriyle açıklar: “muhakkak ki bizim nazarımızda hak ve hakikat icmâ yoluyla, rivâyetten daha kuvvetli olarak sabit olur. Çünkü hadisler bazen unutmaya, gaflet, şüphe, te’vil, nesih gibi hususlar arız olur. Veya râvî sika olur, hadisi aldığı kişi sika olmaz. Bazen Resûlullah (s.a.v.) bir şeyi emrederken hazır bulunan biri aynı şeyin kesin emrettiğini duymamış olabilir. İcmâ bütün arızalardan uzaktır...”²⁷ Şimdi gelelim cerh ve ta’dil kitaplarında bu konu ile ilgili bazı çarpıcı örneklerle:

Bu konu için Ahmed b. Hanbel’in Talha b. Ubeydillâh et-Teymî’nin hâlini

²³ Buhârî, *Kitabu’d-du’afâi’s-sağîr ve yelîhi ed-Du’afâ ve’l-metrûkîn*, (nşr. Mahmud İbrâhim Zâyed), Beyrut: Dâru’l-ma’rife 1986, 56.

²⁴ Tizmi, *el-’İlel*, (nşr. Subhi es-Samurâi, Ebu’l-Muâti en-Nurî, Mahmud Halil es-Saîdî), Mehtebetü’n-Nahde, Beyrut 1409, s. 237.

²⁵ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, (nşr. Hamdi Abdulmacîd es-Silefi), Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye ts., XXII, 155.

²⁶ İbn Hibbân, *Kitâbu’l-mecrûhîn*, III, 339.

²⁷ Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları*, s. 213.

anlatırken onun Müslim’de geçen²⁸ âkil bâliğ olmadan ölmüş Müslüman çocukların cehennemlik olabileceği konusundaki hadisin râvîsi olduğunu anlatır ve şöyle tenkit eder: “onların (çocukken vefat etmiş Müslüman çocuklar)cehennemlik olmadığı konusunda kimse şüphe eder mi? Babalarının cennetlik olması umulurken kendileri nasıl cehenneme girer?” ihtilaf ise kâfirlerin çocukları hakkındadır²⁹ Burada İbn Hanbel Müslüman çocuklarının çocuk iken vefat etmiş Müslüman çocuklarının cennetlik olması konusundaki icmâdan bahsedip hadisin metnini şu lafızlarla eleştirmektedir: “bu hadis zikrettiğimiz diğer hadisler ve icmâ’dan dolayı zayıf hatta merdûtdur.”³⁰

İbn Hibbân, Abdullâh b. Ebî Leylâ’nın terceme-i hâlini anlatırken onun Hz. Ali’den (r.a.) *me’mûn*’un imamın arkasında Fatıha süresinin okunmasının fitrata aykırı olduğuna dair rivâyetinin icmâ’a aykırı olduğunu şu ibarelerle eleştirir: “Tüm Müslümanların icmâ’ı bu rivâyetin batıl olduğuna delalet etmektedir.”³¹

Zaman zaman ricâl kritiği ve metin tenkidinde Ehl-i sünnet’in icmâ’ına açık bir şekilde işaret edilmektedir. Böylece Ehl-i sünnetin genel telakkisine ters düşen rivâyetlerin metni tenkide tabi tutulup râvîsi de cerhe uğramaktadır. Abbâd b. Abbâd’ın Yûnus b. Habbâb arasında geçen bu olay buna örnek olarak verilebilir: Abbâd b. Abbâd naklediyor: “Yûnus b. Habbâb’a kabir azabı hakkında vârid olan hadisi sordum. Dedi ki: bu hadiste bir nükte var ki fasık olan Mürchie fırkası onu gizlemiştir. O nedir? diye sordum. Dedi ki: kabir de mevtaya velin kim diye sorarlar, o da (velim Ali’dir) diye cevap verir. Dedim ki: ben bunu asla kimseden duymadım. Dedi ki: sen nerelisin? Basra’dan diye cevap verdim. Dedi ki: sen piş Osmanîsin”.³² Bilindiği üzere ehl-i sünnetin icmâında Hulefâ-i Râşid’in’in fazileti sabit olup her hangi birisi hakkında genel kabule aykırı olan abartılı rivâyetler merdûd sayılmıştır. Cerh ve ta’dil kitaplarında bu konuda fazla örnek bulunmakla birlikte uzatmamak endişesiyle bu kadar ile yetinmeyi uygun gördük.

²⁸ Müslim, “kader”, hadis no: 2662. Hadisin ifadesi şu şekildedir:

عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ، قَالَتْ: دَعَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى جَنَازَةِ صَبِيٍّ مِنَ الْأَنْصَارِ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ طُوبَى لِهَذَا، غَضُّوْزٌ مِنْ عَصَافِيرِ الْجَنَّةِ لَمْ يَعْْمَلِ الشُّوْءَ وَلَمْ يُدْرِكْهُ، قَالَ: «أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ، يَا عَائِشَةُ إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ لِلْجَنَّةِ أَهْلًا، خَلَقَهُمْ لَهَا وَهُمْ فِي أَصْلَابِ آبَائِهِمْ، وَخَلَقَ لِلنَّارِ أَهْلًا، خَلَقَهُمْ لَهَا وَهُمْ فِي أَصْلَابِ آبَائِهِمْ.»

²⁹ İbn-i Kudame, *el-müntehab min İlel-l Hallal*, (nşr. Tarik b. avdullah), Dâru’r-râye, ts, s. 53

³⁰ Nevevî, *Şerh Sahih-i Müslim*, İhya’i-turas el-Arabî, Beyrut, 1392, XVI, 207.

³¹ İbn Hibbân, *Kitâbu’l-mecrûhîn*, II, 5. İfade şöyledir: “يشهد إجماع المؤمنين قاطبة بطلانه.”

³² Ukaylî, *Kitâbu’d-du’afâ*, (nşr. Abdul Mu’ti Emin Kaleci), Daru’l-Mektebe el-İlmiyye, Beyrut 1984, c. IV, s. 458. Bu olay biraz değişik lafız ile İbn Adî’nin *el-Kâmil fi Du’afa’ir-Ricâl*, *du’afâ’ir-ricâl*, adlı eserinde de zikredilmektedir (bk: *el-Kâmil*, VIII, 516).

III. Diğer Kıstaslar

Yukarıda bahsi geçen *usul-i salâse'den* sonra cerh ve ta'dil kitaplarında müelliflerin metin tenkidi ile alakalı diğer kıstasları de esas aldıklarına şahit oluyoruz. Şimdi bunları sırasıyla zikredeceğiz.

A. Ehl-i Sıdk Râvîlerin Rivâyetlerine Benzeyip Benzememesi

Buna sika olan râvîlerin rivâyetlerine ters düşen veya tanınmış râvîlerin bilmediği, tanımadığı *münker* rivâyetler de denilebilir. Bu tanımın usul-i hadis-teki karşılığı *şâz*dir. Bu mesele usul kitaplarında enine boyuna ela alınmıştır. Ancak aşağıda açıklayacağımız örneklerde râvînin hadisi değişik açılardan mukayeseye tabi tutulduğundan *şâz* kavramına tam olarak uymamaktadır. Çünkü *şaz*, sika râvînin teferrutte bulunup mutâbii bulunmayan hadistir.³³

İbn Hibbân, Bezî' adlı râvînin halini anlatırken "*sika râvîlere muhalefet ederek birçok tanınmış, mevzu hadisler naklediyor*"³⁴ demektedir. Aynı kitabın başka bir yerinde de "*sebt ve sika olan kişilerin rivâyetine benzemeyen hadisler naklediyor; dolayısıyla onun rivâyetlerinden kaçınmak en doğrusudur*"³⁵ demekle adı geçen râvînin rivâyet ettiği hadislerin metninden hareketle hem râvîyi hem mervîyi tenkit ediyor. Müslim de *münker* hadisi tarif ederken şöyle demektedir: "*münker, bir rivâyeti tanımak isterseniz onu hıfz ve itkan sahibi olan kişilerin rivâyetiyle karşılaştırınız. Rivâyetlerinin çoğu sika ve itkan sahibi olanların rivâyetiyle uyuşmazsa bilin ki menakir naklediyor...*"³⁶ Yine İbn Hibbân, Hâlid b. Abduddâim'in Nafi' b. Yezid'den rivâyet ettiği hadislerin münker olduğunu, sika râvîlerivâhî olan hadislerinin sened zincirine derc ederek hadis rivâyet ettiğini söylemektedir.³⁷ Velid b. Ebî Sevr adlı râvînin terceme-i halini anlatırken rivâyet ettiği hadislerin sika ve sebt olanra vilerin rivâyetlerine asla benzemediğini kaydetmektedir.³⁸ Ayrıca İbn Hibbân, Cafer b. Meysere,³⁹ Hâzim b. Ebî Atâ,⁴⁰ Haneş b. el-Mu'temir,⁴¹ Dâvûd b. Savar el-Muznî,⁴² Ruzejk Ebû Abdullâh el-Elhânî,⁴³ Ziyâd b. Abdillâh et-Temîrî,⁴⁴ Sa'îd

³³ Hâkim: *MarifetuUlumi-l Hadis*, (nşr. Ahmedb. Faris), Daru İbn Hazm, Beyrut, 2003, s. 275

³⁴ İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn*, III, 198.

³⁵ İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn*, III, 200.

³⁶ Mubarekfuri, *Minnetu'l-Muni'm fi şerh-i Sahih-i Müslim*, Daru's-Selam, Riyaz, 1999, I, 28

³⁷ İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn*, I, 280.

³⁸ İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn*, III, 79. Buradaki ifade "*في أحاديثه أشياء لا تشبه أحاديث الأئمة*" şeklindedir.

³⁹ İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn*, I, 213.

⁴⁰ İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn*, I, 267.

⁴¹ İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn*, I, 269.

⁴² İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn*, I, 290.

⁴³ İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn*, I, 301.

⁴⁴ İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn*, I, 306.

b. Meysere el-Bekrî,⁴⁵ Sa'îd b. Muhammed b. Ebî Mûsâ,⁴⁶ Suleymân b. Atâ,⁴⁷ Seleme b. Verdân,⁴⁸ Sa'd b Sa'îd,⁴⁹ Sâlih b. Hayyân el Kureşî⁵⁰ ve daha nice diğer râvîlerin rivâyet ettiği hadislerin metnini tenkide tabi tutup sika ve sebt olan râvîlerin rivaeyetlerine benzemediklerini kaydetmektedir.

Metnin sika ve sebt râvîlerin rivâyetleriyle mukayese etmenin yanı sıra râvînin rivâyet ettiği diğer metinlerle de mukayeseye tabi tutulduğunu görmekteyiz. Böylece bütüncül bir bakışla *münker* rivâyetlerde bulunan râvînin diğer rivâyetlerinin tutarlı olup olmadığını tespit etmişlerdir. Meselâ İb Adî (ö. 365), el-Velîd b. Seleme'nin tercemey-i hâlini anlatırken "*rivâyetleri birbirini destekler*"⁵¹ Mansûr b. Amr hakkında da "*hadisleri birbirine benzer*"⁵² şeklinde değerlendirmede bulunmuştur. Metinlerin mukayesesinde bu gibi ibarelerin birçok örneğini görmek mümkündür.

Sadece bununla da kalmayıp bazı cerh ve ta'dîl âlimleri râvînin hadisini kendisinden hadis aldığı şeyhin hadisleri ve aynı şeyhten rivâyette bulunan diğer akranlarının hadisleriyle de mukayese ettiklerini görmekteyiz. Böylece genel anlamda râvînin hadislerinin ders aldığı şeyhinin hadislerine, üslubuna benzeyip benzemediğini tespit edip metin tenkidinde bir kıstas olarak değerlendirmişlerdir. Bu gibi metin tenkidinin örneklerini ricâl kitaplarında bulabilmek mümkündür. Meselâ İbn Ebî Hâtim, Faid b. Abdurrahmân rivâyetlerini şeyhi olan İbn Ebî Evfâ'nın rivâyetleriyle mukayese ederken şöyle demektedir: "*bu adamın hadisi İbn Ebî Evfâ'nın rivâyetlerine asla benzemez, Fâid b. Abdurrahmân'ın rivâyet ettiği hadislerin tamamının yalan olduğu üzerine birisi yemin ederse yeminini bozmamış olur*".⁵³ Yine İbn Ebî Hâtim, Sevri'den Yahyâ b. Yemân'ın rivâyetlerini akranı olan diğer râvîlerin rivâyetleriyle mukayese ederek şunları söylemiştir: "*Sevri'den rivâyet ettikleri Sevri'den rivâyet eden diğer kimselerin rivâyetine benzemiyor*".⁵⁴

Kendisinden rivâyet edilenin tatbikatı ve eylemi kendisinden rivâyet olunan ile uyuşmuyorsa bu durumda da hadis metin tenkidine tabi tutulmuştur. Meselâ Yahyâ b. Sa'îd, Yahyâ es-Serrâc'ın münker rivâyetlerde bulunduğunu ve Hz. Hasan'ın kabirlerin arasında namaz kıldığını nakletmiştir. Hâlbuki Hz.

⁴⁵ İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn*, I, 316.

⁴⁶ İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn*, I, 326.

⁴⁷ İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn*, I, 329.

⁴⁸ İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn*, I, 336.

⁴⁹ İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn*, I, 357.

⁵⁰ İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn*, I, 369.

⁵¹ İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*, (nşr. Âdil Ahmed, Ali Muhammed) Beyrut 1997, VIII, 358. İfade şöyledir: "أحاديثه يحمل بعضها بعضاً."

⁵² İbn Adî, *el-Kâmil*, VIII, 132. "وأحاديثه كلها يشبه بعضها بعضاً."

⁵³ İbn Ebî Hâtim, *Takdimetü'l-ma'rife*, VII, 83.

⁵⁴ İbn Ebî Hâtim, *Takdimetü'l-ma'rife*, IX, 199. "لا يشبه حديثه عن الثوري أحاديث غيره عن الثوري."

Hasan'ın kendisi Hz. Peygamber'den (s.a.v.) kabirlerin arasında namaz kılınmamasına dair hadis nakletmiştir.⁵⁵

Bu gibi örneklerin çoğaltılması mümkündür. Ancak biz bu örneklerle yetinip diğer başlığa geçeceğiz.

B. Kaynağının Sağlam Olup Olmaması

Cerh ve ta'dîl kitaplarında metin tenkidıyla ilgili göze çarpan diğer kıstas de kaynağın sağlam olup olmamasıdır. Diğer ibareyle râvî rivâyette bulunduğu hadisleri birisine mensup, sahte ve aslı olmayan bir cüzden mi rivâyet ediyor yoksa kullandığı kaynak sağlam mıdır? Örneklerden anlaşılacağı gibi âlimler mevzu hadisler gibi mevzu ve sahte bazı cüzlerini de rivâyet eden bazı râvîlerin mevcudiyetinden söz etmişlerdir. Dolayısıyla "*Hadis cüzlerinin ve kitap nüshalarının sahiplerine mensubiyetini tespit etmek kadîm ve cedîd ulemâ nezdinde büyük bir öneme sahiptir. Aynı zamanda nüshanın ve kitabın şöhreti de ehemmiyetlidir*".⁵⁶ Çünkü müellifine aidiyeti meşhur olan nüshayı kimse inkâr edemez; ama kime ait olduğu belirsiz olan nüshalar ve kaynaklar cerh ta'dîl âlimleri tarafından şüphe nazarıyla bakılmış hatta reddedilmiştir.

Meselâ İbn Hibbân, Eyyüb b. Müdrîk el-Hanefî'nin tercemesini aktarıırken onun Mekhûl'u görmediği halde ondan bir sahte nüsha naklettiğini haber vermiştir.⁵⁷ İbn Hibbân, Ca'fer b. Zübeyir adlı râvînin Ebî Umame'den mevzu bir nüsha naklettiğini ve bu nüshada aslı ve astarı olmayan yüzden fazla hadis bulunduğunu dile getirmiştir.⁵⁸ İbn Hibbân eserinde bu gibi sahte nüshaların rivâyetiyle meşgul olup metinleri yüzeysel ve mevzu olan birçok râvîden bahsedip onların rivâyet ettiği bazı hadis metinlerini ibret maksadıyla nakletmiştir. Onlardan Dâvûd b. Affan b. Habib'in Enes b. Malik'i gördüğünü iddia ettiğini ve ondan sahte bir nüsha naklettiğini anlatmaktadır.⁵⁹ Yine İbn Hibbân, el-Buhtari b. Abid et-Taî'nin Ebû Hureyre'den içinde acayip sahte hadislerin bulunduğu bir sahte nüshadan bahsetmekte ve onun ile asla ihticac olunmayacağı konusunda kanaat beyan etmiştir.⁶⁰ Delîl b. 'Abdil Melik'in Zâyed b. Erkam'dan,⁶¹ Abdullâh b. Muhammed b. Aclân'nın Ebû Hureyre'den,⁶² Ravh b.

⁵⁵ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, IV, 200.

⁵⁶ Sureyyâ Kutbî, Hamid Bâkirî, Zehra Rizâvî, "Râvî Şinâsân-ı Mutekaddimîn-i Ehl-i Sünnet ve Nakdi Metni Hadis", *Ulum-i Hadis*, s. 147.

⁵⁷ İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn*, I, 168.

⁵⁸ İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn*, I, 212.

⁵⁹ İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn*, I, 293.

⁶⁰ İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn*, I, 203.

⁶¹ İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn*, I, 295.

⁶² İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn*, II, 19.

el-Ferec'in Abdullâh b. Abbâd'tan⁶³, Abdul Aziz'in, Nâfi' ve b. Ömer'den,⁶⁴ Kesir b. Abdillâh'ın da babasından,⁶⁵ Musa et-Tavil'in Enes b. Malik'ten,⁶⁶ Nafi Ebû Hürmüz el-Cemâl'in, Atâ, İbn Abbâs ve Hz. Âişe'den⁶⁷ mevzu nüshalar naklettiklerini zikretmiştir. İbn Hibbân bunları zikrederken rivâyet ettikleri hadislerin metinleri basit, yüzeysel ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'in üslubuna ters olduklarından dolayı metin tenkidine bile gerek duymadan geçmektedir.

C. Ehl-i Fennin Zevkine Uymaması

Bu metin tenkidi metodunun açık, gözle görülür, her kes tarafından uygulanabilen bir metot olmadığını peşinen söylemek lazımdır. Bu metot zevk, sezgi hatta Abdurrahmân b. el-Mehdî'nin ifadesiyle bir çeşit ilhama taalluk etmektedir.⁶⁸ Büyük hadis münekkidlerin ifadesiyle hadislerle çok iştigal eden, uğrunda ömrünü veren âlimler zaman ile bu melekeye sahip olabilirler. İbnü'l-Kayyim'in ifadesiyle "*sahih hadisleri, eti kemiği olacak derecede hazmetmiş olanlar senedine bakmadan hadisın mevzu olduğunu tanıyabilirler.*"⁶⁹

Hadis ile haşır neşir olmuş âlimler hadislerin sahihini sakîminden ayırt etme meselesini sarrafın sahte ve gerçek altını birbirinden ayırt ettiğine benzetip cerh ve ta'dil ilminde derinleşen âlimleri de hadis sarrafı olarak tanıtmışlardır.⁷⁰ Bu konuda en çarpıcı örneği Nu'aym b. Hammâd'ın Abdurrahmân b. el-Mehdî'ye sorduğu soru üzerine aldığı cevaptan öğreniyoruz. Nu'aym b. Hammâd diyor ki: "*ben Abdurrahman b. el-Mehdî'ye: sahih ile sakim hadisleri nasıl anlayabiliyorsun? O da: nasıl ki tabip deliyi görünce deli olduğunu anlıyorsa ben de hadisleri birbirinden öyle ayırt ederim*"⁷¹ şeklinde cevap vermiştir.

Mîzacşinas ve üslup uzmanı âlimler hadis metninde bulunan kusurları, zıyadeleri ve diğer değişiklikleri ilk bakışta ayırt edebilen kabiliyet ve melekeye sahiptirler. Ama cerh ve ta'dilde derinleşmiş âlimlere göre bazı hadislerin metin tenkidinde kişinin çok uzman olmasına gerek yoktur. Yani bazen metin hem anlam hem lafız bakımından o kadar yüzeysel ve rakik olur ki hadisten biraz anlayan kimse bile onu tenkide tabi tutabilecektir.

Meselâ onların kullandıkları "*onu hadiste uzman olmayan kimse bile iştise*

⁶³ İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn*, II, 1.

⁶⁴ İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn*, II, 137.

⁶⁵ İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn*, II, 221.

⁶⁶ İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn*, II, 343.

⁶⁷ İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn*, II, III, 58.

⁶⁸ İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, (nşr. Nureddin Itr), Dimeşk: Dâru'l-Melâh ts, I, 470.

⁶⁹ Polat, *Hadis Araştırmaları*, s. 246.

⁷⁰ İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, I, 470.

⁷¹ İfadenin aslı şu şekildedir: "كَيْفَ تُعْرِفُ صَاحِبَ الْحَدِيثِ: " قُلْتُ لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مَهْدِيٍّ: " مِنْ غَيْرِهِ؟ قَالَ: " كَمَا يَعْرِفُ الطَّيِّبُ الْمَجْنُونُ "

mevzû olduğuna dair şehâdet eder⁷² “uzman şöyle dursun, hadis ilminde muhtedî olan bile onu inkâr eder⁷³ “âlim olmayan kimse bile onu işitse uydurma olduğunu söyler⁷⁴ “herhangi birisi onu işitse onun sahte olduğuna dair şahadet eder⁷⁵ gibi tabirler bu konuda en bariz deliller sayılabilir.

Hadislerle mümaresenin kişiye kazandırdığı mizaç ve temyiz gücü o kadar ileri gider ki Resûlüllâh'ın (s.a.v.) hadislerde kullandığı tarz ve üslubunu teşhis etmesi ile birlikte diğer büyük hadis âlimlerinin de üslubuna aşına olurlar.⁷⁶ Tirmizî'nin konu hakkında söylediği bu sözler dikkat çekicidir: “büyük münekkid imamlar hadislerle çok mümarese ve meşguliyetlerinden hadislerin hangi şeyhin hadisine benzeyip benzemediğini bilirler; böylece onlar hadisleri ta'lil ederler⁷⁷. İbn 'Adî'nin Abdullâh b. Haf's'tan Ehl-i beyt ile ilgili rivâyetinin metnini tenkit ederken: “bu hadiste bulunan tabirlerin Peygamberlerin sözlerine benzemiyor⁷⁸ şeklinde kanaat serdetmesi bu konuda en güzel örnek sayılabilir. İbn Adî, Cafer b. Ali adlı râvînin terceme-i halini anlatıp metin tenkidi yaparken de aynı ibareleri kullandığını görmekteyiz.⁷⁹

Münekkid muhaddisler zaman zaman metin tenkidinde olumsuz hissiyatlarını ilginç, tuhaf manalarına gelen *acâip*,⁸⁰ *acîb* ve *garîb*⁸¹ gibi kelimelerle de beyan etmişlerdir. Meselâ İbn 'Adî, Ubâde b. Sâmî'ten nakledilen “kim imandan önce başını secdeden kaldırırsa Allah (c.c.) onun başını eşeğin başına dönüştürür” şeklindeki hadisın isnadı hakkında “Ubâde kanalıyla gelen bu rivâyet bana çok acayip ve garip geliyor” ifadelerini kullanmıştır. İbn Hibbân, İsmâ'îl b. Ayyâş adlı râvînin şerh-i halini anlatırken “bu râvînin rivâyetleri bana çok

⁷² İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn*, I, 300. İfade şöyledir: “إذا سمعها الإنسان الذي ليس متبحرا في صناعة في حديث شهد لها بالوضع.”

⁷³ İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn*, I, 303. İfade şöyledir: “ينكرها المبتدئ في العلم فكيف المتبحر في هذه الصناعة.”

⁷⁴ İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn*, I, 298. İfade şöyledir: “يشهد من ليس العلم صناعته أنها موضوعة.”

⁷⁵ İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn*, II, 149. İfade şöyledir: “إذا سمعها المستمع شهد أنها مقولبة أو معمولة.”

⁷⁶ Bu konuda Fikret Karapınar'ın *Hadislerin Taz'if ve Tashihinde üslûptan yararlanma* adlı çalışmasını zikretmek gerekir.

⁷⁷ İbni Receb, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, I, 756.

⁷⁸ İbn Adî, *el-Kâmil*, V, 435.

⁷⁹ İbn Adî, *el-Kâmil*, II, 403.

⁸⁰ İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn*, I, 204, II, 242, I, 281, I, 303, I, 348, I, 379, I, 385, II, 17, II, 25, II, 33, II, 45, III, 141, III, 140, III, 141; Hatip el-Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-Râvî ve âdâbi's-sâmi'*, II, 164; Sehâvî, *Fethu'l-Mugî bi Şerh-i Elfiyyeti'l-Hadis li'l-Irâkî*, (nşr. Ali Hüseyin Ali), Mısır: Mektebetu's-Sünne 2003, I, 138; Tâhir el-Cezâirî, *Tevcihi'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, (nşr. Abdulfattah Ebû Gudde), Haleb: el-Matbû'ât 1995, I, 168.

⁸¹ İbn Kesîr, *İhtisarü 'Ulumi'l-Hadis*, (nşr. Ahmed Muhammed Şakir), Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye ts, s. 118; Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, (nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed), Daru Tayyibe, II, 761.

acayıp geliyor”⁸² demektedir.

Cerh ve ta’dil âlimleri nezdinde bir diğer kıstas ise hadisin açık, net ve şeffaf bir anlam ifade etmesidir. Bu mesele de zevk ve melekeye bağlı bir ayrım sayılabilir. Rabî‘ b. Heysem’in tabiriyle “*bazı hadisler vardır ki gece karanlığı gibi bir karanlığa sahiptir, okuduğun zaman onu inkâr edersen; ama bazılarının parlaklığı gündüz gibidir, okuduğun zaman (gerçek) hadis olduğunu teşhis edersin*”.⁸³

Nebevi üslubunu diğer üsluplardan ayırmak için herhangi bir mevzuat kitabını incelememiz yeterlidir. Özellikle de sahih hadislerle olmayanların kalıp ve üsluplarını çok bariz bir şekilde tespit etmek mümkün olacaktır. Bu başlık altında hadis usulünde *kalp, idrâc, rekâket, mübalağa*, v. s. gibi birçok nevi girmektedir. Bunların hepsi bir nevi metin tenkidi sayılabilir.

D. Tarihi Gerçeklere Aykırılık

Hadisçiler tarih ilminden hem râvîlerin birbirlerinden hadis alıp almadıklarını tespit etmişler hem hadislerin muhtevasının tarihi gerçeklere uyup uymadığına bakmışlardır. Böylece herkes tarafından bilinen tarihi gerçeklere uymayan hadislerin reddinde tereddüt etmemişlerdir. Bu konuda Süfyan es-Sevrî’den şu ibarelerle bir meşhur söz nakledilmiştir: “*yalancılar uydurmaya başvurunca biz de onlara karşı tarih ilmini kullandık*”⁸⁴ Süyûti’nin hadis ilminde özellikle de ricâl tesbiti konusunda tarihin önemini şu ifadelerle dile getirmiştir: “*hadis şeyhlerinin ölüm doğum tarihleri, onlardan rivâyette bulunan kişiler, ta’lik zamanları tarihin faydalarındandır. İşte bu tarihi bilgilerin ışığıyla yalancıların yalanı ve doğru söyleyenlerin de doğruluğu ortaya çıkacaktır*”.⁸⁵ Hammâd b. Zeyd’in dediğine göre râvîleri irdelemek için ve de yalancılarınaleyhinde kullanılan en etkin delil tarih ilmidir.⁸⁶

Bu konuda bir örnek vererek konuyu kapatmak istiyoruz. Ebû Zeyd Mevlâ b. Hureys, Abdullâh b. Hz. Peygamber (s.a.v.) cinlerle görüştüğü gecesinde

⁸² İbn Ebî Hâtim, *Takdimetü'l-ma'rife*, V, 387.

⁸³ İbn Adî, *el-Kâmil fi Du'afa'î'r-ricâl*, I, 135.

⁸⁴ Hatib, *el-Kifâye fi 'ilmi'r-Rivâye*, I, 119; İbn Kesir, *el-Bai's-el-Hasis İla İhtisar-i Ulumi'l-Hadis*, (nşr. Ahmed Muhammed Şakir), Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Lubnan, s. 237; İrakî, *et-Takyyidve'l-İdahŞerhuMukaddimet-i İbnu's-Salah*, (nşr. Abdurrahman Muhammed Osman), Mektebe Es-Selefiyye, Medine, 1969, s. 432; İbn Hacer, *Nuzhetu'n-Nazar*, (nşr. Abdullâh b. Dayfullah), Safir, Riyad, 1422, s. 103; Sehavî, *Fethu'l-MugisbiŞerh'iElfiyyeti'l-Hadis li'l-Irakî*, (nşr. Ali Huseyn Ali), Mektebetu's-Sünne, 2003, Mısır, IV, s. 308; Süyûti, *Tendibu'r-Ravi fi Şerh-i Takrib En-Nevâvi*, (nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed), Dar Tayyibe, II, 866.

⁸⁵ Süyûti, *eş-Şemârih fi İlmi't-târih*, (nşr. Abdurrahman Hasan Mahmud), Mektebetu'l-Âdâb, s. 17; Ekrem b. Diya el-Ömerî, *Buhûs fi Târih es-Sünne el-Müşerreffe*, Beyrut, s. 208.

⁸⁶ Süyûti, *eş-Şemârih fi İlmi't-târih*, s. 18. İfade şöyledir: “لم يستعن على الكذابين بمثل التاريخ.”

nebîz ile abdest aldığı ardından da “*temiz meyve ve temiz su*” dediğini aktarmıştır. Buhârî adı geçen râvînin Abdullâh b. Mes‘ûd ile görüşemediğinden bahsedip Alkame’nin Abdullâh b. Mesud’un cinlerle mulâkât gecesinde Resûlullâh (s.a.v.) ile beraber olmadığını aktarmıştır.⁸⁷

IV. Sonuç

Cerh ve ta‘dîl literatürünü tarihi seyri içerisine incelediğimizde cerh ve ta‘dîl âlimleri arasında râvîlerin halleriyle uğraşmanın yanı sıra metin tenkidi zihniyetinin de var olduğunu görmekteyiz. Hadislerin âlimler tarafından kabul edilen belli başlı kıstaslara tabi tutulmasını cerh ta‘dîl kitaplarının içerisinde görmek pekâlâ mümkündür. Bu zihniyet bazılarında o kadar güçlüdür ki râvînin adı geçen kıstaslara uygun olmayan rivâyetini zikrettikten sonra tenkide bile ihtiyaç duymadan geçmişlerdir. Dolayısıyla cerh ta‘dîl kitaplarını metin tenkidinden yoksun saymak, daha ötesi yazarlarını da metin tenkidi zihniyetinden mahrum olarak tanıtmak tek bir kelimeyle haksızlıktır. Kaldı ki cerh ta‘dîl kitaplarında birçok râvînin, rivâyet ettikleri metnin problemliliğinden dolayı cerhe tabi tutulduklarını görmekteyiz.

Cerh ta‘dîl kitaplarının yazılış amacı râvîlerin hallerini beyan etme olduğundan bu kitaplarda metin tenkidini sistematik bir şekilde bulabilmek zordur. Ama sistemli bir şekilde yapılmamış olması metin tenkidi zihniyetinin olmadığı veya nadir olduğu anlamına gelmez. Özellikle klasik dönemde yazılmış cerh ta‘dîl kitaplarını inceleyen araştırmacı metin tenkidi ile ilgili birçok örnek bulabilecektir.

Biz cerh ve ta‘dîl kitaplarının hepsini tek tek baştan sonuna kadar okuduğumuzu iddia etmiyoruz. Makalenin muhtevasında bulunan örnekler yüksek lisans sırasında bazı hadisleri tahrir ederken cerh ta‘dîl kitaplarında metin tenkidi ile ilgili karşılaştığımız örneklerden ibarettir. Dolayısıyla bu makale bu alanda sadece yol gösterici mahiyete sahiptir. Cerh ve ta‘dîl literatürünün çok geniş ve zengin olması hasebiyle bu alanda her araştırmacıya yeni malzemeler sunacağına inanıyorum.

Hadis metni *ziyâde*, *noksan*, *tashîf*, *idrâc* vesaire gibi tenkitlere tabi tutulmanın yanı sıra cerh ve ta‘dîl kitaplarında bizzat muhtevasının da şer‘i, aklî, tarihi ve diğer ölçülere uyup uymadığı konusunda da eleştiriler bulabilmek mümkündür. Aslında cerh ta‘dîl âlimi, bir râvînin rivâyet ettiği hadisin metnini irdelerken metin tenkidi etmiş olmasının yanı sıra, râvînin güvenilir olup olmadığına dair bir ölçü koymaktadır ki bu mi‘yâr fevkalâde ehemmiyetlidir. Çünkü eğer onların rivâyet ettikleri hadisler hadis ulemâsı tarafından belirlenen kıstaslara uymazsa râvî a‘dîl değil demektir.

⁸⁷ İbn Adî, *el-Kâmil fi Du‘afâ’ir-ricâl*, IX, 190.

“Hz. Âişe Sempozyumu”

29-30 Nisan 2016,

Sivas

Hız. Peygamber’in hayatına yakinen şahitlik eden ehl-i beytin örnekliklerinin ve birikimlerinin günümüzde daha iyi anlaşılması amacıyla hazırlanan ‘Ehl-i Beyt’ ana temalı ilmî toplantılar dizisinin üçüncüsü 29-30 Nisan 2016 tarihleri arasında Sivas Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü katkılarıyla Sivas’ta Fidan Yazıcıoğlu Kültür Merkezi’nde gerçekleştirildi. Sivas Belediyesi’nin özellikle önem verdiği bu sempozyumlar silsilesinin birincisine Hız. Peygamberimizin ilk eşi Hız. Hatice vâlidemizin ikincisine ise kızı Hız. Fâtıma’nın hayatı ve örnek şahsiyetleri konu edilmişti. Birbirini tamamlayan bu tartışmalı toplantıların üçüncüsünün konusu “Hz. Âişe” olarak belirlendi. “Hz. Âişe Sempozyumunu, ilmî değeri yüksek tebliğlerin yanında Türkiye’nin dört bir yanındaki İlahiyat Fakültelerinden gelen akademisyenlerin, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ve ilgili halkın katılımı daha da zengin hale getirmiştir.

Esasen bu ilmî toplantının düzenlenmesinde amacının başında, ümmetini dinî, ahlakî ve sosyal düzeyde eğiten Hız. Peygamber’in tâlimine yakinen şahitlik eden ehl-i beytinden hayatımıza örnekler çıkarmak ve onun en yakınında bulunan, “habîbetü habîbullah” şeklinde anılan, İslâm ve tarih açısından çok önemli bir konumu hâiz Hız. Âişe’yi yâd etmek ve rol model almak gibi hedefler gözetilmektedir. Aynı zamanda kâbiliyetli, bilgili ve kültürlü olması hasebiyle siyasî, ilmî, beşerî hayatta pek çok etkileri müşâhede edilen Hız. Âişe’nin şahsiyetinin tüm yönleriyle tanıtılması amaçlanmıştır. Beş oturum şeklinde iki gün boyunca devam eden ilmî toplantıda sahasında uzman ilim adamları tarafından yirmi bir tebliğ sunulmuştur. Özetle konu başlıkları, Hız. Âişe’nin hayatı, Hız. Peygamber’le evliliği ve evlilik yaşı, İfk Hadîsesi, siyasî tutumu, Cemel Vak’ası, Hadîs, Fıkıh, Tasavvuf ve Tefsîr ilmine katkıları ve yaşadığı olayların farklı alanlardaki yansımaları şeklinde sıralanabilir.

Sempozyum, kulakların pasını silip, gönüllere sukûnet veren Kur’an tilâvetiyle başladı. Sonrasında Sivas Belediyesi Başkanı Sami Aydın tarafından, müslüman bir ülke olarak İslâm ve tarihle ilgili aydınlatıcı programlara ihtiyaç duyulduğuna ve geçmişle olan bağların kuvveti oranında geleceğe emin adımlarla

ilerleneceğine vurgu yapılmak suretiyle bir açılış ve selamlama konuşması gerçekleştirildi. Açılış konuşmasının ardından, tebliğler sunulmaya başlandı. Diğer tebliğlerin konularına müdahil olmadan bir girizgâh kabilinden “Hz. Âişe’nin hayatı ve şahsiyeti” başlıklı tebliğiyle sunum yapan Prof Dr. Âdem Apak; Hz. Âişe’nin risâletin 4. yılında (m.614) doğduğunu ve Hz. Ebû Bekir’in Ümmü Rûmân isimli eşinden doğan iki evlâdından biri olduğu bilgisini vermiştir. Hz. Peygamber’in zevcesi olduktan sonra Müslümanlar nazârında üstün bir mevkiye ulaşan Hz. Âişe’nin, son nefesini verinceye kadar her dâim O’nun yanında pek çok mühim vâkıya şahitlik ettiğini, hâsseten, Uhud Gazvesi’nde sırtında su taşıma, haber toplama, yaralılara mürafakât etme gibi pek çok önemli vazifeleri ifâ ettiğini bununla beraber Hudeybiye Musâlahası, Benî Mustalik Gazvesi’ne de iştirak ettiğini bildirmiştir. Onun Hz. Peygamber’in her vakit en yakını olduğu gerçeğine, Mekke’nin fethi için yapılan hazırlıklar esnasında seferin istikâmetini gizli tutup, bunu sadece Hz. Âişe’ye bildirmesinden de ulaşılabileceğini ifade eden Apak, bu yakınlığın elbetteki beraberinde ağır imtihânları da getirdiğini, zira münâfıkların Benî Mustalik Gazvesi dönüşünde, Hz. Peygamber’e zarar vermek maksadıyla hakkındaki çirkin iftirâyı dillendirdiklerini ancak Allah Teâlâ’nın Nûr sûresinin 11-21. Âyetlerini nâzil etmesiyle onu temize çıkardığına kısaca değinmiştir. Hz. Âişe’nin hayatını anlattığı tebliğinde Apak, onun Hz. Osman ve Hz. Ali hilâfeti esnasındaki siyâsî tutumuna da ön bilgi kabilinden yer vermiştir.

Hz. Peygamber hakkında menfî bir izlenim hâsıl etmek maksadıyla art niyetle oluşturulmuş Hz. Âişe’nin evlilik yaşı istifhâmına, ilmî ve sosyolojik bir cevap olarak Yrd. Doç. Dr. Recep Erkocaaslan tarafından “Hz. Âişe’nin Hz. Peygamber ile Evliliği ve Evlilik Yaşı” isimli tebliğ sunulmuştur. Yaklaşık bir asırdır tartışma konusu olan Hz. Âişe’nin evlilik yaşı tartışmalarının günümüz bakış açısıyla geçmişi değerlendirme gibi bir hatanın en büyük tezâhürlerinden birisi olduğunu ifade eden Erkocaaslan, savunma gayesiyle pek çok rivâyeti görmezden gelerek zorlama te’villere başvurmanın yeterli olmadığı kanaatinde olup, devrinin şartları mucibince gayet sıradan bir durum olduğunu ve benzer birçok evliliğin o dönemde yapılmasına nazaran toplum tarafından eleştiriye mâruz kalmadığını belirtmiştir. Nitekim Erkocaaslan, o dönemde tarih düşme geleneği olmaması hasebiyle bir iki yaş yanılma payı olabileceğini de ifade ederek meseleyi vuzûha kavuşturmuştur.

Her müslümanın başına gelebilecek bir durumun, münafıklar tarafından Hz. Peygamber ve müslümanlara zarar vermek maksadıyla suistimal edilip, mecrasından saptırılması sonucu yaşanmış elîm bir hadise olan İfk Olayının bütün detayları Prof. Dr. Seyfullah Kara tarafından “İfk Hadisesi’nde Hz. Âişe” isimli çalışma ile anlatılmıştır. Benî Mustalik Gazvesi’ne müslümanların gâlib gelme ihtimali yüksek olması hasebiyle, ganimet elde edebilmek maksadıyla hiç olmadığı kadar münafığın katıldığını belirten Kara, ayrıca sefere giderken münafıkların lideri Abdullah b. Übey’in, sahabe arasında kavga çıkmasında

kışkırtıcı bir tavır sergilediğini rivâyetlerden delillendirerek haber vermiştir. Akabinde dönüş esnasında Hz. Âişe'nin kolyesini aradığı esnada hevdecin içinde olduğu düşünülerek ordunun hareket etmesiyle geride kalması dolayısıyla ordunun arkasından gelmekle görevlendirilmiş Safvan b. Muattal es-Sülemî refâkatinde orduya yetiştirilmesini fitne çıkarmak için fırsat bildiğini ifade etmiştir. Esas olarak İfk Olayıyla, münafıkların Hz. Peygamber'i hedef aldığını, başta Allah'ın Resülû olmak üzere, Hz. Âişe'nin anne-babası ile Safvâb b. Muattal ve diğer Müslümanlara büyük acılar çektirdiklerini belirten Kara, bütün bunlara rağmen Hz. Âişe'nin Allah'a olan itimâdının her türlü takdîre mazhâr olduğunu söylemiştir.

Kaynaklarda yer alan rivâyetlere göre altmış üç senelik bir ömür yaşamış olan Hz. Peygamber'in vefâtıyla ilgili Hz. Âişe'nin O'na yakınlığını konu edinen Prof. Dr. Ünal Kılıç, tebliğini "Hz. Peygamber'in Vefâtıyla Sonuçlanan Hastalığı Sürecinde Hz. Âişe" başlığıyla sunmuştur. Hz. Peygamber'in vefâtının yaklaştığına dair, Nasr sûresinin nâzil olması, insanların ölümlü olduğuna dair âyetlerin inmesini Kur'an-ı Kerim'den işâretler kabilinden değerlendiren Kılıç; bunu en iyi anlayan kişinin de Hz. Peygamber olduğunu ifade etmiştir. Bunlara ilâve olarak Hz. Peygamber'in veda haccında îrâd ettiği hutbe, Uhud şehitliği ve Bakî Kabristânına gerçekleştirdiği ziyaretleri, ifâ ettiği haccın son haccı olduğunu söylemesi, Cebrail'in Kur'anı kendisine iki defa arz etmesi, itikâfta yirmi gün kalması gibi söz ve fiilleri, vefâtının yaklaştığını hissettiren emârelerdir. Nitekim vefâtıyla sonuçlanan hastalığı süresince Hz. Peygamber diğer eşlerinin rızasıyla Hz. Âişe'nin evinde bulunmak istemiş ve onun yakın ilgi ve alâkası gözetiminde hastalığı tedâvi edilmeye çalışılmıştır. Tebliğ sahibi Kılıç; Hz. Peygamber'in hastalık evresini Hz. Âişe'nin evinde geçirmek istemesinin nedenleri arasında onu diğer eşlerine nazaran daha çok sevmesini, nâzil olacak âyetlerin ve vârid olmaya devam eden hadis-i şeriflerin muhâfazasını Hz. Âişe'nin daha iyi yapabileceğini ve gerek hasta ile ilgilenme hususunda gerekse ziyaretçileri ağırlama konusunda Hz. Âişe'nin daha başarılı olabileceğini saymaktadır. Zikredilen bu nedenlerin hepsi Hz. Peygamber'in vefâtının Hz. Âişe'den naklen anlatıldığı rivâyetlerde de müşâhede edilmektedir.

Pek çok meziyetiyle Hz. Peygamber'in eşleri arasında öne çıkan Hz. Âişe, ilk halife Hz. Ebû Bekir'in kızı olması, ilmî birikimi, olayları yorumlama kabiliyeti gibi hasletleriyle bütün hayatı boyunca önemli bir şahsiyet olmuştur. Nitekim Prof. Dr. Adnan Demircan, "Hz. Âişe'nin Dört Halife Döneminde Siyasî Tutumu" isimli çalışmasında Hz. Âişe'nin babasının ve Hz. Ömer'in hilâfeti esnasında siyasî görüş beyân etmemesine nazaran Hz. Osman hilâfetine ikinci yarısından sonra ve Hz. Ali hilâfeti süresince görüşlerini dile getirip taraf olduğunu anlatmıştır.

İslâm târihinde sebepleri ve neticeleri itibâriyle büyük önem arz eden olaylardan biri olan hâdiseyi "Cemel Vakası'nın Kelamî Problemlere Yansımaları"

başlığıyla inceleme konusu yapan Prof Dr. Metin Özdemir, tebliğinde; müslümanlar arasında tekfir ithâmının başlaması, Kur'an'ın hakemliğine başvurulmak istenmesi gibi ilk defa müracaât edilen eylemler olduğu gibi, bir kısım müslümanların Hz. Ali'yi haklı görmesi, bir kısmının ise Hz. Peygamber'in fitne zamanında bir kenara çekilerek olaylara karışmaktan uzak durmayı tavsiye eden rivâyetlerine tâbi olması, diğer bir grubun ise Hz. Osman'ın mazlûm olarak şehid edilmesi sebebiyle kanını talep eden Hz. Âişe, Hz. Talhâ ve Hz. Zübeyr ve Muaviye'nin yanında yer alması gibi müslümanlar arası tefrikâların vuk'u bulması şeklinde birtakım sonuçların meydana geldiğini söylemiştir.

"Hz. Âişe'nin Dört Halife Döneminde Siyasî Tutumu" isimli tebliği konu bakımından tamamlayacak bir çalışmayı ise Yrd. Doç Dr. Ömer Sabuncu "Emeviler Döneminde Hz. Âişe'nin Siyasî Tutumu" isimli tebliğle ortaya koymuştur. Hz. Âişe'nin Cemel Vak'ası sonrası siyasete fiilî bir şekilde müdâhil olmadığını sakın bir hayat sürmeye çalıştığını ifade eden Sabuncu, bununla birlikte Hz. Âişe'nin yanlış olduğu kanaatine vardığı faaliyetlerinden dolayı mevcut yönetime karşı sözünü esirgemediğini, görüşlerini yöneticilere bildirdiğini ve halifelerle defalarca karşı karşıya geldiğini de eklemektedir. Özellikle Sabuncu, kardeşi Muhammed b. Ebû Bekir'in öldürülmesi, Hz. Hasan'ın Hz. Peygamber'in yanına defnedilmesi isteğine Hz. Âişe'nin onay vermesine rağmen Mervân b. Hakem'in buna engel olması, Muâviye'nin Ziyâd b. Ebih'i kendi nesebine katmak istemesi hususunda, Hucr b. Adî'nin öldürülmesi ve Yezid'in veliahtlığı meselesi gibi önemli hususlarda Emevî yönetimini tenkid ettiğini tespit etmiştir.

Ömrü boyunca bireysel ve toplumsal olarak mutlu yaşamının yolunu gösteren Hz. Muhammed (s.a.v)'in mükemmel ve mu'tedil bir kişiliğe sahip olduğu müşrikler de dâhil olmak üzere kabul edilen bir gerçektir. Böylelikle modernist yaklaşımlar, Hz. Peygamber'i bir takım kötü ithamlara mâruz bırakmak maksadıyla Hz. Âişe ile olan evlilik yaşını kullanmışlardır. Bu meyanda *Gele- neksel* ve *Modernist* yaklaşımların görüşlerini mukayeseli bir biçimde sunan Prof. Dr. Seyfettin Erşahin tebliğini 'Batılı Oryantalistlerin Hz. Âişe Konusuna Yaklaşımı' şeklinde isimlendirmiştir.

Batı dünyasında Hz. Âişe vâlidemiz hakkında müstakil kaleme alınmış, - Hz. Muhammed'in Sevgili Eşi Ayşe ismiyle türkçeye çevrilmiş- ilk eserin yazarı Nabia Abbott, bu eseri yazmasındaki amacın Hz. Âişe'nin şimdiye kadar ki yüzeysel araştırılmış hayatını derinlemesine incelemek olduğunu belirtmiştir. 'Nabia Abbott Gözüyle Hz. Âişe' başlıklı çalışmasıyla tebliğini sunan Arş. Gör. Sena Kaplan, Abbott'un genel anlamda Hz. Âişe'ye tarafsız bir bakış açısıyla yaklaşmaya çalıştığına işaret etmiş, ancak oryantalist zihniyetten tamamiyle âri olmadığını da eklemiştir. Özellikle siyasî meselelerde oryantalistlerin Hz. Âişe ile ilgili katı yorumlarına itiraz eden Abbott, Hz. Âişe'nin ilmî meselelerdeki iştiyâkına vurgu yaparken bunu toplumdaki itibârını sağlamlaştırmak maksadıyla kullandığını iddia etmiştir. Bütün bunlara rağmen Kaplan, Abbott'un Hz.

Âişe'yle ilgili çalışmasını, Batı dünyasında ilk olması ve kısmen objektif kabul edilebilecek bir eser olması hasebiyle önemli saymaktadır.

İslâm tarihinde, böylesine önemli bir kadın şahsiyetin psikolojisini tahlil etmek gayesiyle hazırlanmış çalışmayı, Yrd. Doç. Dr. Hatice Acar Çınar "İfk ve Cemel Vakalarında Bir Özne Olarak Hz. Âişe'nin Dini Başa Çıkma Yöntemleri" isimli tebliğiyle sunmuştur. Hz. Âişe'nin, bireysel kabiliyetlerini ve Hz. Peygamber'in yanında olduğu dönemleri iyi değerlendirdiğini belirten Çınar, O'nu ve diğer önemli şahsiyetleri model alma konusunda onun yüksek bir başarı gösterdiğini ifade etmiştir. Bu doğrultuda onun bireysel yeteneklerinin, sosyal çevreyle birleşerek kişiliğinin tekâmülüne katkı sağladığını tespit etmiştir. İfk Hadisesi'ni psikolojik bağlamda incelemeye tâbi tutan Acar, mü'minlerin annesinin Allah'a teslimiyetine ve iftiralara karşı mücadelesine dikkat çekerken, bir yandan da toplum içerisinde iffetin değerine, kadının zînete düşkünlüğüne de değinmiştir. Bilhassa Hz. Peygamber ve Hz. Âişe'nin İfk Hadisesi karşısındaki tepkilerinin, kadın ve erkek arasındaki fitrî ve psikolojik farka da işaret ettiği tahlilinde bulunmuştur. Hz. Osman'ın şehâdetinden sonra meselenin çözümüne katkıda bulunma arzusuyla girişimlerde bulunan Hz. Âişe, onun katillerinin bulunmasını talep etmiştir. Bu uğurda zaman zaman güçlü hitâbetiyle konuşmalar yapması, etrafında toplanan kişilerle Basra'ya yönelmesi, Cemel Vak'asıyla sonuçlanmıştır. Gerek İfk hadisesini gerekse Cemel Vak'asını, Hz. Âişe'nin psikolojik arka planıyla değerlendiren Acar, bu cesaretli ve Allah'a itimadlı tavrının onun yüksek özgüvenine, öz saygısına ve sorumluluk bilincine işaret ettiğini söylemiştir.

"Cemel Vakasının Din Sosyolojisi Açısından Değerlendirilmesi" başlığıyla sunum yapan Yrd Doç. Dr. Vehbi Ünal, Hz. Peygamber dönemi dâhil olmak üzere dört halife döneminde de İslâm toplumunun önemli değişim ve dönüşüm merhâlelerinden geçtiğine işaret edip, bu süreç esnasında bir takım yeni sorunların ortaya çıktığını ve bazı kırılma noktalarının yaşandığını ifade etmiştir. Fetih hareketlerinin muzaffer bir şekilde artması neticesinde Arap toplumunun değişiminin, önemli sosyal, siyasî, kültürel ve ekonomik sonuçlar doğurduğunu söyleyen Ünal, özellikle Hz. Ali döneminde, bu değişimin ve dönüşümün etkilerinin en fazla görüldüğünü vurgulamıştır. Konu bağlamında Hz. Osman'ın şehâdeti, Cemel Vak'ası gibi hâdiselerin daha önce oluşmuş dinî statülerle, gelişmekte olan toplumsal statülerin arasındaki uyumsuzluktan meydana geldiğini tespit etmiştir. Hz. Âişe'nin bu olaylar arasında taraf olmasının ve Arap toplumunda kadına uygun görülen rolün dışında kalması hasebiyle eleştirildiğini belirten Ünal, özetle bu önemli hadiselerin İslâm toplumunun firkalara ayrılmasına temel oluşturduğunu söylemiştir.

Hz. Peygamber'in sevgili zevcesi olan ilim, irfân ve irşâd gibi vasıflarla mümeyyez Hz.Âişe'nin muhaddis yönünü tebliğine konu edinen Prof. Dr. Bünyamin Erul, çalışmasını 'Hz. Âişe'nin Hadisçiliği (Dirayet Yönü)' başlığıyla sunmuştur. Metin tenkidiyle şöhret kazanmış Hz. Âişe'nin rivâyetlere ve fetvâlara

yönelik düzeltmeler yaparken, onları Kur'ân, sünnet, hadis, akıl, kanaat, tarih ve Arap dili gibi kriterlerden birine veya aynı anda birkaçına arz ettiğini, bu tespitler neticesiyle râvi ve rivâyetleri tenkîd ettiğini belirten Erul, aynı zamanda bizzat şâhid olmadığı halde kişisel kanatine ve tahmînine dayalı yorumlarının ve düzeltmelerinin âlimlerin bazıları tarafından kabul görmediğini de ifade etmiştir. Buna rağmen Hz. Âişe'nin Hadis ilmi ve tenkîdine katkılarının Rasûl-i Ekrem'e ait olan Sünnet ve Hadis bilgisinin muhâfazasında önemli bir payı bulunduğunu ifade etmiştir.

Hız. Âişe'nin ilme olan iştîyâkını ve öğrendiklerini etrafına aktarmadaki başarısını temsilen, aktardığı rivâyetleri mesned almanın yeterli olacağı kanaâtindeki Doktora Öğrencisi Sehal Deniz Kotan, "Öğrenen-Öğreten-Uzmanlaşan Model Şahsiyet: Âişe Validemiz" isimli çalışmasını tebliğ etmiştir. Hız. Âişe'nin ilminin derinliğinin, ilk dönemlerden beri takdîr ve ilgi celbettiğini ifade eden Kotan, doktora çalışmasında hanım sahâbelerden gelen rivâyetleri incelediğini bu nedenle büyük mesâisinin onun rivâyetleriyle iştigâl içerisinde geçtiğini belirtmektedir. Hız. Âişe'nin rivâyetlerini sınıflandırması esnasında, onun Tefsir, Fıkıh, Hadis gibi temel İslâm ilimlerinin yanı sıra belagât, ensâb ve şiir gibi ilimlerde de mâhir olduğu bilgisine ulaşmıştır. Doktora çalışmasında 2630 rivâyetini okuyup konularına göre sınıflandırıp, 686 tekrarsız hadisi olduğunu tespit eden Kotan, en çok "ibadetler" başlığı altında hadisi olduğunu söylemiştir. Onun hadislerinin konu dağılımındaki çeşitliliği de, öğrenme-öğretme hususundaki gayretinin neticesi olduğunu belirten Kotan, ibâdetler, temizlik, emir, yasak, tavsiye, ahkâm, gayb, eşler arası iletişimi, genel davranışlar, müjdeuyarı, Kur'ân, ümmetine karşı tutumu, ahlâk, tıp, yeme-içme, cenâze, kıyafet, nikâh-talâk, savaş akrabalık, süt akrabalığı gibi başlıklarda rivâyet sayısının bilgisini de vermiştir.

Hız. Âişe'nin, kişilik oluşumunun baba evinde terbiye ile başladığını, biyolojik, ahlakî ve ilmî gelişiminin hane-i saâdet içerisinde sürdüğünü ve olgunlaşmasının eşinin vefâtından sonra tamamlandığını ifade eden Prof. Dr. İsmail Çalışkan, tebliğini "Vahiy-Olgü-İnsan İlişkileri Bağlamında Hız. Âişe ve Tefsiri" başlığıyla sunacağını söylemiştir. Akabinde araştırmasını; Hız. Âişe'nin vahyin nüzûlüne şâhid olması, vahyin onun hakkında konuşması ve Onun vahiy veya Kur'an hakkında konuşması alt başlıkları şeklinde sunmuştur. Tefsir ilminin özünde insanî bir fîl olduğunu bu nedenle ister rivâyet malzemesiyle açıklansın, ister dirâyet yoluyla beyân edilsin her halükârda öznel olduğunu ifade eden Çalışkan, Hız. Âişe'nin de sahâbe öznelliğinin en iyi örneklerinden biri olduğunu tespit etmiştir. Aynı zamanda Çalışkan, Kur'ân'ın anlaşılmasının bir disiplin dairesinde yürütülmesi gerektiğinden hareketle Hız. Âişe'nin ayetleri anlama ve tefsirinde sahâbenin önde gelenlerinden olduğunu da belirtmiştir.

Hız. Âişe, sahâbe arasında Kur'ân bilgisiyle de temâyüz etmektedir. Nitekim Doç. Dr. Sevgi Tütün, "Câmiu'l-Beyân Işığında Hız. Âişe'nin Kur'ân'ı Anlama

ve Yorumlama Metodu” isimli tebliğinde, Hz. Âişe’nin Kur’ân tefsiri sadedinde Taberî’nin *Câmiu’l-beyân* adlı eserinde geçen rivayetleri mesned alarak Kur’ân’ı anlama ve yorumlama usûlünü ve katkılarını ortaya koymuştur. Onun vahiy ortamını müşâhede ve takib etmesine ek olarak, sahib olduğu kişisel özellikler de Kur’ân’ı anlamasında önemli rol oynamıştır. Eserde Hz. Âişe’den 307 rivâyet nakledildiğini tespit eden Tütün, Kur’ân’ı anlama ve yorumlamasındaki usûlü kabîlinden, Kur’ân’ı Kur’ân’la tefsîr, Kur’ân’ı sünnetle tefsîrini, kıraâtlar, sebab-i nüzûl ve içtihadî anlama yöntemlerini örnekleriyle beraber açıklamıştır. Netice olarak Hz. Âişe’nin *Câmiu’l-Beyân* örneği çerçevesinde tefsirini inceleyen Tütün, her ne kadar döneminde böyle bir bilgi olmasa da Hz. Âişe’nin Kur’ân’ı metodolojik anlama yoluyla yorumladığını tespit etmiştir.

Prof. Dr. Abdullah Kahraman bu ilmi toplantıda “Hz. Âişe’nin Fıkıhçılığı ve Kadınlarla İlgili Bazı Fikhî Konulara Yaklaşımı” isimli tebliğiyle, Hz. Âişe’nin sahâbenin önde gelen müctehidleri arasında sayıldığına, birçok fikhî mesele hakkında fetvâ verdiğiinden bu konumu hak etmiş olduğuna ve bu nedenle Medine’nin yedi meşhûr fakîhi arasında yer aldığına işaret etmiştir. Hz. Âişe’nin kadınlar hakkında mahremsiz seyahat, kadının süslenmesi, iddet bekleyen kadının iddet mekânı, süt akrabalığındaki yaş sınırı gibi konularda fetvâları bulunduğunu delilleriyle beraber açıklayan Kahraman, onun tartışmasız sahâbe kadınlarının ileri gelen âlimlerinden ve fakîh müctehidlerinden olduğunu söylemiştir. Onun fikhî usûlüne etkisini tebliğinde açıklayan Doç Dr. Muharrem Önder ise “Hz. Âişe’nin İslâm Hukuk Metodolojisine Etkisi” isimli çalışmasında, onun hayatına kısaca yer vermiştir. İlmî kişiliğini şekillendiren ortam ve sebepleri, “Aile ve Çevre Faktörü”, “Hz. Peygamber ile Evliliği”, “Araştırma ve Sorgulama Özelliği”, “Kişisel Özelliği ve Yeteneği” şeklindeki müstakil başlıklar altında incelemiştir. Ayrıca Önder, Hz. Âişe’nin içtihadında dayandığı fikhî usûlü prensiplerini, Kur’ân’ın zâhirini esas alma, hükme kapalı olan (hafî) nasları te’vîl etme, nasların umûm ifadelerini esas alma, Kur’ân metinlerinin mefhumunu esas alma şeklinde tespit etmiştir. Ondaki nakledilen sünnetle ilgili rivayetleri incelendiğinde, sünneti “ibâdet niteliğinde sünnet” ve “âdet niteliğinde sünnet” olmak üzere iki kısımda değerlendirdiğini tespit eden Önder, bu başlıklar altında örnekler sunmuştur. Bunun yanı sıra Hz. Âişe’nin, Hz. Peygamber’in takrîrini ve sahîh olan haber-i vâhidi delil kabul ettiğini belirten Önder, kıyas deliliyle ilgili, onun nassın bulunduğu yerde kıyas yapılmayacağı prensibini kabul ettiğini söylemiştir. Bazen Hz. Âişe’nin de celi kıyasa başvurduğunu gösteren rivayetler bulunduğu gibi dil alanında kıyas yaptığı da vâkidir. Benzere kıyası caiz gören Hz. Âişe’nin kâsır illeti muteber gördüğüne dair örnekleri de tebliğinde kısaca serdeden Önder, onun hakkında nas bulunmayan meselelerin hükümlerini belirlerken istihsân, mesâlih-i mürsele, sedd-i zerîa, istihsâb gibi akli istidlâl yöntemlerine de başvurduğu ifade edip fikhî usûlüne etkisini detaylı bir tebliğle sunmuştur.

“İmâmiyye Şîası Kaynaklarına Göre Hz. Âişe” tebliğiyle sunum yapan Prof.

Dr. Ali Aksu, Ehl-i Sünnet ile Şia arasındaki temel farklardan birisinin hiç şüphesiz sahâbe-i kirâma yaklaşımında ortaya çıktığını belirtmiştir. Kendilerine sahâbenin önde gelenlerine dil uzatmayı, lanet ve tekfir etmeyi meslek edinen Şia, imâmetin Hz. Ali'ye ait olduğunu iddia etmiştir. Bundan ötürü imâmeti tanımayanları ve Cemel'de Hz. Ali'ye karşı savaşımları dinden çıkmakla ithâm etmişlerdir. Şia'nın Hz. Âişe'ye yaklaşımlarını kronolojik biçimde hadiseleri ele alarak değerlendiren Aksu; Hz. Peygamber'in Hz. Âişe ile evlilik yaşı meslesini, İfk Olayını, Talha b. Ubeydullah'ın Hz. Âişe ile evlenmek istemesi iddiasını, Hz. Peygamber'in Hastalığı esnasında Hz. Âişe'nin eylemlerini, Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesinde Hz. Âişe'nin rolünü, Hz. Fâtuma'nın Hz. Ebû Bekir'den babasının mirâsını talebi konusunu, Hz. Ömer'in dîvândan Hz. Peygamber'in eşlerine atıyye vermesini, Hz. Âişe'nin Hz. Osman'ı eleştirmesini ve onun şehâdetinde ki tutumunu, Cemel Olayını, Hz. Hasan'ın defni hususunu İmamîyye Şia'sı kaynaklarına göre detaylı bir şekilde anlatmıştır.

"Tasavvuf Kaynaklarında Hz. Âişe" isimli tebliğini sunan Yrd. Doç. Dr. Yüksel Göztepe, tasavvufî kaynakların en başında Kur'ân-ı Kerim ve Hadis-i şerifler gelmesi hasebiyle, Hz. Âişe'nin rivâyet ettiği pek çok hadisin, sûflerin hayatında büyük bir yer tuttuğunu belirtmiştir. Genel olarak onun rivâyetlerinin İslâmî ilimleri bütünüyle şekillendirdiği tespit edilse de özel olarak mutasavvıfların tasavvûfî tecrübelerinin oluşmasında da etkili olduğu ifade edilmiştir. Bu rivâyetlere örnekler vererek tebliğini tamamlayan Göztepe, Âişe vâlidemizin tasavvûf ilmi için dahi vazgeçilemez bir şahsiyet olduğunu belirtmiştir.

Son olarak, 'Hz. Âişe Hakkında Yapılmış Çalışmalar Bibliyografyası' başlığıyla çalışmasını sunan Yrd. Doç. Dr. Ömer Sabuncu, mü'minlerin annesi hakkında kitap, makale, tebliğ ve tezlerden oluşan pek çok çalışma yapıldığını ifade etmiştir. Bu çalışmalardan önemlilerine değineceğini belirten Sabuncu, ilkinin İbn Behîc el-Endelüsî tarafından kaleme alınan *Kasîdetu el-Vâ'iz el-Endelüsî fi Menâkibi ümmi'l-mü'minin es-Siddîka Âişe* adlı eser olduğunu tespit etmiştir. Bir diğer eser ise Harranlı âlim İbn Teymiyye'nin *Minhâcü's-sünneti'n-Nebeviyye* adlı eserinde Hz. Âişe hakkında bazı iddialara karşı verdiği cevaplardan oluşan "*Şubuhât havle's-sahâbe ve'r-red aleyhâ*" adlı bölümlerdir. Hz. Âişe'nin evlilik yaşı hakkında yazılmış önemli eserlerden birinin Fehd b. Muhammed b. Muhammed b. el-Gufeylî'nin *es-Senâ el-Vehhâc fi Sinni Âişe inde'z-Zevâc* adlı çalışması olduğunu ifade eden Sabuncu tebliğinde, bu şekilde önemli gördüğü eserlerin tanıtımını yapmıştır. Geri kalan eserleri ise kaynakça formatında tebliğine eklemiştir.

Hz. Âişe'nin tanıtılması ve modellenmesi amacını taşıyan bu ilmî toplandı, akademik hüviyette yirmi bir tebliğ sunulmuş, Hz. Âişe'nin hayatı, şahsiyeti, ilmî birikimi tüm yönleriyle vuzûha kavuşmuştur. Ayrıca İslâmî ilimlerin bütününe, Tefsîr, Hadis, Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf'a katkıları ve etkileri delilleri

ve misalleriyle anlatılmıştır. Böylelikle, gerek sempozyuma iştirak eden katılımcıların gerek tebliğlerin kitap haline getirilmesinden sonra okuyucuların Hz. Âişe hakkında derli toplu bir şekilde ulaşacakları, mümeyyez bir bilgi havuzu ilmî birikime kazandırılmış olmuştur. Sempozyum teşekkür konuşmaları ve hatıra fotoğraflarının çekimiyle sona ermiştir.

Ayşe Yasemin SAİTOĞULLARI (ayse.saitogullari@hbv.edu.tr)

Ankara Hacı Bayram Veli Üniv., Polatlı İlahiyat Fak., Hadis, ANKARA

M. Tayyib Okiç ve Hadis İlmindeki Yeri,

Behlul Kanaqi (Doktora Tezi), Bursa 2008, 335 sayfa

Hız. Peygamber döneminden itibaren günümüze kadar süregelen hadis ilmi, İslâm tarihi boyunca en önemli ve değerli ilimler arasında yerini almıştır. İslâm'ın ikinci kaynağı kabul edilen hadisler, âlimlerin azami gayretleri sonucu muhafaza edilmiş, bu uğurda hadis ilmi gelişerek bu günkü haline gelmiştir. Hadis ilminin dolayısıyla hadislerin, mevcudiyetini koruması bu gayretlerin neticesidir.

Bununla beraber Hız. Peygamberin söz, fiil ve takrirlerinin yazıya geçirilmiş halini ifade eden hadisler tarih boyunca çeşitli tartışmaların konusu olmuş bu bağlamda farklı görüşleri benimseyen gruplar ortaya çıkmıştır. Mezkûr gruplardan kimisi hadislerin güvenilir olmadığını söyleyerek sadece Kur'an'a, teşrii misyonunu yüklerken kimisi hadislerin de vahiy mesabesinde olduğunu savunmuştur. Diğer bir takım görüşler de bu iki ucun arasında bazı nüanslarla yerini almıştır. Yakın tarihte ise birinci ve ikinci dünya savaşının oluşturduğu yıkımlar sonucu birçok ilim gibi hadis ilmi de sekteye uğramış, sonrasında dünyaya virüs gibi yayılan modernizm akımıyla mevcut olan düzen/gelenek sorgulanmaya başlamıştır.

Güç dengelerinin değiştiği bir ortamda Müslümanların kendi költürlerini korumaya çabalarırken aynı zamanda bilimsel çalışma yapmaları çok beklenebilecek bir durum olmamıştır. Ancak yine de bu yönde bazı adımlar atılmaya çalışıldığının işaretleri mevcuttur. Bu işaretleri verenlerin Boşnak entelektüellerinin olduğu söylenebilir. Onlar ilim hayatını canlandırmaya ve Bonakların dinî, kültürel, edebî ve bilimsel bilincini canlı tutarak kendi ahlâkî değerlerinden bir şey kaybetmeden çağa uygun hale getirmeye çalışmışlardır. Her ne kadar ilk yayımlanan dergi olan 'Behar' Bosna'da oluşan siyasi durumdan, Müslümanların farklı siyasi tercihlerinden bağımsız bi yol takip etmeye çalışılmışsa da, Dünyanın çeşitli yerlerinde olduğu gibi Balkanlar'da da muhtelif din ve dünya görüşünü savunan, üç grubun oluşmasını sağlamıştır. Bu gruplardan her biri Balkan halkının bilinçlenmesini, dinî ve dünyevî yaşantılarının düzene sokulmasını gaye edinmişlerdir. Böylece Avusturya-Macaristan'ın Bosna'yı ilhakının akabinde Bosna'da sünnete karşı duruşları açısından Seküler modernistler, dinî modernistler ve gelenekçiler şeklinde adlandırabileceğimiz gruplar, görüşlerini farklı dergilerde temellendirerek halka ulaştırmayı hedeflemişlerdir. Bu gruplardan seküler modernistler, Boşnakların İslâm ve ahlâk değerlerini koruyarak Avrupa medeniyetini benimsemelerini, yeni zamana göre

Boşnak halkını kültürel anlamda ilerletmeyi amaçlıyordu. Dinî modernistler veya reformcular ise geleneği orta seviyede tutmak ne tam gelenekçi ne tam modernizm taraftarı olmak istiyorlardı. Söz gelimi mezkûr gruptan sayılabilecek olan Čaušević, Okiç'in ifadesine göre hangi kaynaktan alınsa alınsın gelecekle ilgili haber veren tüm hadisleri inkâr etmektedir.

Ali Rıza Karabeg (1873-1944), Ali Rıza Prohić (1867-1942), Sejfullah Proho (1859-1933), İbrahim Mehagić (1867-1942) ve Tuzla'daki Hikmet Gazetesi'nin grubu ile Saraybosna'daki Hidaje (Hidaye) Gazetesi'nin grubunu gelenekçi olarak gören Zuhdija Hasanovic, Tayyib Okiç'i de bu sınıfa dâhil etmektedir. Zuhdija Hasanovic, sünnete büyük önem vererek hadisler hakkında tavize yer vermediğini düşündüğü Okiç için "...çoğunu "Gajret"te (1903-1941) yayımladığı makaleler ve genel olarak onun yazıp çizdikleri din modernistlerinin düşüncelerine hizmet etmesine rağmen, sünnetin öneminden taviz vermeyen biri olarak konuştuğu için (Okiç'i) bunlardan (gelenekçilerden) saydık"¹ şeklinde konuşmuştur. Gelenekçilerin tutumunu karakterize eden en önemli görüşleri; dinin -Kur'an ve sünnetin/hadis-in hayatın tamamını kapsayan bir olgu olarak durması ve asıl olması gerekenin, dinin normlarını zamana göre değil de zamanın getirdiği yeniliklerin dine göre uyarlanması şeklindedir. Bu bağlamda kendi zamanının zor şartlarına rağmen Hadis ilmine hizmet etmek için elinden gelen gayreti gösteren önemli âlimlerden birisi de yakın devirde yaşamış olan Muhammed Tayyib Okiç'tir.

Söz gelimi M. Tayyib Okiç'in hayatını ve hadisçiliğini konu alan Behlul Kanaqı'ya ait doktora çalışması; bir giriş, üç bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Giriş kısmında çalışmanın amacı ve önemine dair bilgi verilmiş, çalışmada nasıl bir yöntem izlendiği ifade edilmiştir. Önsözde yer alan teşekkür yazısı ve çalışmanın kaynakları göz önüne alındığında, yazarın birçok kapıyı çalarak mezkûr çalışmayı yürütmek ve ortaya koymak için gösterdiği gayret aşikâr olacaktır. Mezkûr çalışmanın ilk bölümünde Balkanların Tayyib Okiç zamanına kadarki durumu, nasıl İslâmlaştığı ve hadis öğreniminin Balkanlar'daki serüveni hakkında geniş bilgi verilmiştir. O coğrafyadaki ilk Müslüman topluluklardan bahsedilerek İslâm'ın yayılış serüveni ile ilgili malumat verilmiştir. Sonra ise konu ile bağlantılı olarak hadisin öğretildiği kurumlardan bahsedilmiş, bu kurumların Osmanlı dönemindeki mahiyeti ve buldukları yerler tespit edilmeye çalışılmıştır. Osmanlı'nın Balkan topraklarından çekilmeye başlaması ile oluşturulan yeni şart ve ortamlar, ister istemez hadis öğretimini de etkilemiştir. Ayrıca 20. Yüzyılda Balkanlar'ın karşılaştığı siyasi ve sosyopolitik olaylardan bahsedilerek, bu gelişmelerin genelde İslâm eğitimi özelde de hadis eğitiminin üzerinde nasıl etki ettiği üzerinde durulmuştur. Tayyib Okiç'in hayatının birçok yönüyle incelendiği ikinci bölüm, Türkiye öncesi ve Türkiye

¹ Hasanović, Zuhdija, *Rad H. Mehmed Handzica na Polju Hadiskih Znanosti s'Osvrtom na Djelu Izhar al-Bahağa bi Šarh Sunan İbni Maga*, el-Kalem, Sarajevo, 2004, s. 230, 231, 235 ve "Odnos Prema Sunnetu Znanstvenika sa Bosanskohercegovačkih Prostora", Pristupi Sunetu, Sarajevo, 2005, s. 311.

sonrası olarak ikiye ayrılmış, Okiç'in ahlâkı, insanlarla ilişkileri, ilmi gelişimi ve ilme olan düşkünlüğü gibi konulardan bahsedilmiştir. Ayrıca bu bölüm Okiç'in öğrencileri ve ailesiyle yapılan röportajla genişletilerek renklendirilmiştir. Üçüncü bölümde ise esas tezin konusunu teşkil eden Okiç'in hadisçiliği üzerinde ayrıntısıyla durulmuştur.

Balkanlar, İslâmiyet'le Osmanlılardan önce tanışmış, Okiç de bu düşünceyi 'İslâm'ın Osmanlı'nın Avrupa'ya geçişinden birkaç asır önce Müslümanlığın Güney Doğu Avrupa'ya sulhen nüfuz ettiği muhakkaktır' sözleriyle teyit etmiştir. Nitekim Balkanların siyasi, ekonomik ve sosyo-politik durumu İslâm'ın kabul görmesine zemin hazırlamıştır. Nitekim Thomas Arnold, Arnavutluk'ta tek bir Hristiyan mektebinin bile mevcut olmadığını, bizzat papazların cahil olup bazılarının İtalya'ya eğitim için gönderilmiş olsalar da oradaki rahata alışıp geri dönmek istemediklerini, Rahiplerin ilerinde son derece ihmalkâr ve hatta ahlâksız bir takım davranışlarını meşrulaştırmaya çalıştıklarını aktarmıştır.² Bununla beraber kiliselerin resmî inancı dışındaki düşünce ve akımlara tahammülsüzlüğü de, söz konusu akımların Osmanlı'nın desteğini arkasına alan İslâm'ı seçmelerine sebebiyet veren amillerdendir. Söz gelimi kiliselerin baskı ve yanlış tutumlarından bunalan halk çeşitli dervişler eliyle kurulan tekkelerde rahat bir nefes almıştır. Yazara göre Balkanlar'da İslâm'ın yayılmasını ve hadis öğreniminin faal olarak başlayarak devam etmesini sağlayan kurum tekkelerdir. Mezkûr kurumlar köy halklarının ilmi ve ahlâkî gelişim göstermesine büyük hizmet etmiştir. Bu mekânlar sadece dervişlerin ibadet ve zikir için toplandıkları yer değil eğitim kurumu görevini de üstlenmişlerdir. Daha sonrasında da medreseler çeşitli ilimleri öğretirken, tekkeler daha çok manevi ve ahlâkî değerler üzerine kişileri eğitmiştir. Bununla beraber camilerde de hadis ilmi verilmiş ayrıca çeşitli yerlere medreseye ek olarak daru'l-hadisler de açılmıştır. Ne var ki Balkanlar'dan Osmanlı'nın çekilmesiyle birlikte oluşan yeni siyasi şartlar sonucu medreselerin çoğu kapatılmış, yıkılmış ya da el konulmuştur. Dolayısıyla hadis ilimleri kesintiye uğramıştır.

Birinci Dünya Savaşının etkilediği sonraki dönemde ise hadis alanında ciddi bir çalışmadan bahsetmek zordur. Sınırlı düzeyde kalan çalışmalara Mehmed Handzic'in (1906-1944) 'Hadis ve Tefsir İlmine Giriş' ve M. Tayyib Okiç'in (1902-1977) 'İslâmska Tradicija' adlı çalışmaları örnek olarak gösterilebilir.

Bosna Hersek diğer Balkan ülkelerine göre daha çok Müslüman nüfusa sahiptir. Osmanlı'dan sonra Avusturya-Macaristan idaresine geçtiği kısa dönem Bosna'yı derinden etkilemiştir. Nitekim kendisini yüzyıllarca yaşadığı alışılmış kültürel ortamdan birden uyum sağlamak zorunda kaldığı Avrupa medeniyetinin kucağında bulmuştur. Bu durum Bosna'nın tüm hayat alanlarında derin ve silinmez bir iz bırakmıştır. Bununla beraber mevcut geleneğin sorgulanmasına zemin hazırlayan bu esintiden hadis ilmi de etkilenmiş ve sünnete

² Arnold, Thomas W., *İntişar-ı İslâm Tarihi*, (çev. Hasan Gündüzler), 2. b. Akçağ yay., Ankara, 1982., s. 191.

karşı duruşları açısından gelenekçiler, dinî modernistler ve seküler modernistler şeklinde üç grubun zuhur ettiği söylenebilir. Tayyib Okiç böyle bir ortamda gençlik çağlarını geçirmiştir.

Tayyip Okiç'in; Tayyibe, Rabia ve Muhammed Hazim isimli üç çocuğu daha olan babası Mehmed Tefvik Efendi, tefsir ve İslâm hukuku alanında mütehassis bir âlimdir. Okiç'in babası İlahiyat tahsilini İstanbul'da yapmıştır. Ayrıca ilm-i kıratta da uzman olan Mehmed Tefvik Efendi, Bosna'da yirmi iki sene 'şeyhu'l-kurra' olarak görev almış ve yirmi iki sene de Bosna-Hersek Meşihat-ı İslâmiyye azâlığı ile reisu'l-ulemâ muavinliği vazifelerinde bulunmuştur. Okiç'in ilmi duruşu gelişmesinde babasının büyük etkisi olmuştur. Zira Okiç'in dedesi de muallimliğinin yanı sıra Sinan Bey Camii'nde elli sene imâmetlik ve hatiplik yapmıştır. Esasen bu vazifeyi Okiç ailesinin 14 ferdi "eben an ceddin" ifâ ettiği rivayet oluna gelmiştir.

Muhammed Tayyib Okiç, Bosna Hersek'in Tuzla Sancağına bağlı Graçanica Kasabası'nda 1 Aralık 1902 tarihinde doğmuş; ilk, orta ve yüksek eğitimini Saraybosna'da bitirmiştir. Saraybosna'da yeni kurulan modern bir ilâhiyat Koleji olan Okruzna Medresesinden mezun olmuş bunun ardından Şeriat Kadınları Okulunu bitirmiştir. Bunların yanı sıra Hırvaistan'n başkenti Zagreb'te Zagreb Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Latin Dili ve Edebiyatı Bölümünü bitirmiştir. Aynı dönemde Zagreb Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne devam etmiş ancak hukuk diplomasını nakil yaptığı Sırbistan'ın başkenti olan Belgrad'daki Hukuk Fakültesi'nden almıştır. Sonraki yıllarda Sorbonne Edebiyat Fakültesi Lisans diplomasının da sahibi olmuştur. Yüksek lisans çalışmalarını ise Paris'te yapmıştır. Fransa'da kaldığı dönemde aynı zamanda Şark Dilleri Okulu, Arab ve Türk Dili ve Edebiyatı ve Fars Dili ve Edebiyatı diplomalarını da almıştır. Okiç, Tunus'ta ez-Zeytuniye Üniversitesi ile Arap Dil ve Edebiyatı Yüksek Okul'unda bir sömestre kadar bulunmuştur. Lisansüstü eğitim için Paris'e giden Okiç'in oradaki hocaları sadece Fransa'nın en büyük müsteşrikleri değil, aynı zamanda dünyaca tanınmış ilim adamlarıdır. Hocaları arasında Maurice Gaudefroy, el-Buhârî'nin 'el-Camiu's-Sahih'ini Fransızca'ya tercüme eden William Marçais, Louis Massignon, Jean Deny gibi isimler vardı. 1945 yılından sonra Türkiye'ye yerleşmiş ve vefatına kadar burada yaşamını sürdürmeye devam etmiştir.

Türkiye'de son yüksek din eğitim kurumu olan İslâm enstitüsünün 1936 yılında lağv edilmesinden sonra dinî eğitim alanında ciddi bir boşluk oluşmuştur. 21 Kasım 1949 tarihinde Ankara üniversitesine bağlı olan İlahiyat Fakültesi kuruluncaya kadar bu durum devam etmiştir. Uzun bir aradan sonra böyle bir kurumun temsilciliğinin kime verileceği ve bu kişinin yükleneceği misyonun önemi aşikârdır. Mezûr kurumun temsilciliğinde ve başkanlığında M. Tayyib Okiç'in olması, onun aslında ne kadar zor ve önemli bir sorumluluğu göğüslediğini göstermektedir. Çünkü bundan sonra Din Yüksek Öğrenim kurumları onun şekillendirdiği çizgi üzerinde devam edecek ve onun ilmi birikimlerini nesilden nesile intikal ettirecektir. 1949-1950 eğitim öğretim yılında

Ankara üniversitesi bünyesinde açılan İlahiyat bölümündeki o dönemin ifade-
siyle 'dogmatik bilimler kürsüsüne' M. Tayyib Okiç başkan olarak tayin edil-
miştir. Ramazan Ayvalılı'nın verdiği bilgiye göre Fakültenin ilk açıldığı yıllarda
sosyoloji ve felsefe grubu derslere ağırlık veriliyorken daha sonra Tayyib
Okiç'in devamlı ısrarları sonucu Hadis, Tefsir ve Fıkıh dersleri ön plana çıkar-
ılmıştır. 1969 yılına kadar Ankara'da kalmış olan Okiç, ilişkisi kesilerek Konya
İslâm Enstitüsüne tayin edilmiştir. Daha sonra buradan da uzaklaştırılarak Er-
zurum İlahiyat Fakültesine tayin edilmiştir. Hayata dair gerek savaş gerek sür-
gün gerekse gurbet olsun pek çok zorluğu göğüslemiş ancak ilim macerasın-
dan asla vazgeçmemiştir.

Söz gelimi Belgrad'dan Almanya'ya sürgün edilmiş, sekiz ay boyunca savaş
bölgesinde bombaların altında kaldıktan sonra nihayet Türkiye'ye gelebilmiş-
tir. Ne var ki İstanbul'a geldikten sonra beş sene boyunca çok zor şartlar al-
tında kalmış özellikle ilk iki senesi sefalet içinde geçmiştir. Bununla beraber
Yugoslavya'da İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra kurulan yeni rejim Tayyib
Okiç'in Yugoslavya vatandaşlığını iptal ettirmiş dolayısıyla hayatı boyunca
oraya gidememiştir. Bunun sonucunda artık oraya dönemeyeceği için ailesiyle
ancak onların Türkiye'ye gelmesi durumunda buluşabilmiştir. Bunun yanı sıra
Türkiye'den de emekli olamayacağı ve işe başladığı zaman vasıfsız biri gibi
başlayacağı için vatandaşlık almamıştır. İlk etapta iş bulma konusunda zorluk
yaşamış sonrasında çeşitli yerlerde çalışmaya başlamış, bu çalışma hayatında
Osmanlı vesikalarını deşifre ve istinsah ettiği bir kesit de olmuştur. Zaman za-
man aleyhine çalışan ve ona düşmanlık besleyen kişiler de olmuştur. Özellikle
Ankara üniversitesinde bulunduğu zamanlarda muhtelif suçlamalara merci ol-
muş, bu ithamların bir kısmı gazete sayfalarında da yer almıştır. Üniversite
Kurulu ile Okiç arasında geçen yazışmalara göre, Okiç'e baskı uygulamaya ça-
lıyan öğretim görevlilerinden biri Prof. Dr. Ziya Egemen'dir. Okiç'in yazdığı
cevaptan anlaşılacağına göre bu kişi tarafından hudut dışı edilmekle dahi teh-
dit edilmiştir. Daha sonraları da psikolojik baskılara maruz kalan Okiç, özel-
likle 1968 yılında gelişen olayla yıpranmıştır. Örneğin bir hanım talebenin ba-
şörtüsü yüzünden okuldan atılmasını protesto eden öğrencileri kışkırttığı zan-
nıyla Okiç'in sözleşmesi okul kurulu tarafından yenilenmemiştir. Daha sonra-
ları ise Atatürk düşmanlığı ile suçlanmış ve Türkiye'den gönderilmek isten-
miştir. Tespit edildiği kadarıyla Okiç'in Öğretim kurumlarında çalışmasına en
fazla karşı çıkan kişinin Bahriye Üçok olduğu sonucuna varılmıştır. Bahriye
Üçok'un düşmanlıkları Okiç'i o denli uğraştırmıştır ki bir mütalaa yazmak du-
rumunda kalmış ve mütevazı bir ortaokul tarih öğretmenliğinden, birden Üni-
versitede ilahiyat Fakültesi İslâm Tarihi Kürsüsü'ne asistan olarak geçişini hay-
ret hatta ibret edilecek bir şey olduğunu, böyle bir şeye cüret etmesinin bile
haddini bilmezlikten ileri geldiğini ifade etmiştir. Birtaraftan ders vermeye ça-
lıyan Okiç, diğer taraftan kendisini rahat bırakmayan, haksız yere suçlayan ve
profesörlük hayatını sonlandırmak isteyenlerle de uğraşmak zorunda kalmış-
tır. Ne var ki Okiç Konya'ya geçtiği zaman orada da bir rahat nefes alamamış-

tır. Erzurum'da da ders vermesine engel olmak isteyenler çıkmış ancak bu konuda muvaffak olamayıp Okiç'in Erzurum Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi'nde öğretim görevlisi olarak devam etmesini engelleyememişlerdir.

Yazara göre Okiç'in maruz kaldığı bu suçlamalara sebep teşkil eden en etkili amil, kendisinin öğrenciler tarafından çok sevilmesini ve çalışkanlığının getirdiği üstün başarıyı hazmedemeyen kişilerin kıskançlığıdır. Nitekim Okiç Boşnak'tır, Balkan bölgesini iyi tanımakla birlikte Slav dillerini, Osmanlıca ve Arapçayı çok iyi bilmektedir, yapmış olduğu ilmi seyahatler sonucu hem Avrupa hem de Arap kültürüne hâkim olması hasebiyle, o dönemde birçok kişinin sahip olmadığı birikime sahipti. Ayrıca laikliğin beşiği sayılan Fransa'da okuduğu için Fransızca'yı da çok iyi bilmekteydi. Türkiye'ye geldikten 5 sene sonra İlahiyat Fakültesi'ne çağrılıp Dogmatik İlimler Kürsüsü'ne hemen başkan seçilmiştir. Anlaşmalı çalıştığı için maaşı diğer hocalardan daha yüksek olmuştur. Dönemin batıdaki müsteşrikleriyle irtibatını sürdürmeye devam etmiş bu da ilmî sahadaki kültürüne olumlu katkı sağlamıştır. Arşiv malzemelelerini yani neyi nerede bulabileceğini bir araştırmacı olarak çok iyi bilmekteydi. Bunların yanında öğrenciler tarafından sevilen bir hoca olduğu ve öğrencilerin her sorunuyla da ilgilendiği bilinmektedir. Bahsedilen öğrencilerin gerçekleştirdiği protestoda Okiç'in dekan olması için tezahüratların yapılması fakülte yönetiminin tepkisini çekmiştir.

Ona karşı gösterilen düşmanlığın diğer bir sebebi ise bazı kişilerin beklentisini boşa çıkartması olarak gösterilebilir. Zira dönemin Türkiye'sinde Tayyib Okiç'in Fransa'ya dolayısıyla 'laik' bir sistemin içinde senelerce kaldığı için o sistemi benimsemiş olduğunu düşünen kişiler, onun aslında kendi ideolojilerini desteklemediğini anlayınca çeşitli suçlamalarda bulunmuşlardır. Sözgelimi öğrencilerin çıkardığı olaylı bir protesto gösterisini Tayyib Okiç'in çıkardığını ileri sürmüşlerdir. Hâlbuki onun böyle bir olayla hiçbir ilgisi olmamıştır. Okiç'in sadece kız öğrencilerin başörtülerine dokunulmasına karşı bir tutum sergilediği bilinmektedir.

Tayyib Okiç ilime son derece önem vermiş ve onu her şeyin önünde tutmuştur. Söz gelimi niçin evlenmediğini soran birisine, 'her gece saat dörde beşe kadar çalışan bir adamı kimse istemez' demiştir. Yurt dışındaki hocaları ve arkadaşlarıyla hiç irtibatını kesmemiş onlarla ilmi konularda mektuplaşmaya devam etmiştir. Ayrıca kütüphanesi konusunda da hiçbir masraftan kaçınmadığı için zengin bir kitaplığa sahip olduğu söylenebilir. Zira Okiç, yurtdışındaki birçok kütüphaneye üyeydi ve onlarla irtibata geçerek bu sahadaki gelişmelerin nabzını iyi tutabiliyordu. Bugün gerek Türkiye'de gerekse Balkanlar'da M. Tayyib Okiç'in İslâmî ilimlere dair çalışmaları ve görüşleri, öğrencileri tarafından temsil edilerek aktarılmakta ve günümüzdeki araştırmacılara ışık tutmaya devam etmektedir. Tayyib Okiç'in öğrencileri arasında kendisinin de övgüyle bahsettiği Talat Koçyiğit, İsmail Cerrahoğlu, Süleyman Ateş ve Mehmet Sait Hatiboğlu da vardır.

Bununla beraber Tayyib Okiç, ahlâken son derece müşfik ve nazik birisi

olarak tanınmıştır. Öğrencileri tarafından ‘tam bir Müslümandı’ şeklinde vasiplendirilmiştir. Ahlâkın en güzel unsurlarından biri olan cömertlik, Okiç’in şahsında fazlasıyla tecelli etmektedir. Birçok öğrencisinin ihtiyaçlarını gözeterek yardımcı olmuş ilmî desteğin yanında maddî desteği de esirgememiştir. Sürekli özlem duyduğu ailesine karşı da son derece düşünceli davranmış kendisinin yanında kalmaya gelen küçük yeğeni için bir odayı çocuk odası gibi hazırlamıştır. Ayrıca annesinin ağır hastalığı sebebiyle ona havası iyi gelecek bir mevkide ev inşa ettirmiştir.

Tayyib Okiç Erzurum’da öğretim görevlisi iken 1977 yılının Şubat ayında sömestr tatili için Ankara’ya dönmek istemiştir. Zira Okiç, Ankara’daki evini kapatmayıp tatillerde orayı kullanmıştır. Ankara’ya uçak bileti almak isteyen Okiç, havanın karlı olması başka bir ihtimale göre de Türk Hava Yolları çalışanlarının grevde olması sebebiyle uçuşlar iptal edilmiştir. Okiç de otobüsle dönmeye karar vermiş ancak zaten rahatsız olan Okiç hava şartları sebebiyle daha çok rahatsızlanıp hastalığı ağırlaşmıştır. Tayyib Okiç, 9 Mart 1977 tarihinde Çarşamba günü saat 22:20’de Ankara’da vefat etmiştir. Cenaze namazı Ankara’da 11 Mart Cuma günü Maltepe Camii’nde Diyanet İşleri Başkanı Süleman Ateş tarafından kılınmıştır. Naaşı Saraybosna’ya götürülmüş orada da cenaze namazı kılınmış, naaşı da Bare mezarlığına defnedilmiştir. Öğrencileri ve diğer sevenleri Okiç’i son yolculuğuna uğurlarken yalnız bırakmamışlardır, oluşan tablo Okiç’in ne kadar sevildiğini gösteren bir işaret olmuştur.

Öte yandan Tayyib Okiç’in hadis alanına dair görüşlerini ‘*Tefsir ve Hadis Usulü’nün Bazı Meseleleri*’, ‘*Bazı Hadis Meselesi Üzerinde Tetkikler*’ ve ‘*İslâmska Tradicija*’ adlı eserlerinde görebiliyoruz. Hadislerin kaynağı meselesinde farklı görüşler ortaya atılmış kimileri hadislerin de vahiy ürünü olduğunu söylerken kimileri sadece Kur’an’ın vahiy ürünü olduğunu ileri sürmüştür. Tayyib Okiç’in görüşlerine bakıldığında, sadece Kutsi Hadisleri diğer hadislerden ayırarak onların vahiy ürünü olduğundan bahsetmiş şeklinde bir kanaate varılsa da “Hz. Peygamber emir ve nehiy hususunda vahye tabi olduğundan (yani: Ben ancak bana vahyolunana tabii) dolayı, onun emir ve nehiyelerine itaat, Allah’ın emir ve nehiyelerine de itaat sayılır”³ şeklindeki sözü emir ve nehiyelerin dışında kalan hadislerin vahiy kaynaklı olmadığını düşündüğünü dolaylı olarak ortaya koyar. Okiç’in bu sözünden yola çıkarak “sünnetin kısmen vahiy kaynaklı olduğu” görüşünü savunduğu söylenebilir.

Diğer bir tartışılan konu ise sünnetin dindeki yeridir. Okiç, ‘*Bazı Hadis Meselesi Üzerinde Tetkikler*’ adlı eserinde bu konuyla ilgili “Kur’an-ı Kerim’de sarahaten zikri geçmeyen bazı meselelerin halli için hadis başlıca kaynak teşkil eder (mesela vakıf meselesi). Fakat biraz evvel denildiği gibi bu nevi hadisler daima Kur’an-ı Kerim’in ruhuna uygundur. Bu itibarla İslâm dininin ikinci kaynağını teşkil eden hadisin lüzumu ve ehemmiyeti âşikardır”⁴ demektedir.

³ Okiç, Muhammed Tayyib, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, AÜİF yay., XXVII, Osman Yalçın Matbaası, İstanbul, 1959, s. 3.

⁴ Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri*, s. 4.

Okiç, sünnetin dindeki otoritesini kabul ederek sünneti delil olarak kabul eden âlimlerin grubunda yer almaktadır. Öte yandan O'nun, 'daima Kur'an-ı Kerim'in ruhuna uygunluğu' ifadesi Okiç'in hadislerin sıhhati konusundaki titizliğini göstermektedir.

Ayrıca Okiç, hadislerin yazılması meselesiyle ilgili ilk zamanlar hicri ikinci yüzyıla kadar birkaç sahabenin ufak tefek parçaları hariç hadislerin yazılmadığını ısrarla savunsa da sonrasında bu görüşünü yumuşatmıştır. Çalışmada Okiç'in hadis usulüyle ilgili görüşlerine ayrıntısıyla yer verilmiş, takip edilen sıralama klasik literatüre de uygunluk arz etmiştir. Nitekim Tayyib Okiç'in de klasik hadis usulünden keskin çizgilerle ayrılan bir görüşü yoktur. Her ne kadar geleneksel bir çizgi takip etmiş olsa da belli konularda fikirlerini çekinmeden yansıtmıştır.

Biyografi niteliğindeki bu çalışma yakın döneme ışık tutması açısından gerçekten değerlidir. Bu çalışmayla hedeflenen amaç, genel olarak Okiç'in sosyal ve ilmi hayatı hakkında, özeldense Okiç'in Bosna'da edindiği ilmi birikimi Türkiye'ye taşıyan birisi olarak Türkiye'de İslâmî İlimler sahasındaki etkisi ve hadis alanındaki belli görüş ve yaklaşımları hakkında bir kanaate sahip olmak, şeklinde özetlenebilir. Çalışmaya bir bütün olarak baktığımızda, araştırma genelden özele giden bir yöntemle yapılmıştır. Bunun yanında kullanılan diğer yöntemler ise, tasvirî yaklaşım ve analoji/kıyastır. Özellikle birinci ve ikinci bölümlerde verilen bilgilerden hareketle belli çıkarımlar elde edilmeye çalışılmıştır. Bir diğer ifadeyle, vakıadan hareketle bir konu hakkında belli bir fikre ulaşmaya çalışılmıştır. Örneğin Okiç'in tahsil hayatı araştırılarak, Balkanlarda genelde din, özeldense hadis eğitimi ve Okiç'in aldığı eğitim konusunda bir fikir verilme çalışılmıştır.

Tezde göze çarpmayacak ufak tefek yazım hataları ve devrik cümleler vardır. Ancak esas eleştirilebilecek nokta metin içinde zaten bahsedilen anıların aynı zamanda ropörtajlarla tekrar edilmesidir. Zira aynı şeylerin tekrar zikredilmesi ekstra bir bilgi vermekten ziyade sadece hacmi arttırmıştır. Bunların dışında tüm akademi camiasına örneklik teşkil eden birinin hayatı muhtelif yönleriyle ortaya koyulmaya çalışılmış, verilen ayrıntılı bilgilerden ne kadar emek sarf edildiği ortaya konulmuştur. Ayrıca ekler kısmında verilen belge, arşiv ve fotoğraflar çalışmaya zenginlik kaymakta ve verilen bilgileri orijinal kaynağıyla teyit edebilme imkânını okuyucuya sunmuştur. Okuyucunun birçok anlamda istifade edebileceği müfid bir çalışma olmuştur.

**Ümmügülsüm YEŞİL, Arş. Gör., (glsmysl1893@gmail.com),
Manisa Celâl Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis, MANİSA**

Muhammed Mustafa el-A‘zamî
(1348-02 Rabî‘u’l-âhir 1439/
1930-20 Aralık 2017)

Üstâdim, XX. yüzyılın en büyük âlimlerinden Doğu ve Batı’nın ilmî birikimine sâhip Prof. Dr. Muhammed Mustafa el-A‘zamî 20 Aralık 2017 (2 Rabî‘u’l-âhir 1439) tarihinde Çarşamba günü sabaha karşı saat 05.30 civarında Suudî Arabistan’ın Riyâd kentinde dâr-ı Bekâ’ya irtihâl etti. Aynı gün öğle namazından sonra Riyâd Râcihî Câmii’nde kılınan cenaze namazının ardından en-Nesîm Kabristânî’nda yakınları, sevenleri ve talebeleri tarafından defnedildi.



Uzun süredir devam eden şeker hastalığı ve dizlerindeki rahatsızlığı dışında normal hayatına devam edip, sağlıklı bir şekilde ilmî çalışmalarını sürdürmekte idi. Vefat ettiği gününün sabahında da ecelinin yaklaştığına delâlet eden herhangi bir rahatsızlığı da bulunmamaktaydı. Mu‘tâd veçhile, sabahleyin kalktıktan sonra, abdest alıp sabah namazını kılmak üzere harekete geçtiği esnada vefat etmiştir. Mevlânâ Muhammed Mustafa el-A‘zamî’nin irtihâli sevenleri ve talebeleri tarafından büyük bir üzüntü ile karşılanmış; memleketi olan Hint altı kıtası, Türkiye ve Arap âleminde pek çok kimse vefatı dolayısıyla gıyâbî cenâze namazı kılıp, hatimler okumuş, taziyelerini bildiren açıklamalar yapmış, hayatı ve ilmî kişiliğine dair bilgiler paylaşmıştır. En son 17-18 Haziran 2009 tarihinde Medine-i Münevvere’de kendisinin de iştirâki ile düzenlediğimiz icâzet merâsiminde görüştüğümüz hocamız, vefat ettiğinde milâdî takvime göre 87, hicrî takvime göre 90 yaşını tamamlamıştı.

Geride eşini ve hepsi evli olan iki oğlu ve bir kızını bırakmıştır. Büyük oğlu ‘Akîl el-A‘zamî bilgisayar mühendisi olup, Câmî‘atü’l-Melik Su‘ûd’ta öğretim üyesi, küçük oğlu Enes el-A‘zamî genetik mühendisi olup, Riyad’ta Müsteşfe’l-Melik Faysal’da, kızı Fâtıma el-A‘zamiyye de yine bilgisayar mühendisi olup, eşi ile birlikte yaşadığı Dubai’de Câmî‘atü’ş-Şeyh Zâyed’de öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

Hindistan asıllı allâme, muhakkik, mudakkik, eş-Şeyh Ebû ‘Akîl Muhammed Mustafa b. ‘Abdurrahmân b. Nûr Muhammed İbnü’l-Hâc Rüstem el-

A'zamî el-Meuvi; Şibli Nu'mânî, Habîbürrahmân el-A'zamî (v. 1991), eş-Şeyh 'Abdurrahmân el-'ÿyâd gibi büyük âlimlerin yetiştiği Hindistan'ın Uttar Predeş eyaletine bağlı Azamgarh'ta bulunan Meu'da doğmuştur. Doğum tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte kendisinin ifadesine göre, büyük ihtimalle 1928-1930 yılları arasında dünyaya gelmiştir.

Bir iki yaşlarında iken annesini kaybeden el-A'zamî'nin eğitim-öğretimi ile aynı zamanda geleneksel dinî eğitim müesseselerinde yetişmiş bir âlim olan babası Mevlânâ eş-Şeyh Mustafa b. 'Abdurrahmân (v. 1967) yakından ilgilenmiş, babasının yakın dostu Habîbürrahmân el-A'zamî'nin aile çevresiyle yakın ilişkilerinin bulunması sebebiyle, dinî düşüncesinin oluşumunda tasavvufi ve ilmî yaklaşımın belirleyici bir etkisi olmuştur.

İddialı bir ilim adamı olma arzusu, kendisine örnek teşkil eden, babasının da yakından irtibatlı bulunduğu âlim ve sûfi kişiler sayesinde gün geçtikçe pekişmiştir. İlk çocukluk yıllarında babası onu önce Farsça'ya, ardından Arapça'ya yönlendirmiş, aynı zamanda ağır bağ bahçe ve ev işleriyle de ilgilenmek zorunda kalmıştır. Üvey annesinin taraflı tutumu sebebiyle üvey kız ve erkek kardeşlerine bütün imkânlar sunulduğu halde eğitim öğretim hayatlarına devam edememişler, ne var ki el-A'zamî, bütün güçlüklerle tahammül ederek çalışmalarını devam ettirmiştir.

Öğrenciliğinin ilk yıllarında dinî ilimler ve dil çalışmalarından ziyade matematiğe ilgi duymuş, bu alanda ilerlemeyi hayal etmiştir. Babasının kendisine dinî ilimler okutma isteği, Annesinin erken ölümü ve üvey annesinin tutumu dolayısıyla mutsuz ve zorlu bir çocukluk hayatı geçiren el-A'zamî, çocukluğunda geçen çileli hayatı sebebiyle, aile ortamından ayrılıp eğitim-öğretim hayatını sürdürmek gayesiyle ilkokul diplomasını aldıktan sonra bir süre babasının yanından uzaklaşmıştır. Özellikle İngiliz okullarına giderek yabancı dil öğrenme hayali, küçük cep harçlıklarını bile İngilizce kitaplara harcamasına sebep olmuş ve bulduğu bütün fırsatları İngilizcesini ilerletmek için değerlendirmiştir.

Altı ay süreyle bir İngiliz lisesine göndereceğine dair söz veren bir aileye hizmet etmesine rağmen bu mümkün olmayınca, babası bu konuda söz vererek kendisini geri getirmiştir. Altı-yedi ay evlerinin yakınında bulunan bir İngiliz okuluna devam ettikten sonra babası tekrar onu Hint okullarına gitmeye ikna etmiş; 1941-1943 yılları arasında, önce modern yöntemle eğitim-öğretim almak üzere Herkishafur'a gitmiş; öğretimi esnasında sarf, nahiv, Arap edebiyatı fıkıh alanlarında çok sayıda eser okumuştur.

Ülkesinde uzun süren istilâ, büyük fikrî çatışma ve gerilimlerin yaşandığı süreç içerisinde el-A'zamî, sömürgeci İngiliz kültürü ve İslâm'ın kadîm geleceğini erken dönemde müşâhede ve mukâyese etme imkânı bulmuştur. Önce 1944'te başladığı Dârululûm-i Diobend'in Meu'daki Câmî'atü'l-Kâsımiyye'ye

bağlı, Şâhî Medresesi'ne devam etti, 1947'de orta eğitimini nizâmî usûlle tamamlamıştır. 1947-1948 Eğitim-öğretim yılında başladığı Dârülulûm Diyobend'ten 1952 yılında mezun olan el-A'zamî, Hindistan'ın Kuzey'inde yer alan Uttar Predeş vilâyetindeki Aligarh İslâm Üniversitesi'nde bir yıl eğitim görmüştür. Çok sayıda yazma eseri de içeren zengin bir kütüphaneye de sahip olan üniversite, sonraki çalışmaları açısından kendisinde büyük ufukların açılmasına vesile olmuştur. Böylece lisans eğitimini Hindistan'da tamamladıktan sonra, Arapça konuşmasını geliştirmek ve yüksek lisans yapmak üzere 1953 yılında Mısır'a gitmiştir.

Burada, bir yandan dil kursu alırken, bir yandan da Külliyyetü'l-Lugati'l-'Arabiyye'de uzmanlaşarak dil eğitimi konusunda uluslararası şehâdetnâmesini almış; yüksek lisansını tamamlamıştır. Yûsuf el-Karadâvî'nin ifade ettiğine göre, görüştüğü arkadaş çevresi ve Kıptî papazlara benzettikleri siyah renkli kılık kıyafeti sebebiyle, kısa süreli hapis yatmış, ancak Hint elçiliğinin devreye girmesiyle hapisten çıkabilmiştir. 1955 yılında eğitimini tamamladıktan sonra üç yıl kaldığı Mısır'dan Hindistan'a geri döndüyse de, bir yıl sonra 1956 yılında iş hayatına atılmak üzere Katar'a gitmiş; burada doktor, mühendis ve benzeri meslek gruplarında çalışan Hindistan, Pakistan veya İngiliz uyruklu yabancılara Arapça öğretmiş, daha sonra bir ilkokulda hocalık yapıp, 1957 yılında da eş-Şeyh 'Ali b. 'Abdullâh Âli Sâni'nin kütüphanelerinin müdürü görevine getirilmiştir.

Dinî eğitimin en üst kurumu olan Diyobend'ten mezun olup, o gün daha meşhûr olan Mısır'a gitmek istediğini dile getirdiği zaman, gerek babası gerekse hocaları, Ezher'in islâhatçı bir düşünceye dönüştüğü, modern eğitim metotları uygulandığı, temel kaynakları okutmadıkları, hadis alanında doktora yapanların dahi bırakın Buhârî'yi bir hadis kitabı bile okumadıklarını söyleyerek onun gitmesini istememişlerdir. Ebü'l-Hasen en-Nedvî gibi Nedvetü'l-'Ulemâ mensubu kimseler de aynı şekilde Ezher'e gitmeden önce kendileriyle birlikte Nedve'de eğitimini sürdürmesini tavsiye etmişlerdir. Ancak el-A'zamî gitmekte kararlı olup ve oraya dili daha iyi kullanmak üzere gittiği için buradaki ilim yolculuğundan daima memnun kalmıştır.

Katar'da çalıştığı dönemde, Yûsuf el-Karadâvî, Abdülhalim Ebû Şukka, Ahmed el-'Assâl, Hasen Me'âyircî gibi Mısır menşe'li ulemâ ile yakın dostluklar kurmuştur. Cambridge'de doktora yapmasına da vesile olan Londra'da Arap Edebiyatı konusunda doktorasını tamamlamış olan Prof. Dr. Kemâl Nâci ile de bu esanda tanışmıştır.

1964-1966 yılları arasında doktora eğitimi yapmak üzere İngiltere'ye gittiğinde Cambridge'de kalmıştır. Erken dönem hadis edebiyatı konusunda *Studies in Early Hadith Literature* (1966) adlı, önce A. J. Arberry (v. 02. 10.1969) sonra Robert Bertram Serjeant (v. 29.04.1993) danışmanlığında doktora tezini

tamamıştır. Cambridge’de tez danışmanları ile yaşadığı en büyük çatışma, hadis rivâyet sisteminin mahiyeti konusunda olmuştur. Orada kaldığı müddetçe Batı eğitim sistemi ile kadîm hadis eğitim sistemi arasındaki farkı onlara anlatmakla meşgul olmuştur. Erken dönem hadis edebiyatını tez konusu olarak seçerken, Pakistan devletinin yol ayrımında seküler veya İslâm devleti olması kararının verileceği sünnetin dindeki yeri tartışmaları etkili olmuştur.

Bu konuda yazıp çizenlere “bunlar molladır, araştırma tekniklerini bilmezler” şeklinde ithamlarda bulunulduğunu görmesi, kendisini bu alana yöneltmesinde önemli bir rol oynamıştır. el-A’zamî aldığı bu kararla, hem sünneti savunacak, hem de modern araştırma yöntemlerini en üst düzeyde kullanacak olduğundan emin bir şekilde doktora çalışmalarına başlamıştır. Vefat edinceye kadar da bunu en güzel şekilde gerçekleştirmenin mutluluğunu yaşamıştır. Danışmanları onun bu hedefini değiştirmesi için büyük çaba harcamış ise de bunu gerçekleştirememişlerdir.

Doktora sonrası 1966 yılında tekrar Katar’a gelerek, daha önceden genel müdürlüğünü yaptığı kütüphanelerin hepsi tek merkezde el-Mektebetü’l-Katariyye el-‘Âmme (Katar Millî Kütüphanesi) olarak birleştirilince buraya Genel Sekreter olarak tayin edilmiştir. Burada Genel Müdürlük görevini üstlenen Prof. Dr. Abdülbedî‘ Sakr ile birlikte iki yıl çalışma imkânı bulup, bu görevinin ardından Mekke’de Câmî’atü Ümmü’l-Kurâ’ya bağlı Külliyyetü’ş-Şerî’â’da 1968-1973 yılları arasında altı yıl süreyle Usûlü’l-Hadîs dersleri okutmuştur.

Daha sonra Riyad’ta bulunan Câmî’atü’l-Melik Su’ûd’a bağlı Külliyyetü’ş-Şerî’â’da bir yandan Mustalahâtü’l-Hadîs derslerini okuturken, bir yandan da üniversite bünyesindeki Külliyyetü’t-Terbiyyetü’l-İslâmiyye’de idarecilik yapmıştır. 1973 yılında başladığı bu görevi on sekiz yıl çalıştıktan sonra emekli olduğu 1991 yılına kadar devam ettirmiştir. Özellikle Suud’taki hocalığı sırasında verdiği lisansüstü eğitimi esnasında Ahmed Muhammed Nürseyf, Ömer Hasen Osman Fellâte gibi meşhur muhaddislerin yetişmesinde etkili olan A’zamî, vefatına kadar da Câmî’atü Melik Su’ûd, ed-Dirâsâtü’l-İslâmiyye’de onur üyesi profesör olarak kalmıştır.

Sünnet-i Seniyye’yi müdafaâ gayesiyle yaptığı ve dünya dillerine kazandırdığı eserleri sebebiyle 1400/1980 yılı Melik Faysal Uluslararası İslâm Araştırmaları Ödülü (Câizetü’l-Melik Faysal el-‘Âlemiyye li’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye) kendisine takdim edildi. Kendisine takdim edilen para ödülünü ise ne kendisinin ne de ailesinin ihtiyaçları için kullanmıştır; Müslüman fakir öğrencilerin eğitim masrafları için harcamıştır. Ödülü kazandıktan bir yıl sonra Suudî Arabistan devletinin teklifi ile Suud vatandaşlığına geçmiştir.

Suudî Arabistan’da çalışmakta iken muhtelif aralıklarla Amerika’nın Bostan kentinde bulunan Harward Üniversitesi’nde, Ann Arbor’da Michigan Üniversitesi’nde (1981-1982), Boulder’de Colorado Üniversitesi’nde (1989-1991), Princeton Üniversitesi’nde King Faisal Islamic Studies’de (1992), İngiltere’de

Oxford Üniversitesi (1987), Cambridge, Welsh Üniversitesi'nde ziyaretçi öğretim üyesi olarak, Malezye Üniversitesi'nde de Promotion Committee'de görev üstlendi.

İlim geleneği ile irtibatı ve icâzeti Allâme el-Muhaddis Hüseyin Ahmed el-Medenî (1879-1957) vasıtasıyla muttasıl isnâdla Peygamber Efendimiz'e ulaşmaktadır. İngiliz sömürge yönetiminin katı bir muhâlifi olan el-Medenî mücâhid, âlim ve âmil örnek bir şahsiyetti. Diyobend'de üniversite eğitimini sürdürürken geleneksel dil eğitimine ilâve olarak bölgede okutulması çok yaygın olan *Mişkâtü'l-Mesâbih*, dışında *Kütüb-i sitte*'nin de içinde bulunduğu on hadis kitabını okumuş ve rivâyet icâzeti almıştır. Ayrıca Hind usûlü eğitim gereği dil eğitiminin ardından, mantık, felsefe, fıkıh, tefsir ve benzeri eğitimi aldı, hadis eğitimini bunların ardından tamamiştir.

Ayrıca, Muhammed İ'zâz 'Ali el-Emrûhevi'den (1882/1954) *Sünenü Ebî Dâvûd* ve *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*, Muhammed İbrâhîm el-Belyâvi'den (1886-1967) *Sahîh-i Müslim*, Mehdi Hasen eş-Şâhcihânfürî'en (1884-1976) Tehâvi'nen *Me'âni'l-âsâr*, Fâhru'l-Hasen el-Muradâbâdi'den (1905-1980) *Sünenü'n-Nesâi* ve *Muvatta'u'l-İmâm Muhammed*, Zuhûr Ahmed Diyôbendî'den (1900-1963) *Sünenü İbn Mâce* ve *Muvattau İmâm Mâlik* okudu. Ayrıca üniversitede eğitimini sürdürürken arkadaşlarından birisi olan Muhammed İsmâil el-İfrîkî'den de İngilizce öğrenmeye devam etmiştir.

Kendisinin de yetiştiği hadis eğitimine, dil, düşünce ve birikim olarak belli bir alt yapı gerektirdiği için, öncelikle Osmanlı eğitim sisteminde olduğu üzere, Hindistan'da da sarf ve nahiv ilminin ardından *Muhtasarü'l-me'ânî*, *Mütenebbî Dîvânı*, *Hidâye*, *Meybuzî*, *el-Husâmî*, *es-Sirâcî*, *Hamâse*, *Makâmâtü'l-Harîrî*, *Celâleyn*, *Beydâvî*, gibi dil, belâgat, mantık, felsefe, kelâm, tefsir alanlarında pek çok eseri okuduktan sonra başlanılmaktadır. Diyobend Medresesi'nde önceki sınıfın kitaplarını okumadan sonraki eserlere intikâl edilmesine müsaade edilmemektedir. Hadis eğitimi ise müfredattaki eserlerin tamamlanmasıyla, ancak son sınıfta okutulmaktaydı.

En önemli hocası Hüseyin Ahmed el-Medenî Hanefî mezhebine göre hadis derslerini okutur, ders esnasında Hanefî fıkına dair kitapları da yanında bulundurur, ders takrîrini bu şekilde yapardı. Aynı zamanda tarikat şeyhi de olan el-Medenî sofrasını sürekli öğrenci ve misafirlerine açan, müridleri, misafirleri ve öğrencileriyle birlikte yemeyi, ikram etmeyi seven hadis ve tasavvufu bünyesinde cem etmiş bir kimse idi. Bir diğer hadis hocası da eş-Şeyh İbrâhîm Bâlî'dir. *Sahîh-i Müslim*'i ondan da okuyan el-A'zamî onun ise kelime esaslı bir yöntem izlediğini, öğrencinin düşünüp bağlantılarını kendisin kurmasını istediğini ifade etmiştir. Ayrıca, Riâset 'Ali el-Bahrî Âbâdi el-Meuvi (1895-1975), Nizâmüddîn el-Meuvi (1910-2000), Muhammed Emîn el-Edrevî (1896-1979), İslâmü'l-Hakk el-Kübâkencî (1904-1972), Abdürreşid el-Hüseyinî el-Meuvi

(1902-1982), Muhammed Selîm el-Kûbâkencî (v. 1962) de el-A‘zamî’nin hocaları arasındadır. Esasen, hadis ilmi ile tasavvuf ilmi ve zühd ilk asırlardan beri birlikte olmuş, İmâm Mâlik’in, Müslim’in, Buhârî’nin râvileri ve talebeleri arasında Küşmeyhenî, Herevî, Müstemlî, Hamevî, ehl-i tasavvuf pek çok kimse bulunmaktadır. Birçok erken dönem eser ilmi, edebi, ibâdeti bünyesine cem etmiş bulunan sûfiler tarafından sonraki dönemlere intikâl etmiştir. el-A‘zamî de hocalarından bu geleneği devralmış ve sürdürmüştür.

el-A‘zamî’nin çalışmaları büyük ölçüde hadis alanıyla ilgili olmakla birlikte Kur‘ân-ı Kerîm’e dair de çalışmalar yapmıştır. Telif ettiği eserleri, esas itibarıyla İngilizce olarak kaleme almasına rağmen, bunların bir kısmını Arapça olarak da yayımlamıştır. Özellikle tenkitli neşirini gerçekleştirdiği hadis kaynakları ve bilgisayar ortamına kaydettiği çalışmaları, son derece dakik çalışmalardır. Mevcut matbu nüshalarda yer almayan ve kadîm kaynaklarda atıfta bulunulan pek çok hadis onun nüshalarında yer almaktadır. Bildirileri, makaleleri ve yayımlanmış eserleri yanında hazırladığı, ancak henüz basımı gerçekleşmemiş olan -G. H. A. Juynboll’un *Muslim Tradition* (Cambridge 1983) adlı eserini tenkit etmek gayesiyle yazdığı- bir eseri daha olup, en kısa zamanda onun da matbu hali okuyucusuyla buluşması ümit edilmektedir.

1. el-A‘zamî’nin en meşhur eseri hiç şüphesiz *Dirâsât fi’l-hadîsi’n-Nebevî ve târîhi tedvînih* (Riyad 1395/1975) adıyla genişletilerek Arapçaya da tercüme edilen *Studies in Early Hadith Literature* (Beyrut 1968) adlı eseridir. Bu eseri dolayısıyla İslâm araştırmacıları, âlimler ve ilim ehlinde büyük bir teveccüh görmüştür. Eser *İlk Devir Hadis Edebiyatı* (çev. Hulusi Yavuz) adıyla Türkçe’ye de tercüme edilmiştir (İstanbul 1993).

2. *Küttâbü’n-Nebi Sallallâhü ‘Aleyhi ve Sellem* (1974), Türkçesi *Hz. Peygamberin Kâtipleri* (çev. Durak Puzmaz, İstanbul 2017), Doktora tezinden sonraki ilk çalışması olup, bu çalışmayla, Allah Resûlü’nün bir eğitim-öğretim ve yönetim sisteminin mevcudiyetini, kâtipleri, vâlileri, yardımcılarını bulunduğunu göstermek istemiştir. Bu eserinde, altmıştan fazla vahiy kâtibi tespit etmiş, daha ileri araştırmalarla bu sayının yetmiş aşabileceğini ifade etmiştir.

3. *Menhecü’n-Nakd ‘inde’l-Muhaddisîn neş’etühû ve târîhu tedvînihî* (1395/1975), *Muhaddislerin Hadis Tenkit Yöntemi* (çev. Muhammed Enes Topgül ve M. İkbâl Aslan, İstanbul 2017), üçüncü olarak yazdığı eseridir. Yahyâ b. Ma‘în ve Buhârî gibi önde gelen cerh ve ta‘dîl âlimlerinin hadislerin sıhhatine dair hüküm verirken, ne gibi esasları göz önünde bulundurduğunu araştırmış ve bu çalışmaları sayesinde bugün bile ulaşılamamış olağanüstü bir sistem geliştirdiklerini keşfetmiş, bunu da hem lisansüstü eğitim gören öğrencilerine hem de genel okuyucuya anlatmak istemiştir.

4. *On Schacht’s The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (New York 1985) *Dirâsâtü Nakdiyye li-Kitâbi Usûli’ş-Şerî’ati’l-Muhammediyye li’l-Müsteşrik Schacht* (1974), Türkçesi *İslam Fıkıhı ve Sünnet* (İstanbul 1996), dördüncü

olarak Batı'da döneminin en iddialı şarkiyâtçısı olan Schacht'ın (1902-1969) fikirleri üzerine en temel eseri olan *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford 1975) adlı eserini inceleyip yanlışlıklarına dikkat çekmek üzere bu eserini yazmıştır. Zira Schacht şarkiyâtçı ve Müslüman pek çok kimseyi etkileyip, onların yanlış düşüncelere kapılmalarını sağlıyordu. Eserin bütün kaynaklarını kontrol etmek suretiyle, yapılan alıntıların referanslara dayanmadığını, büyük ölçüde kastî olarak yanlış yorumlandığını başka kaynaklardan destekleyerek ortaya koymuştur.

5. *Tahkiku Sahih-i İbn Huzeyme*. el-A'zamî'nin bir sonraki çalışması ise bir tahkik çalışmasıdır. İbn Huzeyme'nin *Sahih*'inin İstanbul Topkapı Sarayı Kütüphanesi'ndeki nüshasını (III. Ahmed, nr. 341) keşfedip neşredinceye kadar kimse İbn Huzeyme'nin (v. 311) bu çalışmasının günümüze ulaştığından haberdar değildi. Eseri hadislerini tahrîc ederek ve sıhhat değerlendirmesi yaparak ilk olarak 1971'de, daha sonra da tashihlerle 2003 ve 2009'da yeniden yayımlanmıştır.

6. *Muvatta'i İmâm Mâlik bi-rivâyeti Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî* (1325). el-A'zamî'nin bir diğer çalışması da en meşhur *Muvatta'* nüshası üzerine olup, eseri daha önce neşretmiş bulunan Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf'un neşrettiği nüshaya ciddi eleştiriler içermektedir. Özellikle, Ma'rûf'un İmâm Mâlik'in hadislerin lafızlarını değiştirdiğine dair tespitinin son derece yanlış ve tutarsız olduğunu ortaya koymuştur.

7. *Tahkiku Sünen-i İbn Mâce* (1983) de onun bir diğer tahkik edip neşrettiği eser olup, Türkiye kütüphanelerinde bulunan hicrî yedinci yüzyıla ait üç nüshayı esas alarak 1983-1984 yıllarında neşretmiştir. Ali b. Medîni'nin (v. 168) *el-İlel'i* (Bağdad 1972) ile Müslim'in *Kitâbü't-Temyîzi* (1975) ve Urve b. Zübeyr'in (v. 94) *el-Megâzi*'si de A'zamî'nin neşrettiği (Riyad 1981) eserler arasındadır.

8. el-A'zamî'nin usûl konusunda kaleme aldığı bir diğer eser de *Studies in Hadith Methodology and Literature* (Indianapolis 1992) adlı eseridir. Bu eser de Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı (çev. Recep Çetintaş, İstanbul 1998) adıyla neşredilmiştir.

9. *el-Muhaddisün fi'l-Yemâme* (Beyrut 1994) adlı eserinde de yaklaşık 250 kadar muhaddisi tespit etmiştir.

10. *The History of the Quranic Text from Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments, Târihu'n-Nassi'l-Kur'ânî mine'l-Vahy ila't-Tedvîn (The History of the Quranic Text)*, Türkçesi *Vahyedi-lişinden Derlenişine Kur'an Tarihi: Eski ve Yeni Ahit ile Karşılaştırmalı Bir Araştırma* (çev. Ömer Türker-Fatih Serenli, İstanbul 2006). el-A'zamî New York'ta bulunduğu sırada Ocak 1999 yılında *Atlantik Mounly* adlı dergide Toby Lester "What Is The Quran?" adıyla meşhur makalesini yayınlayınca, bu makaleye karşı üç tane kapsamı dar makale yazılmış, onlarında bir etkisi olmamıştır.

Bunu gören el-A‘zamî Müslümanlar adına ciddi cevap verilmesi gerektiğini düşünmüş, ancak sadece Kur‘ân-ı Kerîm üzerinden cevap verilirse fazla ilgi görmeyeceği gerekçesiyle çalışmasını *Kitâb-ı Mukaddes* ile mukayeseli olarak yapmaya karar vermiş, bu da gayesiyle örtüşerek Batı‘da büyük bir ilgi uyandırmıştır.

el-A‘zamî Kur‘ân-Sünnet bütünlüğü açısından bakılınca, bu çalışmasının hadis alanından tefsir alanına bir alan evrilmesi olarak görülmemesi gerektiğini vurgulamış ve bu çalışmasını da sünnet müdafasının bir parçası olduğunu ifade etmiştir. el-A‘zamî Batı düşüncesinin Kur‘ân ve Sünnet konusundaki yanlışlıklarına bu ve benzeri çalışmalarla dikkat çekmiş, Martin Luther, Abraham Gieger, Wansbrough, Norman Colder gibi kimselerin ilk üç asırda Kur‘ân ve hadislerin yazılmadığını iddia etmelerine karşı böyle bir çalışma ile de cevaplar vermiştir. Ayrıca, her bir âyetin vahyedildiği andan itibaren birden fazla nüshasının mevcut olduğunu, 1400 yıldır hiçbir değişime uğramadığını, insan müdahalesinin söz konusu olmadığını ilmi delillerle ispat etmiştir.

11. *The Isnad System: Its Origins and Authenticity*. İsnad sisteminden bahsettiği bir çalışmasıdır.

12. el-A‘zamî‘nin Türkiye kütüphanelerinde keşfettiği bir diğer yazma eser Nüveyrî hattı ile kaleme alınmış Buhârî‘nin *el-Câmi‘u’s-sahîh*‘inin bir nüshasıdır. Nüsha Köprülü Kütüphanesi‘nde (Fazıl Ahmed Paşa, nr. 362) mevcuttur. Müstensih Şehâbeddîn Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî (v. 733/1333) bu nüshayı iki ayrı hocası olan Şehâbeddîn Ebû‘l-Abbâs Ahmed b. Ebû Tâlib (v. 730/1335) ve Sittülvüzerâ Ümmü Muhammed Vezîre bint Ömer b. Es‘ad‘dan (v. 716/1316), Kahire‘de 7 Cemâziyelevvel 715 tarihinde kıraat usulü ile almıştır. Nüveyrî‘nin söz konusu iki hocası ise İbnü‘z-Zebîdî (v. 631/1233) > Ebû‘l-Vakt (v. 553/1158) > Dâvûdî (v. 467/1074) > Serahsî (v. 381/991) > Firebrî (v. 320/932) isnadı ile Buhârî‘ye ulaşmaktadır.

Bizzat Nüveyrî tarafından yazılan birkaç nüshadan biri olması ve Buhârî‘ye kadar ulaşan bir isnâdın nüshada yer alması bakımından bu eser oldukça kıymetlidir. Mustafa el-A‘zamî‘nin başına eklediği kıymetli bir mukaddime ile yazma nüsha üzerinden musavver olarak İstanbul‘da tek cilt halinde basılmıştır. Bu nüshanın önemli bir hususiyeti de nüshada İbn Seyyidünnâs, Hâfız el-İrâkî, Heysemî gibi önemli isimlerin semâ kayıtlarının mevcut olmasıdır. Eserin mukaddimesinde hem Mustafa el-A‘zamî‘nin Buhârî‘ye kadar ulaştığı isnâd hem bu nüshanın icâzetini verdiği isimler zikredilmiştir. Buradaki kayıtlara göre A‘zamî‘yi Buhârî‘ye ulaştıran isnâd şöyledir:

Muhammed Mustafa el-A‘zamî > Hüseyin Ahmed el-Medenî > Mahmûd Hasan Diyûbendî > Muhammed Kâsım en-Nanevteî ve Râşid Ahmed el-Gengûhî > Şâh Abdülganî ed-Dihlevî > Şâh Muhammed İshak el-Hanefî > Şâh Abdülazîz b. Veliyyullâh > Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî > Muhammed b. İbrâhim el-Kürdî > İbrâhim b. Hasan el-Kürdî > Ahmed b. Muhammed el-

Kaşâşî > Ahmed b. Ali el-Şinnâvî > Muhammed b. Ahmed er-Remlî > Zeynüddin Zekerıyyâ el-Ensârî > Hâfız İbn Hacer > İbrâhim b. Ahmed et-Tenûhî > Ahmed b. Tâlib el-Haccâr > Hüseyin b. Mübârek ez-Zebîdî > Ebü'l-Vakt el-Herevî > Abdurrahman b. Muhammed ed-Dâvûdî > Abdullâh b. Ahmed es-Serahsî > Muhammed b. Yûsuf el-Ferebrî > İmâm Buhârî.

A'zamî bu isnâd ile yirmi bir vasıtayla Buhârî'ye ulaşmaktadır. İsnâdda İbn Hacer ve Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî gibi meşhur isimlerin varlığı dikkat çeker. A'zamî'nin Köprülü Kütüphanesi'nde elde ettiği Nüveyrî nüshası ise bu isnâdın İbrâhim b. Ahmed et-Tenûhî halkası ile aynı tabakada olup Sittülvüzerâ Vezîre bint Ömer et-Tenûhî aracılığı ile Zebîdî'de birleşmektedir. Sittülvüzerâ bu isnâdda Ahmed b. Tâlib el-Haccâr'a mütâbaât etmiştir. Bu durumda Nüveyrî nüshasının altı vasıta ile Buhârî'ye ulaşan oldukça kıymetli bir nüsha olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan Nüveyrî isnâdı, aslı itibarıyla A'zamî'nin elindeki isnâd ile de aynıdır.

el-A'zamî'nin çalışmaları sadece kitap veya makale yazmak veya araştırma yapmakla geçmemiş; ilim tahsili için çalışan öğrencilere hizmet için de büyük gayretler sarf etmiştir. Bugünkü internet ve veri depolama imkânlarının olmadığı bir dönemde büyük güçlüklerle karşılaşmasına rağmen yılmadan sanal ortamda temel hadis kaynaklarını ihtiva eden veri tabanlarını oluşturmuş, otuz yıl süren bu çalışmalar esnasında on yedi hadis kitabını içeren üç yüz binden fazla hadisi güvenilir yazma nüshalara itimâd ederek sanal ortama taşımıştır. Özellikle, Matematik ve bilgisayar mühendisliği alanında akademik kariyer yapmış iki oğlu ve bir kızı bu çalışmalarında kendisine yardımcı olmuş, ne var ki, binbir emekle ve sarrâf terazisinde tartar gibi yürütülen bu çalışmalar uluslararası camiaya sunulamadan, ticari gayelerle gayr-i ehil ellerle yapılan modern çalışmalar sebebiyle akîm kalmıştır.

A'zamî'nin sâhip olduğu umûmî rivâyet icâzetleri yanında, pek çok hadis kitabının rivâyet icâzeti de mevcuttu. Ancak A'zamî her daim icâzet sisteminin temel şartlarından çoğunun bugün unutulduğunu dile getirmekte, yaptığı derslerde bunları ihyâ etmek için özel gayret göstermekte, verdiği icâzet metinlerinde bu hususu özellikle vurgulamıştır. Bir şahsın elindeki nüshanın, hocasının elindeki nüsha ile yüzde yüz uyumlu olması durumunda ancak rivayet hakkı olabileceğini söyleyen A'zamî, şartları dikkate alındığında icâzetli hadis rivayetinin, kitapların korunmasında yegâne yol olduğuna işaret etmiştir. Derslerde semâ kayıtları tutulması, hadis usûlü eserlerinde yer alan rivayet şartlarına uyulması, takvâ ve hadisle amelın esas olması gibi şartlara riâyet edilmesini de ayrıca belirtmiştir.

el-A'zamî'nin çalışmaları sadece Batı'ya karşı Kur'an ve Sünnet'e yönelik iftiraları cevaplandırmakla sınırlı kalmamış, aynı zamanda bu iftiralarla ilgili olarak önemli yazma eserlerin keşfi ve neşri ile de ilgilenmiştir. el-A'zamî, yaptığı çalışmalarıyla hadis ve sünnet ile ilgili yapılması gerekenleri gerek tespit

etmede gerekse ihtiyaca uygun ilmî çalışmalar gerçekleştirilmedi, hadis ve sünneti savunma ve muhafaza etme konusunda dikkat çeken çalışmalar gerçekleştirilmiştir.

el-A'zamî, Sünnet-i Seniyye'nin modern dönemde dünya üzerinde en güçlü savunucularının başında yer almıştır. Şarkiyâtçıların İslâm'a, Kur'ân-ı Kerim'e ve Allah Resûlü'ne yönelik eleştirilerine Müslümanların verdiği cevapların çok yetersiz, akademik üsluptan uzak ve sağlam bilgiye dayandırılmadığını görmek ömrünü hadis araştırmalarına vakfetmesine sebep olmuştu. İslâm'a eleştirel bakan Batılı ve onları destekleyen modernist ve reformist çevrelerin iddialarının yanlışlığını ortaya koymak için dünya kütüphanelerinde uzun süren araştırmalar yapmış, sağlam delillerle bu iddiaları çürütmüştür. Zira el-A'zamî'ye göre, Hindistan'da ortaya çıkan Abdullah Çekrâlevî, Gulâm Ahmed Perviz, Seyyid Ahmed Han; Mısırda Tefvik Sıdkî, Mahmûd Ebû Rayye gibi kimseler bu cılız ve etkisiz savunular sebebiyle şarkiyâtçıların fikirlerinden etkilenip, onları savunmaya başlamışlardır.

Bu menfi gelişmeler sebebiyle, şarkiyâtçı düşüncenin en önemli merkezlerinden biri olan Cambridge Üniversitesi'ne giderek orada doktora yapmayı ve onların üslûbu ile Nebevî Sünnet konusundaki yanlışlıklarını tespit edip, doğruları anlatmayı tercih etmiştir. Bu hedefini büyük ölçüde de gerçekleştirmiş, çalışmaları şarkiyâtçı edebiyat tarafından en çok ciddiye alınan ve görüşlerine atıfta bulunulan Müslüman araştırmacı olmuştur.

İslâmî ilim geleneğinde doğrudan kitaptan eğitim yerine, kitap ile birlikte esas olanın hocanın bizzat eğitiminden geçmenin gereğini vurgulayan el-A'zamî, hoca ile doğrudan irtibat kurmamış kişilere sahafî denildiği ve bu hâlin bir cerh sebebi olduğunu anlatmak için büyük çaba sarfetmiştir. Bu sebeple Hint alt kıtasındaki icâzetle rivâyet geleneğine sadâkatle bağlı kalmış, hatta İstanbul'da ve Bursa'da bizzat kendisi icâzet halkaları kurmak suretiyle bu geleneği Türkiye'ye taşımaya büyük önem atfetmiştir.

Temmuz 2003 yılında İstanbul'da bir grup ilâhiyat hocası ve talebesine üç hafta süreyle kadîm usûle göre hadis rivâyet meclisleri akdetmiştir. Nitekim ilki 23 Ağustos 2003'te, ikincisi de 14-15 Aralık 2006'da olmak üzere iki defa Bursa'da hoca ve talebelere yönelik kurduğu hadis rivâyet meclisleri vasıtasıyla icâzet geleneğinin Türkiye'de yeniden ihyâsına öncülük etmiştir.

el-A'zamî Bursa'ya ilk defa 23-24 Ağustos 2003'te bütün aile efrâdı ile birlikte gelmiş ve ailecek hânemize teşrif etmişlerdir. Ertesi gün Uludağ gezisine de iştirâk etmişlerdir. Sonrasında 09-10 Aralık 2006 tarihinde İstanbul Belediyesi tarafından düzenlenen Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu'na "Müslümanlar İslâmî Çalışmalar Üzerindeki Müsteşrik Otoritesini Niçin Reddetmelidirler?" (İstanbul: 2007, s. 233-251) başlıklı tebliğini sunmak üzere İstanbul'a gelen el-A'zamî hocamız, özel davetimizle Bursa'ya ikinci kez teşrif etmiş, iki gün süren bu ziyarette 14 Aralık 2006 tarihinde özel kütüphanemizde 19.00'da

başlayıp beş saat devam eden ilim meclisinde *Muvatta*'ın Yahyâ b. Yahyâ rivâyeti ve Suyûtî'nin *Tedribü'r-râvî*'sinden bölümler okunmuş, katılan otuzu aşkın iştirakçiye icâzet verilmiştir. Ertesi gün de Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde önce "İslâm Âlimi Kimdir, Nasıl Yetiştir?" konulu bir konferans vermiş, ardından da yüz elliyi aşkın öğrenci ve hocanın iştiraki ile Buhârî'nin *el-Câmi'u's-Sahîh*'inden bölümler okutmuş ve iştirâk edenlere rivâyet icâzeti vermiştir.

Atılan bu adımların ardından, özellikle Bursa'da on iki yıldır kesintisiz olarak, temel hadis kaynaklarının tamamının kadîm rivâyet esaslarına riâyet edilerek okutulması sonucu her yıl ortalama dört yüz civarında icâzet belgesi verilmiştir. Ayrıca burada icâzet alan öğrenciler de görev yaptıkları yerlerde kendi öğrencilerine aynı geleneği sürdürerek okutmaya devam etmektedir.

Eserleri ve tesiri dünya çapında etki bıraksa da hiçbir zaman, şöhret, makam, itibar, dünyalık peşinde koşmamış, ilim yolculuğuna çıktığı ilk günlerindeki gibi mütevâzi yaşantısını sürdürmüştür. Bursa'da hanemizi şerefliendirdiğinde, geceyi geçirmesi için hazırladığımız yatağı kullanmak yerine, sadece nevresimi halı üzerine sermek suretiyle gece birkaç saat istirahat etmiş, sebebini sorduğumuzda ise bizim 'çok lükse düşkün' olduğumuzu ifade ederek gerçek ilim ehlinin nasıl olması gerektiğini ve tevazuunu göstermiştir. Yine, üç yıl kaldığı Cambridge'de doktora tezini bir yıl içinde yazıp tamamladığını ve bu süre boyunca hiç yatağa yatmadığını, sadece çalışma masasında günde bir saat kadar koltuğunda uyuduğunu ifade etmiştir. Hiç şüphesiz onun bu zâhidâne tutumu, gerek uhdesine yüklenen Sünnet-i Seniyye'ye hizmet sorumluluğu, gerekse şeyh ve âlim bir kişi olan ve son derece fedakâr ve yardımsever babasından gördüğü tasavvuf terbiyesinden kaynaklanmıştır.

el-A'zamî'nin çalışmaları dikkatle incelenirse, birden çok dili okuma, yazma ve eğitim olarak çok güzel bildiğini, dünyanın en önde gelen üniversitelerinde hocalık ve araştırmalar yaptığını, Kur'ân-ı Kerîm, hadis ve İslâm'a yönelik eleştirilere cevap mahiyetinde çok önemli konuları çalıştığını ve çalışma alanlarını ihtiyaca göre çok isabetli bir şekilde tespit edip, cevap verecek derecede derinlemesine ele aldığını, Doğu ve Batı'daki yazma ve matbu eserlere çok güzel ulaşabildiğini, çalışmalarını sadece eğitim-öğretim, araştırma alanlarına değil, hadisin geleneksel usûlle nesilden nesle intikaline de büyük ehemmiyet verdiğini tespit etmek mümkündür.

Merhûm el-A'zamî, Hindistan'da Hanefî ve Ehl-i tasavvuf bir eğitim alt yapısı olarak yetişmiş, mezhep taassubu olmaksızın meseleleri ilmî yetkinlikle ele alan, islahatçı ve modernist eğilimlere iltifat etmeyen, Ehl-i Kur'ân ekolünün çok güçlü olduğu bölgede sünnet ve hadisin müdafaası için kendini adayın bir âlim, Katar'daki çalışmaları sırasında iyi bir öğretmen ve yazma eserler ile güçlü bir bağ kurmasına vesile olan bir yazma eser ve kütüphanecilik uzmanı,

Batı'da ve şarkiyâtçılığa yönelik çalışmalarında güçlü bir akademisyen ve araştırmacı, Suudî Arabistan'da ise bütün birikimini lisans ve lisansüstü eğitiminde talebelerine intikâl ettiren bir öğretim üyesi olmuştur.

Türkiye açısından ise el-A'zamî bunların hepsinden öteye, Hint alt kıtası icâzetle rivâyet geleneğini genç nesillere taşıyan ve bu geleneğin kökleşip yayılmasını sağlayan bir hadis üstâdıdır. Bütün çalışma alanlarında İslâm dünyasında ve Batı'da büyük çığır açan Muhammed Mustafa el-A'zamî'nin attığı adımlarının sadaka-i cârîye hükmünde olduğu, bu vesile ile amel defterinin hep açık kalacağı muhakkaktır. Yüce Rabbimiz'den, kendisini ömür boyu Habîb-i Edîbimiz'in ve sünnetinin savunmasına adayan üstadıma rahmeti ile muâmele etmesini, havz-ı kevseri etrafında onları ve bizleri bir araya getirmesini niyaz ederim.¹

İbrahim HATİBOĞLU, Prof. Dr. (ihatiboglu@hotmail.com),
Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis, BURSA

¹ Yûsuf el-Karadâvî, "Fî Zimmeti'llâhi 'Allâmetü's-Sünneti'n-Nebeviyye ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye Ü. D. Muhammed Mustafa el-A'zamî", <https://www.al-qaradawi.net/node/2057> (yayın tarihi: 25.12.2017); Muhammed Ekrem en-Nedvî, "eş-Şeyh ed-Doktor Muhammed Mustafa el-A'zamî", https://islamsyria.com/site/show_cvs/949 (2018); Editör, "İstanbul'da Geleneksel Hadis Öğreniminin İhyası", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 1/1 (2003): s. 227; Ataullah Şahyar, "Muhammed Mustafa el-A'zamî ile Yetiştigi Çevre, Çalışmaları ve Görüşleri Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 1/1 (2003): 181; Editör, "Muhammed Mustafa el-A'zamî ile Bursa'da Yirmi Dört Saat", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, V/1, 2007, ss. 225-226; Recep Şentürk, "Büyük Hadis Âlimi Mustafa el-A'zami Hakk'ın Rahmetine Kavuştu", *Açık Medeniyet*, 1/3 (2018): 27; <http://www.sonpeygamber.info/bir-hadis-âliminin-ilm-yolculugu-mustafa-el-azami> (erişim tarihi 18.03.2018); Ayşe Esra Şahyar, "Hindistanlı Hadis Âlimi Muhammed Mustafa el-A'zamî (1930-2017)". *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı 39 (Mart 2018), 184-191; Halit Zaferullah Daudi, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995; Seyyid Abdülmâcid Gavri, "eş-Şeyh Muhammed Mustafa el-A'zamî ve müsâhemâtühül-ilmîyye fi mecâli'l-hadîsi'n-nebevî: Dirâse istikrâiyye", *el-Hadis: Mecelle İlmiyye Muhakkeme*, 4/8 (1436/2014): ss. 185-262; Editör, "el-Muhaddisü'l-Behhâse eş-Şeyh Muhammed Mustafa el-A'zamî el-Meu'vî sümme's-Su'ûdi rahimehu'llâh", *Mecelletü'd-Dâ'i eş-Şer'iyye es-Sâdira 'an Dâri'l-'Ulûm Diyobend*, Receb 1439, Mart-Nisan 2018, sayı 7, yıl 42.

VII. Hadis ve Sîret Araştırmaları Ödül Töreni, 16 Aralık 2017 İSTANBUL

Meridyen Derneği'nin ilkinin 2008'de düzenlediği Hadis ve Sîret Araştırma Ödül Töreni'nin yedincisi bu yıl İstanbul'da Haliç Kongre Merkezi'nde, aralarında Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın da bulunduğu pek çok kıymetli ismin iştiraki ile gerçekleşti.

Tören, 16 Aralık 2017'de Eyüp Sultan Camii İmam-Hatibi Erhan Mete'nin Kur'an-ı Kerim tilaveti ile başladı. Kur'an tilavetini sonpeygamber.info'nun projelerini anlatan kısa bir tanıtım filmi takip etti. Tanıtım filminin ardından selamlama konuşmasını yapmak üzere Meridyen Derneği Yönetim Kurulu Başkanı Melike Koç davet edildi. Koç konuşmasında 10 yıl önce hayata geçirilen sonpeygamber.info projesinin günümüzde ulaştığı noktadan bahsederek söz konusu web portalının, ikisi uluslararası olmak üzere dört ödül aldığına, 160 ülkeden ziyaret edildiğine ve 5 ayrı dilde hizmet verebildiğine dikkat çekti. Koç sözlerine şöyle devam etti; "Peygamber Efendimiz'den (s.a.v.) bize kalan bu kutlu mirası önemsizleştirmeye çalışanları bir tarafa bırakıp biz bu mirastan payımızı arttırmaya çalışıyoruz." Melike Koç'un konuşmasının hemen akabinde akademi camiası tarafından büyük bir merakla takip edilen, ilk olarak 2015'de projelendirilen şimdiye kadarki en kapsamlı Hadis Veri Tabanı Projesi'nin takdim ve tanıtımını yapmak üzere söz, proje direktörü Prof. Dr. Yavuz Ünal'a verildi. Ünal'ın sunumunu tamamlamasının ardından konuşmasını yapmak üzere Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan davet edildi.

Meridyen Derneği tarafından hayata geçirilen "sonpeygamber.info" internet projesi ve Hadis Sîret Araştırmaları Ödülleri'nin ilgili alanda ciddi bir boşluğu doldurduğunu söyleyen Cumhurbaşkanı Erdoğan, tanıtımı yapılan ve beş ayrı dilde kullanıma sunulan Hadis Veri Tabanı İnternet Projesi'nin hayırlara vesile olmasını dileyerek, projede emeği geçenlere teşekkür etti.

Sayın Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan, son zamanlarda Peygamberimizi (s.a.v.) ve ondan bizlere miras kalan Hadis-i Şeriflerini sanki

Kur'an ile herhangi bir alakası bulunmayan bir takım uydurma rivayetler gibi görüp Hadis-i Şeriflerin hedef tahtası haline getirilmesi hakkında şunları söyledi; "Kim ve ne adına olursa olsun bu bağı yok sayan veya koparmaya çalışan her teşebbüs bizim nazarımızda gayri İslâmîdir. Peygamber Efendimizin (s.a.v.) sünnetini hedef almakla doğrudan Kur'an-ı Kerim'i hedef almak arasında bir fark yoktur. Sünnet-i Seniyyeyi tarihsel bir okumayla sadece kısıtlı bir dönemin sınırlarına hapsedmek, Müslümanların hayatından Peygamber Efendimizi (s.a.v.) çıkarmayı amaçlayan kirlî bir tezgâhtır; bunun altını çiziyorum. Bu tezgâh kimi zaman batılı ülkelerde olduğu gibi fikir özgürlüğü adına Peygamber Efendimiz'i (s.a.v.) tahkir eden karikatür, şiir, resim ve kitaplarla yapılıyor, aynı oyun kimi zaman da râvisi zayıf veya uydurma hadislerin arkasına saklanılarak sahnelenmeye çalışılıyor. İslâm tarihini incelediğimizde bu tür gayretlerin farklı dönemlerde farklı şekiller ve kisveler altında devreye konulduğuna şahit olursunuz."

Cumhurbaşkanımız Sayın Erdoğan, Peygamber Efendimizin (s.a.v.) yaşantısının günümüze hitap etmediğini ve tarihsel kaldığını öne sürenlere yönelik şu açıklamalarda bulundu: "Öncelikle şu gerçeği kabul etmeliyiz. Siyer, bizim Kur'an-ı Kerim'i anlama kılavuzumuzdur. Siyer, bizim hayat rehberimiz, referans kaynağımızdır. Peygamberimizin(s.a.v.) hayatının her safhası, her aşaması, her dönemi bizim için örnektir. Bekârlığı, gençliği, evliliği, aile reisliği, yaşlılığı, dostluğu, savaçılığı, idareciliği, tüccarlığı ile Hz. Muhammed Aleyhissalâtu Vesselâm bizim rehberimizdir. Bu rehberden tam anlamıyla istifade etmek ise, ona mutad olarak başvurmaktan geçiyor. Dolayısıyla siyer, hayatımızın farklı alanları için tekrar tekrar okuyup üzerine düşünmemiz, ibret almamız gereken bir metindir. Hadis Veri Tabanı Projesi'ni ben bu açıdan son derece kıymetli buluyorum. Teknolojinin imkânlarını sonuna kadar kullanan gençlerimizin bu çalışmadan daha çok istifade edeceğine inanıyorum."

Cumhurbaşkanımızın Hadis-i Şeriflerin İslâm açısından önemini vurgulayan konuşmasının ardından Melike Koç, Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'a Filistin'in başkenti Kudüs'ü simgeleyen bir tablo hediye etti ve daha sonra ödül törenine geçildi. Makale, yüksek lisans ve doktora kategorilerinde, yarışmaya başvuran adayların eserleri, Prof. Dr. Ahmet Yücel, Prof. Dr. Tahsin Görgün, Prof. Dr. Adnan Demircan, Prof. Dr. Yavuz Ünal ve Prof. Dr. Adem Apak gibi alanlarında söz sahibi isimlerden oluşan jüri heyeti tarafından değerlendirildi.

Yapılan değerlendirmeler sonucu, Hadis ve Sîret Araştırmalarının makale kategorisinde birinciliği iki isim paylaştı. "Sahabe Yorumunun Mutlaklaşması – Hüzeyme'nin Şahitliği Örneği" başlıklı makalesi ile Doç. Dr. Abdulvahap Özsoy ve "Hanefiler'in Mukaddime Temelli Hadis Usulü Literatürüne Katkısı" başlıklı makalesi ile Arş. Gör. Zübeyde Özben ödüle layık görüldü.

Hadis ve Sîret Araştırmaları Yarışmasının yüksek lisans kategorisinde, “Vahyin Başlangıcıyla İlgili Siyer Kaynaklarındaki Rivayetlerin Değerlendirilmesi” başlıklı yüksek lisans teziyle jüri tarafından birincilik ödülüne layık görülen Arş. Gör. Şükran Adıgüzel’e ödülünü Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan verdi.

Doktora kategorisinde yapılan değerlendirmeler sonucunda, Yrd. Doç. Dr. Rahile Kızılkaya Yılmaz “Modern Hadis Tartışmaları Bağlamında *Muvatta*’daki Mürsel Rivâyetler” teziyle birinciliğe layık görüldü. Yılmaz ödülünü, Cumhurbaşkanımız Recep Tayyip Erdoğan ve Prof. Dr. Raşid Küçük’ün elinden aldı. Bu yıl, doktora kategorisinde yarışmaya başvuran iki isme de mansiyon ödülü verilmesi uygun görüldü. Mansiyon ödülleri “Belagat Açısından Buhârî ve Müslim’de Mecaz İçeren Hadisler” teziyle Duran Ekizler ve “Hadis ve Tarih Metodolojilerinin Karşılaştırması (Hicret Rivayetleri Örneği)” teziyle Arş. Gör. Dr. Fuat İstemi’ye verildi.

Meridyen Derneği tarafından, ilmî hayatını Hz. Peygamber’i (s.a.v.) anlamaya ve anlatmaya adanmış kimselere vefa duygularını dile getirmek amacıyla takdim edilen Hadis ve Sîrete Hizmet Onur Ödülünün sahibi, araştırma ödülllerinden farklı olarak, hadis ve siyer alanındaki akademisyenlerin ve hocaların önerileriyle belirlendi. Sunulan teklifler ve yapılan değerlendirmelerin neticesi olarak, Hadis ve Sîrete Hizmet Onur Ödülü, 2011 senesinde vefat eden merhum Prof. Dr. Talât Koçyiğit’in hatırasına takdim edildi. Ödülü Talât Koçyiğit’in oğlu Selçuk Koçyiğit aldı.

Hadis ve Sîrete Hizmet Meridyen Özel Ödülü’nün sahibi bu yıl yine Meridyen Derneği yönetim kurulunca alınan kararlarla belirlendi. Hem ilmî araştırmaları ile İslâmî ilimlere bugüne dek yapmış olduğu katkılar, hem bu çalışmalarında Sünnet’in ehemmiyetine yapmış olduğu vurgular ve hem de sivil toplum çalışmalarına her daim ön ayak olup onları desteklemesi sebebi ile 2017 Hadis ve Sîrete Hizmet Meridyen Özel Ödülü, Prof. Dr. Hayrettin Karaman’a takdim edildi.

Furkan Talha KAYA

Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Üsküdar, İSTANBUL

- ✦ el-A‘zamî, Muhammed Mustafa, *Muhaddislerin Hadis Tenkit Yöntemi*, çev: M. Enes Topgül-M. İkbâl Aslan, Beka Yay. 2017, 222 s.
- ✦ Acaroğlu, Yunus Emre, *Leknevî ve İhtilâfu’l-Hadis (İmâmu-Kelâm fîmâ Ye-teallaku bi’l-Kırâati Halfe’l-İmâm Risâlesi Bağlamında Bir Uygulama)*, Süleyman Demirel Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Yrd. Doç. Dr. Yusuf Açikel, Isparta 2017, 135 s.
- ✦ Alan, Müjdat, *İbn Teymiyye’nin “Şerhu Hadisi’n-Nüzûl” Adlı Eseri Bağlamında Hadis Yorumculuğu*, Necmettin Erbakan Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Doç. Dr. Ömer Özpınar, Konya, 2017, IX+142 s.
- ✦ Alhussein, Ahmad Almohamad, *Ahmed b. Hanbel’in Müsned’inde Ubeydullah-Nafi-İbn Ömer Tarihiyle Gelen Rivayetlerin Tetkiki*, Gümüşhane Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Doç. Dr. Ali Kuzudişli, XVII+163 s.
- ✦ Ali, Nadhim Jumaah, *Bediuzzamân Saîd-i Nursî’nin Eserlerinde Hadis Kulanım Yöntemleri “Sözler, Mektubât, Şuâlar Özelinde”*, Bingöl Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Yrd. Doç. Dr. Thamer Hatamleh, Bingöl 2017, XIV+165 s.
- ✦ Alrahman, Bahaaldin Raouf, *İbn Hibbân ve Kitâbu’l-Mecrûhîn Adlı Eserindeki Yöntemi*, Bingöl Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Yrd. Doç. Dr. Thamer Hatamleh, Bingöl 2017, XIX+197 s.
- ✦ Alshikh, Abdulkarim, *Mohammed b. Cafer el-Kettani ve Hadis İlmindeki Yeri*, Bingöl Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Yrd. Doç. Dr. Thamer Hatamleh, Bingöl 2017, XIV+112 s.
- ✦ Altaş, İlhan, *Hiz. Aişe’ye Yöneltilen Eleştiriler*, Atatürk Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Yrd. Doç. Dr. Abdulvahab Özsoy, Erzurum 2017, 172 s.
- ✦ Araboğa, Mahir, *Ziyâeddin el-Makdisî ve el-Ehâdisu’l-Muhtâre*, Bingöl Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Yrd. Doç. Dr. Thamer Hatamleh, Bingöl 2017, 128 s.
- ✦ Arslan, Yahya, *Hiz. Peygamber’in Hadislerinde Yetimler*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Doç. Dr. Ni-metullah Akın, Çanakkale 2017, VII+80 s.

- ✦ Apaydın, Mehmet, *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım*, Marmara Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan: Doç. Dr. Hasan Cirit, İstanbul 2017, 363 s.
- ✦ Bapir, Dlshad Shamsalddin, *Hâkim en-Nîsâbûrî'nin el-Müstedrek Adlı Eserindeki Ehl-i Beyt'in Faziletine Dair Hadislerin Değerlendirilmesi* (Hz. Ali Örneği), Bingöl Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: : Yrd. Doç. Dr. Thamer Hatamleh, Bingöl 2017, XIV+461 s.
- ✦ el-Bega, Ebu Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mesud, *Şerhu's-Sünne*, Daru İbn Hazm/el-Mektebetü'l-İslami 2017, 3 Cilt.
- ✦ Bektaş, Hami, *Abdullah b. Mes'ud ve Sünnet Anlayışı*, Ondokuz Mayıs Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Prof. Dr. Yavuz Ünal, Samsun 2017, VI+83 s.
- ✦ Bozkurt, Üsame, *Mesrûk b. el-Ecda' ve Hadisçiliği*, Uludağ Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Doç. Dr. Abdullah Karahan, Bursa 2017, XII+105 s.
- ✦ Bür, Süleyman, *Şehid-i sani*, Iğdır Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Yrd. Doç. Dr. Musa Çetin, Iğdır 2017, ??? s.
- ✦ Çakan, İsmail Lütfi, *Suffa Meclisleri Hadis Dersleri*, Siyer Yay. 2017, 343 s.
- ✦ Çelik, Abdullah, *Hadis Usûlü İminin Doğuşu ve Gelişimi Hicrî İlk Üç Asır*, Ankara Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan: Prof. Dr. Bün-yamin Erul, Ankara 2017, 313 s.
- ✦ Çelik, Ali, *İlk Üç Asırda Basra'da Hadis İlmi*, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan: Prof. Dr. Abdulkadir Evgin, Kahramanmaraş 2017, VIII+293 s.
- ✦ Çelikan, Serkan, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'nin Küllî Kâidelerinin (Kavâid-i Fıkhiyye) Hadis Literatüründeki Kaynakları*, Çukurova Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan: Prof. Dr. Muhammet Yılmaz, Adana 2017, XI+412 s.
- ✦ Çimen, Abdullah, *Ravi Olarak Amr. b. As ve Rivayetleri*, Marmara Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Yrd. Doç. Dr. Mehmet Efendioğlu, İstanbul 2017, 140 s.
- ✦ Çıklaçiftci, Mustafa, *M. Zeki Duman'ın Beyânu'l-Hak İsimli Tefsirindeki Hadislerin Tahriri ve Değerlendirilmesi*, Erciyes Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Doç. Dr. Süleyman Doğanay, Kayseri 2017, IX+512 s.
- ✦ Çimen, Fatma, *Nebevî Tenkît Üslûbu ve Usûlü*, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Yrd. Doç. Dr. Fahri Hoşab, Kahramanmaraş 2017, 84 s.

- ✘ Dalatı, Abdulkarim, *El-İmam Abdulhay el-Leknevi ve Cuhuduhu fi's-Sünneti'n-Nebeviyye*, Bingöl Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Yrd. Doç. Dr. Thamer Hatamleh, Bingöl 2017, 152 s.
- ✘ Demir, Mustafa, *20. Yüzyılın İlk Yarısında Türkiye'de Hadis Tartışmaları*, Aybil Yayınları 2017, 290 s.
- ✘ Dhahir, Miaad Azeez, *Ebu'l-Velîd el-Bâcî ve Hadis İlmine Katkıları*, Bingöl Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Yrd. Doç. Dr. Thamer Hatamleh, Bingöl 2017, XV+112 s.
- ✘ Doğan, İsa, *Hadislerde Özel Hayatın Gizliliği*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Doç. Dr. Nime-tullah Akın, Çanakkale 2017, 119 s.
- ✘ Erdeğer, Bülent Şahin, *Rivayet mi Hadis mi Sünnet mi & Yüzlerce Yıllık Kavram Kargaşası*, Düşün Yay. 2017, 264 s.
- ✘ Erdim, Sıdika Betül, *Hadis Usûlünde Çocuk Sahâbilerin Rivayeti Meselesi*, Fırat Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Yrd. Doç. Dr. Ekrem Yücel, Elazığ 2017, VIII+118 s.
- ✘ Erdoğan, Emine, *Hz. Peygamber'in Teşri Yetkisinin Sınırını Tespitte Tavrî Sünnetin Rolü*, Fırat Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan: Yrd. Doç. Dr. Musa Erkaya, Elazığ 2017, XIV+226 s.
- ✘ Erman, Uğur, *Hicri III. Asır Muhaddislerinin İdeolojik Aidiyetlerinin Hadis Rivayetlerine Yansımaları*, Dicle Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan: Prof. Dr. Ahmet Keleş, Diyarbakır 2017, 464 s.
- ✘ Ertuğay, Recep, *Hz. Peygamber'in Sünnetinde Şefkat*, Atatürk Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan: Prof. Dr. Nihat Yatkın, Erzurum 2017, 292 s.
- ✘ Ertürk, Mustafa, *Nebevi Sünnetin Gerçekliğinde Hadis ve Sünnet Çözümlemeleri*, Ensar Neşr. 2017, 320 s.
- ✘ Güler, Mehmet, *Hz. Peygamber'in Olağandışı Hallerdeki Uygulama ve Tavsiyeleri ile İlgili Rivayetlerin Tahric ve Tahlili*, Erciyes Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Doç. Dr. Habil Nazlıgül, Kayseri 2017, XIV+174 s.
- ✘ Güneş, Nebehat, *Beğavî'nin Meâlimü't-Tenzil İsimli Tefsirindeki Hadislerin Tahric ve Değerlendirilmesi (Âl-i İmrân Sûresi 1-120. Ayetler)*, Fırat Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Yrd. Doç. Dr. Musa Erkaya, Elazığ 2017, IX+101 s.
- ✘ Hammuda, Ali Mohamed Albashir, *el-İstidlâl bi's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Fetavâ Ulamai Libya (Fetavâ eş-Şeyhayn Kirriv ve el-Lebidî Nemûzecen) Libya Âlimlerinin Fetvalarında Sünnet ve İstidlal (Şeyh Muhammed Kirriv ve Miftah el-Lebidî Örneği)*, Süleyman Demirel Üniv. Temel İslâm Bilimleri,

- Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Prof. Dr. Talat Koçyığıt, Isparta 2017, XIII+276 s.
- ✦ Hamurcu, Ziyaddin, *Camiul Ehadis Tercümesi*, Mercan Kitap 2017, 3 Cilt, 2589 s.
 - ✦ İbnü'l-Müneyyir, *Hadis Yorumları*, çev: Osman Bodur, Litera Yay. 2017, 152 s.
 - ✦ İsmail, İhsan İbrahim, *Kürt Âlimlerin Sahihayn Üzerine Yaptıkları Çalışmalar*, Yüzüncü Yıl Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Yrd. Doç. Dr. Arif Gezer, Van 2017, XX+162 s.
 - ✦ İstemi, Fuat, *Hicret Bağlamında Tarih ve Hadis Metodolojileri*, Ankara Okulu Yay. 2017, 416 s.
 - ✦ Karakaya, Zühal, *Cerh Lafzı Olarak Metrûk ve Metrûku'l-Hadis - Ebû Dâvûd'un Süneni Örneği*, Yalova Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Yrd. Doç. Dr. Fatma Kızıl, Yalova 2017, VIII+163 s.
 - ✦ Kaya, Hüsamettin, "Kulun Kıyamet Günü Hesaba Çekileceği İlk Ameli Namazdır" Hadisinin İsnad ve Metin Açısından Tahlili, Dicle Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Doç. Dr. Mehmet Bilen, Diyarbakır 2017, VII+101 s.
 - ✦ Khudur, Najat Hussein, *Kürt Âlimlerin Hadis-i Şerife Hizmetleri*, Bingöl Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Doç. Dr. Nusrettin Bolelli, Bingöl 2017, XI+159 s.
 - ✦ Kanaqi, Behlul, *M. Tayyib Okiç ve Hadis İlmindeki Yeri*, Uludağ Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan: Prof. Dr. Salih Karacabey, Bursa 2017, XV+328 s.
 - ✦ Keleş, Ahmet, *Hadis Tarihi ve Usulü Dersleri*, Fecr Yay. 2017, 208 s.
 - ✦ Kılıç, Zülal, *Hadis Tarihindeki Yeri Bağlamında Kâdî İyâz'ın Hadis Usûlü Anlayışı*, Ondokuz Mayıs Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Yrd. Doç. Dr. Salih Kesgin, Samsun 2017, IX+102 s.
 - ✦ Kılınç, Nafiye, *El-Hidâye Bağlamında Merğînâni'nin Hadisleri Kullanma Yöntemi*, Cumhuriyet Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Prof. Dr. Cemal Ağırman, Sivas 2017, IX+125 s.
 - ✦ Koluman, Rahmet, *Hadis/Sünnette Araç-Amaç İlişkisi ve Araçların Değişebilirliği (Misvak Hadisleri Örneği)*, Şırnak Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Yrd. Doç. Dr. Mehmet Sait Uzundağ, Şırnak 2017, 90 s.
 - ✦ Kozuev (Kozuyev), Sagynbek (Saginbey), *İbn Ebî Şeybe'nin Kitâbü'l-Edeb'i ile Buhârî'nin el-Edebü'l-Müfred'inin Mukayesesi*, Marmara Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan: Doç. Dr. Aynur Uraler, İstanbul 2017, VIII+267 s.

- ✦ Koyuncu, Emetullah, *Hz. Peygamber'in (S.A.S) Ramazan Ayı Dışında Tuttuğu ve Tavsiye Ettiği Oruçlarla İlgili Rivayetlerin Tahlili*, Harran Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Doç. Dr. Abdullah Yıldız, Şanlıurfa 2017, XIII+169 s.
- ✦ Köktaş, Yavuz, *Güncel Hadis Yorum ve Tartışmaları*, Rağbet Yay. 2017, 552 s.
- ✦ Kuzudişli, Bekir, *Şia ve Hadis & Başlangıcından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis Rivayeti ve İsnad*, Klasik Yay. 2017, 596 s.
- ✦ Okiç, M. Tayyib, *Tefsir ve Hadis Ders Notları*, Atlas Akademi 2017, 254 s.
- ✦ Ögtem, Ramazan, *Abdülhayy el-Leknevî ve et-Ta'liku'l-Mümecced Adlı Eserinin Değerlendirilmesi*, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Yrd. Doç. Dr. Halil İbrahim Kutlay, İstanbul 2017, XII+268 s,
- ✦ Özsoy, Adem, *Ebû Üseyd Mâlik b. Rebîa'nın Hayatı ve Rivayetleri*, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Doç. Dr. Halil İbrahim Kutlay, İstanbul 2017, X+200 s.
- ✦ Sağlam, Fahri, *Hz. Ömer'in Hadis Anlayışı*, Aksaray Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Yrd. Doç. Dr. Mustafa Karabacak, Aksaray 2017, X+141 s.
- ✦ Şahin, Recai, *Hadislerde Dünyevileşme ve Tamahkârlık*, Iğdır Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Yrd. Doç. Dr. Musa Çetin, Iğdır 2017, VII+94 s.
- ✦ Şeğgale, Abdulkadir Abdulhakim, *Muhammed el-Medenî (1200/1786)'nin "el-İthâfâtü's-Seniyye fi'l-Ahâdîsi'l-Kudsiyye" Adlı Eserinin Tahkiki*, Gaziantep Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Doç. Dr. Recep Tuzcu, Gaziantep 2017, 273 s.
- ✦ Shareef, Karzan İbrahim, *Ebu Hamza es-Sehmî'nin "Tarih-i Cürcan" İsimli Rical Kitabındaki Hadislerin Tahrici (İsmi Ahmed Olan Raviler Özelinde)*, Bingöl Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Dan: Yrd. Doç. Dr. Thamer Hamtamleh, Bingöl 2017, XVI+300 s.
- ✦ Sıcak, Hüseyin, *El-Erbeun el-Acluniyye'nin Metin Tercümesi, Tahric ve Rivayetlerinin Değerlendirilmesi*, Kastamonu Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Yrd. Doç. Dr. Kudrat Artıkbaev, Kastamonu 2017, XVII+230 s.
- ✦ Tatlı, Bekir, *Akademik Hadis Araştırmaları 1*, Emin Yay. 2017, 448 s.
- ✦ Toprak, Ayşegül, *Sahih-i Buhârî'de Temrîz Sığasıyla Aktarılan Mu'allak Rivâyetlerin Değerlendirilmesi*, Recep Tayyip Erdoğan Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Yrd. Doç. Dr. Halil İbrahim Turhan, Rize 2017, 148 s.

- ✦ Tuncer, Muhammed, *İbn Arrâk'ın Hayatı ve Tenzihu's-Şeria Adlı Eseri*, Şırnak Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Yrd. Doç. Dr. Nurullah Agitoğlu, Şırnak 2017, 100 s.
- ✦ Tüncer, Muhammed, *İbn Arrâk'ın Hayatı ve Tenzihu's-Şeria Adlı Eseri*, Şırnak Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Yrd. Doç. Dr. Nurullah Agitoğlu, Şırnak 2017, 87 s.
- ✦ Ural, Cemal, *Ammâr b. Yâsir'in Azgın Bir Topluluk Tarafından Öldürüleceğine Dair Rivayetin Hadis Tekniği Açısından Tahlili*, Fırat Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Yrd. Doç. Dr. Ekrem Yücel, Elazığ 2017, XI+174 s.
- ✦ Urgancı, İbrahim, *et-Ta'liku's-Sabih Özelinde Muhammed İdris el-Kandehlevi'nin Hadis Şerhçiliği*, Marmara Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Prof. Dr. Mehmet Özşenel, İstanbul 2017, X+128 s.
- ✦ Ünügür, Peyman, *Şia'da Metin Tenkidi*, Ankara Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan: Prof. Dr. Mehmet Hayri Kırbaçoğlu, Ankara 2017, 343 s.
- ✦ Yakar, Emine, *Mevdüdü'nin Tefhîmu'l-Kurân İsimli Tefsirindeki Hadislerin Tahriç ve Değerlendirilmesi (I-II-III. Ciltler)*, Necmettin Erbakan Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Prof. Dr. Adil Yavuz, Konya 2017, 181 s.
- ✦ Yağcı, Hızır, *Hayreddin Hızır Atûfi'nin "Keşfü'l-Meşârik" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, Sakarya Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan: Doç. Dr. Hayati Yılmaz, Sakarya 2017, 606 s.
- ✦ Yılmaz, Mehmet Nedim, *İbn Ebû Âsım Hayatı ve Hadisçiliği*, Şırnak Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Yrd. Doç. Dr. Nurullah Agitoğlu, Şırnak 2017, VI+94 s.
- ✦ Yüksel, Furkan, *Tâvûs b. Keysân ve Hadis İlmindeki Yeri*, Marmara Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Doç. Dr. Hasan Cirit, İstanbul 2017, XI+126 s.
- ✦ Vuruşkan, Hüseyin, *Takriri Sünnet ve Değeri*, İnönü Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan: Prof. Dr. Saffet Sancaklı, Malatya 2017, XVI+317 s.
- ✦ Zhamashev, Azamat, *Hanefî Hadis Anlayışı Açısından İmam Tahavî'nin Bedreddin el-Aynî'ye Yansımaları*, İstanbul Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan: Prof. Dr. Mustafa Ertürk, İstanbul 2017, 507 s.

Yayın İlkeleri

✦ *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* hadis ilmiyle ilgili yayınlar yapmayı hedefleyen altı aylık, hakemli, uluslararası, akademik bir araştırma ve ihtisas dergisidir. ✦ Öncelikle Türkçe olmakla birlikte İngilizce, Arapça ve diğer uluslararası bilim dillerinde de yayın yapar. ✦ *HTD* akademik araştırmalara konu teşkil eden klasik veya çağdaş dönem hadis meseleleri, hadis tarihi, usûlü ve literatürüne dair özgün değerlendirmeler, çağdaşlaşma dönemi İslâm toplumunda ortaya çıkan hadisle ilgili tartışmalar ve bilimsel faaliyetler, bu tartışmalardan hareketle ortaya çıkmış geleneksel ve çağdaş yaklaşımlar, çağdaş metodolojilerin hadis araştırmalarına katkı ve etkileri, Batılıların hadis araştırmaları gibi konulara dair çalışmalar yayınlamayı hedefler. ✦ *HTD* daha önce yayınlanmamış makalelerin yanında, nitelikli makale çevirileri, kitap tahlillerini konu alan araştırma notları, mülâkâtlar, kitap-makale tahlil ve tenkitleri, yazma eser, sempozyum-konferans vb. akademik faaliyetler hakkındaki değerlendirmeleri, hadisle ilgili çalışmalarını bulunan kimselere dair vefeyât yazıları, hadisle ilgili akademik faaliyetler ile yayınlanan akademik nitelikli eserlerin ve savunulan doktora tez duyurularının yayımlandığı her türlü ilmi yaklaşıma açık bir meslekî platformdur.

Yazarlara Not

✦ *Hadis Tetkikleri Dergisi'*ne gönderilen makaleler ve yazılar gerek konusu gerekse takdim edilişi bakımından özgün, hadis ilimlerine ve İslâm düşüncesine katkı sağlayıcı nitelikte olmalıdır. ✦ Hacim itibarıyla, makaleler 7500, araştırma notları 4000, yazma tanıtımı ve sempozyum değerlendirmeleri 2500, kitap tanıtımı, vefeyât ve hadis dünyasından haberler 1500 kelimeyi geçmemelidir. ✦ Makalelerin yayımlandığı dil yanında, makale başlığı ile birlikte İngilizce olarak da 100 kelimeyi geçmeyecek hacimde özet ve muhtevayı yansıtacak 4-6 arasında anahtar kelime gönderilmelidir. ✦ Yazılar 4 nüsha halinde çıkışı ve disketi ile birlikte veya e-maile derginin yazışma adresine/editöre gönderilmelidir. Çeviriler orijinal metni ile birlikte iki nüsha halinde gönderilmelidir. ✦ Makaleler dört ayrı hakeme, diğer yazılar iki ayrı hakeme gönderilir, makaleler için iki hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yazının yayınlanmasına yayın kurulu karar verir. ✦ Yayın kurulu, hakem raporlarını yazarlara bildirip dil, üslup ve muhteva açısından düzeltme isteyebilir. ✦ Yayınlanmak üzere yönetim ve dağıtım bürosuna gönderilecek yazıların şekil şartları ve formatı konusunda öncelikle mevcut sayılara veya www.htd.press web sayfasındaki örneklerle müracaat edilmelidir. ✦ Makalesi yayınlanan yazarlara 20 adet ayrı basım gönderilir ve telif ücreti ödenir. Yayınlanmayan yazılar iade edilmez.

About the Journal of Hadith Studies

✦ *Journal of Hadith Studies (HTD)* is an academic and peer-reviewed international journal published twice a year. ✦ Although it is published in Turkish language, manuscripts written in English, Arabic and other international languages are welcome. ✦ The Journal is concerned with the discussion and analysis of hadith studies. The main areas of interests are as follows: hadiths studies concerning both early and modern periods; essays on the history, methodology and literature of hadith; modern debates about the authenticity of hadith literature, and traditional and modern approaches to the related issues; the contribution and effects of modern methodologies to hadith studies. ✦ *HTD*, in addition to previously unpublished articles, also publishes translations, review articles, interviews, book reviews, manuscript assessments, symposium and conference reviews, obituaries and reports about dissertations, recently published books, and other academic activities related to hadith.

Notes to the Contributors

✦ The articles to be published in *Journal of Hadith Studies* must provide scholarly contribution to hadith studies in both approach and content. ✦ The word limit is 7500 for articles, 4000 for review articles, 2500 for manuscript reviews and symposium assessments, 1500 for book reviews, obituaries and news about hadith studies. ✦ Each article submission should contain an abstract of not more than 100 words in its original language. If the article is not in English, an English version of the abstract must also be supplied. Each article submission should also contain a list of 4 to 6 key words for indexing purposes. ✦ Four paper copies of manuscripts of full articles, two copies of translations with the original copy should be sent to the correspondence address. All submissions must include either a diskette version or e-mail attachment. ✦ Full articles are sent to four referees while others are sent to two referees. If the two of the four referees accept the article, the editorial board has the right to decide whether to publish it or not. ✦ Editorial board has the right to ask the authors to revise their articles both in terms of content and language. ✦ See the following internet address for the details about examples: www.htd.press. ✦ Article authors are sent 20 copies of their published manuscripts. Unpublished articles are not returned to the author.

شروط النشر في "مجلة بحوث الحديث":

✦ إن مجلة بحوث الحديث، مجلة محكمة، عالمية، أكاديمية، ومحض بحث واختصاص، وتصدر في كل سنة مرتين، تهدف إلى نشر بحوث فيما يتعلق بعلم الحديث. ✦ بجانب صدورها باللغة التركية، فهي تصدر أيضاً بالإنكليزية، والعربية. وباللغات الأخرى العلمية الدولية. وهي تهدف كذلك إلى نشر المسائل القديمة أو الحديثة المتعلقة بعلم الحديث، وتحليلات خاصة بأصول الحديث وتاريخه ونصوصه، وكذا الأنشطة العلمية، والرودود المتعلقة بالحديث التي استحدثت في المجتمع الإسلامي في مرحلة النهضة لتكون موضوعاتهم مجال البحوث الأكاديمية، ومن ثم المناقشات التي نشأت عنها المفاهيم القديمة والحديثة، وكيف كانت تأثيرات المناهج العصرية على البحوث في مجال الحديث، بالإضافة إلى دراسات الغربيين للحديث، ونحوه من الموضوعات. ✦ يجب أن تكون المقالات صالحة ومفيدة، لقضية علوم الحديث والفكر الإسلامي، سواء من حيث موضوعها، أو من حيث عرضها. ✦ إن مجلة بحوث الحديث، مفتوحة لكل التصورات العلمية، والمقالات المترجمة، والملاحظات الدراسية التي تحتوي على تحليل المؤلفات، والملتقيات، والتحليل والنقد لكتاب أو لمقالة، والتعريف بالمخطوطات، والتعليقات على محاضرة أو ندوة، والكتابات حول تراجم سير المؤلفين في الحديث، والإعلان عن المطبوعات في علم الحديث التي لها صفة أكاديمية، وبيان مناقشات رسائل الدكتوراه، بجانب المقالات التي لم تنشر من قبل.

شروط المشاركة في المجلة :

على كتاب المقالات أن يراعى ما يلي: ✦ أن تكون المقالات صالحة ومفيدة لقضية علوم الحديث والفكر الإسلامي، سواء من حيث موضوعها أو من حيث عرضها. ✦ أن لا تتجاوز الكتابات المرسله إلى المجلة، في المقالات ٧٥٠٠ كلمة، وفي الملاحظات الدراسية ٤٠٠٠ كلمة، وفي التعريف بمخطوطه والتعليقات على ندوة ٢٥٠٠ كلمة، وفي تقديم عرض كتاب، وفي التراجم وكذا الأخبار في الحديث ١٥٠٠ كلمة. ✦ إرسال مختصر المقالة باللغتين الإنجليزية والعربية إلى جانب لغة المقالة التي ستنشر بها، وذلك مع عنوانها، بشرط أن لا يتجاوز ١٠٠ كلمة، وكذا المصطلحات المساعدة (ما بين ٤ إلى ٦ كلمات) التي تعبر عن المحتوى. ✦ إرسال أربع نسخ ورقية من الكتابات إلى عنوان المراسلة ونسخة على قرص كمبيوتر أو بوساطة البريد الإلكتروني. علماً بأن هذه المقالات ترسل إلى أربعة حكام مختلفين، وبقية الكتابات إلى حكمين مختلفين، وفي حالة صدور تقرير إيجابي من حكمين فيما يتعلق بالمقالات، تقرر هيئة النشر نشر هذه المقالة. إن هيئة النشر لها صلاحية تبليغ تقارير الحكام إلى الكتاب، وطلب تصحيح كتاباتهم من حيث اللغة، والأسلوب، والمحتوى. وقبل إرسال الكتابات إلى مكتب هيئة النشر والتوزيع، يرجى النظر إلى الأعداد السابقة أو إلى صحيفة www.htd.press وذلك لمراجعة الهيكل. وتقوم إدارة المجلة بإرسال ٢٠ عدداً من المجلة المطبوعة لكل من نشرت مقالته، ولا ترد المقالات التي لم تنشر إلى أصحابها.



YURT İÇİ/ IN TURKEY

Adana

Muhammet YILMAZ

muhammetyilmaz01@mynet.com
(322) 338 69 72-261 94 03
(505) 340 78 05

Ankara

Muhammet Emin EREN

muhammeteren@hotmail.com
(535) 452 83 13

Bursa

Abdullah KARAHAAN

abdullahkarahan@hotmail.com
(224) 243 13 37-452 24 58
(535) 337 84 24

Canakkale

Mirza TOKPUNAR

mtokpinar@comu.edu.tr
(286) 217 76 63
(286) 218 05 38
(538) 332 51 66

Çorum

Kadir GÜRLER

kgurler@hotmail.com
(364) 234 63 58 x 122
(543) 440 14 15

Diyarbakır

Hacı Musa BAĞCI

musabagci@hotmail.com
(412) 234 41 22
(412) 248 80 23 x 3819

Elazığ

Veli ATMACA

veli_atmaca@hotmail.com

Erzincan

Adem DÖLEK

adem_dolek@hotmail.com
(535) 271 00 07

Erzurum

Abdülvahhap ÖZSOY

abdulvahhapozsoy@hotmail.com
(442) 342 19 66-231 35 79
(505) 320 48 98

Eskişehir

Ömer MÜFTÜOĞLU

omuftu@yahoo.com
(505) 216 42 62

Isparta

Ahmet YILDIRIM

ayildirim2000@hotmail.com

İstanbul

Bekir KUZUDİŞLİ

kuzudislibekir@yahoo.com
(533) 648 66 05

Muhammet BEYLER

muhammedbeyler@hotmail.com
(216) 483 09 02 x 215
(535) 307 70 49

İzmir

Ahmet Tahir DAYHAN

dayhan@excite.com
(232) 285 29 32
(535) 783 03 06

Kahramanmaraş

Kadir EVGİN

kevgin@yahoo.com
(344) 251 23 15 x 222
(537) 644 78 21

Kayseri

Süleyman DOĞANAY

sdoganay@erciyes.edu.tr
(535) 4894932
(352) 437 49 01 x 31088

Konya

Ömer ÖZPINAR

oozpinar@selcuk.edu.tr
(533) 430 25 98
(332) 323 82 50 x 223

Malatya

Serkan DEMİR

sedemir@gmail.com
(555) 623 07 23

Rize

Yavuz KÖKTAŞ

yavuzkotas@hotmail.com
(464) 214 52 08
(464) 214 11 22
(537) 630 39 63

Sakarya

Hayati YILMAZ

hayatiyilmaz@hotmail.com
(533) 516 77 10

Samsun

Muhittin DÜZENLİ

muhittin90@hotmail.com
(362) 457 60 20

Sivas

Cemal AĞIRMAN

agirman@cumhuriyet.edu.tr
(535) 407 74 78

Şanlıurfa

Mehmed DİLEK

mdilek25@hotmail.com
(414) 315 35 55
(533) 432 47 28

Van

Ramazan ÖZMEN

rozmen@yy.edu.tr
(505) 876 46 68
(432) 225 10 24 x 24 23

YURTDIŐI/ABROAT

Sofia/BULGARIA

Vedat S. AHMED: vedatsabri@hotmail.com

Bruxelles/BELGIUM

Mustafa DÖNMEZ: mustafadonmez_44@hotmail.com

Montreal/CANADA

Bilal BAŞ: bilalbas@hotmail.com

Cairo/EGYPT

Davidson McLaren: davidson@tradigital-cairo.com

Menchaster/ENGLAND

Necmettin GÖKKIR: ngokkir@hotmail.com

Paris/FRANCE

Nathalie CLAYER: nathalie.clayer@ehess.fr

Bonn/GERMANY

Bölent UÇAR: aylinf@directbox.com

Rotterdam/HOLLAND

Özcan HIDIR: ohidir@hotmail.com

Napoli/ITALY

Michelangelo GUIDA: michelangeloguida@hotmail.com

Almati/KAZAKISTAN

Hikmet ATAN: hikmetatan@hotmail.com

Faisalabad/PAKISTAN

Halid Zaferullah DAUDI: kzdaudi@hotmail.com

Riyad/SAUDI ARABIA

Aqil A'ZAMI: aazami@awalnet.net.sa

Massachusetts/USA

İbrahim KALIN: ikalin@holycross.edu

Amman/ÜRDÜN

Mahmoud RASHEED: mahmoudrasheed@gmail.com

Yezd/İRAN

Majid DANESHGAR, majid.daneshgar@gmail.com