

HADİS TETKİKLERİ DERGİSİ
JOURNAL OF HADITH STUDIES/مجلة بحوث الحديث
XXI * 2 * 2023

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 (Yalova Ü., İslami İlimler Fakültesi, YALOVA) ihatiboglu@hotmail.com

Editör Yardımcısı/Assistant Editor

Dr. Mücahit KARAKAŞ (Trakya Ü., İlahiyat Fakültesi, YALOVA) m.karakas_06@hotmail.com

Alan Editörleri/Field Editors

Dr Öğr. Üyesi Nagihan EMİROĞLU (Kastamonu Ü. Kastamonu), Dr. Ayşe Nur DUMAN (Giresun Ü. Giresun), Abdullah ÇİMEN (Uşak Ü., Uşak), Arafat AYDIN (Yazma Eseler Kurumu, İstanbul), Dr. Mücahit KARAKAŞ (Trakya Ü., Edirne), Hatice Nur DALKILIÇ (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Ü., Nevşehir), Kevser KESKİN (Gaziantep Ü. Gaziantep), Kübra ÇAKMAK (Zonguldak Bülent Ecevit Ü. Zonguldak), Safiye İNCEYILMAZ (Yozgat Bozok Ü., Yozgat), Zeynep ERGİN (Kütühya Dumlupınar Ü. Kütahya), Zuhal KARAKAYA (Düzce Ü. Düzce)

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Mirza TOKPUNAR (Çanakkale Onsekiz Mart Ü., Çanakkale), Prof. Dr. Mustafa ERTÜRK (İstanbul Ü., İstanbul), Prof. Dr. Yavuz ÜNAL (Ondokuz Mayıs Ü., Samsun), Prof. Dr. Halil İbrahim KUTLAY (Fatih Sultan Mehmet Vakfı Ü., İstanbul), Prof. Dr. Ebubekir SİFİL (Yalova Ü., Yalova), Doç. Dr. Kamal-deen Olawale SULAIMAN (Ekiti-State Ü., Ado-Ekiti, Nigeria) Doç. Dr. Ayşe Esra ŞAHYAR (Marmara Ü., İstanbul), Doç. Dr. Mehmet EFENDİOĞLU (Bilecik Şeyh Edebali Ü., Bilecik) Doç. Dr. Şemsettin KIRIŞ (Kastamonu Ü., Kastamonu), Dr. Öğr. Üyesi Dilek TEKİN (Trabzon Ü., Trabzon), Dr. Öğr. Üyesi İsa AKALIN (Akdeniz Ü., Antalya), Dr. Öğr. Üyesi Najmeddin İSA (Yalova Ü. Yalova), Doç. Dr. Öğr. Üyesi, Rahile YILMAZ (Marmara Ü., İstanbul)

Danışma Kurulu/Advisory Board

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

Uluslararası İlişkiler/International Relations

Prof. Dr. Muhammet AYDIN (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), Merve ÖZTÜRK (Aydın Adnan Menderes Ü., Aydın)

Düzeltilmeler/Corrections

Ümmügülüm YEŞİL (Manisa Celal Bayar Ü., Manisa), Ayşe Yasemin SAİTOĞULLARI (Ankara Hacı Bayram Veli Ü., Ankara) Ayşenur KUMAŞ (Karabük Ü., Karabük) Hilal GÜZELTEPE (Uludağ Ü., Bursa)

Kapak Tasarımı/Cover Design

Latif ÇETİNKAYA (latifcetinkaya@yahoo.com)

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

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

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

Yönetim ve Dağıtım/Administration and Distribution

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

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

© Türkiye Eğitime Destek Vakfı (TEDEV) İstanbul 2023

İlim Tasavvurumuz Üzerine...

İslâm ilim geleneği, ihtiva ve temsil ettiği zâhirî, aklî, felsefî ve irfânî zenginliği ile küllî bir gerçekliği yansıtmaktadır. Söz konusu zenginlik alanlarının her birisi meşrûiyetini, kendi usûlü dairesinde hakikat arayışı süreci içerisinde bulunuşuyla temellendirmektedir. Başlı başlarına müstakil birer ilim dalı olmaları ve bunun neticesinde tarifi, gayesi ve mesâili itibariyle sınırları belirgin olsa da, ortak bir tasavvura aracılık etmeleri dolayısıyla kaçınılmaz biçimde, bünyesinde sair ilimlerle kendi zaviyelerinden müştereklikler barındırır. Ne var ki, kendine has mesâildeki farklılaşmalar, bütünü temsil ettiği küllî tasavvurun varlığına engel değildir.

Geçmişte ve günümüzde, geleneğin bu yönü gözden kaçırıldığında, ilimler arası irtibat, sözü edilen müştereklikler üzerinden değil, ayrışmalardan hareketle kurulmaya çalışılmıştır. Esasen İslâm ilim geleneğini, ilimler arası iç çekişmelerin ve tartışmaların odağı olarak görmek böyle bir yaklaşım neticesinde ortaya çıkmıştır. Kadîm ilim geleneğimizi fikrî karışıklığın odağı olarak görme zafiyetini sadece şarkiyat geleneğinin bir refleksi imiş gibi kabul etmek kolaycı bir yaklaşımdır. Şarkiyat geleneği 'ötekinin duruşunu' temsil ettiği için dikkate alınması ve zafiyetlerine odaklanılması gereken, 'öteki'lerin dışında kalanlar, yani 'biz' olmalıyız.

İlim ehli taifeyi teşkil eden bizlerin bu süreçte yapması gereken, dışardan ve çatışma odaklı yaklaşımı bir yana bırakıp; kendilerini İslâm tasavvurunu zayıflatmaya adanmış kişilerin yöntemlerinin üst dilini keşfederek, benzer hatalara düşmekten kurtulmak, muhtelif ilimleri aynı müştereklikte cem eden kadîm geleneğimizin üst tasavvuruna odaklanmaktır.

İslâm toplumu olarak, fikrî hamlemizi gerçekleştirmemiz, körü körüne taklîdi bir yana bırakıp, bize ait değerler manzumemizi keşfetmemize bağlıdır. Modern çağın bilgi üzerindeki bizi kuşatan tahakkümü ve kendi değerlerini bize taşıyan imkânlarını 'mihengimize' vurmada özümseme, bizi sürekli olarak kimliğimizden uzaklaştırmaktadır. Günümüzde öğrendiğimiz en önemli esas, 'bilginin/ma'lûmâtın' kutsallığı iddiasıdır. Oysa her dönemde, mukaddes olan hakikat ve ma'rifettir. Bir başka ifade ile varlığımız meşrûiyetini bilgi peşinde koşmamızdan değil, hakikat yolcusu olmamızdan almalıdır.

Doğru yanlış her türlü bilginin kutsanması sebebiyledir ki, arama motorları ve sosyal medya plâtfomaları üzerinden paylaşılan veriler, tıpkı, geçmişte ilimler ve ilim ehli arasında sadece ma'lûmâta odaklanıldığında, ilimler arasındaki müşterek zeminin fark edilememesi ve İslâm tarihinin çatışmalar tarihi şeklinde algılanması gibi, bir ölçüye vurulmaksızın yaygınlığı nisbetinde doğru ve tayin edici bir konum ihrâz etmiştir. Bizler geçmişin ve günümüzün tecrübelerinden istifade ederek, tekrar aynı hataya düşmediğimizden emin olmalıyız.

Şu halde, ilim ehline düşen, öncelikle ilimlerin usûlleri ve telif tarzlarının müşterekliğini temin eden 'üst dilini'; bir başka ifade ile 'külli tasavvurunu' keşfe yönelik gayretlerini arttırmaktır. İlmin bugünkü temsilcilerinin, İlâhî hakikati zâhirî, aklî, rûhî, kalbî, irfânî plânda idrak için ömür tüketen geçmiş âlim, hakîm ve ârifler ile eserler üzerinden bağ kurmak suretiyle, onların arayış tecrübelerinden istifade etmeleri, ilimleri kuşatan külli tasavvurun idrâkini mümkün kılacaktır. Bizi külli tasavvura ulaştıracak olan vasıta, bazen dilin sunduğu imkânlar, bazen akıl, mantık ve felsefenin hâsıl ettiği kazanımlar, bazen de kalbin ve irfânî geleneğin ulaştığı hakikatler olabilecektir.

Bütün bu hususların arayışı içerisinde olan, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* aracılığı ile de, bize ait duruşa ve müşterek tasavvuru keşfin zaruretine dikkat çekmeyi kaçınılmaz görüyoruz. Bir başka ifade ile, tedbirimizi alıp, tedârikimizi ikmâl ederek seyrimize devam etmenin mutlak ihtiyacımız olduğunu fark ederek, 'cihet-i vahdemizi' yeniden hatırlamalı, uydu olmaktan, ezilmişlikten kurtulmalı, kendimize ait usûl, ulemâ ve kitâbiyâta dönmeli, ilmî düşüncümüzü yeniden 'âlî tasavvurumuza' uygun hâle getirmeliyiz.

Kırk ikinci sayımızla, akademik dergicilikte kemâle erdiğimizizin göstergesi olarak, kesintisiz yayın hayatını sürdürerek, geride bıraktığımız ilk yirmi yılın ardından, *Hadis Tetkikleri Dergisi'*nin bu nüshasında; hadis ilimlerinin muhtelif alanlarında ilginizi çekecek tetkiklere yer verdik. İslâm coğrafyasının uzak diyarlarının tasavvurlarını bize sunan makaleler, eser tetkikleri, bilimsel etkinlik ve kitap tanıtımları bu sayımızda sizlerin ilgisine arz ettiğimiz içeriğimizdir.

Destekleriniz sayesinde muhteviyâtı daha da zenginleşecek olan *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* işaret edilen hususlarda bize iletilen her türlü talebe açık olup, bütün imkânlarını kullanarak arzu edilen hususlarda yazarlarımızın yanında olmaya çalışacaktır.

Geride bıraktığımız yirmi yıl ve kırk iki sayı boyunca *Hadis Tetkikleri Dergisi'*ne (HTD) destek olan, sahip çıkan, bizleri cesaretlendiren, yazılarıyla bizi onurlandıran hayatta olan ve ahirete irtihal eden bütün hoca ve kardeşlerimize şükranlarımızı sunarken, bundan sonra da *HTD'*nin imkânlarının, araştırmacılarımızın hizmetinde olduğunu te'yiden ifade istiyoruz. Gelecek sayılarımızda görüşmek dileğiyle...

Saygılarımızla...

İbrahim HATİBOĞLU

Tedvin ve Öncesi Süreçlerde Müçtehidin Bazı Hadislere Mut- tali Olamaması Üzerine

Ataullah ŞAHYAR*

“On The Inability of the Mu-
jtahid to Access Certain
Hadīths in Tadween and Pre-
vious Periods”

Abstract: Although the compilation of hadiths, which are considered the second source of Islam after the Quran, started in an early period, it took centuries to complete the process. This service is of paramount importance, especially for mujtahid scholars. Because the scholar who will engage in ijtiħad first looks for the answer to the problem he encounters in the Quran and the Prophetic Sunnah, and if he cannot find the answer he is looking for in these two sources, he resorts to ijtiħad. It was not difficult for the mujtahid to reach the Quran. However, it was not easy to reach the Prophetic Sunnah, which had spread over the wide Islamic geography and whose codification had not yet been completed, under the conditions of that period, and therefore no mujtahid, including the Rightly-Guided Caliphs and the imams of major sects, was fully versed in the Prophetic Sunnah. In the research, it was determined by giving examples of important names from every layer that not every mujtahid, including the companions, was aware of some prophetic sunnah during the process of tadween and before. It was emphasized that the tadween is especially important for mujtahids and it was pointed out that the tadween positively contributed to the knowledge of the sunnah of the mujtahid scholars. As a result, it has been observed that a mujtahid, regardless of his rank, once a sound sunnah reaches him, he reverts from his old view and makes his judgment in accordance with the sunnah. It was only possible for the sunnah to reach the Islamic geography with the codification of hadiths.

Citation: Ataullah ŞAHYAR “Tedvin ve Öncesi Süreçlerde Müçtehidin Bazı Hadislere Muttali Olamaması Üzerine” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XXI/2, 2023, pp. 207-231.

Keywords: Hadīth, Sunnah, Compulation, Mujtahid, Acquaintance.

I. Giriş

İlmi seviyesi hangi derecede olursa olsun günümüze kadar hiçbir ilim adamı ya da müçtehit, kendisinin veya sahâbe dâhil hiç kimsenin Hz. Peygamber’den sadır olan bütün sünnet/hadislere bildiğini iddia etmiş değildir. Deği-

* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis, İSTANBUL, sahyar@gmail.com
ORCID: 0000-0001-7789-8750 Geliş: 07.12. 2023 Yayın: 31.12.2023

şik ilgi alanları, farklı coğrafya, iletişim ve ulaşım koşullarındaki elverişsiz koşullar vs. bakımından böyle bir durumun gerçek olması mümkün gözükmemektedir.

İster Hz. Peygamber'in seferlerinde vuku bulunanlar ve Resûlullah'ın (a.s.) buna karşı tutumu, ister farklı platformlarda irad ettiği hadisler, isterse özel olarak verdiği hüküm ve fetvalar, sadece Resûlullah'ı (a.s.) takip edebilenler tarafından öğrenilmiş, Resûlullah'ın huzurunda bulunamayanların ise, duruma göre kimileri daha sonra öğrenmeye muvaffak olmuş, kimileri de olaydan bihaber kalmıştır.

Ehl-i beyt de dahil her sahâbî'nin Resûlullah'ı (a.s.) sürekli takip edebilmesi mümkün değildi. Resûlullah'ın (a.s.) sohbetine bazen kalabalık sahâbe grubu iştirak edebilirken, bazen ise Resûlullah (a.s.) sadece birkaç kişiye hitap ediyordu. Hatta Resûlullah'ın (a.s.) bir sahâbî ile özel konuşmaları da söz konusu olmuştur. Bazen İslam'ı öğrenmek için Medine'ye dışarıdan gelen elçiler ve heyetler işleri bitince hemen kabilelerine geri dönüyorlar ve Resûlullah'tan (a.s.) öğrendiklerini kimseyle paylaşmadan uzaklara götürüyorlardı. Medine'de Hz. Peygamber'in yanı başında ikamet eden sahâbenin bu bilgilerden haberi olmuyordu.

Hz. Peygamber'in yirmi üç yıllık peygamberlik dönemi, hususen Medine'deki son 10 yılı boyunca olaylar bu ve benzer şekillerde cereyan ediyordu. Her meclisinde Resûlullah'ı (a.s.) farklı sahâbe takip ediyor, her biri farklı bilgiler öğreniyordu. Daha sonra kimi sahâbiler Hz. Peygamber hayatta iken, kimileri Hulefâ-i Râşidin döneminde -özellikle Hz. Ömer'in hilafetinde- yeni fethedilen şehir ve bölgelere cihad için gidip geri dönmez, gittiği yerlere yerleşirdi. Bazen söz konusu şehirlere İslam'ı öğretmek için muallim ya da vali olarak gönderilmişlerdi. Bulunduğu yerlerde her sahâbî Resûlullah'tan öğrendikleriyle amel ediyor ve bildiklerini çevresine öğretiyordu. Böylece sahâbenin farklı düzeyde sahip olduğu sünnet bilgisi, hicri ilk asırdan itibaren İslam coğrafyasına yayılmaya başladı.

Günümüze kadar pek çok ilim adamı hicri ilk asırdaki hadislerin farklı İslam coğrafyasına yayılması ve bundan sebep kişilerin nebevî sünnet bilgisinin farklı düzeyde olduğu konusunda görüş belirtmiştir. Örneğin nebevî sünnete bakış açısıyla dikkat çeken İmâm Şâfî (v. 204/820) bu konu hakkındaki görüşünü şöyle ifade etmiştir:

“Sünnetin tamamını eksiksiz bir şekilde bilen bir kimseyi tanımıyoruz. Bütün âlimlerin ilmi bir araya toplansa sünnetin tamamı ihata edilmiş olur. Ancak her bir âlimin bildikleri tek tek mutâlaa edilirse bilmediği bir sünnet mutlaka bulunur. Birinin bilmediği bir sünneti bir başkası bilir.”¹

Aynı şekilde nebevî sünnetin şiddetli savunucularından İbn Teymiyye (v.

¹ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İdris b. 'Abbâs eş-Şâfî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şâkir (Mısır: y.y., 1358/1940), 42-43.

728/1328) de Hz. Peygamber'den gelen bütün hadisleri bir şahsın ihata etmesinin mümkün olmadığını, bir konuda kendisine hadis ulaşmayan bir kişinin, o hadisin gereğini bilmekle mükellef olmadığını ve müçtehit olmak için bütün hadisleri bilmek gerekmediğini kesin ifadelerle dile getirmiştir.²

Hadislerin tedvinine öncülük eden ve tedvin söz konusu olduğunda ilk aklı gelen, hadis kaynaklarındaki rivayetlerin pek çoğunun nakli, muhaddislerin üstadı ünlü hafız İbn Şihâb ez-Zührî (v. 124/742),³ bütün vaktini hadis öğrenmek ve yazmaya vermiş olmasına rağmen hadislerin tamamına muttali olamamış ve bütün hadisleri bilip bilmediği hakkında kendisine yöneltilen bir soruya kesin bir ifadeyle “hayır” cevabını vermiştir. Hadislerin yarısını bilip bilmediği sorulduğunda ise “umarım, belki” cevabını vermekle yetinmiştir.⁴

İlk dönemlerdeki bazı müçtehitlerin nebevi sünnetin hilafına verdikleri bazı fetva ve görüşlerini izah etmeye çalışan müteahhir ulema, önceki müçtehit imamlar söz konusu olurken, konuyla ilgili hadisin o müçtehide ulaşmamış olabileceği ihtimali üzerine durmuşlar ve bunu sık sık dile getirmişlerdir.⁵ Onların bu tutumu da tedvin süreci ve öncesinde müçtehidin karşılaştığı meselelerde bazı hadislere muttali olamadığı görüşünü teyit etmektedir.

İmâm Şâfiî'nin, talebesi Ahmed b. Hanbel'e söylediği şu ifade de önemlidir:

“Siz (muhaddisler) hadisleri ve râvileri benden daha iyi bilirsiniz. Sahih bir hadise vâkif olursanız bana da bildirin ki, onunla amel edeyim. O hadis ister Kûfe, ister Basra ve isterse Şâm kaynaklı olsun fark etmez, yeter ki sahih olsun.”⁶

² Ebû'l-'Abbâs Taqıyyüddîn Aḥmed b. 'Abdılḥalîm b. Mecdiddîn 'Abdisselâm el-Ḥarrânî İbn Teymiyye, *Refu'l-Melâm 'ani'l-E'immeti'l-A'lâm-İbn Teymiyye* (Riyad: y.y., 1403/1983), 9.

³ Nitekim Abdurrahmân b. Ebî'z-Zinâd (v. 174/790) babasından Zührî hakkında şunu nakletmiştir: “Biz (sadece) helâl ve haramı yazdık. Zührî ise, işittiği her şeyi yazardı. Kendisine ihtiyaç duyulunca onun insanların en âlimi olduğunu anladım” (bk. Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî b. Sâbit el-Bağdâdî Ḥaṭîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li Aḥlâki'r-Râvi ve 'Adâbi's-Sâmi*; thk. Maḥmûd et-Taḥḥân (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1983/1403), 2/118; Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. 'Abdurrahmân b. Yûsuf el-Kelbî Cemâlüddîn el-Mizzî, *Teḥzibu'l-Kemâl fi Esmâ'ir-Ricâl*, thk. Beşşâr 'Avvâd Marûf (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1400/1980), 16/433.

⁴ Ebû'l-Kâsım 'Alî b. el-Hasen eṣ-Şâfiî İbn 'Asâkir, *Târiḫü Dimeşk*, thk. 'Amr b. Ğurâme el-'Umrevî. (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 55/366; 61/421; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḥudayrî es-Süyûtî, *Tedribu'r-Râvi fi Şerḫi Takribu'n-Nevâvi*. thk. Ebû Kuteybe Nazâr Muḥammed el-Fâryâbi. (b.y.: Dâru Taybe, ts), 1/277, 297.

⁵ Hadis şerhleri ve fıkıh kitaplarında çok sıklıkla karşılaşılan “لعنه لم يبلغه الحديث/muhtemelen hadis ona ulaşmamıştır” gibi ifadeler için bk., Ebû Suleymân Ḥamd b. Muḥammed b. İbrâhîm b. el-Ḥaṭṭâb el-Bustî el-Ḥaṭṭâbî, *A'lâmu'l-Hadis*, thk. Muḥammed b. Sa'îd b. 'Abdurrahmân Âli Su'ûd (b.y.: y.y., 1409/1988), 1/264; Ebû'l-Ḥasan Muḥammed b. el-Huseyn b. İbrâhîm b. Âşım es-Sicistânî el-Âburî, *Menâkibu's-Şâfiî-el-Âburî*, thk. Cemâl Azûn (b.y.: y.y., 1430/2009), 87; Ebû el-Ḥasan 'Alî b. Ḥalef b. 'Abdulmelik İbn Baṭṭâl, *Şerḫü Şaḫîḫi'l-Buḫârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Riyad: Mektebetu'r-Ruṣd, 1423/2003), 4/398.

⁶ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muḥammed İbn 'Abdülber en-Nemerî, *el-İn-tikâ' fi Feḫâli's-Selâs etil-E'immeti'l-Fukahâ*; (Beyrut: y.y., ts), 75; İbrâhîm b. 'Alî b. Muḥammed Burḥânüddîn el-Ya'merî İbn Ferḫûn, *ed-Dibâcu'l-Muzheb fi Marifeti Ayâni'l-*

Verilen bu örnek ifadelerden de anlaşılacağı üzere her âlimin, nebevi sünnete vukufunun farklı düzeyde olduğu, sahâbe dahil kimsenin Hz. Peygamberden gelen bütün hadislerle muttali olamadığı ve bunun imkân dahilinde olmadığı anlaşılmaktadır.

Müçtehidin bazı hadislerle muttali olamaması şu iki şekilde tezahür edilebilir.

Müçtehit o hadisten o ana kadar hiçbir şekilde haberdar olamamış olabilir.

Müçtehit o hadis hakkında daha önce biraz bilgi sahibi olmuş olsa da unutkanlık, detaylarına tam olarak vakıf olamamak, hadisin karşılaştığı mesele ile ilgisi gibi bazı sebeplerden ötürü söz konusu hadis hakkındaki bilgisini teyit etme ihtiyacı duyabilir.

Müçtehit hadise güvenilir kaynaktan ulaşamamış olabilir.

Verdiği hükümlerde emin ve ciddi olması, aynı şekilde verdiği hükmü sağlam veriye dayandırması için müçtehidin yukarıdaki durumlarda hadisi tam olarak öğrenmeye ihtiyacı vardır. Aksi halde müçtehit o hadise muttali olamamış addedilir ve karşılaştığı mesele için içtihat yoluna gitmek zorunda kalır.

Tedvin ve öncesindeki süreçte ihtiyaç duyduğu bazı nebevi sünnete muttali olamayan her tabaka ve bölgeden pek çok müçtehidin olduğu düşünülmektedir. Fakat araştırmanın sınırı aşmadan tedvin sürecinin önemini izah etmek için, hicri ilk üç asırda yaşamış olan sahâbe ve sonraki tabakalardan önemli görülen birkaç müçtehidini örnek vermek, konuyu aydınlatmaya yetecek mahiyettedir.

II. Bazı Hadislere Muttali Olamayan Müçtehid Sahâbiler

Müçtehide bir hadisin ulaşmış ulaşmadığını ya da hangi hadisin ulaşmadığını tespit etmek neredeyse imkânsız denebilecek kadar zor bir iştir. Çünkü bir kimsenin bilmediklerini sorgulamak bildiklerini sorgulamaktan daha müşkül bir iştir. Fakat burada biz, literatürde kayıtlara giren bilgiler ışığında hadisin kendisine ulaşmadığına dair müçtehidin kendi itirafları, yakın çevresinin veya talebelerinin ya da diğer âlimlerin verdiği bilgilerden hareketle konuya ait örnekleri tespit etmeye çalışacağız. Müçtehidin muttali olamadığı nebevi sünnetin, örnek verilenlerden kat be kat fazla olduğunu tahmin etmek zor değildir. Burada en tanınmış sahâbeden birkaç örnek yeterli olacaktır.

A. Hz. Ebû Bekir (v. 13/634)

Hz. Peygamber'in ilk halifesi Ebû Bekir (r.a.), -İslam'dan önce ve sonra ha-

Ulemâ'i'l-Mezheb, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr (Kahire: Dâru't-Turâs., ts), 1/463; 'Abdülme'cid Mahmûd, *el-İtticâhâtü'l-fıkhiyye 'inde ashâbi'l-hadis fi'l-karni's-sâlisi'l-hicri*, (Mısır: Mektebetu'l-Hancı, 1399/1979), 126.

yatının çoğunu Resûlullah'ın (a.s.) en yakın dostu olarak geçiren, onun risâletine ilk inanan, hicret ederken ona yol arkadaşı olan, kısacası hayatı boyunca Resûlullah'ın (a.s.) en yakınındaki bir sahâbî olmasına karşın- bazı hadislerden bihaber kalmıştır. Örneğin: Ebû Bekir (r.a.), kendisine miras verilip verilmeyeceğini soran bir nineye “Allah'ın kitabında ve Peygamber'in sünnetinde sana bir şey verileceğini bilmiyorum. Ancak bunu insanlara soracağım” diye cevap vermiştir. Sahâbîlerden Muğire b. Şu'be (r.a.) ve Muhammed b. Mesleme (r.a.), Hz. Peygamber'in nineye altıda bir hisse (miras) verdiğiine dair Hz. Ebû Bekir'in huzurunda şahitlik etmiştir. Bu hadis sahâbîlerden İmrân b. Husayn'dan da rivayet edilmektedir.⁷

B. Hz. Ömer (v. 23/644)

İslam âlemi için başarılı hizmetleri bulunan Halife Ömer (r.a.) bilgili, fakih ve Resûlullah (a.s.) ile birlikteliği çok olan sahâbîlerdendir. Her fırsatta onu takip etmek için özel gayret sarf eden bir sahâbî olmasına rağmen kendisinin habersiz kaldığı bazı hadisler olmuştur. Örneğin: Hz. Ömer İsti'zan ile ilgili bir sünneti, Ebû Mûsâ el-Eş'arî (r.a.) kendisine rivâyet edene kadar bilememiş ve haberi veren Ebû Musâ'dan şahit getirmesini istemiştir.⁸ Yine Hz. Ömer, kadının kocasının diyetinden miras alabileceğini, Dahhâk b. Süfyân el-Kilâbî (r.a.) kendisine mektupla bildirene dek bilememiş ve “Bunu duymasaydık, buna muhalif hüküm verirdik” diyerek sonradan bilgi sahibi olduğunu dile getirmiştir.⁹

Aynı şekilde Hz. Ömer, Abdurrahmân b. Avf (r.a.) kendisine bilgi verene kadar mecûsilerin cizyeye tâbi olup olmaması hükmünden haberdar olmamıştır.¹⁰ Yine Hz. Ömer hilafeti döneminde, işlevselliğine göre her parmak için farklı kıymetle diyet belirlemiş, başparmak için on beş deve, işaret ve orta parmak için onar deve, yüzük parmak için dokuz ve serçe parmak için ise altı deve, şeklinde sahâbe ve tabiun nesline yıllarca hükmetmiştir. Hz. Ömer'in bu hükmü, Resûlullah'ın o dönem Yemen'e vali olarak görevlendirdiği Amr b. Hazm'a (r.a.) gönderdiği bir mektup ortaya çıkana kadar yürürlükte kalmıştır. Söz konusu mektup ortaya çıkınca, her parmak için diyet olarak eşit kıymetle

⁷ Buhârî, “İ'tisâm”, 23; Ebû Dâvûd, “Ferâiz”, 5; Tirmizî, “Ferâiz”, 10; “İsti'zan”, 3; İbn Mâce, “Ferâiz”, 4; Dârimî, “Ferâiz”, 19; Mâlik, “Ferâiz”, 4.

⁸ Buhârî, “İ'tisâm”, 23; Tirmizî, “İsti'zan”, 3; İbn Teymiyye, *Rafu'l-melâm*, 6; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî b. Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-Bâri Şerhu Şahîh el-Buhârî*, thk. Muhibbuddîn el-Ĥaṭîb (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379/1959), 11/29-30.

⁹ Konuyla alakalı muhtelif rivâyetler için Bk. İmam Şâfiî, *el-Ümm*, 1/177; Ebû Dâvûd, “Ferâiz”, 18; Tirmizî, “Ferâiz”, 18; “Diyât”, 18; İbn Mâce, “Diyât”, 12; Malik, “Ukûl”, 9; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/452.

¹⁰ Buhârî, “Cizye”, 1; Ebû Dâvûd, “Harâc”, 31; Tirmizî, “Siyer”, 31; Dârimî, “Siyer”, 58; Malik, “Zekât”, 42; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/194.

onar deve hükmü verileceği öğrenilmişti. Bundan sonra Hz. Ömer bu konudaki hükmünü Resûlullah'ın mektubuna göre düzeltmiştir.¹¹

Bir defasında Hz. Ömer (r.a.) ashaba, (darp veya başka herhangi bir sebeple) bir kadının karnındaki bebeğini düşürmesine sebep olan kimseye verilecek ceza hususunda Resûlullah'tan (a.s.) öğrendiği bir hüküm olup olmadığını sormuştu. Bunun üzerine Hamel b. Malik b. en-Nâbiğa isimli bir sahâbî ayağa kalkarak: “Ben iki karımın arasında idim, biri diğerine bir sopayla ya da taşla vurdu, o da aldığı darbenin etkisiyle karnındaki bebeğini düşürdü. Bu meselede Resûlullah (a.s.), ceninin diyeti olarak kadına vasıflı/kaliteli bir köle verilmesine hükmetti” dedi. Bunun üzerine Hz. Ömer: “Allahü ekber, bu haberi işitmemiş olsaydık meseleyi farklı bir şekilde hükme bağlardık” diyerek hadisten haberi olmadığını açık bir şekilde itiraf etmiştir.¹²

Hz. Ömer'in bazı sünnete muttali olamayıp bunun daha sonra başka sahâbî tarafından kendisine hatırlatılması ya da karşılaştığı ve hükmünü bilemediği meseleleri başka sahâbeye sorarak öğrenmesi ile alakalı daha pek çok örnek bulmak mümkündür.

C. Hz. Osman (v. 36/656)

Hulefâ-i Râşidîn'in üçüncüsü halife Osman, Hz. Peygamber'in iki kere damadı olma şerefine nail olmasına ve ona yakınlığına rağmen bazı hadislerden habersiz kalmıştır. Örneğin Hz. Osman, kocası vefat eden kadının, iddetini kendi evinde tamamlayacağı hususunda Resûlullah'tan (a.s.) gelen herhangi bir sünnetten haberdar olmadığı için söz konusu meseleyi Füreya b. Mâlik'e (r.a.) sormuş, Hz. Peygamber'in kocası vefat eden bir hanım sahâbî hakkında “İddetin tamamlanıncaya kadar kendi evinde bekle” buyurduğunu öğrenmiş ve akabinde bu doğrultuda hüküm vermiştir.¹³

D. Hz. Ali b. Ebî Tâlib ve Abdullah b. Abbâs (r.a.)

Ali b. Ebî Tâlib (r.a.) ve muksirundan Abdullah b. Abbâs (r.a.) da bilgili, fakih ve Resûlullah'ın (a.s.) en yakın akrabaları olmasına rağmen bazı hadislerden haberdar olmamışlardır. Örneğin: Bu iki bilge sahâbî, kocası vefat edip hâmile olarak dul kalan kadının, iki iddetin en uzun olanıyla (أبعد الأجلين) iddetini tamamlayacağına fetva vermişti. Hâlbuki Hz. Peygamber, kocası Sa'd b.

¹¹ Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. İdris b. 'Abbâs eş-Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadis*, thk. Muhammed Ahmed Abdülaziz (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1986), 87; Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. İdris b. 'Abbâs eş-Şâfiî, *el-Umm* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1410/1990), 1/177; Ebû Bekr 'Abdur-rezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, *el-Muşannef*, thk. Ḥabiburrahmân el-'Azamî (Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1403/1983), 9/384 (hadis no: 17698); Ebû Suleymân Ḥamd b. Muḥammed b. İbrâhîm b. el-Ḥaṭṭâb el-Bustî, *Me'âlimu's-Sünen* (Halep: el-Maṭba'atu'l-İlmiyye, 1351/1932), 4/28.

¹² Tirmizî, “Diyat”, 15; Nesâî, “Kasâme”, 40.

¹³ Ebû Dâvûd, “Talâk”, 43; Tirmizî, “Talâk”, 23; Dârimî, “Talâk”, 14; Malik, “Talâk”, 87; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/307.

Havle (r.a.) vefat ettiğinde hâmile olan Sübey'a el-Eslemiyye (r.a.) hakkında "Onun iddeti çocuğunu doğurmaktır" buyurmuştur. Hz. Ali b. Ebî Tâlib ile Abdullah b. Abbâs (r.a.) ise söz konusu nebevi sünnete muttali olamamışlardı.¹⁴

E. Ebû Hüreyre (v. 57/677)

Hz. Peygamber'den en çok hadis nakleden sahâbî olarak kayıtlara geçen Ebû Hüreyre, el-Fadl b. Abbas'tan (r.a.) (v. 13/634) naklettiği "من أصبح جنباً فعليه أن يفطر" /cünüp olarak sabahlayan kimse orucunu bozsun" hadisinin nesh edildiğinden haberdar olamamıştır. el-Fadl b. Abbas da Ebû Hüreyre de söz konusu (mensuh) hadisi rivayet etmeye, gereğiyle amel etmeye ve cünüp olarak sabahlayan kimsenin orucuna devam edemeyeceğine yönelik fetva vermeye devam etmişlerdir.¹⁵ Bu iki sahâbînin yaptıkları, dönemin Medine valisi Mervân b. Hakem'e intikal edince Mervan, bu meseleyi vuzuha kavuşturmak için Abdurrahmân b. el-Hâris'i Resûlullah'ın eşleri Hz. Aişe ve Ümmü Seleme'ye (r.a.) gönderir ve onların, Hz. Peygamber'in cimadan ötürü cünüp olup da o gün orucuna devam ettiğine¹⁶ dair şahitlik ettiğini öğrenir. Bunun üzerine Mervan Abdurrahmân b. el-Hâris'i bu sefer Ebû Hüreyre'ye gönderir. Hz. Aişe ve Ümmü Seleme'nin söz konusu cevabını işiten Ebû Hüreyre, üm-mühâtül'-mü'minin (r.a.) söyledikleri hakkında herhangi bir bilgisinin olmadığını, kendisinin sadece el-Fadl b. Abbas'tan nakilde bulunduğunu ifade etmiştir.¹⁷

F. Abdullah b. Ömer (v. 73/692)

Hz. Peygamber'den en çok hadis nakleden sahâbîlerden Abdullah b. Ömer de bazı nebevi sünnete muttali olamamıştır. Nitekim Yahudilerin cinsel ilişkiyi kadının sadece ön tarafından yapılması gerektiği inancına karşın nazil olan "Kadınlarınız sizin için bir tarladır. Tarlanıza nasıl dilererseniz öyle varın" ayeti (Nisa/223) hakkında Abdullah b. Ömer, söz konusu ayetin kadının arkasına gelme hususunda nazil olduğunu belirtmiştir.¹⁸ Bu durumu izah etmeye çalışan ilk müfessirlerden Mukâtil b. Süleyman (v. 150/767), Cabir'den (r.a.) gelen "Yahudiler, kadınla arkadan yaklaşarak cinsel ilişkiye girilirse çocuk şaşı doğar, derlerdi. Bunun üzerine Kadınlarınız sizin için bir tarladır. Tarlanıza nasıl

¹⁴ Buhârî, "Tefsîr (et-Talâk)", 2; Müslim, "Talâk", 57; Tirmizî, "Talâk", 17; Nesâî, "Talâk", 56; Dârimî, "Talâk", 11; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/311.

¹⁵ Malik, "Siyâm", 11.

¹⁶ Malik, "Siyâm", 11; Ebû Davud, "Savm", 36; Tirmizî, "Savm", 63.

¹⁷ Malik, "Siyâm", 11.

¹⁸ Buhârî, "Tefsîr (el-Bakara)", 39. Söz konusu hadisin şerhinde İbn Hacer, İbn Ömer'in bu ayete dayanarak cinsel ilişkide kadının arka mahalline varmanın da cevazını benimsediğini belirtmiştir. İbn Hacer ayrıca bu konuyla alakalı Muhammed b. Sahnûn ve Muhammed b. Şa'ban'ın bu konuya özel birer kitap telif ettiğini ve konuya daha fazla açıklık getirdiğini belirtmiştir. Bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 8/189-190.

*dilerseniz öyle varın ayeti nazil oldu*¹⁹ mealindeki hadisin İbn Ömer'e ulaşmamış olmasını var saymıştır.²⁰

G. Abdullah b. Amr b. el-Âs (r.a.)

Hz. Peygamber'in ağzından çıkan her şeyi yazmakla anılan Abdullah b. Amr b. el-Âs (r.a.), Ebû Hüreyre'nin (r.a.) ifadesiyle en çok hadis bilen sahâbî²¹ olmasına rağmen, kadınların yıkanırken saç örgülerini çözmelerinin gerekli olmadığına dair sünnetten bihaber kalmış ve kadınlara yıkanırken saç örgülerini çözmeleri gerektiğine dair fetva vermiştir. Hz. Aişe (r.a.), Abdullah'ın bu fetvasını öğrenince "Pes doğrusu şu İbn Amr'a hayret! Kadınlara başlarını tıraş etmelerini emretseydi bari! Ben Resûlullah (s.a.) ile aynı kaptan (su alarak) yıkanır, başıma üç defa su dökmekten başka bir şey yapmazdım" diyerek tepkisini dile getirmiştir.²²

H. Habbâb b. el-İrs (v. 37/657)

Muhacir sahâbîlerden Bedir gazisi Habbâb b. el-İrs (r.a.) da Hz. Peygamber'in altın yüzük takmayı erkekler için haram kıldığına dair hadise²³ muttali olamamış, Abdullah b. Mes'ud (r.a.) kendisine söz konusu hadisi hatırlatınca elindeki altın yüzüğü çıkartmış ve "Bundan böyle bu yüzüğü bir daha benim parmağında göremeyeceksin" demiştir.²⁴

Ayrıca Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin (r.a.), teyit etmek amacıyla bildiği bir hadisi 'Ukbe b. Âmir'e (r.a.) sormak için Mısır'a kadar gitmesi²⁵ ve buna ihtiyaç duyması da burada verilebilecek örnekler arasında sayılabilir.

Sahâbîlerin her hadise muttali olamadıklarına dair söz konusu zikredilenlere benzer pek çok örnek bulmak mümkündür. Tâbiîn ve daha sonraki tabakalarda da benzer durum geçerli olmuştur.

¹⁹ Buhârî, "Tefsir (el-Bakara)", 39; Müslim, "Nikah", 117; Ebû Dâvûd, "Nikah", 46; Tirmizî, "Tefsir", 3.

²⁰ Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Suleymân el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*, thk. 'Abdullâh Maḥmûd Şehâte (Beyrut: Dâru 'İhyâu't-turâs, 1423/2002), 5/141

²¹ Ebû Hüreyre Abdullah b. Amr b. Âs hakkında şöyle demiştir: Abdullah b. Amr b. As hariç benden daha fazla hadis bilen sahâbe yoktur. Çünkü Abdullah b. Amr b. As hadisleri yazardı, ben yazmazdım. Bk., Ebû 'Urve Mâmer b. Râşid el-Ezdî, *el-Câmi*; thk. Ḥabîbu'r-Raḥmân el-'Azamî (Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1403/1982), 11/259; Buhârî, "İlim", 39; Tirmizî, "İlim", 12; "Menâkib", 47; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/248, 403; Ebû Ḥâtim Muḥammed b. Hibbân el-Bustî, *Şaḥîhu İbn Hibbân*, thk. M. Ali Sönmez-Halis Aydemir (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 4/313; Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed eṭ-Ṭaberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsaf*, thk. Ṭâriḳ b. İvaḍullâh b. Muḥammed-'Abdulmuḥsin b. İbrahim el-Huseynî, (Kahire: Dâru'l-Ḥaremeyn, 1415/1995), 8/350.

²² Müslim, "Hayz", 59; İbn Mâce, "Tahâret", 108; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/ 43.

²³ Buhârî, "Libas", 47, 53; Ebû Dâvûd, "Libas", 13; Nesâî, "Ziyne", 40; İbn Mâce, "Libas", 19.

²⁴ Buhârî, "Megâzi", 76.

²⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/159.

III. Bazı Hadislere Muttali Olamayan Tâbiîn ve Sonraki Kuşaklardan Bazı Müçtehitler

Vakitlerinin çoğunu Hz. Peygamber'le birlikte geçirmeye çalışan ve hemen hemen her konuda Resûlullah (a.s.) ile dayanışma halinde onun yanında yer alan Ebû Bekir (r.a.) ve Ömer (r.a.) gibi Hulefâi Râsidîn, çok hadis nakletmekle bilinen muksirûn sahâbiler, bile -yukarıda örnekleriyle görüldüğü gibi- bazı hadislere muttali olamamışlardır. Adı geçen sahâbilerin bu ümmetin en âlimi, en fakîhi ve en muttakisi olduklarında şüphe yoktur. Onlar hadisleri doğrudan Resûlullah'tan öğrenen, âyetlerin sebebi nüzulüne ve hadislerin sebebi vurûduna vâkîf kimselerdir. Onlar pek çok avantaja sahip olmalarına rağmen bazı hadislerden bihaber kalmışlarsa, İslam coğrafyasının genişlemesi ve asr-ı saadete uzak oluşları gibi dezavantaj durumlarıyla daha sonraki asırlarda yaşamış olan tabiîn, etbeu't-tabiîn ve onlardan sonra gelen müçtehitlere bazı hadislerin ulaşmamış olması gayet olağan ve tabiî bir durum olarak değerlendirilmektedir. Bunlardan birkaçını zikretmek meseleyi açıklayıcı olacaktır.

A. Sa'îd b. el-Müseyyeb (v. 92/710)

Tabiîn neslinin önde gelen fakihlerinden Sa'îd b. el-Müseyyeb, muhaddis kimliği ile de meşhur olmasına rağmen, kocası tarafından üç defa boşanan bir kadının başka bir erkekle nikahlanıp cinsel birliktelik olmadıkça eski kocasıyla tekrar nikahlanamayacağı konusunda Hz. Peygamberden gelen hadise²⁶ muttali olamamış ve sadece nikah kıyılrsa -cinsel birliktelik olmasa da- eski kocasına dönebileceğini söyleyerek bu husustaki ulemanın icmasına tek başına muhalefet etmiştir.²⁷ Bu duruma açıklık getiren *Muvatta* şarihlerinden Kadı 'Iyad (v. 543/1148) ve Endülüslü Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî (v. 474/1081), konuyla ilgili nebevi sünnetin Sa'îd b. el-Müseyyeb'e ulaşmamış olabileceğini,²⁸ oysa Hz. Âişe'nin (r.a.) de bu konuda çok net bir fetvasının mevcut olduğunu ifade etmiştir.²⁹

B. Mu'âviye b. Kurre (v. 113/731)

Yine tabiîn neslinin önemli âlimlerinden Mu'âviye b. Kurre, gümüş bardaktan içme konusunda talebesi Şu'be b. Haccâc'ın (v. 160/777) kendisine yönelttiği bir soruya, gümüş bardaktan içmekte bir beis olmadığı yönünde cevap

²⁶ Buharî, "Şahâdat", 3; "Talak", 4, 7, 38; Müslim, "Nikah", 111-112; Ebû Davûd, "Talak", 49; Tirmizî, "Nikah", 26; Nesâî, "Nikah", 43; "Talak", 9-10, 12; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/284.

²⁷ Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Munzir en-Nisâbüri, *el-İcmâ*; thk. Fu'âd 'Abdulmun'im Ahmed (b.y.: Dâru'l-müslim, 1425/2004), 86; Ebû'l-Fağl 'Iyâd b. Mûsâ b. 'Iyâd el-Yağşubî Kâdî 'Iyâd, *İkmâlu'l-Mulim bi Fevâidi'l-Muslim*, thk. Yağyâ İsmâ'îl (Mısır: Dâru'l-vefâ, 1419/1998), 4/606.

²⁸ Kâdî 'Iyâd, *İkmâlu'l-Mulim*, 4/607; Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef el-Bâcî, *el-Muntekâ Şerhu'l-Muvattâ*; (Mısır: Matba'atu's-Sa'âde, 1332/1914), 3/299.

²⁹ Bâcî, *el-Muntekâ*, 3/299.

vermiştir. Meşhur hadis şârihlerinden fakih Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim b. el-Münzir (v. 319/931), bu durumun ancak Mu‘âviye b. Kurre’nin, altın ve gümüş kaplardan içmeyi yasaklayan hadislerle³⁰ muttali olamamasıyla izah edilebileceğini ifade etmiştir.³¹

C. İmam Ebû Hanife (v. 150/767)

Sahâbeden Enes b. Mâlik’i (r.a.) (v. 93/711) gördüğüne dair hakkında bazı rivayetler bulunan Ebû Hanîfe, geniş İslam coğrafyasının muhtelif yerlerinde ikamet eden sahâbenin Hz. Peygamberden öğrendikleri hadislerin henüz kendi yaşadığı beldeleri aşip diğer İslam coğrafyasına ulaşmadığı ve hadis tedvininin yeni başladığı erken bir dönemde yaşamıştır. Kısıtlı ulaşım imkânlarının söz konusu olduğu bu dönemde, henüz yeni faaliyete geçen hadis tedvini beldelerle sınırlı kalmış ve tedvin için bölgeler/şehirlerarası rihle faaliyeti henüz zuhur etmemiştir.³² Tedvin için uzak mesafedeki bölgelere/şehirlere ilim yolculuğu henüz yaygınlaşmamış, sadece belli şehirlere belli meseleler için gidip dönenler olmuştur.

Yirmi sene boyunca hocası Hammad b. Ebî Süleyman’ın (v. 120/737) derslerine devam ettikten sonra hocasının makamında ders vermeye devam eden Ebû Hanife, Kûfe ve çevresine intikal eden hadislerle fıkhi içtihadını devam ettirmiş ve hadis tedvini için rihle yapmak yerine fıkıhla iştiğal etmeyi tercih etmiştir.

Ebû Hanife, Hz. Peygamber’den rivâyet edilen “*Bütün parmaklar eşittir*” hadisi³³ kendisine ulaştığında, parmakların diyetini faydalarına göre belirleyip, başparmağın diyetinin diğerlerinden fazla olması gerektiği yönde daha önceki verdiği görüşünden vazgeçmiştir. Aynı şekilde Ebû Hanife, Enes b. Malik’in (r.a.) Hz. Peygamber’den (s.a.) rivâyet ettiği “*Hayz üç gündün on güne kadardır, fazlası istihaze kanıdır.*” hadisine³⁴ muttali olduğunda, hayzın azami süresini on beş gün olarak belirlediği eski görüşünü terk etmiştir. Yine bayram namazından sonra namaz kılmadığı halde, Hz. Ali’nin (r.a.) bayram namazının akabinde dört rekât namaz kıldığına dair bir hadisin kendisine iletilmesi üzerine, Ebû Hanife’nin önceki görüşünü bırakıp bu hadisi bizzat tatbik ettiği rivâyet

³⁰ Buharî, “Et’ime”, 29; “Eşribe”, 27, 30; Ebû Davûd, “Eşribe”, 17; İbn Mâce, “Eşribe”, 17.

³¹ Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. Munzir en-Nîsâbüri, *el-İşrâf alâ Mezâhibi’l-Ulemâ*; thk. Ebû Hammâd Şağîr Ahmed el-Ensârî (Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetu Mekketu’s-S. eškâfiyye, 1425/2004), 8/198.

³² Nitekim el-Hasen b. Abdurrahman er-Râmehurmuzî, hadis öğrenimi için bölgeler arası rihle yapanları açıklarken, ilk olarak Abdullah b. el-Mübarek ile başlatmaktadır. Bk., Ebû Muhammed el-Hasen b. Abdurrahmân b. Hallâd er-Râmehurmuzî, *el-Muḥaddis u’l-Fâsil beyne’r-Râvî ve’l-Vâî*, thk. Ebû Zeyd Muhammed Muhibbuddîn (b.y.: Dâru’z-zehâir, 2016), 223.

³³ Ebû Davûd, “Diyât”, 20.

³⁴ Dârimi, “Tahâret”, 88.

edilmiştir.³⁵ Ayrıca meyve hırsızlığı yapan kişinin elinin kesilmeyeceğine dair bir hadise muttali olmadığımı bizzat kendisi ifade etmiştir.³⁶

Konuyla alakalı olarak Abdülvâris b. Sa'îd'in şu sözünü zikretmek konunun vuzuha kavuşmasında faydalı olacaktır:

"Ben Mekke'ye geldiğimde Ebû Hanîfe ile karşılaştım ve ona:

-Şartlı satış yapan kişi hakkında ne düşünüyorsunuz? diye sordum. O:

-Akdi de şartı da batıldır, dedi. Ben İbn Ebî Leylâ'nın yanına geldim ve bu meseleyi ona sordum. O:

-Akdi câiz, şartı batıldır cevabını verdi. İbn Şübrüme'nin yanına gittim ve ona da aynı meseleyi sordum. O:

-Akdi de şartı da câizdir- dedi. Bunun üzerine kendi kendime: "Fe sübhânellâh! Irak'ın üç fakîhi bir meselede birleşmiyorlar!" dedim ve Ebû Hanîfe'ye dönüp o iki arkadaşının söylediklerini anlattım. Ebû Hanîfe:

-O ikisinin sana ne dediğini (neye göre görüş belirttiğini) bilmem ama bana Amr b. Şu'ayb babası aracılığıyla dedesinden Hz. Peygamber'in şartlı satıştan nehyettiğini rivâyet etti. Bu itibarla akdi de şartı da batıldır dedi. Ben İbn Ebî Leylâ'ya dönüp iki arkadaşının söylediklerini anlattım. O:

-O ikisinin sana ne dediğini bilmem ama bana Hişâm b. Urve babası aracılığıyla Âişe'nin (r.a.): Hz. Peygamber bana Berîre'yi (r.a.) satın alıp âzat etmemi emretti, hadisini rivâyet etti. Buna göre akdi câiz, şartı batıldır, cevabını verdi. Ben İbn Şübrüme'ye dönüp iki arkadaşının söylediklerini anlattım. O:

-O ikisinin sana ne dediğini bilmem ama bana Mis'ar b. Kidâm Muhârib b. Disâr aracılığıyla Câbir'in (r.a.) şöyle dediğini rivâyet etti: Ben Hz. Peygamber'e bir deve sattım, o (s.a.) Medîne'ye kadar binme şartımı kabul etti. (Buna göre) akdi de şartı da câizdir dedi".³⁷

Burada adı geçen üç fakihten her biri, hüküm verdiği konuda kendilerine ulaşan hadisi dikkate almışlardır. Öyle anlaşılıyor ki, her biri diğerinin vâkif olduğu hadisleri bilmemektedir.

Ayrıca Ebû Hanife ile bir kişi arasında cereyan eden aşağıdaki diyalog da

³⁵ Tehânevî, *Mukaddime*, 3/52-53.

³⁶ Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *Tevîlu Muhtelifi'l-Hadis*, (b.y.: el-Mektebû'l-İslâmî-Müessesetü'l-işrâk, 2. Basım, 1419/1999), 104.

³⁷ Ebû Bekir Ahmed b. 'Alî er-Râzî el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, (Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1414/1994), 2173-175; Ebû 'Abdullâh el-Hâkim Muhammed b. 'Abdullâh en-Nisâbüri, *Marifetu Ulûmi'l-Hadis*, thk. es-Seyyid Mu'zam Huseyn (Beyrut: Dâru'l-kutubu'l-İlmiyye, 1397/1977), 128; Ebû Nu'aym Ahmed b. 'Abdillâh b. İshâk el-İşfahânî, *Musnedu'l-İmâm Ebî Hanife (Rivâyetu Ebî Nu'aym)*, thk. Nazr Muhammed el-Fâryâbî (Riyad: Mektebetü'l-kevser, 1415/1994), 160; Ebû Muhammed 'Alî b. Ahmed b. S'aîd b. Hazm el-Endelüsî, *el-Muhalâ bi'l-Âsâr*, thk. 'Abdulğaffâr Süleymân el-Bendâri (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 7/324-325; Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muhammed b. es-Seyyid el-Baţalyevsî, *el-İnsâf fi't-Tenbîh ale'l-Meânî ve'l-Esbâbi'lletî Evcebeti'l-İhtilâf*, thk. Muhammed Rıdvan ed-Dâye (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1403), 117-118; Ebû'l-Hasan Nüruddîn 'Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heys emî, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, thk. Hüsameddîn el-Kudsî (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994), 4/85.

konuyu aydınlatıcı mahiyette bir örnek kabul edilebilir:

“Bir kişi Ebû Hanîfe’ye:

-İhramlık bulamayan hacı pantolon giyebilir mi? diye sorunca o:

-Hayır, sadece ihram giyebilir. Adam:

-Ya ihramlığı yoksa? dedi. Bunun üzerine de:

-Pantolonu satın parasıyla ihram satın alsın, diye yol gösterdi. Ancak adam:

-Ama Hz. Peygamber: ‘Muhrim eğer ihram bulamazsa, pantolon giyer’ demiştir, diye itiraz etti. Ebû Hanîfe bu itiraza şöyle karşılık verdi:

-Bu konuda bize Hz. Peygamber’den sahih bir rivâyet gelmedi ki, onunla fetvâ verelim. Herkes duyduklarıyla yetinir. Bizim bildiğimiz, Hz. Peygamber: ‘İhramdaki kişi pantolon giyemez’ buyruğudur. Bu yüzden biz duyduğumuzla yetiniriz. Adam:

-Hz. Peygamber’e muhalefet mi ediyorsun? deyince Ebû Hanîfe:

-Hz. Peygamber’e muhalefet edene Allah lanet etsin, Allah bizi onunla şerefliendirdi ve onunla kurtuluşa erdirdi”³⁸ demiştir.

Burada da Ebû Hanîfe, kendisine yöneltilen soruya bildiği hadisle cevap vermiş ve karşı tarafın anlattığı hadise muttali olmadığını açıkça ifade etmiştir.

Ebû Hanîfe’nin talebesi İmam Ebû Yûsuf (v. 182/804), vakfedilen gayr-i menkulün ilelebet satılmayacağına dair Hz. Ömer’in, Hz. Peygamber’in tavsiyesi üzerine Hayber’deki hurmalığını vakfetmesi olayının³⁹ Ebû Hanîfe’ye ulaşmadığını ifade ederek “Şayet bu hadis Ebû Hanîfe’ye ulaşmış olsaydı, emnim o bu hadisle amel eder ve muhalif hüküm vermezdi” demiştir.⁴⁰

Ebû Hanîfe’nin diğer bir meşhur talebesi İmam Muhammed eş-Şeybânî de (v. 189/805) söz konusu hadiseyle alakalı görüşünü şöyle dile getirmiştir:

“Ebû Hanîfe’nin vakıfla ilgili söyledikleri, kesin bir delile dayanmayan ve dayanağı açıklanmayan bir hükümdür (تحكم على الناس). İnsanlar Ebû Hanîfe ve beraberindekilerin sözünü ancak verdikleri hükmün dayanağını belirttikleri zaman kabul ederler. Eğer onlar verdikleri hükmün esaslarını açıklamazlarsa, kimse onlara tabi olmaz. Şayet Hasan el-

³⁸ İbn ‘Abdülber, *el-İntikâ’*, 141.

³⁹ Buhârî, “Şurût”, 19; “Vasâyâ”, 22, 28, 29; “Eymân”, 33; Müslim, “Vasiyye”, 15; Ebû Dâvûd, Vasâyâ”, 13; Tirmizî, “Ahkâm”, 36; Nesâî, “İhbâs”, 2, 3; İbn Mâce, “Sadakât”, 4; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/12, 125.

⁴⁰ Tahâvî’nin İsâ b. Ebân’dan naklen anlattığına göre: İmam Ebû Yûsuf Bağdâd’a geldiğinde kendisine Hz. Ömer’in Hayber’deki araziyi vakfettiğine dair İbn Avn’in Nâfi’den rivâyet ettiği bir hadis arz edilmiş, Ebû Yûsuf da bu hadisi tanınamış ve hadisi İbn Avn’den kimin rivâyet ettiğini sormuş, İbn Avn’den İbn Uleyye’nin naklettiği bilgisini öğrenince: Buna kimse muhalif hareket edemez. Şayet bu hadis Ebû Hanîfe’ye ulaşmış olsaydı, emnim o bu hadisle amel eder ve ona muhalif hüküm vermezdi, demiştir. (bk. Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed el-Mısrî et-Taḥâvî, *Muhtaşaru ihtilâfi’l-ulemâ’-İhtisâru’l-Ceşşâs*. thk. ‘Abdullâh Nezir Ahmed (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1995/1416), 4/158; İbn Hacer, *Fethu’l-bâri*, 5/403.

Basrî ve İbrâhim en-Nehâi gibi Ebû Hanîfe'den öncekileri taklid etmek câiz olsaydı, el-bette taklide onlar (Hasan el-Basrî ve İbrâhim en-Nehâi) daha lâyük olurdu."⁴¹

Hem Ebû Yûsuf hem Şeybânî'nin söz konusu açıklamalarında, vakıfla alakalı Hz. Ömer rivayetinin Ebû Hanîfe'ye ulaşmadığı açıkça anlaşılmaktadır.

Züheyr b. Muâviye (v. 173/790) ise Ebû Hanîfe'nin, nebevi sünnete muttali olduğunda kendi görüşünü terk edip hadisle amel ettiğini şöyle anlatır:

"Ebû Hanîfe'ye kölenin eman vermesinin hükmünüyle ilgili bir soru sordum. O:

-Eğer savaşa katılmıyorsa, onun verdiği eman geçersizdir, cevabını verdi. Ben:

-Bana Âsım el-Ahvel, el-Fudayl b. Zeyd er-Rekâşî'den şöyle haber verdi: Biz düşmanı muhasara altına almıştık, kendilerine (bizim taraftan) 'Eman' yazılı bir ok atılması üzerine onlar: Bize eman mı verdiniz? dediler. Biz: Onu atan bir köledir, dedik. Onlar: Vallahi biz sizin hanginizin hür, hanginizin köle olduğunu bilemeyiz, dediler. Bunun üzerine bu olayı Hz. Ömer'e mektupla bildirdik, Ömer (r.a.) bize 'Kölenin verdiği emânı geçerli sayın' diye mektupla cevap verdi. (Bu haber) karşısında Ebû Hanîfe sustu.

Ben Kûfe'den ayrılıp on sene sonra geri döndüğümde Ebû Hanîfe'ye gelip kölenin eman vermesiyle ilgili sorumu tekrar sordum. O bana Âsım'ın hadisiyle cevap verdi ve eski görüşünden vazgeçtiğini göstermiş oldu. Böylelikle onun, kendisine ulaşan rivâyetlere tâbi olan biri olduğunu anladım."⁴²

Ebû Hanîfe'nin, Câbir el-Cu'fi'yi cerh ederken, onun binlerce hadis bildiği iddiasını rakamları yüksek bularak eleştirmiş olması da dikkat çekicidir.⁴³ Bu yönde bir tenkit, aslında bir yandan da o günkü ilmi durumu anlamaya ışık tutar mahiyettedir. Hadislerin tedvini için oldukça erken sayılabilecek bir dönemde hadis hâfızları da dahil hiçbir âlimin - uzak bölgeler bir yana- yakın çevresindeki hadislerin bile tamamını ihata edebilmesi -Zühri örneğinde görüldüğü gibi- koşullar bakımından mümkün gözükmemektedir.

Tedvin döneminde hadislerin bütün İslami bölgeye ulaşamaması sadece Ebû Hanîfe'yi etkileyen bir durum değildir. Hadis tedvin sürecinin başlangıcından hadislerin tedvin edilip tasnife tâbi tutulduğuna başlandığı dönem zarfında yaşamış olan Mâlik b. Enes (v. 179/795) ve İmâm Şâfiî (v. 204/820) gibi müçtehit de söz konusu olumsuz koşullardan nasiblerini almışlardır. Başka bir ifadeyle, nasıl Kûfe bölgesindeki müçtehitlere intikal etmeyen bazı hadisler var ise, diğer ilim merkezlerindeki müçtehitlere de intikal etmeyen bazı hadisler mutlaka olmuştur.

D. Malik b. Enes (v. 179/795)

İmâm Malik perşembe ya da cumartesi ilave etmeksizin sadece cuma gününe mahsus nafile oruç tutulmasının yasaklandığına dair Ebû Hüreyre'nin

⁴¹ Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. el-Ḥasen eş-Şeybânî, *el-Aşl*, thk. Muḥammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Ḥazm, 2012), 12/102.

⁴² İbn Abdülber, *İntikâ*, 140.

⁴³ Ebû Ḥâtim Muḥammed b. Ḥıbbân el-Bustî, *el-Mecrûḥîn mine'l-Muḥaddisîn*, thk. Ḥamdî 'Abdulmecid (Riyad: Dâru's-Şemî, 1420/2000), 1/246.

naklettiği bir hadise⁴⁴ muttali olamamış ve cuma günü nafile oruç tutulabileceğini söylemiştir. Hatta cuma günü nafile oruç tutmanın güzel bir amel olduğunu dahi ifade etmiştir.⁴⁵

Malik b. Enes'in bu görüşüne açıklık getirmeye çalışan talebesi ed-Dâverdî, diğer günleri ilave etmeksizin sadece cuma günü nafile oruç tutmayı yasaklayan hadisin İmam Malik'e ulaşmadığını, şayet ulaşmış olsaydı nebevi sünnete uyma hususunda aşırı hassasiyetiyle bilinen İmam Malik'in o hadisle mutlaka amel etmiş olacağını ifade etmiştir.⁴⁶

Aynı şekilde Malik b. Enes, ramazan orucunu tamamlayıp Şevval ayından da altı gün nafile oruç tutmanın sevabı ile alakalı Ebû Eyyûb el-Ensârî'den gelen bir hadise⁴⁷ -Medine menşeli olmasına rağmen- muttali olamamış ve "ما رأيت أحداً من أهل العلم يصومها /ilim ehlinde kimsenin bu orucu tuttuğunu görmedim" diyerek söz konusu Şevval orucunu tutmanın mekruh olduğunu ifade etmiştir.⁴⁸

İmam Malik'in söz konusu hadisin hilafına hüküm vermesini *Muvatta* şarihlerinden İbn Abdilberr izah etmeye çalışarak şöyle demiştir:

"لم يبلغ مالكا حديث أبي أيوب علي أنه حديث مدني والإحاطة بعلم الخاصة لا سبيل إليه /Ebû Eyyûb'un hadisi Medine menşeli bir hadis olmasına rağmen Malik'e ulaşmamıştır. (Zira) Hassas ilmini ihata altına almak mümkün değildir"⁴⁹

İbn Abdilberr'in de ifade ettiği gibi bir şehirde de olsa bütün bilgilere ayrıntısıyla vâkıf olmak imkânsızdır. Sahibinde saklı olan neşredilmemiş bilgilere muttali olamamak normal bir durumdur.

Aynı şekilde "إِنَّ اللَّهَ قَبْلَ أَحَدِكُمْ، فَإِذَا كَانَ فِي صَلَاتِهِ فَلَا يَتْرُقَنَّ" şeklinde

⁴⁴ Sadece cuma gününe mahsus nafile oruç tutulmasının yasak olduğuna dair *Sahihayn* başta olmak üzere pek çok hadis kaynaklarında farklı hadisler bulunmaktadır. Bk. Buhari, "Savm", 63; Müslim, "Siyâm", 148; Tirmizi, "Savm", 42; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 6/443.

⁴⁵ İmam Malik *Muvatta*'ında hiçbir ehl-i ilimden bu hususla alakalı bir yasak duymadığını ifade ederek şöyle demiştir: "لم أسمع أحداً من أهل العلم والفقه ومن يقتدى به ينهي عن صيام يوم الجمعة وصيامه حسن" /kendilerine itibar edilen hiçbir ilim (hadis) ve fıkıh ehlinde cuma gününde oruç tutmanın yasak olduğuna dair bir bilgi işitmedim, cuma günü oruç tutmak iyidir". Bk. İmam Malik, *Siyâm*, 60.

⁴⁶ Kâdî İyâd, *İkmâl*, 4/97; İbnu'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *el-Mesâlik fi Şerhi Muvatta'i Malik*, (b.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1428/2007), 4/212.

⁴⁷ Müslim, "Siyâm", 204.

⁴⁸ Malik, "Siyâm", 60; Ebû'l-Huseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim el-İmrânî el-Yemenî, *el-Beyân fi Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Kâsim Muhammed en-Nûri (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1421/2000), 3/548; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî alâ Muslim*. (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs'i'l-Arabî, 1392/1972), 8/56.

⁴⁹ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muhammed 'Atâ-Muhammed 'Alî Muavvi'd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000), 3/380.

gelen bir hadisin⁵⁰ İmam Malik'e ulaşmadığı ve İmam Malikin "namazda kişinin önüne, soluna, sağına tükürmesinde bir beis yoktur, soluna tükürmesi daha iyidir" dediği ifade edilmiştir.⁵¹

Ayrıca İmâm Şâfiî'nin (v. 204/820) verdiği bir bilgiye göre, İmâm Mâlik ahkâmı ilgili otuz hadisten habersiz kalmıştır.⁵²

E. İmam Şâfiî (v. 204/820)

Nebevi hadislerin değeri ile alakalı eserlerindeki bilgilerden ötürü sünnetin hamisi olarak anılan İmam Muhammed b. İdris Şâfiî, "أَنَّ كَانَ يُعَرِّضُ رَأْسَهُ فَيَصَلِّي" /Hz. Peygamber bineğini önüne alır ve ona doğru namaz kılar" şeklindeki hadise⁵³ muttali olamamıştır. Dolayısıyla namaz kılan kişinin dikkatini dağıtabileceği gerekçesiyle insan ve hayvanı sütre edinip namaz kılınmayacağına hükmetmiştir. Nevevî de İmam Şâfiî'nin tuttuğu yolun hadise ittiba olduğunu belirterek söz konusu hadisin muhtemelen ona ulaşmamış olabileceğini söylemiştir.⁵⁴

Müçtehitlerin bütün hadislere vâkif olması şöyle dursun, pek mebzûl ve meşhur olan bazı önemli ihtilâflardan bile zaman zaman habersiz kalabildikleri görülmüş ve bunu hiçbir ilim adamı şaşkınlıkla karşılamamıştır. Nitekim İmâm Şâfiî otuzun altındaki sığra zekât düşmeyeceği hususunda ulemâ arasında bir ihtilaf olmadığını söylemiştir. Halbuki bu konunun ihtilâflı olduğu çok meşhur olup develerde olduğu gibi, beş sığra bile zekât düşeceği görüşünü benimseyen mezhepler de vardır.⁵⁵

İmam Ahmed b. Hanbel (v. 241/855)

Kütüb-i Sitte musanniflerinin hocalarından Ahmed b. Hanbel'in de, nebevi hadislere vukufuna ve dönemin muhaddis ve müçtehitleri arasındaki şöhretine rağmen nebevi sünnetin bir kısma muttali olamadığı tespit edilmiştir. Söz gelimi: Ali b. Sa'îd Ahmed b. Hanbel'e tesbih namazı hakkında soru sor-

⁵⁰ Buhari, "Salat", 33, 36, 39; Müslim, "Mesacid", 45.

⁵¹ Ebû 'Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî, *el-Mudevvene*, (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/191.

⁵² Ebû'l-Kâsım 'Abdullâh b. Ahmed el-Belhî el-Ka'bî, *Qabûlu'l-Ahbâr ve Marifetu'r-Ricâl*, thk. Ebû 'Amr el-Huseynî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000), 1/292; Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Os mân ez-Zehebi, *Tezkiretu'l-Huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/193.

⁵³ Buhari, "Salat", 98; Müslim, "Salât", 247; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 2/3, 141;

⁵⁴ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva'l-Fıkhiyyetu'l-Kubrâ*, (b.y.: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, ts), 1/161; Ebû'l-Hasen Nürüddîn 'Alî b. Sultân Muhammed 'Alî el-Kârî, *Mirkâtu'l-Mefâtiḥ Şerḥu Mişkâti'l-Meşâbih*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422/2002), 2/641.

⁵⁵ Örnekleriyle beraber daha geniş açıklama için bk. Muhammed b. 'Alî b. Muhammed eş-Şevkânî el-Yemenî, *İrsâdu'l-Fuḥûl ilâ Tahkîki'l-Hakki min İlmi'l-Uşûl*, thk. eş-Şeyḥ Ahmed 'İzzu 'Inâye (Dimaşk: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1419/1999), 1/238.

duğunda, o bu hususta kendisine sahih bir hadisin ulaşmadığını söylemiş, konuyla alakalı Abdullah b. Arm'in (r.a.) hadisi hatırlatıldığında ise, bu husustaki bütün hadislerin (mecruh bir ravi olan) Amr b. Malik aracılığıyla geldiğini söylemiştir. Ali b. Sa'îd, söz konusu hadisi el-Müstemir b. er-Reyyan'ın Ebû'l-Cevzâ'dan rivayet ettiğini kendisine söyleyince, bu bilgi Ahmed b. Hanbel'in hoşuna gider ve el-Müstemir b. er-Reyyan'ın güvenilir biri olduğunu ifade eder. Bu bilgiden hareketle İbn Hacer el-Askalâni, tesbih namazıyla alakalı hadisin Ahmed b. Hanbel'e önce zayıf kabul edilen Amr b. Malik aracılığıyla geldiğini, daha sonra el-Müstemir b. er-Reyyan'ın rivayete mutabaatını öğrenince önceki görüşünden döndüğünü ifade etmiştir.⁵⁶ Burada görüldüğü gibi söz konusu hadisin sahih tariki Ali b. Sa'îd kendisine bildirene dek Ahmed b. Hanbel'e ulaşmamıştır.

Müctehidin ikinci görüşü olarak bilinen önceki hükümlerinin hilafına verdikleri bazı fetvaları bulunmaktadır. Bir başka ifadeyle müctehitlerin, daha önce karşılaştıkları meselenin cevabı hakkında nebevi sünnete muttali olamayıp içtihat ettikleri pek çok meselede daha sonra, öğrendikleri nebevi sünnete dayanarak önceki hükümlerinin hilafına verdikleri fetvalar bulunmaktadır. Bu durum bize müctehidin doğal olarak sünnet bilgisini sürekli güncellediğini göstermektedir. Müctehidin nebevi sünnet bilgisini güncellemesinde, muhaddislerin hadis tedvini faaliyetinde ulaştığı neticenin büyük ölçüde katkısı bulunduğu söylenebilir. Nitekim İmam Şâfi'nin talebelerine "Eğer benim mezhebimin hilafına sahih bir hadis bulursanız, Mekke, Medine, Irak, Şam, Mısır..., nereye ait olursa olsun onu alın ve benim mezhebimi bırakın" gibi ifadeler sarfettiği rivayet edilmiştir.⁵⁷

İdrar bulaşan elbisenin yedi defa yıkanması emrinin nesh edildiğine dair hadis,⁵⁸ Ahmed b. Hanbel'e ulaşmamış olmalı ki o, her necasetin temizlenmesi için yedi defa yıkanması gerektiğine hükmetmiştir.⁵⁹

Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer gibi nübüvvet döneminde Resûlullah ile çokça vakit geçiren raşid halifeler ile hadis kaynaklarında en çok hadis rivayeti bulunan Ebû Hüreyre, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas gibi muksirun sahâbiler de Hz. Peygamber'den varid olan sünnetin tamamına muttali olamamışlarsa, sonraki dönemlerde yaşayanların da -müctehit, muhaddis dahi olsalar- muttali olamadıkları pek nebevi sünnet bulunması olağan bir durum olup

⁵⁶ Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. 'Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalâni, *Emâliyyu'l-Ezkar fî Fadli Şalâti't-Tesbih*, thk. Keylâni Muhammed Halife, (Beyrut: y.y., ts.), 43.

⁵⁷ Şerefuddîn Ali b. el-Mufağdal b. Ali el-Mağdisi, *Kitâbu'l-Erbeine'l-Murettebe alâ Tabakâti'l-Erbeîn*, thk. Muhammed Sâlim b. Muhammed b. Cem'an el-Abbâdi (b.y.: Advâu's-selef, ts.), 230.

⁵⁸ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 99; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/109.

⁵⁹ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Alî eş-Şikillî el-Mâzerî, *Şerhu't-Telkîn*, thk. Muhammed el-Muhtâr es-Selâmî (b.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2008), 1/235; 'Alî el-Kârî, *Mirkâtu'l-Mefâtih*, 2/444.

örneklerini çoğaltmak pekâlâ mümkündür. Karşılaştığı meselenin cevabına uygun hadislere muttali olamadığı için içtihat yolunu tercih eden müçtehitler, her İslami bölgede her dönem var olagelmıştır. Yukarıda verilen örnekler meselenin vuzuha kavuşması için kafidir.

IV. Müçtehidin Bazı Hadislere Muttali Olamayışının Bazı Sebepleri

Konunun daha iyi anlaşılması için müçtehitlerin bazı nebevi sünnete muttali olamamasının sebeplerine ve bu durumun arka planına göz atmakta yarar vardır. Müçtehide bazı nebevi sünnetin ulaşmamasının pek çok farklı nedenleri olabilir. Bunlardan bazılarını birkaç başlıkta izah etmek mümkündür.

A. Siyasî ve Sosyal Sebepler

Kısa aralıklarla el değiştiren yönetimin, dönemin ilmi faaliyetlerindeki gelişlere olumsuz etki yaratması ve âlimlerin buluşup birbirlerinden ilmi yönden istifade etmelerine uygun şerait yaratılmaması bir vakıadır. Hatta siyasî otorite bazen onların ilim alışverişinde bulunmalarının engellenmesine de sebebiyet vermiştir. Dolayısıyla kimi âlimler ilim yolculuğu yapıp daha çok nebevi sünnete muttali olma imkânı bulmuşken, kimi müçtehitler kendi bölgelerinde yaygın olan hadislere göre amel etmiş, fetva vermiş, diğer bölgelerdeki hadislere ulaşma imkânı bulamamıştır.

Dönemin Abbasi halifesi Ebû Cafer el-Mansûr (136-158/754-775), İmam Malik'in (v. 179/795) *Muvattâ'*ını çoğaltıp diğer şehirlere göndermek, kadırlara ona göre hüküm vermelerini emretmek ve böylece müslümanlar arasındaki mezhep ihtilafını önlemek istedi. Fakat İmâm Mâlik buna karşı çıktı ve halifeye şöyle dedi:

“Ey mü'minlerin emîri! Hz. Peygamber bu ümmetin arasındayken, (etrafa) askerî gruplar gönderdi, (ancak) çok fazla şehir fethedilmeden (vazifesini tamamlayıp) hakkın rahmetine kavuştu. Sonra Ebû Bekir halife oldu, o da çok fazla yerleri fethedemedi. Sonra Ömer halife oldu, şehirler onun eliyle fethedildi. O, yeni fethedilen yerlere Hz. Peygamber'in ashâbını muallim olarak göndermek zorundaydı (Öyle yaptı). O sahâbilerin (gittiği yerlerde öğrettikleri) ilmi nesilden nesle intikal edip günümüze kadar geldi. Eğer sen bu insanların bildiklerini bilmediikleri (Muvattâ') ile değiştirmeye kalkarsan, onlar bunu küfür olarak algılayabilir. En iyisi sen her bölgeyi kendi bildikleriyle baş başa bırak, (istersen) bu ilmi (Muvattâ') kendi tercihin olarak uygulayabilirsin.”⁶⁰

Diğer bir rivayette ise:

“Ey mü'minlerin emîri! Bunu yapma, çünkü insanlara farklı görüşler intikal etti. Onlar hadisleri dinledi ve rivâyetleri naklettiler. Her bölgedekiler (o bölgeye gelen) sahâbenin farklı rivâyetlerinden kendilerine ulaşanları kabul edip onunla amel ettiler ve onu benimsediler. Onları inandıklarından caydırmak çok zordur. İnsanları kendi hallerine bırak ki, her bölgede yaşayanlar kendi tercihleriyle amel etsinler.”⁶¹

⁶⁰ Ebû Muhammed 'Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, (Haydarabad; Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs'î'l-'Arabî, 1371/1952), 1/29.

⁶¹ İbn 'Abdülber en-Nemirî, *İntikâ*, 40.

Her iki rivayete göre de İmam Malik'in Halife Mansur'a verdiği cevaptan anlaşılacağı üzere, hadis tedvininin başladığı hicri birinci asrın sonu, ikinci asrın başlarında ve devam eden dönemlerde her bölgeye/şehre giden sahâbilerin farklı hadisleri intikal etmiş, eğitimini onlardan alan sonraki nesillerin müçtehidleri de yaşadığı iklim ve dönemin koşulları gereği kendilerine ulaşan nebevi sünnete dayanarak halkın dini ihtiyaçlarına cevap vermişler, kimi alimler henüz tam olarak yaygınlık kazanmayan bölgeler arası rihle yapma imkanına da sahip olamamışlardır.

Diğer yandan hadislerin tedvin sürecinde ortaya çıkan “ هذا من سنن أهل الشام/Bu, Şâm ehlinin sünnetindendir”,⁶² “ هذا من سنن أهل بصره/Bu, Basra ehlinin sünnetindendir”,⁶³ “ هذا حديث المصريين/Bu, Mısırlılar'ın hadisidir”,⁶⁴ “ هذا حديث أهل مكة/Bu, Mekke ehlinin hadisidir”,⁶⁵ “ هذا حديث أهل الكوفة/Kûfe ehlinin hadisidir”⁶⁶ gibi tabirler de, o dönemde ilmi ve bölgesel durumu özetlemekte, hadislerin nasıl bölgeselleştiği ve sahâbenin yerleştiği mıntıkaya göre nispet edildiğini ortaya koymaktadır.

Genel olarak değerlendirildiğinde, yayıldığı bölge ve şehirlerin adlarıyla özdeşleşecek kadar birbirinden ayrılan nebevi sünnetin, ulaşım imkanlarının zor olduğu o dönemler için birlikte değerlendirilmesi pek mümkün olmamış, her bölgenin müçtehidi kendi bölgesindeki sünnet bilgisiyle yetinmek zorunda kalmıştır.

B. Tedvin Sürecinin Zaman Alması

Resûlullah'ın (a.s.) zamanında farklı yerlerden İslâm'ı öğrenmek için şahıs veya gruplar halinde Medine'ye gelen heyetler,⁶⁷ Resûlullah'ın (a.s.) dini tebliğ için bölgelere gönderdiği kişi ve gruplar; Hz. Peygamber'in vefatından sonra tebliğ vazifesini yerine getirmek için farklı şehir/bölgelere göç eden sahâbiler; özellikle Hz. Ömer (r.a.) döneminde fethedilen bölgelere asker, kumandan, vali, muallim/öğretmen gibi vazifelerle gönderilip geri dönmeyen sahâbiler, Hz. Peygamber'den öğrendikleri hadisleri beraberinde götürmüş ve o bilgilerin geniş İslam coğrafyasına yayılmasına vesile olmuşlardır. Böylece Hz. Peygamber'in öğretileri kısa sürede bütün İslam coğrafyasına yayılmıştır.⁶⁸

⁶² Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 43.

⁶³ Ebû Dâvûd, “Hac”, 14.

⁶⁴ İbn Mâce, “Eşribe”, 9.

⁶⁵ Ebû Dâvûd, “Hac”, 31.

⁶⁶ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 110.

⁶⁷ Hicretin 5. yılı Recep ayında Müzeyne kabilesinden gelen dört yüz kişilik bir heyetin, İslâm'ı öğrendikten sonra memlekelerine dönmesi olayı örnek olarak kabul edilebilir. bk. Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Sa'd b. Menî İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳâtu'l-Kubrâ*, thk. Muḥammed 'Abdulkâdir 'Atâ (Beyrut; y.y., 1410/1990), 1/222.

⁶⁸ Hz. Peygamber döneminde sünnetin yayılmasında bu gibi pek çok örnek mevcuttur. Bu hususta örnekleriyle beraber daha geniş bilgi için bk. Muḥammed Accâc b. Muḥammed el-

Geniş İslam coğrafyasında yaşayan Müslüman kitlenin, özellikle fetva ve irşad makamında olan müçtehit ulemanın, bütün bölgeye yayılmış olan nebevi sünnetin kahir ekseriyetini bir arada görebilme imkanına sahip olması, iki yüz yılı aşkın bir zaman zarfında başarı sağlanabilen tedvin ile ancak mümkün olabilmektedir.

Hulefâ-i Râşidîn döneminde halifelerin ve diğer sahâbilerin bilemediği hadisleri sahâbe arkadaşlarına sormak suretiyle öğrenme imkânı az da olsa vardı. Çünkü sahâbe arasında birbirine olan güven sorunu söz konusu değildi. Fakat tâbiûn ve daha sonraki nesillere gelindiğinde, sahâbe dönemindeki koşullardan söz etmek pek mümkün değildir. Zira asr-ı saadetten uzaklaştıkça Müslümanlar arasında zuhur eden fitnelerin etkisi ve fetihler sonucunda İslam coğrafyasının genişlemesiyle Müslümanlar arasındaki fiziki mesafenin uzamasından kaynaklanan iletişim ve benzeri pek çok olumsuz sebeplerden ötürü, sünnet bilgisinin yetersizliğine ek olarak hadis naklinde güven sorunu da ortaya çıkmaya başlamıştır. Böylece aralarında sıhhat durumu ile ilgili bilgilerin de bulunduğu hadislerin mutlak çoğunluğunu bir arada görme imkânı, teknik ve kapsam bakımından gelişim gösteren tedvin süreci tamamlana kadar mümkün olmamıştır. Dolayısıyla tâbiûn, etbeuttâbiûn ve daha sonraki dönemlerde her meselenin cevabı ile alakalı ihtiyaç duyulan sünnet bilgisine tam olarak ulaşmama sorunu bir şekilde devam etmiştir.

Ulaşımın ve iletişimin pek de kolay olmadığı bu dönemlerde çeşitli bölgelerdeki hadislere ulaşım onları bir arada görebilmek dönemin muhaddisleri için hiç de kolay olmamıştır. Hicri birinci asrın sonlarından itibaren başlamış olan hadislerin tedvini, hicri üçüncü asrın sonlarına kadar yapılan çalışmalarla yaklaşık iki asır zarfında ancak mümkün olabilmektedir.⁶⁹

Bir yandan Hz. Osman'ın şehid edilmesiyle ortaya çıkan fitne ve hâdiselerle farklı mezheplerin oluşması, hadis uydurmanın ortaya çıkmasını körüklemekte, diğer yandan zamanla birer birer vefat eden sahâbenin bildikleri hadisleri de beraberinde götürmekteydi. Bu ve benzeri olumsuz durumun farkına varan halife Ömer b. Abdülaziz (v. 101/719), nebevi sünnetin kaybolmasını önlemek için ilk önce Medîne'de bulunan Ebû Bekir b. Hazm'a (v. 120/738), daha sonra emrinde bulunan bütün valilere mektup göndererek sahih hadisleri toplayıp yazıyla kendisine göndermelerini istemiştir.⁷⁰

Hatib, *es-Sünnetü kable't-tedvin*, (Beirut: Dâru'l-fikr, 1400/1980), 68-74.

⁶⁹ Hadis toplama faaliyetleriyle geçen bu dönemde müsned türü eserlerin ortaya çıkmasını da şehirlerarası hadis toplama ve hadislerin tümünü bir araya getirebilme çabasıyla keşfedilmiş bir yöntem olarak değerlendirmek pek de garip sayılmasa gerek.

⁷⁰ Mektubun içeriği "Hz. Peygamber'in hadislerinden bildiklerini (veya şehrindekini) toplu yaz, zira ben ilmin yok olması ve ulemânın ölüp gitmesinden korkuyorum. Sadece Hz. Peygamber'in hadisleri kabul edilir. Bir araya toplanıp ilmi müzakere ediniz ve bilenler bilme-yene öğretsin. Zira ilim ancak gizli kaldığında yok olur" vb. şekilde idi. Bazı lafız farklılıklarıyla beraber bk., Buhârî, "İlim", 34; Dârimî, "Mukaddime", 43.

İbn Şihâb ez-Zühri (v. 124/742) bir kitapta topladığı hadisleri halifeye göndererek emri ilk olarak yerine getirmiştir. Halife de her bölgeye bu kitabı gönderiyordu.⁷¹ Bu durum, o ana kadar kendi bölgesindeki hadislerle yetinen muhaddisleri harekete geçirmiş olmalı ki, onlar da şehir şehir dolaşarak hadis tedvini kervanına katılmışlardır. Böylece hadislerin tedvin faaliyeti başlamıştır.⁷²

Tabiun ve sonraki dönemin muhaddisleri, halifenin teşvikiyle başlatılıp devlet desteğiyle devam eden tedvin faaliyetine aktif katıldı ve imkanları dâhilinde muhtelif şehir ve bölgelere yayılan hadislerin tedvin edilmesi için ellerinden gelen gayreti gösterdiler. Neticede fazla zaman geçmeden hicri ikinci asrın ortalarında bazı musannef eserler ortaya çıktı.⁷³ Ama bütün İslam coğrafyasındaki şehir ve bölgelere tam olarak ulaşmak ve oralarda bulunan nebevi sünneti tedvin etmek için zamana ihtiyaç vardı. Nitekim *Kütüb-i Sitte* gibi dev hadis külliyyatının ortaya çıkması hicri üçüncü asrın sonlarını buldu.

Hadislerin tedvini için gönül veren muhaddisler, dönemin koşullarında imkânlarını seferber ettiler ve bir yandan Hz. Peygamber döneminden itibaren az da olsa uygulanmakta olan ilim yolculuğunu (rihle) aktif kullandılar, diğer yandan toplumda pek yaygın olmayan yazı yazma işini yaygın hale getirdiler. Bunlar dikkate alındığında, hadislerin tedvin edilmesinde rihle ile kitabetin etkili ve faydalı unsurlar olduğu söylenebilir.

Ayrıca hicri birinci ve ikinci asırlarda mürsel ve mevkuf rivayetlerin merfu hadislerden pek ayırıt edilmeksizin yaygın olarak kullanılması ve bunun müctehitlerce sorun olarak görülmemesi; buna karşın hicri üçüncü asırdan itibaren merfu hadislere ağırlık verilmesi, mürsel ve mevkuf rivayetlerin ikinci sırada değerlendirilmesi, tedvin faaliyetinin doğal sonuçları olarak görülebilir.

C. Rihlenin Giderek Resmîyet Kazanması

Kısaca, ilim/hadis öğrenmek ve derlemek için yapılan yolculuk diyebileceğimiz rihle, aslında Hz. Peygamber döneminde İslâm'ı öğrenmek için kişi veya grupların farklı yerlerden Resûlullah'a -Medine'ye- gelmesiyle başlamıştır. Sonra sahâbe ve tâbiîn döneminde bu yolculuk, kimilerinin emin olamadığı, kimilerinin unuttuğu bazı bilgilerini yenilemek veya hatırlamak amacıyla bir şehirden başka bir şehre yolculuk yapmasıyla devam etmiştir. Örneğin

⁷¹ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muḥammed İbn 'Abdülber en-Nemerî, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Faḍlih*. thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Zehîrî. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1415/1994), 1/331.

⁷² Mahmûd, *İtticâhât*, 69; Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, *Difâ' 'ani's-sünneti ve reddü şübehi'l-müsteşrikine ve'l-küttâbi'l-mu'âsırin*, (Kahire: Mecme'u'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1407/1987), 23.

⁷³ Nitekim Mekke'de İbn Cüreyc (v. 150/767), Medine'de İmâm Mâlik (v. 179/795), Yemen'de Ma'mer b. Râşid (v. 153/770), Şâm'da Evzâî (v. 156/773), Basra'da Sa'îd b. Ebî Arûbe (v. 156/773), Kûfe'de Süfyân es-Sevrî (v. 161/778) gibi ilk musannifler ortaya çıktı. Bk., Ebû Şehbe, *Difâ' 'ani's-sünnet*, 27.

sahâbîlerden Ebû Eyyûb el-Ensârî (r.a.) (v. 50/670) mü'minin ayıbını örtmenin fazileti ile ilgili bir hadisi doğrudan Hz. Peygamber'den işiten Ukbe b. Âmir'den (r.a.) (v. 58/678) dinlemek için Medine'den Mısır'a kadar gitmiş ve hadisi dinledikten sonra hemen Medîne'ye geri dönmüştür.⁷⁴ Aynı şekilde Câbir b. Abdillâh (r.a.) (v. 78/697) da kısas konusundaki bir hadisi Abdullah b. Üneys'e (r.a.) (v. 54/674) sormak için yolda ihtiyaç duyacak eşyalarını yüklemek için bir deve satın almış ve bir aylık uzun bir yolculuğu göze alarak Şam'a kadar gitmiştir.⁷⁵ Tâbiun neslinin önemli şahsiyetlerinden Sa'îd b. el-Müseyyeb (v. 92/711) "Bir hadis için bile olsa günlerce seyahat ederdim" demiştir.⁷⁶

Daha sonra tedvin faaliyetinin meyvesini verdiği hicri ikinci asrın sonu ve üçüncü asrın başlarında ise, hadislere özel ilgi duyanlar (muhaddisler) arasında giderek yaygınlaşan rihle, farklı bölge/şehirlerdeki hadisleri öğrenebilmek için o günün yegâne iletişim aracı haline gelmiş ve ilim için başvurulacak vaz geçilemez tek yol olmuştur.⁷⁷ Ünlü Oryantalist Ignaz Goldziher (v. 1921) de söz konusu dönemlerde ilim/hadis öğrenmek için yolculuk yapmaktan başka çare olmadığını şöyle dile getirmiştir:

"Belirli bir bölgenin âlimleri kendi bölgelerinde hadis alanındaki boşlukları doldurmak isterlerse, diğer bölgelerde yaygınlık kazanmış hadisleri tanımak üzere seyahate çıkmaktan başka müracaat edecekleri bir kaynak bulamamakta idiler."⁷⁸

Yukarıdaki bilgilerden de anlaşılacağı üzere önceleri bir tercih aracı olan rihle, söz konusu dönemlerde hadis öğrenmek için zorunlu hale gelmiştir. Hatta bir muhaddis kendi memleketinde ilim öğrenip hadis/sünnet bilgisi ne kadar ileri düzeye ulaşmış olursa olsun, eğer başka şehir/bölgelere ilim yolculuğu yapmamış ise, kendisine itibar edilmez olmuştur. Nitekim Yahyâ b. Ma'în (v. 233/848), hadis ilmi hususunda umut vadetmeyenleri saydığı dört türlü kişiler arasında rihle yapmayanları anmış ve bunu "Kendi memleketinde hadis yazmakla yetininip rihleyi terk eden kişi"⁷⁹ şeklinde ifade etmiştir.

İlk hadis usulü yazarlarından er-Râmehurmuzî (v. 360/971) *el-Muhad-disu'l-fâsıl* isimli kitabında, bölgeler arası rihle yapanları sıralarken Abdullah b. el-Mübârek (v. 181/797) ile başlamış ve Abdullah'dan önce rihle yapanları,

⁷⁴ Abdürrezzâk, *Musannef*, 10/228; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/159.

⁷⁵ Hatîb, *Câmi*, 2/225.

⁷⁶ Hatîb, *Câmi*, 2/226.

⁷⁷ Accâc el-Hatîb, *es-Sünne*, 176; Muhammed b. Matar ez-Zehrânî, *Tedvinü's-sünneti'n-nebe-viyye neş'etühü ve tatavvurühü mine'l-karni'l-evvel ilâ nihâyeti'l-karni't-tâsi'i'l-hicri*, (Riyad: Dâru'l-hicret, 1417/1996), 41. Rihleyle ilgili bk. Elif Erdem, *Hadis Tarihinde İlim Yolculukları: Rihleler* (Ankara: Ankara U'niversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014).

⁷⁸ Ignaz Goldziher, *Muslim studies*, Edited by S.M. Stern, Translated from the German by C.R. Barber-S.M. Stern (London: George Allen & Unwin, 1971), 2/164.

⁷⁹ Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî b. Sâbit Ḥatîb el-Bağdâdî, *er-Rihle fi Talebi'l-Ḥadis*, thk. Nûreddin 'İtr (Beirut: Dâru'l-kutubu'l-'ilmiyye, 1395/1975), 89.

tek bir şehre rihle yapanlar olarak nitelemiştir.⁸⁰ Bu bize hadis tedvini için yapılan rihlenin, önce muhaddisin kendi beldesi ve yakın şehirlere yapılarak gerçekleştirildiği, hicri ikinci asrın sonlarından itibaren ise, yolculuğun kapsamı genişletilerek farklı bölgeler arasında bütün İslam coğrafyasını kapsayan uzun bir yolculuğa dönüştüğü izlenimi vermektedir.

Böylece hicri üçüncü asrın başlangıcından itibaren rihlenin muhaddisler arasında bir zorunluluk halini alması, çeşitli İslâmî bölgedeki hadislerin tedvin edilip bir arada görülebilmesinde, daha önceki dönemlerde ulaşılamayan bazı hadislerin ortaya çıkmasında, bundan da öte, daha önce bazı tariklerine ulaşılamadığı için zayıf kabul edilen hadislerin sıhhate kavuşmasında önemli rol oynamıştır.

Hicri ikinci asrın sonu ve üçüncü asrın başlarından itibaren hadis tedvin faaliyetinin neticeleri görülmeye başlamıştır. Önceleri bir şehirde/bölgede bilinip diğer İslami mıntikalarda pek bilinmeyen bazı nebevi sünnetin bütün bölgelere ulaşması ve oralarda tanınması sağlanmıştır. Tedvinin en önemli araçlarından biri olan rihle, ilk dönemlerde müctehidin ulaşamadığı bir sünnete, daha sonraki dönemlerde ulaşılabilir olmasına vesile olmuştur. Önceleri hadis tedvini için bir tercih aracı olarak görülen rihlenin, müteakip dönemlerde giderek zorunluluk halini alması, tedvinin başarıya ulaşmasına önemli katkı sağlamıştır.

D. Yazının Giderek İtibar ve Yaygınlık Kazanması

Cahiliye döneminden itibaren -pek yaygın olmasa da- Arap toplumunda kullanıla gelen yazı, İslam'la beraber daha yaygınlaşmış ve daha da geliştirilerek kullanıma devam edilmiştir. Kur'an'ın yazılması, Hz. Peygamber'in mektupları, yapılan anlaşmalar ve az da olsa hadislerin yazılması gibi alanlarda yazıdan istifade edilmiştir.

Hadis tedvinin önemli bir aracı olan hadislerin yazı ile kayıt altına alınması, tedvin sürecinin başarıya ulaşmasında ve *Kütüb-i Sitte* başta olmak üzere dev hadis literatürünün ortaya çıkmasında önemli ve başlıca bir unsur olarak yer tutmaktadır. Hem hadislerin ezberlenmesinde hem de hadislerin gruplara ayrılıp tasnife tabi tutulmasında hadislerin yazımından geniş çapta istifade edilmiştir.

Hadislerin Kur'an'la karışması endişesiyle başlangıçta sadece Kur'an'ın yazılmasına izin verilmiş, hadislerin yazılmasına ise, Abdullah b. Amr b. el-Âs gibi belli sahâbe haricinde izin verilmemiş ve hadisler genel olarak ezberleme yöntemiyle öğrenilmiştir. Tedvin dönemine gelindiğinde ise, asr-ı saadetten uzaklaştıkça râviler silsilesine eklenene yeni isimlerle uzayan sened zincirini zapt etmek, daha fazla hadis tedvin etmeye çalışan hâfızları zorlamaya başlamıştır. Hatîb el-Bağdâdî bunu şöyle ifade etmiştir:

⁸⁰ Râmehurmuzî, *Muhaddis*, 229-231.

“Hadislerin yazılması bir müddet naahoş karşılandıktan sonra insanlar, tedvin faaliyetinin tatbikat alanını genişleterek hadisleri sahifeler halinde tedvin etmeye başladı. Zira rivâyetler (bölgelere) yayılmış, isnadlar uzamış, ricâlin adları, künyeleri, nisbeleri çoğalmış ve senedlerin ifade tarzı muhtelif şekiller almıştı. Neticede insan hâfızası şu saydıklarımızı zapt edebilmekten aciz kalmış ve (yazılı) hadis ilminin, sadece hâfızaya dayanan bir bilgiden daha sağlam olduğu ortaya çıkmıştı.”⁸¹

Hz. Osman’ın emriyle yazılıp çoğaltılarak bütün İslâmî bölge ve şehirlere dağıtılan Kur’an-ı Kerim, belirgin bir şekilde müslümanların, özellikle hâfızların hâfızasında yerini almıştı, artık hadislerle karıştırılma imkânı yoktu, tehlike önemli ölçüde ortadan kalkmıştı. Bu koşulları görmekte olan dönemin müçtehit ve muhaddisleri, hem daha fazla nebevi sünnete ulaşmak, hem de zamanla hadislerin zayıyata uğramasını önlemek ve sonraki nesillere daha sağlam bir şekilde aktarılmasını sağlamak ümidiyle hadislerin tedvinine yoğunlaştılar. Hadis tedvini gittikçe bütün İslam coğrafyasına yayıldı; önce şifahi rivayetlerle yazılı metinler beraber yürütüldü, sonra hadislerin tahammül ve edasında şifahi rivâyetin yerini yazılı metinler almaya başladı, giderek yazılı metin olmadan şifahi rivayet kabul edilmez durumuna geldi. Dihlevî bu konuyla alakalı şöyle der:

“Bütün İslâmî bölgelerde hadislerle beraber sahâbe ve tabiîn sözlerinin de sahifeler ve nüshalar halinde tedvin faaliyeti hızla yayıldı. Öyle oldu ki, rivâyet ehli olup da yazılı malzemesi bulunmayan, ya da ihtiyaç duydukları hadis ve haberleri içeren sahife ve nüshaları bulunmayan kimse az bulunur hale geldi. O zamanda yaşayan büyük hadis uleması, Hicâz, Şâm, Irak, Mısır, Yemen, Horasan... diyarlarını dolaşır, (hadisle ilgili) kitapları toplar, nüshaları araştırırdı, garib ve nadir haberleri daha titiz bir incelemeye tâbi tutardı. Onların bu çalışma ve gayretleri sonucunda, daha önce hiç kimsenin toplayamadığı miktarda pek çok hadis ve âsâr (sahâbe ve tabiîn sözleri) toplanmış oldu. (Bu sayede) onlara daha önce kimseye nasip olmayan bazı kolaylıklar nasip oldu ve hadislerin tarikeleri fevkalâde çoğaldı, hatta bir hadisin yüzün üzerinde tarikine ulaşma imkânı bulunur oldu. Neticede hadisin bazı tariklerinde gizli kalan bilgiler diğer bazı tarikleri sayesinde açıklığa kavuştu, her hadisin garabet veya şöhret yönüyle yeri belli oldu, mütâbi ve şâhit durumundaki hadisleri inceleme imkânı doğdu ve daha önce fetva ehline gizli kalan pek çok sahih hadis onlar tarafından keşfedilmiş oldu.”⁸²

Nahiv, sarf ve belagat ilmindeki gelişmeler de yazının daha doğru ve daha sağlam olması hasebiyle tedvine katkı sağlamıştır. Aynı şekilde artan fe-tihlerle yabancı varlıklardan elde edilen kâğıt kullanımının daha kolay ve yaygın hale gelmesinin de hadislerin yazımına, dolayısıyla hadis tedvinine olumlu etkisi olduğu göz ardı edilmemelidir.

Diğer taraftan hadislerin tedviniyle muhaddislerin sahip olduğu sünnet bilgisi de genişlemiş, önceleri sahâbe sözleri ve içtihadı dayanan fıkhi meselelerin

⁸¹ Ebû Bekr Ahmed b. ‘Alî b. Sâbit Haţib el-Bağdâdî, *Takyîdu’l-İlm*, (Beyrut: İhyâu’s-Sünneti’n-Nebeviyye, ts), 64.

⁸² Ahmed b. ‘Abdirrahîm b. eş-Şehîd Şâh Veliyyüllâh, *Huccetu’llâhi’l-Bâliğa*, thk. es-Seyyid Sâbiğ (Beyrut: Dâru’l-Cil, 1426/2005) 1/254.

cevaplarıyla alakalı tedvin sonrası müsned ve merfu hadislere ulaşılabilmektedir. Nitekim Hatib el-Bağdadî'nin belirttiğine göre dönemin önemli fakihlerinden Vekî' b. el-Cerrâh (v. 196/812) şöyle demiştir:

“Ebû Hanîfe'nin içtihat ederek görüşü beyan ettiği her konuda biz mutlaka (bir iki) bablık (merfu) rivâyette bulunmuşuzdur.”⁸³

Oysa *Kütüb-i Sitte* musanniflerinden Ebû Dâvûd es-Sicistânî (v. 275/888), Vekî' ve akranının sayı itibarıyla kendisi kadar müsned hadislerle sahip olamadığını ve onların mürsel olarak ulaşabildiği pek çok rivâyete kendisinin müsned olarak sahip olduğunu şöyle ifade etmektedir:

“*Sünen*'deki hadisler çok azı müstesna İbnü'l-Mübârek ve Vekî'in kitaplarında mevcut değildir. (*Sünen*'de) tahrir edilen hadislerin çok az bir kısmı da onların kitabında ancak mürsel olarak yer almaktadır.”⁸⁴

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere, daha önceleri müçtehitlerin ulaşamadığı bazı nebevi sünnete, hadislerin tedvin süreci sonunda muhaddisler tarafından ulaşılabilmektedir.⁸⁵

V. Sonuç

Ümmeti Muhammed'den sahâbe dâhil hiç kimse ister müçtehit olsun ister muhaddis hatta hafız olsun, Hz. Peygamberden vârid olan sünnetin tamamına muttali olamamıştır. Bununla beraber ümmetin bilginlerinin sahip olduğu nebevi sünnet bilgisi, yaşadıkları dönem ve koşullar, sahip oldukları imkânlar ve sarfettikleri çabalar çerçevesinde muhtelif düzeyde olmuştur. Müçtehitlerin nebevi sünnet bilgisindeki bu farklı düzeyin ortaya çıkmasında, hem gelişim göstermesi hem de zaman alması bakımından hadislerin tedvin süreci önemli ölçüde etkili olmuştur.

Hadislerin tedvininden önce ve sürecin başlarında farklı şehir ve bölgelere yayılan hadislerle ulaşılması ve onların bir arada değerlendirilmesi müçtehitler için pek mümkün olmamıştır. Fakat hadislerin tedvin sürecinin başarıya ulaşmasıyla ve *Kütüb-i Sitte* başta olmak üzere hadisleri toplayan pek çok dev eserle ancak nebevi sünnetin kahir ekseriyetine ulaşılabilmiş ve onların bir arada değerlendirilmesi sağlanabilmektedir.

Önceleri şifahi olarak, sonra sahifeler halinde nakledilen hadislerden, Ma'mer b. Raşid'in *Câmî*'i, İmâm Mâlik'in *Muvattâ*'ı ve sonrası peş peşe meydana gelen musannef eserler birer birer ortaya çıktı ve hadislerin altın çağı

⁸³ Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdadî, *el-Fakîh ve'l-Mutefekkih*. thk. 'Âdil b. Yûsuf el-Ğarâzî. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzi, 1421/2000), 1/549.

⁸⁴ Metin şöyledir: وهذه الأحاديث ليس منها في كتاب ابن المبارك ولا كتاب وكيع إلا الشيء اليسير وعامته في كتاب هؤلاء مراسيل (bk. Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eşas, es-Sicistânî, *Risâletu Ebî Dâvûd ilâ Ehli Mekke*, thk. Muhammed es-Şabbâğ (Beyrut: Dâru'l-'Arabiyye, ts), 25.

⁸⁵ Ayrıca bk., Dihlevî, *İnsâf*, s. 54; Ataullah Şahyar, *Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y İhtilafları: İbn Ebî Şeybe ve Ebû Hanîfe Örneği*, (İstanbul: Akdem Yayınları, 2011), 144-148.

olarak nitelenen hicri üçüncü asrın ortalarına gelindiğinde ise, bütün İslâmî bölgelerdeki hadislere büyük ölçüde ulaşılmış oldu.⁸⁶

Yukarıda verilen örneklerde görüldüğü gibi, hadislerin tedvini ve önceki süreçlerde yaşamış olan muhaddis ve müçtehitlerin bazı hadislere ulaşamamış olması, ilmi açıdan normal ve tabii bir durumdur. Hele hadis öğrenmek ve rivayet etmek yerine, yaşadığı dönemde müslümanların karşı karşıya bulunduğu farklı sorunlara inanç ve fihki yönden cevap arayışında olmayı tercih eden fakihler için ise hiç de şaşırtıcı değildir.

Müçtehit ya da muhaddisin bazı hadislere muttali olamamış olması, onun ilmî otoritesini sarsan herhangi bir kusur olarak görülmediği gibi, yaptığı içtihatları itibarsızlaştıran bir unsur olarak da değerlendirilmemiştir. Zira yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere bu ümmetin önderleri olan Hulefâ-i Raşidin bile Resûlullah'a (a.s.) olan yakınlığı ve elinde bulunan pek çok imkânlarla rağmen bazı hadislere muttali olamamışlardır. Bu ümmetten kimse onların bütün sünneti bilemediği için Hz. Peygamber'in halifesi olmaya layık olmadığını iddia etmemiştir. Aynı şekilde ümmete ilmiyle yön veren ve onların sorunlarına çözüm üreten müçtehit âlimler hakkında da bazı nebevi sünneti bilemedikleri için kimse olumsuz bir şey söylememiştir. Aksine onlar her zaman hayır ve şükranla anılmışlardır.

“Tedvin ve Öncesi Süreçlerde Müçtehidin Bazı Hadislere Muttali Olamaması Üzerine”

Özet: Kur'an'dan sonra İslam'ın ikinci kaynağı kabul edilen hadislerin tedvini, erken bir dönemde başlamış olsa da sürecinin tamamlanması asırlar almıştır. Bu hizmet özellikle müçtehit âlimler için fevkalade önemi haizdir. Zira içtihatla bulunacak âlim, karşılaştığı meselenin cevabını önce Kur'an ve nebevi sünnette arar, eğer bu iki kaynakta aradığı cevabı bulamazsa içtihat yoluna gider. Müçtehit için Kur'an'a ulaşmak zor olmamıştır. Fakat geniş İslam coğrafyasına yayılmış ve henüz tedvini tamamlanmamış olan nebevi sünnete ulaşmak o dönemin koşullarında pek de kolay olmamış, dolayısıyla Hulefâ-i Raşidin ve büyük mezhep imamaları dâhil hiçbir müçtehit, nebevi sünnetin tamamına vakıf olmamıştır. Araştırmada tedvin süreci ve öncesinde sahâbe dâhil her müçtehidin bazı nebevi sünnete muttali olamadığı her tabakadan önemli isimler örnek verilerek tespit edilmiştir. Tedvinin özellikle müçtehitler için önemli olduğu vurgulanmış ve tedvinin müçtehit âlimlerin sünnet bilgisine olumlu yönde katkı sağladığına işaret edilmiştir. Neticede hangi tabakadan olursa olsun müçtehidin kendisine sahih bir sünnet ulaşınca eski görüşünden döndüğü ve sünnetle hüküm verdiği görülmüştür. İslam coğrafyasına sünnetin ulaşması, hadislerin tedviniyle ancak mümkün olmuştur.

Atıf: Ataullah ŞAHYAR “Tedvin ve Öncesi Süreçlerde Müçtehidin Bazı Hadislere Muttali Olamaması Üzerine” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XXI/2, 2023, pp. 207-231.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, Müçtehid, Muttali.

⁸⁶ Bu konunun daha detaylı açıklaması için Bk. M. Fuat Sezgin, *Buhari'nin Kaynakları*, (Ankara: Otto Yayınları, 2019), 23-143. Ebû Şehbe, *Difâ'*, 24.

Hz. Peygamber'in Talim Ettiği Cinsî Hayatın Tabiatı

Şemsettin KIRIŞ*

“The Nature of Sexual Life In-
structed by the Prophet”

Abstract: In order to understand the spiritual, social and educational implications of sexuality, it is necessary to delve into its nature. When we delve into the nature of sexuality, we see two dimensions: visual and actual/lived sexuality. This study Hz. It has been revealed that in the sexuality taught by the Prophet, these two dimensions were taken into account in accordance with the reality. Our study also included a discussion about the illusions created by visual sexuality. The approach to educating young generations about sexuality should also be correct. When problems arise with mental and physical health, it should be focused on understanding the truth, not on coping. Unfortunately, studies that really delve into the truth of sexuality are very few. Perhaps understanding sexuality is understanding God. Sexuality is a window of truth about being and existence. Hz. Muhammad explained sexuality as integrated with human nature. Hz. The generation of companions, who were the closest followers of the Prophet, not only put his entire life under a magnifying glass, but also his sexual life. Not only did they freely ask about sexuality-related issues, they also followed his sexual life in a legitimate manner. The difference of this study from studies on sexuality in the basic field of Theology is its emphasis on the nature of sexuality in the light of hadiths. Raising awareness about actual sexuality is also among the goals of this study. Sexuality, which is within the field of legitimacy created by religion, does not produce visuality and its most important feature is that it is "actual/lived". In sexual education to be given to young people, the divinity inherent in religion and sexuality should be examined. It is doubtful that mixed socialization, where divine standards of dress are disregarded, offers stable sexuality. Natural sexuality is sexuality that is "lived" within the boundaries of the creator who gives the feeling of reproduction. It is an unrealistic perception that total and satisfying sexuality in friendship is greater than total and satisfying sexuality in marriage.

Citation: Şemsettin KIRIŞ, “Hz. Peygamber'in Talim Ettiği Cinsî Hayatın Tabiatı” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XXI/2, 2023, pp. 233-263.

Keywords: Hz. Mohammed, Hadith, Sexuality, Visual Sexuality, Actual Sexuality, Sexual Education.

* Doç. Dr. Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis, KASTAMONU,
semsettiniris@gmail.com

ORCID: 0000-0002-1226-9811

Geliş: 03.09. 2023

Yayın: 31.12.2023

I. Giriş

İslam'ın cinsellik tasavvurunun anlaşılması modern zamanlarda karşılaştığımız bir problemdir. Her konu ve hüküm gibi cinsellik te belirli bir yasaya göre gerçekleşmektedir ve bu yasa ilahi plan ve programda kayıtlıdır. Kur'an ve kitâb kelimelerinin yan yana geldiği şu âyet bizi, tilâvet ettiğimiz Kur'an ile birlikte ilahî yasalara ait bilgi ve kayıt anlamında el-kitâb kelimesini de düşünmeye sevk etmektedir:

“طس تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ/Ta, sin. Bu, Kur'an'ın ve aşikâr olan Kitabın (Hakkı bâtıldan ayıran, ahkâm beyan eden Kitabın veya Levh-i Mahfuz'un) âyetleridir.”¹ el-Kitâb, içinde bilmediğimiz yasaların da saklı bulunduğu ilâhî yasadır. Hayat, ölüm, evlilik, boşanma, ticaret, hukuk ve aklımıza gelebilecek her konu ilahi bir yasaya göre gerçekleşmektedir. İçinde bu hususa da işaretin bulunması sebebiyle Kur'an'a da el-kitâb denilmiştir:

“وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ/Biz sana Kitabı ancak ihtilâf ettikleri şeyi (Tevhit, kader, mi'at, ahkâm gibi) onlara beyan etmek, mü/minlere de hidayet ve rahmet olmak üzere inzal ettik.”² Bununla birlikte Kur'an ve el-Kitâb'ın birbirinin tıpkısı ve aynısı olduğunu söyleyemeyiz:

“وَمَنْ حُجَّ اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتْ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ/Allah dilediğini mahveder, dilediğini de ispat eder. O/nun nezdinde ana Kitap (hiçbir şeyi bozulmayan Kitap, Levh-i Mahfuz veya Allah'ın ilmi) vardır.”³

“وَمَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ/Gökte, yerde, gizli, kapalı hiçbir şey yoktur ki açık Kitap olan Levh-i Mahfuz'da bulunmasın.”⁴ Allah Teâlâ insanı erkek ve kadından yaratmış ve insan neslinin çoğalmasını ve aralarında akrabalığı murad etmiştir. Kur'an-ı Kerim'de Allah'a karşı sorumlulukla akrabalık nizamına karşı sorumluluk birlikte dile getirilmiştir:

“... وَأَتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ” Adını anarak birbirinizden dilek ve istekte bulunduğunuz Allah'a saygısızlıktan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının.”⁵ Yaşadığımız hayatı anlamlı kılan var oluşumuzu bize ikram edenle münasebetimizdir. İnsanın varoluşu ile ilgili felsefe ve bilimin bir mesai ve gayretinden söz etmek uygundur. her şey bir kitaba göre planlanmış ve saklanmıştır. Her canlı için bir müstekar/مستقر ve müstevda/مستودع söz konusudur. Ancak hepsi bir programda ve bir kitabda yazılıdır.

“وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ/Yeryüzünde kimildayan hiçbir canlı yoktur ki rızkı Allah'ın üzerine olmasın. Allah onların halen bulunduğu yeri de emanet olarak konulacağı yeri de bilir; hepsi

¹ en-Neml 27/75 (İsmail Hakkı İzmirli Meâli).

² en-Nahl 16/64 (İsmail Hakkı İzmirli Meâli).

³ er-Ra'd 13/39 (İsmail Hakkı İzmirli Meâli).

⁴ en-Neml 27/75 (İsmail Hakkı İzmirli Meâli).

⁵ Kur'an Yolu Meâli (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017), en-Nisâ 4/1.

apaçık kitapta vardır.⁶ İbn Atıyye el-Endelüsi (ö. 541/1147)'ye göre müstekar erkeğin sulbü müstevdâ' da anne rahmidir.⁷ Helâl dairede cinsî münasebetin imanla ilgili bulunmaktadırlar. Hz. Peygamber'in cinsellikle ilgili tüm uygulamalarında helâlden bir âile hayatı yaşama ve nesebin sübutuna büyük önem verilmiştir. "...İyice temizlendiklerinde onlara Allah'ın emrettiği şekilde yaklaşın. Allah çok tövbe edenleri sever ve içi dışı temiz olanları sever. /... فَأَذًا مُنْطَهَرٌ" âyetinde geçen "مُنْطَهَرٌ" kelimesi sadece hayızdan temizlenen demek değildir. Aynı zamanda iffetli olan, zinadan uzak kalan demektir. Bursevî bu kelimeye " fuşiyattan ve maddi pisliklerden temiz ve pâk olanlar" şeklinde mânâ vermiştir.⁸

İslam'ın cinsellik teorisinde kendine özgüdür. Nikâhın dini bir boyutu bulunmaktadır. "...Onlar sizin için örtü, siz de onlar için örtüsünüz/ هُنَّ لِيَاْسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَاْسٍ لَهُنَّ" ibaresinin geçtiği âyetle ilgili Taberî, nikahlı kadın ve erkeğin uyku esnasında bir örtünün altında tenlerinin birbirine değmekte oluşuna işaret olduğunu söylemiştir.⁹ Nikâh akdi taraflara cinsî münasebet meşruiyeti getirmektedir. Bununla birlikte nikâh akdinin yapılamayacağı kimseler vardır. Erkek, annesi, kızı, kız kardeşi, halası, erkek kardeşinin kızı ve kız kardeşinin kızı ile evlenememektedir.¹⁰ Nesep yoluyla haram olanların dışında, gelin, damat, üvey kız ve üvey oğul gibi hısımlık yoluyla haram kılınanlar da vardır. Bütün bunlar cinsî hayata getirilmiş ilahi sınırlardır. Bundan dolayı nikâh beşerî bir iştir, dini bir boyutu yoktur denilemez. Kişinin nikâh akdi yapamacağı kimseler de vardır. Bir âyette şu emir geçmektedir: "Allah'ın sizin için takdir ettiği şeyi talep edin/ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ" ¹¹âyetin siyâkını incelediğimizde meşru dairede hanımı ile cinsî birleşmenin emredildiğini görüyoruz. "Allah'ın sizin için takdir ettikleri/ مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ" ibaresini "Allah'ın koyduğu sınırlar dâhilinde meşru cinsî birleşme yapın" şeklinde anlamamızı destekleyecek husus şudur: " /ketebe" fiili ilahi takdiri ifade ettiği gibi ilahi sınırları da ifade etmektedir. Şu âyet de doğal cinselliğe işaret etmektedir:

"...فَأَذًا مُنْطَهَرٌ فَاتَوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكَمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُنْطَهَرِينَ" Özel halden temizlendikleri vakit hanımlarınızla Allah'ın emrettiği yerden ilişkiye girin. Zira Allah çok tevbe edenlerle çok temizlenenleri sever."¹² "Allah'ın emrettiği yer" mücmel ibaresini aşağıdaki âyet açıklamaktadır:

⁶ Hûd 11/6.

⁷ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî İbn Atıyye el-Endelüsi - thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-aziz* (Beyrut: Dârul-kütübî'l-ilmîyye, 1422), 3:151.

⁸ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Dârü ihyâi türâsî'l-arabbiyy, ts.), 1:284.

⁹ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân* (Beyrut: Muessesetu'r- risâle, 2000), 3:489.

¹⁰ en-Nisâ 4/23.

¹¹ el-Bakara 2/187.

¹² el-Bakara 2/222.

“نَسَاؤُكُمْ حَزْتُ لَكُمْ فَأَتُوا حَزْنَكُمْ أَنِي شِئْتُمْ وَقَدِمُوا لِأَنْفُسِكُمْ/Kadınlarınız sizin tarlanız gibidir. Tarlanıza istediğiniz yerden girin.”¹³ Kadının makadı hars(tarla) olarak nitelendirilemez.¹⁴ Taberî bu âyetin tefsiri ile ilgili şunu söylemiştir: Hayızlı zamanlarda yasaklanan yerden hayız dışı zamanlarda hanımlarınızla birleşin.¹⁵ “الْمُطَهَّرِينَ” sadece temizlenenler demek değil, aynı zamanda helal dairede cinsel hayat yaşayanlar demektir. (kendiniz için ileriye hazırlık yapın/ وَقَدِمُوا لِأَنْفُسِكُمْ) ibaresinin burada getirilmesinin anlamı ne olabilir. Bu ibarenin geçtiği yerlerde daha ziyade âhiret için hazırlanma tavsiyesi bulunmaktadır. Mesela;

“وَمَا تَقْدِمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ وَأَعْظَمُ أَجْرًا/Kendiniz için önceden ne iyilik hazırlarsanız Allah katında onu bulursunuz; işte bu daha iyidir ve mükâfatı daha büyüktür.”¹⁶ âyetinde dünya hayatında yapılan iyiliklerin karşılığının âhirette görüleceği ifade edilmiştir. Bu ibârenin “cinsî münasebet esnasında hanımınıza iyi davranın” anlamına gelebileceği de belirtilmiştir.¹⁷ “Cinsellik ile ilgili olarak helâl dâirede bir hayat yaşayarak âhiret için azık biriktirin, hazırlık yapın” anlamına gelebilir. Taberî, İbn Abbas’ın bu ibareyi “cinsî münasebete başlamadan besmele çekmek” olarak anladığını belirtmiştir.¹⁸ İbn Abbas’dan gelen bir rivayette Hz. Peygamber “kim hanımı ile cinsî münasebette bulnacağımda şöyle desin”¹⁹ “بِسْمِ اللَّهِ، اللَّهُمَّ حَبِّبْنَا الشَّيْطَانَ وَحَبِّبِ الشَّيْطَانَ مَا رَزَقْتَنَا/Allah’ın adıyla başlarım. Allah’ım bizi ve bize ihsân edeceğin yavrumuzu şeytandan uzaklaştır” diye dua ederse, bir çocuk takdir edilirse şeytan zarara veremez.¹⁹ İmam Buhârî, bu rivâyeti “نَابِ التَّسْمِيَةِ عَلَى كُلِّ حَالٍ وَعِنْدَ الرَّقَاعِ/Her durumda ve özellikle cinsî münasebette besmele çekme” ve “بَابُ السُّؤَالِ بِأَسْمَاءِ اللَّهِ” ve “بَابُ السُّؤَالِ بِأَسْمَاءِ اللَّهِ وَالِاسْتِعَاذَةَ بِهَا” alt başlıklarında vermiştir.

Şu söz Hz. Ömer’e nispet edilir: “وَاللَّهِ إِنِّي لَأَكْرَهُ نَفْسِي عَلَى الْجَمَاعِ؛ رَجَاءَ أَنْ يُخْرِجَ اللَّهُ مِنِّي نَسَمَةَ تُسَبِّحُ اللَّهَ/Vallahi Allah’ı tesbih eden bir zürriyet ihsân eder ümidiyle kendimi cinsî münasebete zorladığım olur.”²⁰ Bu söz islam’ın cinsellikle ilgili tasavvurunu ifade etmesi bakımından önemlidir. İslam’da cinsellik helâl zürriyete vesile olmak içindir. Bir kişinin daha dünyaya gelmesine vesile olmak ibadet sevabı gibi değer taşımaktadır. Arapça’da bir erkeğin bir kadınla cinsî münasebette bulunmasını ifade eden yüz üç fiil tespit ettik. Daha tafsilatlı bir

¹³ el-Bakara 2/223.

¹⁴ el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl Ebû Hilâl Askerî - thk. Muhammed Osman, *el-Vücûh ve'n-nezâir* (Kâhire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2007), 101.

¹⁵ et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'an*, 4:394.

¹⁶ el-Müzzemml 73/20.

¹⁷ İbrâhîm Medkûr, *Mu'cemü elfâzi'l-Kur'âni'l-kerîm* (Kâhire: Mecmeu'l-lügati'l-arabiyye, 1990), 2:886.

¹⁸ et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'an*, 4:417.

¹⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî - thk. Mustafa Dîb el-Bügâ, *el-Câmiu's-sahîh* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987), “Vudû”, 8 ; “Deavât”, 54.

²⁰ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sunenu'l-kübrâ ve fi zeylihî el-Cevheru'n-nakiyy* (Haydarabad: Meclisu dâireti'l-meârif, 1926), 10/7:126.

araştırma yapılırsa bu sayının artacağı kanaatindeyiz. En kapsamlı Arapça sözlük olan *Tâcu'l-arûs*'tan derlediğimiz bu fiilleri şöyle sıralayabiliriz:

رَطَمَ²³, دَجَلَ الرَّجُلُ الْمَرْأَةَ وَدَجَاهَا إِذَا جَامَعَهَا²², ذَاكَ الرَّجُلُ الْمَرْأَةَ يَدُوكِهَا دُوكًا²¹, عَقَى²⁶, عَشِيَ الْمَرْأَةُ إِذَا جَامَعَهَا²⁵, سَعَمَ الرَّجُلُ جَارِيَتَهُ²⁴, جَارِيَتُهُ رَطَمَا إِذَا جَامَعَهَا فَأَدْخَلَ ذِكْرَهُ كُلَّهُ فِيهَا²⁹, شَرَحَ جَارِيَتَهُ، إِذَا سَلَقَهَا عَلَى فَقَاهَا ثُمَّ غَشِيَهَا²⁸, هَرَجَ جَارِيَتَهُ²⁷, أَفْضَى الرَّجُلُ إِلَى امْرَأَتِهِ³⁰, جَلَدَ جَارِيَتَهُ³², مَتَّحَ الْمَرْأَةُ يَمْتَحُهَا مَتَّحًا: جَامَعَهَا³³, مَطَّحَ الْمَرْأَةَ³¹, لَمَّحَ جَارِيَتَهُ لَمَّحًا³⁴, تَوَشَّحَهَا³⁵, مَعَدَ الرَّجُلُ³⁶, عَسَدَ جَارِيَتَهُ يَغِيدُهَا عَسْدًا: جَامَعَهَا³⁵, عَزَّدَهَا، يَعْزِدُهَا عَزْدًا: جَامَعَهَا³⁴: جَامَعَهَا³⁷ أَرَّ الرَّجُلُ حَلِيلَتَهُ يُؤَوِّرُهَا وَيَبَيِّرُهَا أَيْرًا، إِذَا³⁸، تَوَهَّدَ الْمَرْأَةُ إِذَا جَامَعَهَا³⁷, جَارِيَتُهُ يَمَعُدُهَا: جَامَعَهَا³⁹ شَبَرَ الْمَرْأَةُ يَشْبُرُهَا شَبْرًا:،⁴¹ حَفَرَ الْمَرْأَةَ: جَامَعَهَا⁴⁰، بَاشَرَ الْمَرْأَةَ: جَامَعَهَا مَبَاشَرَةً وَبِشَارًا³⁹ جَامَعَهَا قَحَطَرَ الْمَرْأَةَ:،⁴⁴ طَحَرَ الْمَرْأَةَ: جَامَعَهَا⁴³، شَفَّرَهَا تَشْفِرُهَا: جَامَعَهَا عَلَى شَفْرِ فَرْجِهَا⁴² جَامَعَهَا حَفَرَ⁴⁸، قَمَطَرَ الْجَارِيَةَ قَمَطْرَةً: جَامَعَهَا⁴⁷، قَسَبَرَهَا: جَامَعَهَا⁴⁶، قَزَبَرَهَا، أَي جَامَعَهَا⁴⁵، جَامَعَهَا

21 Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazá b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzák el-Bilg-râmî el-Hüseynî ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Beyrut: Dâru'l-hidâye, ts.), 10:254.

22 ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 10:430.

23 ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 11:237.

24 ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 12:244.

25 ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 12:288.

26 ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 15:127.

27 ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 15:157.

28 ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 6:277.

29 ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 6:503.

30 ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 7:77.

31 ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 7:86.

32 ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 7:137.

33 ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 7:336.

34 ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 7:508.

35 ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 8:376.

36 ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 8:377.

37 ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 9:182.

38 ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 9:331.

39 ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 10:92.

40 ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 10:192.

41 ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 11:59.

42 ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 12:131.

43 ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 12:214.

44 ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 12:417.

45 ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 13:379.

46 ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 13:411.

47 ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 13:414.

48 ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 13:474.

رَعَزَ“⁵¹ دَعَزَ الرَّجُلُ الْمَرْأَةَ دَعَزًا: جَامِعَهَا“⁵⁰ حَازَهَا حَوَزًا مَطِيًّا أَيَّ جَامِعَهَا“⁴⁹ الْمَرْأَةَ: جَامِعَهَا دَرَسَ الْجَارِيَةَ:“⁵⁴ لَعَزَ فُلَانٌ جَارِيَتَهُ، إِذَا جَامِعَهَا“⁵³ شَازَهَا شَازًا كَمَنَعَ: جَامِعَهَا“⁵² الْجَارِيَةَ، إِذَا جَامِعَهَا طَعَسَ الْجَارِيَةَ، كَمَنَعَ:“⁵⁷ طَحَسَ الْجَارِيَةَ، كَمَنَعَ: جَامِعَهَا“⁵⁶ دَمَسَ الْمَرْأَةَ دَمَسًا: جَامِعَهَا“⁵⁵ جَامِعَهَا لَمَسَ“⁶⁰ كَبَسَهَا يَكْبِسُهَا، إِذَا جَامِعَهَا مَرَّةً“⁵⁹ طَفَسَ الْجَارِيَةَ يَطْفِسُهَا، بِالْكَسْرِ: جَامِعَهَا“⁵⁸ جَامِعَهَا حَرَسَ جَارِيَتَهُ: جَامِعَهَا مُسْتَلْقِيَةً عَلَى“⁶² مَعَسَ جَارِيَتَهُ: جَامِعَهَا“⁶¹ الْجَارِيَةَ لَمَسًا: جَامِعَهَا، كَلَامَسَهَا خَالَطَ“⁶⁵ كَاشَ جَارِيَتَهُ {يَكُوشُهَا} كُوشًا، إِذَا جَامِعَهَا“⁶⁴ أَفْتَرَسَ الرَّجُلُ الْمَرْأَةَ: جَامِعَهَا“⁶³ قَفَاهَا جَطَّ الْمَرْأَةَ:“⁶⁸ مَعَطَّ الْمَرْأَةَ، أَيَّ جَامِعَهَا“⁶⁷ مَحَطَّ الْمَرْأَةَ مَحَطًا: جَامِعَهَا“⁶⁶ الْمَرْأَةَ خِلَاطًا: جَامِعَهَا أَيَّ جَامِعَهَا رَطَعَهَا“⁷¹ جَامِعَهَا مُجَامِعَةً وَجَمَاعًا: نَكَحَهَا“⁷⁰ بَضَعَهَا بَضْعًا، إِذَا جَامِعَهَا“⁶⁹ جَامِعَهَا أَغْدَفَ الرَّجُلُ“⁷⁵ أَيَّ جَامِعَهَا دَغَّ جَارِيَتَهُ“⁷⁴ وَقَعَ عَلَى أَمْرَاتِهِ: جَامِعَهَا“⁷³ أَيَّ جَامِعَهَا زَدَعَ الْجَارِيَةَ سَلَقَ“⁷⁸ حَارِقَهَا مُحَارِقَةً جَامِعَهَا عَلَى الْجَنْبِ“⁷⁷ قَارَفَ الْمَرْأَةَ: جَامِعَهَا“⁷⁶ بِهَا أَيَّ بِالْمَرْأَةِ: إِذَا جَامِعَهَا صَلَقَ جَارِيَتَهُ: بِسَطْحَا عَلَى“⁸⁰ صَفَّقَهَا صَفْقًا: جَامِعَهَا“⁷⁹ الْجَارِيَةَ سَلَقًا: بِسَطْحَا عَلَى قَفَاهَا فَجَامِعَهَا

- 49 ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 15:112.
50 ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 15:120.
51 ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 15:146.
52 ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 15:157.
53 ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 15:175.
54 ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 15:316.
55 ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 16:65.
56 ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 16:89.
57 ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 16:194.
58 ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 16:200.
59 ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 16:200.
60 ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 16:428.
61 ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 16:484.
62 ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 16:511.
63 ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 17:135.
64 ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 17:310.
65 ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 17:370.
66 ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 19:266.
67 ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 20:92.
68 ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 20:111.
69 ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 20:208.
70 ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 20:331.
71 ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 20:466.
72 ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 21:102.
73 ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 21:145.
74 ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 22:366.
75 ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 22:472.
76 ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 24:201.
77 ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 24:254.
78 ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 25:157.
79 ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 25:455.
80 ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 26:36.

مَلَقَ جَارِيَتَهُ وَمَلَجَهَا، أَي: جَامِعَهَا كَمَا يَمْلُقُ،⁸² عَفَقَ الرَّجُلُ جَارِيَتَهُ: إِذَا جَامَعَهَا،⁸¹ طَهَّرَهَا فَجَامَعَهَا دَاكِ الْمَرْأَةِ {يُدْوِكُهَا} دَوَّكًا، وَيَاكُهَا يَبُوكُهَا بَوَّكًا،⁸⁴ بَاكُ الْمَرْأَةِ بَوَّكًا: جَامِعَهَا،⁸³ الْجَدِّيُّ أُمَّهُ إِذَا رَضِعَهَا⁸⁷ جَامِعَهَا نَاكُهَا،⁸⁶ رَكُّ الْمَرْأَةِ رَكًّا، وَيَكُّهَا بَكًّا، وَدَكُّهَا دَكًّا: إِذَا جَامَعَهَا فَجَهَّذَهَا فِي الْجَمَاعِ،⁸⁵ جَامِعَهَا شَقَلَهَا بِشَاقُولِهِ،⁹⁰ رَجُلُ الْمَرْأَةِ: جَامِعُهَا،⁸⁹ دَوَّقَلَ الْمَرْأَةَ: جَامِعُهَا،⁸⁸ هَكَ الْمَرْأَةُ: جَامِعُهَا شَدِيدًا نَسَلُ الْمَرْأَةِ يُشَلُّهَا نَسَلًا،⁹² عَسَلُ الْمَرْأَةِ يَغْسِلُهَا عَسَلًا: جَامِعُهَا كَثِيرًا،⁹¹ يُشَقِّلُهَا شَقَلًا: أَي جَامِعَهَا⁹⁶ دَعَمَ الْمَرْأَةَ دَعْمًا: جَامِعُهَا،⁹⁵ دَسَمَهَا دَسْمًا: جَامِعُهَا،⁹⁴ دَحَمَ الْمَرْأَةَ: إِذَا جَامِعَهَا،⁹³ جَامِعَهَا تَوَضَّعَهَا: إِذَا،⁹⁹ جَامِعَهَا ظَامِعًا،⁹⁸ سَعِمَ الرَّجُلُ جَارِيَتَهُ،⁹⁷ رَطَمَ جَارِيَتَهُ رَطْمًا إِذَا جَامِعَهَا دَحَا دَحًا¹⁰³ بَاهَهَا بَوَّهَا: جَامِعُهَا،¹⁰² مَهَنَ الْمَرْأَةَ مَهْنًا: جَامِعُهَا،¹⁰¹ اِكْتَفَنَهَا: إِذَا جَامِعَهَا،¹⁰⁰ جَامِعَهَا رَكًّا،¹⁰⁷ حَنَّا الْمَرْأَةَ: جَامِعُهَا،¹⁰⁶ حَزَأَ الْمَرْأَةَ: جَامِعُهَا،¹⁰⁵ جَامِعُهَا رَطَا الْمَرْأَةَ،¹⁰⁴ الْمَرْأَةُ: جَامِعُهَا كَسَأَ الْمَرْأَةَ كَسَأً،¹¹⁰ طَسَأَهَا أَي الْمَرْأَةَ جَامِعُهَا،¹⁰⁹ سَطَأَهَا كَمَنَعَ جَامِعُهَا،¹⁰⁸ (الْمَرْأَةُ: جَامِعُهَا

- 81 ez-Zebîdî, Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs, 26:37.
 82 ez-Zebîdî, Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs, 26:37.
 83 ez-Zebîdî, Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs, 26:402.
 84 ez-Zebîdî, Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs, 27:87.
 85 ez-Zebîdî, Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs, 27:163.
 86 ez-Zebîdî, Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs, 27:174.
 87 ez-Zebîdî, Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs, 27:381.
 88 ez-Zebîdî, Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs, 27:398.
 89 ez-Zebîdî, Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs, 28:494.
 90 ez-Zebîdî, Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs, 29:52.
 91 ez-Zebîdî, Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs, 29:368.
 92 ez-Zebîdî, Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs, 30:100.
 93 ez-Zebîdî, Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs, 30:491.
 94 ez-Zebîdî, Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs, 32:141.
 95 ez-Zebîdî, Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs, 32:152.
 96 ez-Zebîdî, Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs, 32:156.
 97 ez-Zebîdî, Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs, 32:264.
 98 ez-Zebîdî, Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs, 32:366.
 99 ez-Zebîdî, Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs, 33:32.
 100 ez-Zebîdî, Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs, 34:56.
 101 ez-Zebîdî, Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs, 36:58.
 102 ez-Zebîdî, Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs, 36:219.
 103 ez-Zebîdî, Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs, 36:350.
 104 ez-Zebîdî, Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs, 38:86.
 105 ez-Zebîdî, Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs, 38:161.
 106 ez-Zebîdî, Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs, 1:191.
 107 ez-Zebîdî, Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs, 1:204.
 108 ez-Zebîdî, Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs, 1:254.
 109 ez-Zebîdî, Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs, 1:269.
 110 ez-Zebîdî, Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs, 1:327.

¹¹⁴“وَطِيَءَ الْمَرْأَةَ يَطْوُهَا: جَامِعَهَا”، ¹¹³“وَجَأَ الْمَرْأَةَ: جَامِعَهَا”، ¹¹²“مَطَّأَهَا بِالْهَمْزِ إِذَا جَامَعَهَا”، ¹¹¹“جَامِعَهَا زَعَبَ الْمَرْأَةَ يَزْعِبُهَا زَعْبًا: جَامِعَهَا فَمَلَأَ”، ¹¹⁵“ذَحَبَ جَارِيَتَهُ يَذْحِبُهَا ذَحْبًا وَدُحَابًا، بِالضَّمِّ: جَامِعَهَا دَحْحَجَ الْجَارِيَةَ:”، ¹¹⁸“حَزَنُهَا إِذَا جَامَعَهَا”، ¹¹⁷“لَحَبَ الْمَرْأَةَ، يَلْحَبُهَا، لَحْبًا: جَامِعَهَا”، ¹¹⁶“فَزَجَهَا مَحَجَّ الْمَرْأَةَ يَمَحِّجُهَا مَحْجًا:”، ¹²¹“عَفَّحَ جَارِيَتَهُ: جَامِعَهَا”، ¹²⁰“دَعَّجَ جَارِيَتَهُ: جَامِعَهَا”، ¹¹⁹“جَامِعَهَا الْجَمَاعَ”، ¹²⁴“الرَّفْقُ: الْجَمَاعَ”، ¹²³“نَبَّرَجَهَا: جَامِعَهَا”، ¹²²“جَامِعَهَا

Erkeğin kadın ile cinsî münasebetini anlatan bu yüz üç fiilin kök harfleri birbirinden farklıdır. Bu durum da cinsî münasebetin kadim ve arkaik bir dil olan Arapça’da geniş ifade imkânı bulduğunu gösterir. Bu fiiller içinde Kur’ân’da geçenler şunlardır:

a) Efdâ/أَفْضَى fiili

“وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنُ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا”/Nasıl alırsınız ki birbiriniz ile yalnızca kalmıştınız [Karı koca oldunuz]. Onlar da sizden sağlam bir misak almışlardı [Sizlere haklarını güzelce tutmak veya iyilikle bırakmak emri verilmiştir].¹²⁵ Burada kadınların kocalarından aldıkları teminat, taahhüt ve sözün (mîsâk) “yalnız kalmak, başbaşa kalmak, karı koca olmak ve cinsî münasebette bulunmak” anlamlarına gelen efdâ/أَفْضَى fiilinden sonra gelmesi anlamıdır. Helal yoldan cinsî münasebet, insanın tabiatında var olan bir duygudur. Karı koca olmak akrabalık ve kul hakkı getirir. Özellikle erkeğe teminat, taahhüt ve sorumluluk getirir.

b) Bâşera/بَاشَرَ fiili

“فَالْبَيْنُ بِبَاشِرُوهُمْ وَإِنْتَعُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ”/Şimdi artık onlarla birleşin ve Allah’ın sizin için yazdığına isteyin.”

“وَلَا تُبَاشِرُوهُمْ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ”/Mescidlerde ibadete çekilmişken kadınlarla cinsel ilişkide bulunmayın.”

¹¹¹ ez-Zebîdî, *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, 1:389.

¹¹² ez-Zebîdî, *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, 1:433.

¹¹³ ez-Zebîdî, *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, 1:482.

¹¹⁴ ez-Zebîdî, *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, 1:492.

¹¹⁵ ez-Zebîdî, *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, 2:401.

¹¹⁶ ez-Zebîdî, *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, 3:15.

¹¹⁷ ez-Zebîdî, *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, 4:203.

¹¹⁸ ez-Zebîdî, *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, 5:215.

¹¹⁹ ez-Zebîdî, *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, 5:552.

¹²⁰ ez-Zebîdî, *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, 5: 586.

¹²¹ ez-Zebîdî, *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, 6:105.

¹²² ez-Zebîdî, *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, 6:205.

¹²³ ez-Zebîdî, *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, 6:236.

¹²⁴ ez-Zebîdî, *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, 5:263.

¹²⁵ en-Nisâ 4/21 (İsmail Hakkı İzmirli Meâli).

Âyette geçen mübâşeret/مباشرة fiili bir örtünün altında erkeğin cildinin kadının cildine değmesidir.¹²⁶ Başıruühünne “onlarla (hanımlarınızla) birbirinize karışın sarmaş olun anlamındadır.¹²⁷ Ramazan ayında evli olanların cinsel birleşmesine müsaade eden âyette “Allah’ın sizin için yazdığını isteyin” ibaresi geçmiştir:

“فَالَاِبْنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ”/Şimdi artık onlarla birleşin ve Allah’ın sizin için yazdığını isteyin.¹²⁸ Allah’ın yazdığı şey çocuktur.¹²⁹ Ramazan ayının gecelerinde meşru cinselliğe müsaade edilirken, Allah’ın verdiği bu ikrâmın amacına dönük bir işaret de geçmiştir. O halde şunu ifade edebiliriz. Çocuk sahibi olmanın hiç bulunmadığı bir cinsellik tasavvurunu İslam için düşünemeyiz. Cinsellik netice itibariyle akrabalık ve insanlar arasında kurulan köklü ve ilahi bağ demektir.

c) Rafes/الرَّفَثُ fiili

“Rafes/الرَّفَثُ” cinsî münasebet esnasında erkeğin hanımıyla yaşadığı öpme, oynaşma gibi hareketlerin bütününe denir. Bu hareketleri dili ile telaffuz etmek de rafes kapsamına girer.¹³⁰ Hac için ihrama giren kimse için yasak olan davranışların başında gelir.

“فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ”/Her kim o aylarda haccı kendine farz ederse artık hacta kadına yanaşmak, sövüşmek, şamata etmek olmaz...¹³¹

d) Lâmesa/لامَسَ fiili

Lâmesa/لامَسَ dokunmak anlamına gelmekle birlikte cinsî münasebetten kinayedir¹³²:

“وَإِنْ كُنْتُمْ مَوْضِي أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا”/Şayet hasta veya yolculuk halinde veya içinizden biri ayakyolundan gelirse yahut kadınlarla cinsel ilişkide bulunmuşsanız, bu hallerde su bulamadığınız takdirde temiz bir toprağa yönelip teyemmüm edin...¹³³

e) istemte‘a/اسْتَمْتَعْتُ fiili

“فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً”/Onlardan karı-koca ilişkisi yaşadıklarınıza kararlaştırılmış olan mehirlerini verin...¹³⁴

¹²⁶ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab* (Beyrut: Dâru sâdir, 1993), 4:61.

¹²⁷ Medkûr, *Mu‘cemü elfâzi'l-Kur‘âni'l-kerim*, 1:133.

¹²⁸ el-Bakara 2/187.

¹²⁹ et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te‘vili'l-Kur‘ân*, 3:498.

¹³⁰ *Lisânu'l-arab*, 2:153.

¹³¹ el-Bakara 2/197 (İsmail Hakkı İzmirli Meâli).

¹³² *Lisânu'l-arab*, 6:209.

¹³³ el-Mâide 5/6.

¹³⁴ *Kur‘an Yolu Meâli*, en-Nisâ 4/24.

f) etâ / أتى fiili

Gelmek anlamına gelen, zengin kullanımı olan bu fiilin kinâye olarak cinsî münasebet anlamı bulunmaktadır.

“Rabbî-tâatun/dükrân min'el-âlmîn ve't-dûrûn mâ خلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَرْوَاجِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ/Rabbinizin sizler için yarattığı eşlerinizi bırakıp da insanlar arasından erkeklerle mi beraber oluyorsunuz? Doğrusu siz haddini aşan bir milletsiniz!”¹³⁵ Tabii cinsî birleşmenin hangi yoldan olması gerektiğinin belirtildiği âyette de bu fiil kullanılmıştır:

“فَإِذَا تَطَهَّرَ فَاتَّوَهَّرَ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ/Özel halden temizlendikleri vakit hanımlarınızla Allah'ın emrettiği yerden ilişkiye girin. Zira Allah çok tevbe edenlerle çok temizlenenleri sever.”¹³⁶ “Allah'ın emrettiği yer” mücmel ibaresini aşağıdaki âyet açıklamaktadır:

“بِسَاؤِكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَاتَّوَا حَرْثَكُمْ أَلَى شَيْئِهِمْ/Kadınlarınız sizin tarlanız gibidir. Tarlanıza istediğiniz yerden girin.”¹³⁷ Kadının makadı hars(tarla) olarak nitelendirilemez.¹³⁸ Hayızlı zamanlarda yasaklanan yerden hayız dışı zamanlarda hanımlarınızla birleşin.¹³⁹ Kadınlara arzusu olmayan anlamında “الحضور” kelimesi Kur'an'da geçmektedir. Bu kelimeyi İbn Manzur kadınlara cinsî arzusu olmayan ve kendini tutan anlamlarına işaret etmiştir.¹⁴⁰ Hasûr kelimesi için ‘kadınlarla cinsî münasebeti istemeyen’ ve ‘kadınlara yaklaşmayan’ manası da verilmiştir.¹⁴¹

Hadislerde cinsî münasebet anlamına gelen kelimeler şunlardır:

a) “الباءة” fiili

“الباءة”, evlenme ve cinsî münasebette bulunma manasındadır. Cinsî münasebet anlamına gelen “/باءة” fiili¹⁴² değişime uğrayarak bu hâle gelmiştir. Her ne kadar evlenme anlamı daha çok kullanılır olsa da “cinsî münasebet anlamı” bu kelimenin içinde mevcuttur. “بؤا” ile aynı kökten gelir. “المباءة” ev manasındadır. Arıların dağdaki doğal yuvasına da denir. Çocuğun merhamet ve akrabalık eseri dünyaya geldiği doğal ortama da “مَبْيُؤَا” denir. “وَلَقَدْ بَوَّأْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مَبْيُؤَا صَدَقِ” “Andolsun biz İsrailoğullarını seçkin bir yere yerleştirdik ve onları güzel nimetlerle rızıklandırdık.”¹⁴³ Bu âyet, “İsrailoğullarını dindarlığımı yaşayabilecekleri bir mahalleye

¹³⁵ eş-Şuarâ 26/165-166.

¹³⁶ el-Bakara 2/222.

¹³⁷ el-Bakara 2/223.

¹³⁸ Ebû Hilâl Askerî - thk. Muhammed Osman, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 101.

¹³⁹ et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'an*, 4:394.

¹⁴⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, 4:194.

¹⁴¹ et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'an*, 6:380.

¹⁴² ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 36:350.

¹⁴³ *Kur'an Yolu Meâli*, Yûnus 10/93.

yerleştirdik ve onları helal olan şeylerle rızıklandırdık” olarak tercüme edilebilir. Çünkü “مُبَوَّأ” helâl dâirede cinsi münasebet ihtiyacını giderilebileceği yuva demektir. “لَكَيْتُمْ تَتَّهَمُوا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً” ibaresi de “dünyada en güzel şekilde yerleştiririz” olarak tercüme edilmektedir.¹⁴⁴ “بَوَّأ” fiilinin kökü olan “البَاءُ” meşru cinsi münasebet anlamında olduğu için “dünyada helâlinden evlilik ve güzel bir âile hayatı nasip ederiz” şeklinde tercüme edilmesi de uygundur. Abdullah b. Mesud (r.a.) demiştir ki: “Biz Hz. Peygamber'in yanında evlenmeye gücü yetmeyen gençlerdik. Bize buyurdu ki: 'Ey gençler topluluğu sizden evlenmeye gücü yeten evlensin. Zira evlenmek gözü haramdan ve kişiyi zinadan korur. Kim güç yetiremezse oruç tutsun. Çünkü oruçta şehveti kıran bir taraf vardır.'” Bu hadisi Buhârî, Sahîh'inin üç farklı yerinde zikretmiştir. Birincisi “Bekârlığın tehlikesinden korkanın oruç tutması/العُرْبَةُ عَلَى نَفْسِهِ الْعُرْبَةُ” bâbı¹⁴⁵; ikincisi “Sizden kimin evlenmeye gücü yeterse evlensin. Çünkü evlenmek gözü haramdan kişiyi zinadan korur” hadisi ile nikâha ihtiyacı olmayan kim-
senin evlenmesi meselesi/ «مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ» / بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ» / بَابُ «لَأَنَّ أَعْضَ لِبِصْرٍ وَأَحْصَنَ لِلْفَرْجِ» وَهَلْ يَتَزَوَّجُ مَنْ لَا أَرْبَ لَهُ فِي النِّكَاحِ بَابُ «بَابُ مَنْ لَمْ يَسْتَطِعِ الْبَاءَةَ فَلْيُصُمْ» bâbı¹⁴⁶, üçüncüsü “Evlenmeye gücü yetmeyen oruç tutsun/فَلْيُصُمْ الْعُرْبَةُ» / بَابُ «بَابُ مَنْ لَمْ يَسْتَطِعِ الْبَاءَةَ فَلْيُصُمْ» bâbıdır¹⁴⁷.

b) “el-Bud’/البُذْعُ” kelimesi

Bu kelime kadın ve erkeğin cisi organı anlamına geldiği gibi cinsî münasebet mânâsına da gelmektedir.¹⁴⁸ Hz. Peygamber'in meşru cinsi münasebeti se-
vap kazandırıcı eylem saydığı hadiste bu kelime geçmiştir. Sadaka ve iyiliklerin anlatıldığı hadisin bu konu ile ilgili kısmı şöyledir:

“Sizden birinizin hanımı ile cinsî münasebetinde de sadaka vardır” buyurmuştur. Ashâb-ı kirâm “bizden birinin şehvetini gidermesinde sevap olur mu diye sormuştur. Bu soruya Hz. Peygamber şöyle cevap vermiştir: “Şehvetini haramda gidermiş olsaydı ona günah olmayacak mıydı? Helalde giderdiğinden dolayı kendisi için sevap olur.”¹⁴⁹

c) etâ ehlehû / أَتَى أَهْلَهُ fiili

Kişinin hanımına gelerek ihtiyacını gidermesi anlamında kullanılmıştır.¹⁵⁰ Ebû Ümâme el-Bâhilî (r.a.)'ın rivayet ettiği ve kişinin hanımı ile cinsî muna-

¹⁴⁴ en-Nahl 16/41.

¹⁴⁵ Buhârî - thk. Mustafa Dîb el-Büğâ, *el-Câmiu's-sahîh*, “Savm”, 10.

¹⁴⁶ Buhârî - thk. Mustafa Dîb el-Büğâ, *el-Câmiu's-sahîh*, “Nikâh”, 2.

¹⁴⁷ Buhârî - thk. Mustafa Dîb el-Büğâ, *el-Câmiu's-sahîh*, “Nikâh”, 3.

¹⁴⁸ *ez-Zebîdî, Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 20:331.

¹⁴⁹ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-sahîh* (Beyrut: Dâru İhyâi türâsî'l-arabbiyy, t.s.), “Zekât”, 53.

¹⁵⁰ Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *Meşâriku'l-envâr alâ sıhâhî'l-âsar* (Kâhire: Dâru't-türâs, 1333), 1:215.

sebete başlarken etmesi gereken duânın yer aldığı hadiste bu kelime kullanılmıştır.¹⁵¹ Cebrâil (a.s.)'in Hz. Âdem'e hanımına yaklaşmasını öğrettiği hadiste de bu kelime kullanılmıştır.¹⁵²

Hız. Peygamber bir yolculuğa çıkacağında hanımları arasında kura çektiğini ve yalnız seyahat etmediğini biliyoruz.¹⁵³ Bununla birlikte yalnız yolculuğa çıkmayı da iyi saymamıştır. Hız. Peygamber “mazeretsiz tek kişi ve iki kişi olarak yola çıkanın şeytan gibidir, şeytanla işi var demektir” buyurmuştur. Bu hadisin geçtiği yerde Hız. Ömer'in şu sözü de eklenmiştir: “Yolculuklarınızda üç kişi olun, içlerinden biri ölürse iki kişi ölenin velayetini üzerine alır, cenazesi ile ilgilenir.”¹⁵⁴ Yolculuk esnasında şeytan cinsel yönden insanla uğraşabilir. Onu harama yönlendirebilir. Bu tehlikeye karşı tedbir almak gerekir. Hız. Peygamber sünneti ile bu tedbiri göstermiştir.

Said b. Cübeyr der ki: İbn Abbas'a uğradım. Bana evlendin mi diye sordu. Hayır dedim. 'Derhal evlen' dedi. Daha sonraki karşılaşmamızda 'evlendin mi' diye sordu 'hayır' dedim. 'Evlen zira bu ümmetin en hayırlısı kadınları çok olandır' dedi.¹⁵⁵ Ebû Dâvûd, Evtas Gazvesinde kadın esirlerin hamile olmayanlarıyla bir hayız görünceye kadar cinsî münasebetin yasaklandığını, hamile olanlarla ise doğum yapıncaya kadar cinsî münasebetin yasaklandığına dâir Ebû Saîd el-Hudrî rivayetini kaydetmiştir.¹⁵⁶ Cinsî münasebetin amacı dünyaya gelecek olanlara vesile olmak, var oluşa katkı vermek ve desteklemektir. “Doğurgan kadınlarla evleniniz” hadisinin sebep-i vürudu olarak nakledilen bir hadise şöyle anlatılmıştır: Bir adam geldi. 'Ey Allah'ın Rasülü ben güzel ve soylu bir kadın buldum, yalnız çocuk doğurmuyor, onunla evlenebilir miyim diye sordu. Hız. Peygamber 'hayır' cevabını verdi. Adam talebini üç kere tekrarladı. Bunun üzerine Hız. Peygamber “çok seven çok doğuran, kadınlarla evleniniz. Çünkü ben diğer ümmetlere karşı sizin çokluğunuzla iftihar edeceğim” buyurdu.¹⁵⁷ Ebû Dâvûd Sünen'inde “Allah Teâlâ'nın 'zina eden erkek zina eden kadından başkasıyla evlenemez' sözü hakkında/ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى الرَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا

¹⁵¹ Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî Taberânî, *Mu'cemü'l-kebir* (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 8:208.

¹⁵² Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkı eş-Şâfi İbn Asâkir - thk. Amr b. Garâme el-Umerî, *Târîhu Medîneti Dımaşk* (Beyrut: Dâru'l-fıkr li't-tibâati ve'n-neşri ve't-tevzi', 1995), 69:109.

¹⁵³ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Beyrut, t.s.), “Nikâh”, 39.

¹⁵⁴ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfi İbn Ebî Şeybe - thk. Kemal Yusuf el-Hût, *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsar* (Riyâd: Mektebetü'r-ruşd, 1409), 7/6:536.

¹⁵⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Beyrut: Muessesetu'r- risâle, 1999), 4:67; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed Hâkim en-Nisâbü'rî - thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l- ilmiyye, 1990), 2:173.

¹⁵⁶ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Nikâh”, 45/2157.

¹⁵⁷ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Nikâh”, 5/2050.

”رَائِيَّةٌ” bir bab açmıştır.¹⁵⁸ Mersed b. Ebû Mersed (r.a.) cahiliye döneminde tanışıklığı bulunan bir fâhişe ile evlenmek ister. Nur sûresinin ikinci âyeti nâzil olur, Hz. Peygamber evlenmesini yasaklar. Bu sahabininin fâhişe kadınla ilişkisinin İslam döneminde değil cahiliye döneminde olduğu belirtilmiştir.¹⁵⁹ Hz. Peygamber o kadınla evliliği, müşrik olduğu ve zinayı helal saymaya devam ettiği için yasaklamıştır. Ebû Dâvûd'un açtığı bu bâbda, zina cezası almış kişinin kendisi gibi biriyle evlenmesi gerektiğini bildiren Ebû Hüreyre hadisi de yer almıştır.

İkrime b. Abdillâh'ın (ö. 105/723) rivâyetine göre bir kadın Hz. Âişe'ye gelerek kocasının kendisine dayak attığını, atılan dayaktan cildinin başörtüsü gibi göğerdüğünü söyler. Hz. Âişe de Hz. Peygamber'e 'bu kadınların kocalarından çektikleri nedir? Kadının cildi başörtüsünden daha göğermiş' der. Hz. Peygamber iki tarafı da çağırır. Bu defa kadın dayak konusu üzerinde durmaz ve kocasının cinsî olarak kendisinin ihtiyacını gidermediğini iddia eder. Bunun üzerine adam, 'vallâhi kendisini cinsî münasebette deriyi salları gibi sallıyorum ama istemiyor. Kendisini boşayan kocasına dönmek istiyor' der. Bunun üzerine Hz. Peygamber kadına 'söylediğin gibi ise kocan senin balını, sen kocanın balını tatmadıkça eski kocana helal olmazsın' buyurur.¹⁶⁰ Bu rivâyetin ilginç yanı, cinsî münasebetle ilgili konuların ashâb-ı kiram arasında rahatça konuşuluyor olmasıdır.

Ebû Dâvûd Sünen'inde "kişinin hanımıyla ilişkisini başkasına anlatmasının keraheti/أَهْلَهُ/بَابُ مَا يُكْرَهُ مِنْ ذِكْرِ الرَّجُلِ مَا يَكُونُ مِنْ إِصَابَتِهِ أَهْلَهُ" bâbını açmıştır. Bu bâbda zikrettiği Ebû Hüreyre rivâyetinde Hz. Peygamber'in mescidin içinde erkeklerden bir saf kadınlardan bir saf cemaate bir ders vermektedir. "Sizden biriniz hanımıyla ilişkisini başka yerde anlatıyor mu" diye önce erkeklere sorar. Daha sonra kadınlara yönelerek "sizden biriniz kocasıyla ilişkisini başka yerde anlatıyor mu" diye sorar. Erkekler de kadınlar da bu soruya cevap vermez, sükût ederler. Bu halleri bu konuda çok dikkat etmedikleri anlaşılmalıdır. Nihayet bir genç kız çıkar ve kadınların çoğunun kocalarıyla yaşadıkları cinsî münasebetle ilgili halleri kadınlar arasında konuştuğunu söyler. Bunun üzerine Hz. Peygamber cinsi münasebetin anlatılmasının sokak ortasında herkesin gözü önünde iki şeytan tabiatlı kişinin cinsi münasebeti gibi bir durum olduğunu söyler.¹⁶¹ İbn Şâhin (ö. 385/996), hadiste geçen şeytanın şeytanla cinsi münasebette bulunması benzetmesi hakkında şu tespitte bulunmuştur: Bu sözde kinâye sanatı vardır. Şeytan hakikat manasına değildir. Burada erkeklerin yaratılış itibarıyla kadınlara meyli olduğu için şeytanın heva ve fitneye daveti söz

¹⁵⁸ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Nikâh", 5.

¹⁵⁹ Muhammed b. Ali b. Âdem el-İsyûbî el-Vellevî, *Zehiratü'l-ukbâ fi şerhi'l-Müctebâ* (Mekke: Dâru'l-mî'râci'd-devliyye, 2003), 27:98.

¹⁶⁰ el-Beyhakî, *es-Sunenu'l-kübrâ ve fi zeylihî el-Cevheru'n-nakiyy*, 10/7:227.

¹⁶¹ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Nikâh", 50/2174.

konusudur.¹⁶² Bu hadis Hz. Peygamber'in, kendisinden yüzyıllar sonra olacak hadiselerle de işaret ettiğini açıkça göstermektedir. Cinsî münasebetleri göstermek için çekilen filmlerin yaklaşık elli altmış senelik bir mazisi bulunmaktadır. Pornografinin nasıl bir musibet olduğunu ve zararını Hz. Peygamber yüzyıllar öncesinden bildirmiş ve ashâbının erkeklerini ve kadınlarını bu konuda uyarmıştır. O dönemde film endüstrisi bulunmuyordu. Ancak insanlar cinsî münasebetle ilgili maceralarını birbirine anlatabiliyordu. Hz. Peygamber bu konuda bir eğitim uygulamıştır.

II. Cinselliğin Tabiatı

Cinselliğin doğasında fiilî olmak vardır. Bir kadın düşünün cinsel cazibesini tüm görünümünde ortaya koymuş. Bu kadının görsellikte tüm cazibesini ortaya koyması, gerçekleşme boyutunda kendisinden cinsellik talep edene cinsellik sunacağı anlamına gelmez. Görünümünün güzel olması, cinsel ilişkiye yanaşacağı anlamına gelmez. Cinsî münasebet esnasında da kendisinin talibi olan karşı cinsin erkeğe cinselliğini sunacağı anlamına gelmez. Cinsel cazibesine vurgu yapan bir erkek için de durum aynıdır. Geleneksel zamanlarda cinsellik yeme içme gibi doğal bir hayat unsuruydu. Modernite cinselliği fiilî hayattan ve doğasında çekip aldı, görsel alana taşıdı. Fiilî cinselliğe yasal erişim yaşını da +18 olarak belirledi. Oysa cinsel hayat biyolojik ergenlikle başlar. Allah'ın koyduğu yasa budur. Türkiye iklim koşullarında her erkek ve kız çocuğunun biyolojik, fizyolojik ve psikolojik cinsel hayatı, 15 yaşında başlamaktadır. 15 yaşından +18 yaşına kadar yasal cinsellik söz konusu olamayacaktır. Modernitenin kanunlarını belirleyici üst aklın gerekçesi belki şudur: Karşılıklı rızaya dayalı fiilî deneyimler yaşasınlar. Fiilî deneyim nasıl gerçekleşeceği sorusunun cevabı önemlidir? Fiilî deneyim para karşılığı cinsel ilişkiye giren kimselerden biriyle mi olacak yoksa arkadaşlık yoluyla mı olacak? Konuya dini açıdan yaklaşmayan bir kişi için bile, girilen yol dikensiz bir yol değildir. Gösterilmeye çalışıldığı gibi, doğal bir yol da değildir. Bu yola kaçak cinsellik yolu da diyebiliriz. Kaçak cinsellik risklidir, manevî olarak da kişiyi yaralayıcıdır. Ayrıca rızaya dayalı olarak yapılmak zorunda olduğu için gerçekleştirilebilir olmasında engeller vardır. Bu durumda şunu söyleyebiliriz. Gençlerimizin cinsel hayatlarının başlangıcı en az 3-4 yıl sürecek bir "görsel cinsellik tüneli" yaşamak zorundadır. En az 3-4 yıl sürecek bir görsel cinsellik ve sıkıştığında el ile tatmin seçeneğinin dışında bir seçenek söz konusu değildir. Şeytan cinselliği kullanarak insanları sanal alana çekmektedir. Sanal cinsellik insana fiilî tatmin sunma imkânı yoktur.

Geleneksel din anlayışının modernite süreciyle birlikte insanlarda anlam ve hakikat arayışına cevap veremeyeceği tezi tartışılması gereken bir iddiadır. Ön-

¹⁶² Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân el-Bağdâdî (ö. 385/996) İbn Şâhin, *Fethu'l-mün'im serhu Sahih-i Müslim* (Dâru's-şurûk, 2002), 5: 488.

celikle postmodern insanın anlam ve hakikat arayışında olup olmadığını sormak gerekir. Cinselliğe ve eğlenceye dalmış gençlerin anlam ve hakikat aradığı söylenebilir mi? Post-modern bir yanılsama ile karşı karşıyayız. Gençlerin aslında dindar olmak istedikleri iddia ediliyor ancak modern hayata “dini meşruiyet” kazandırmaya direnen geleneksel dinin bunu engellediği söyleniyor. Olayları aklımızla kurduğumuz gibi zihinsel dünyamıza yerleştirmek yerine pratik hayata dayalı analizler yapalım. Dindarlıktan kopan gençlerin anlam ve hakikat arayışı içinde olduklarını söyleyebilir misiniz? Bu soruya olumlu cevap verecek verilere sahip değiliz. Gençlerin dinden uzaklaştıkça anlam ve hakikat aradığına dair delil var mıdır? Kadın ve erkek arasında sınırsız ilişkiler getiren hareketleri dini hareketler olarak tanımlamak bir yanılsamadır. Post-modern dünya, din kılığında hareketler üretebilmektedir. Üretilen hareketlerin çoğunun uygulama açısından dinle hiçbir bağlantısı yoktur.

Cinselliğin ürünleştirip piyasaya sürülmesi karşısında doğal ve insancıl cinselliğin korunup geliştirilmesi son derece zor olmuştur.¹⁶³ Çağımızda cinsellekle ilgili sürüp giden bir yanılsama bulunmaktadır. Bu yanılsama o kadar etkili oldu ki nesiller heba oldu. Yaşadıklarımız büyük bir illüzyondur. Kitleler kandırıldı. Planlı bir asimilasyonun cinsellekle ilgili adımları hayata geçirildi. İslam, kendi çizdiği meşru dairede, kendi dışındaki yaşam tarzlarından daha fazla cinsellik vaad ediyor. İslam, doğal cinsellik vaad ediyor. İslam kısıtlıyor görünüyor ama aslında doğal olana yönlendiriyor. Yaşadığımız her şey bir illüzyon üzerine kurulu olduğu için bunu anlatmak o kadar zor ki.

Sağdıçlık geleneğimizin tarihsel kökleri bulunmaktadır. Evlenecek gencin sağdıç bulunur. Gelinin de sağdıç bulunur. Sağdıç evlenecek gence cinsel eğitim verir. Öğrenilmesi gereken bilgiler erişilmez, ulaşılmaz, içinden çıkılmaz şeyler değildir. Başarılı operasyonlar yapıldı genç beyinler üzerine. Konuya girelim göreceksiniz. Bir kelimenin kullanımından başlayalım. “Seks” kelimesinin Türkiye’ye foksiyonel biçimde girişi ve kullanımı 70’li yıllardır. Cumhuriyet sonrası Türk sineması dini ve tarihi değerlerimizle uyuşmuyordu, tam anlamıyla yabancıydı. Ancak yine de belli hassasiyetler korunuyordu. 70’li yıllarda “seks filmleri” furysı başladı. Türk halkı pornografi ile tanıştı. Normal sade vatandaşın ya da çiçeği burnunda sıradan bir delikanlının seks kelimesine yüklediği anlam bu kelimenin sözlük anlamından kesinlikle farklıydı. “Seks” sanki cinsel ilişkinin dışında bir şeydi. İnsanı uyuşturucu gibi etkileyen, uçuran, yalancı cennetlere götüren bir şeydi. Kimse cesaretle şunu söyleyemedi: Yahu bu seks denen şey cinsel ilişkiden başka bir şey değil. Bu konu bir sorun olarak önceki kuşakları meşgul etmiş bir şey değildi. Aslında dilimizde cinsel ilişkiyi ifade eden başka kullanım ve kelimeler de bulunmaktadır. İlmihal kitaplarında cinsî münasebet kelimesi daha çok kullanılır. Osmanlıca Türkçe’si ile yazılmış metinlerde mukarenet-i cinsiye kullanılır. Halk, cinsî münasebet

¹⁶³ Muharrem Turhan Turhan, *Cinsel Sosyalleşme Süreci ve Din* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2009), 244.

kavramını biliyordu. Halk zıfta neler yapıldığını biliyordu. Net bir iddiada bulunmak istiyorum. Bugün bile insanlara şunu söylemeniz farklı tepkilerle karşılaşabilirsiniz. “Seks” denen şey cinsî münasebet ile aynı şeydir. Aralarında bir fark bulunmamaktadır. Bunu herkes kabul etmeyecektir. Çünkü bu kelime farklı bir algı oluşturdu. 70’li yıllardaki seks filmi furyası ile cinsellik görselliğe taşındı. Ama görselliğe taşınan cinsellik doğal yapısını, tabiatını kaybeder. Ruh ve bedeninin insicam içinde yaptığı bir eylem olmaktan çıkar, beynin eylemine dönüşür. Görsel cinsellik beden değil, beynin eylemidir. Bedene ait bir vazifenin beyin tarafından yapılması yıpratıcı ve yorucudur. Bu yüzden tüm ruhsal hastalıkların temelinde bir cinsellikle ilgili “doğallığın terk edilmişliği” vardır. 80’li yıllar, tek kanallı TV’de kendi kültür ve değerlerinden uzak olmakla beraber halkın beyni ile oynamanın sınırlı oranda gerçekleştiği yıllar olmuştur. 90’lı yıllar özel kanalların yeni başladığı yıllardır. Görsel cinsellik kendisine geniş bir alan açtı. Türk halkının beyni ile hatırı sayılır düzeyde oynandı. İki binli yıllarda görselliğin egemenliği sürdü. Tablet ve cep telefonlarının yaygınlaşmasıyla birlikte 2010’lu yıllar, görsel cinselliğin tam egemenliğini kurduğu yıllar olmuştur. Meydan tam anlamıyla görsel cinselliğin hâkimiyetinde kaldı. İşin ilginç yanı bir yandan illüzyon devam ediyor, gençler görselliği hakiki cinsellik sanıyor. Bir yandan da âile ve cinsellikle ilgili yasalar görsel cinselliği destekliyor.

Günümüzde kafe kültürü diye adlandırılan olgu gençlere serbest kıyafetlerle karma sosyalleşme sunmaktadır. Bu ortamın helâl bir zevk sunduğu söylenemez ve bu hususu ayrıca ele almak gerekir. Ancak bu ortamın dini değerler dikkate alınmasa bile gençlere tatmin edici bir cinsellik verdiği de söylenemez. Kışkırtıcı ortamlar, sahiplerinin ruhlarına cinsel beklentiler yükler. Bu cinsel beklentilerin tahakkuk etmesi risklerle doludur. İşin acı tarafı sanal dünya böyle ortamları cinsel beklentilerin yüzde yüz karşılandığı alanlar olarak takdim etmesidir. Hâlbuki fiili durum tamamen farklıdır. Her kız ya da erkek bağı bulunduğu sosyal gurubun eş ya da sevgili olarak kabul ettiği bir arkadaşla guruba katılmaktadır. Birlikte gülüp eğlenen gurup bir kadının kocası ile yaşayacağı mahremiyetleri, duygu dolu anları toplu olarak yaşamaktadır. Bu ortamın kız ve erkeklere istikrarlı bir cinsî hayat vadettiği şüphelidir. Çünkü cinsî ihtiyaç sürekli kamçılanmakta ama fiili cinselliğin yaşanması kaçak ilişkilere bağı bulunmaktadır. Survivor programlarının oluşturduğu ortam da benzer bir ortamdır. Gençlere sunulan zengin cinsel içerik tatmin vermediği gibi insanı doğal cinsellikten de uzaklaştırmaktadır. Doğal cinsellik çoğalma duygusunu veren yaratıcının ismi anılarak ve O’nun sınırları içinde yaşanan cinselliktir.

III. Tartışma

Modern hayat, gençliğin doğasında bulunan ihtiyaçlara cevap veriyor mu? Bu soru neden sorulmuyor ve tartışılmıyor? Örneğin modern hayatın gençlere

sınırsız cinsellik sunduğu varsayılmaktadır. Ama pratikte öyle mi? Modernleşmenin tüm olanaklarını kullanan gençlerin pratikte geleneksel dönemlerle kıyaslanamayacak kadar yoğun ve çeşitli bir cinsellik yaşadıkları söylenebilir mi? Bu soruya olumlu yanıt verebilecek bir veri var mı? Çünkü modernleşme cinselliği sanal alana kaydırmıştır. Gerçek cinsellik, sanal cinsellik ile rekabet edemez hale gelmiştir. Din, gerçek cinselliğin gerçekleşmesine engel değildir. Gerçek din, insan doğasını gerektirir. İnsanın doğasında bulunan ihtiyaç, sanal cinsellik değil, gerçek cinselliktir.

Ergenlik ile birlikte cinsel hayat biyolojik, fizyolojik ve psikolojik olarak başlamaktadır. Bilindiği gibi Türkiye İstatistik Kurumu her yıl için evlenme boşanma istatistikleri yayınlamaktadır. 2019 yılı için erkeklerde ilk evlenme yaşı 27.9 kadınlarda 25 olarak belirtilmiştir.¹⁶⁴ Ülkemizin iklim şartlarında 15 yaşında gençlerin biyolojik ergenliğe girdiğini kabul edersek şu soruyu sormamız gerekmektedir: Biyolojik ergenlikten resmî evlenme yaşına kadar yaklaşık 10-15 yıl geçmektedir. Fiilî cinselliğin kayıt içi olarak söz konusu olmadığı bu süre içinde cinsel hayat gençler tarafından nasıl sürdürülmektedir? Resmî evlilik öncesi cinsel deneyim yolu kayıt dışı bir yol olarak gençlerin önünde durmaktadır. Görsel uyarıcılar ve el ile tatmin de bir başka seçenek olarak görünmektedir. Modern dünya “cinsellikte tek ölçü karşılıklı rızadır.” ilkesini getirmiştir. Rızaya dayalı kayıt dışı yol, kişilerin maddî imkânlarıyla da alakalıdır. Cinsellik ve cinsel zevk, ilâhî bir nimettir. Kayıt dışı yol, âile değerlerine ihanet olması bir yana, bu ilahî nimetten toplumun tabanına yayılmış şekilde istifade edilmesi anlamına gelmemektedir. Tek ölçünün karşılıklı rıza olması, gösterilmeye çalışılan aksine tatminkâr ve huzurlu bir cinsellik değil, görseelliğin ege-menliğinde yapay bir cinselliktir.

Burada geçtiğimiz 2022 yılını temel alarak bir değerlendirme yapalım. MEB istatistiklerine göre 2021-2022 öğretim yılında tüm liselerde toplam 5.979.865 kişi öğrenim görmüştür. Bu rakamın 3.130.573'ü erkek öğrenci, 2.849.292'i kız öğrencidir.¹⁶⁵ YÖK istatistiklerine göre 2021-2022 öğretim yılında Yükseköğrenimde 4172147'i erkek öğrenci, 4124812'ü kız öğrenci olmak üzere toplam 8296959 kişi öğrenim görmüştür.¹⁶⁶ TÜİK evlenme boşanma istatistiklerine göre 2022 yılında toplam 574.358 kişi evlenmiş bulunmaktadır.¹⁶⁷ Şimdi şu soruyu soralım. Üniversite bitirmiş olanları veya üniversite okumayanları saymıyoruz. 2022 yılı itibarıyla ülkemizde 14 milyon 276 bin 824 kişi, on beş yaş üzeri lise ve üniversite öğrenci mevcudu olmuştur. Buna karşılık 2022 yılında evlenen, sadece 574 bin 358 kişidir. Bu rakamın kaçının üniversite öğrencisi

¹⁶⁴ Bkz. <http://tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?jsessionid=NYQPpv9TGQRlj53TVLb9TSnDGLL-pqSwbfbRjyg90J6hNTjf0Sn9v!12918765?id=33708> (Erişim 21 Haziran 2020)

¹⁶⁵ “MEB İstatistikleri” (Erişim 02 Eylül 2023).

¹⁶⁶ “Yükseköğretim Bilgi Yönetim Sistemi” (Erişim 02 Eylül 2023).

¹⁶⁷ “TÜİK Evlenme Boşanma İstatistikleri” (Erişim 02 Eylül 2023).

olduğunu bilmiyoruz. Çünkü “nikâh masasına oturan üniversite öğrencileri” başlıklı bir istatistik bulunmamaktadır. Bu gerçekleşse bile çok azdır. Bir yılda evlenenlerin sayısı evlenme çağında olanların sadece %4’üne tekabül etmiştir. Lise ve üniversitede okuyan 14 milyon küsür kişinin cinsel hayatı hiç mi bulunmuyor? Öyle olur mu elbette ki cinsel hayatları var, Allah öyle yaratmış. Bu düzeni kuranların düşüncesi ne peki? Şöyle düşünmüş olabilirler: Gençler, kayıt dışı, seviyeli (!), karşılıklı rızaya dayalı “fiilî cinsel hayat” yaşayabilirler. İnanç hassasiyetleri hiç olmasa bile 13 milyonun kaçta kaç fiilî cinsel hayat yaşayabilecek? Hadi yaşadığını düşünelim. Bu hayat onlara ne kadar cinsel mutluluk, ruhsal ve bedensel iyilik halini de kapsayan cinsel sağlık verecek? Cinsel hayatın sürdürülmeyi gerektiren bir yanı vardır. Doğal bir sıklıkla sürdürülmesi gerekir. Fiilî cinselliğe bir kere erişmek cinsel huzur demek değildir. İhtiyaç tekrar hâsıl olacak. Bu durumda ne yapılacak? 13 milyon kişi nereye yönelecek? Öyle görünüyor ki tek seçenek “görsel cinsellik” ve sıkıştığında el ile tatmindir. Evlilik çağına eriştiği halde evlenmemiş milyonlarca genci olan bir toplum iflah olmaz. Okul ziyaretlerimiz, öğretmen ve velilerle yaptığımız görüşmelerde eğitimin ilgili taraflarının tümünün dile getirdiği bir tespit şudur. Çocuklarımız ilköğretim yıllarında sosyalleşmede büyük mesafe almaktadır. Liselerde sosyalleşme oranı büyük ölçüde düşmektedir. Çünkü ergenlik çağına girilmiş ve artık cinsellik ruhsal bir baskı haline dönüşmüştür. Bu durum gençleri sosyalleşmeden uzaklaştırmakta, onları sanal âlemde tatmin aramaya sevk etmektedir. Sanal âlemin gerçek bir tatmin sunması mümkün değildir. Çünkü doğal olmayan bir cinsellik vaat etmektedir. Modern dünyada fiilî cinselliğin görsel cinsellekle rekabet edebilme imkânı bulunmamaktadır. Gençlik, sanal cinselliğin girdabında kendini kaybetmiş tehlikesi ile karşılaşmış durumdadır. Cinsî arzunun kendini sanal alanda gerçekleştirmesi ile reel hayatta gerçekleştirmesi birbiriyle karıştırılmaktadır. Fıtrata uygun olan, insanın tüm cinsel arzularının fiilî hayatta gerçekleşmesidir. İnsanın tüm cinsel arzularının fiilî hayatta gerçekleşmesi, cinsel fiilin meşrûiyeti ile yakından alakalıdır. İnsanlar toplumsal kabul görmüş, ilan edilmiş cinsellikten daha çok haz ve huzur alırlar. Cinselliği görsel cinsellik, işitsel cinsellik ve fiilî cinsellik olarak üçe ayırmak konunun anlaşılması açısından daha uygundur. Cinsel istek uyandırıcı ya da uyanmış cinsel isteği artırıcı görsel öğelere görsel cinsellik unsurları diyebiliriz. Cinsel isteği artırmak amacıyla yaşanmış cinsel ilişkinin ayrıntılarının duyurulması, işitsel cinselliğe girmektedir. Cinsel teması fiilen yaşamak da fiilî cinselliğe girmektedir.

Görsel ve işitsel cinsellik fiilî cinsellik anlamına gelmemektedir. Bu tür içeriklere muhatap olan kimse için insanın doğasında bulunan çözüm, fiilî cinsellikte bulunmaktadır. Fiilî cinselliğin baskıdan uzak yaşandığı yer de meşru âile hayatıdır. Cinsel bakımdan yoğun uyarı almış bir bireyin görsel veya işitsel içerikle tatmin olması mümkün değildir. Aşırı susan birine su içirmemek ve susuzluğunu daha da artırıcı tuzlu şeyler yedirmek ne kadar zahmet ve sıkıntı

verirse, görsel ve işitsel uyarıcıları artırmak ta buna benzeyecektir. Hz. Peygamber'in ailede yaşanan cinselliği başkasına anlatanı, ahiret gününde insanların en şerlisi ve en seviyesi en düşük olan kişi olarak tanıtmayı boşuna değildir.¹⁶⁸ Meşru fiilî cinselliğin başkalarına nakli meşrû değildir. İşitsel ve görsel cinselliği desteklemek meşru değildir. Bir erkeğin kendisini etkileyen ve cinsel bakımdan uyaran bir kadın gördüğünde, hanımına gelerek cinsi münasebette bulunmasını tavsiye eden hadisi¹⁶⁹ bu açıdan düşünmek gerekir. Cinsel uyarıcıya maruz kalmış bir erkek, fiilî bir tatmin yaşamadığı sürece bu durum zihin ve ruh dünyasında bir yük olarak duracaktır. Daha fazla görsel ve işitsel cinsellik onu tatmin etmeyecektir.

Görsel ve işitsel cinselliğin fiilî cinsellik sunduğu hazdan daha fazlasını verdiği modern bir algı ve yanılısamadır. Karşılıklı rızaya dayalı serbest arkadaşlıkların zengin bir cinsel içerik ve tatmini gerçekleştirdiği sorgulanmadan kabul edilmektedir. Orta öğretim ve üniversite gençliğinin bu konuyu detaylı düşünerek muhakeme etmesine elverişli bir ortam bulunmamaktadır. Din denildiği zaman öncelikle cinselliği kısıtlayan, modern arkadaşlıklar denildiği zaman da cinselliği serbest bırakıp önünü açan ve daha çok tatmin sunan olarak görmek bir yanılığdır. Oysa bu konunun tam anlaşılması alan araştırmalarına bağlıdır. Burada kriter, gerçekleştirilmiş cinsel ilişki olmalıdır. Cinsel içeriklerle uzun zamanlar geçirmek ya da karşıt cinsten arkadaş ile eğlenmek "gerçekleştirilmiş cinsel ilişki" değildir. Serbest arkadaşlığın sunduğu imkânlar kadar kısıtlamaları da bulunmaktadır. Karşıt cinsten bir arkadaşınız olmadan karma sosyalleşme ortamlarına giremezsiniz. Fiilî cinsel ilişkiniz de son tahlilde karşıt cinsten arkadaşınızın rızasına bağlı olarak gerçekleşecektir. Başkalarının arkadaşlarına cinsel ilişki teklifinde bulunamazsınız. Başkalarının arkadaşlarıyla bir macera yaşamak isterseniz de bunun bir bedeli olacaktır. Tüm cazibeleriyle çok sayıda karşıt cinsle bir ortamda bulunmak hepsiyle fiilî cinsellik yaşamak anlamına gelmemektedir. Arkadaşlıkta gerçekleşen total ve tatmin edici cinselliğin evlilik içinde gerçekleşen total ve tatmin edici cinsellikten fazla olduğu gerçek dışı bir algıdır.

Evlilik öncesi cinsel tecrübenin ruhsal ve fiziksel yetişkinlik için mutlaka gerekli olduğu algısı da sorgulanmayı hak etmektedir. Evlilik öncesi arkadaşlıklar ilerde gerçekleştirilecek evlilik olarak değerlendirilemez. Her an bozulaabilecek bir birliktelikten söz ediyoruz. Bu birliktelikte ne oranda kalıcı ve tatmin edici cinsellik gerçekleşebilir, sorgulanması gerekir. Karşıt cins arkadaşla birliktelik kalıcı birlikteliktir diyebilmek ne kadar mümkündür? Aslında bu konu da bir alan araştırmasını gerektirmektedir. Bir alan araştırmasında araştırmanın evreni iki guruptan oluşmalıdır. Birinci grupta evlilik hayatı yaşayan sonucu objektif yansıtabilecek farklı yaş guruplarında ve farklı cinsten kişiler bulunmalıdır. Diğer grupta da karşıt cinsle serbest arkadaşlık yaşanan

¹⁶⁸ Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-sahih*, "Nikâh", 123.

¹⁶⁹ Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-sahih*, "Nikâh", 9.

kimseler bulunmalıdır. Araştırmamıza katılan kimselere bir ay boyunca toplam gerçekleştirilmiş cinsel ilişki sayısı sorulmalıdır. Bir ay boyunca kaç kere cinsel açıklık hissettikleri sorulmalıdır. Tam doyum sağlanmış cinsel ilişki sayısı sorulmalıdır. Bizim bu konuda hipotezimiz şöyledir. Evlilik hayatında gerçekleştirilmiş cinsellik ve tam doyum sağlanmış cinsellik sayısı kıyaslanamayacak kadar daha fazladır. Evlilik dışına yönelimin kişinin kendine verdiği somut bir zarar olduğu da hipotezlerimiz arasındadır. Ortada açık bir aldatılma söz konusudur. Zengin ve çeşnili bir cinsellik vaat ediliyor. Gerçekleşen cinsellik sayısı çok sınırlı ve tam tatmin gerçekleşmiyor. Gerçek şu ki günümüz gençliği cinsel tatminini yaşayamıyor. El ele tutuşan gençlerin fazlalığı fiili cinselliğin fazlalığı anlamına gelmemektedir. El ele tutuşan gençlerin kaçta kaçını fiili cinsellik yaşıyor ve kendisini bu konuda tatmin olmuş hissediyor. Serbest arkadaşlık hayatı cinsel mutluluk sağlıyor mu sorusunun cevabı araştırılmamaktadır. Bir yandan da dinin insanları cinsel bakımdan kısıtladığı ön yargısı gençler arasında bir algı olarak sürmeye devam etmektedir.

Daha çok cinsel uyarıcıya maruz kalmanın daha çok cinsel tatmin olduğu algısı da sorgulanmalıdır. Yedinci sanat olan sinema, mekanik olarak göz yanılmasıyla dayanıyor. Peş peşe gelen resimler hareketin ve canlılığın olduğu hissini uyandırmaktadır. Modern sinema cinsellik konusunda da yaygın bir yanılsamaya neden olmuştur. Sinema ekranında zengin görsel cinsellikleriyle rol model olarak sunulan karakterlerin gündelik hayatlarında fiili cinselliği ne oranda yaşadıkları sorgulanmamaktadır. Görsel ve işitsel medyada film yıldızlarının zengin bir cinsel hayat yaşadıkları iddiası kanıtlanmış bir iddia değildir. Çünkü evlilik dışında fiili cinselliğin huzur içinde yaşanabileceği alternatif bir alan söz konusu değildir. Cinsel uyarıcıları artırmanın cinsel tatmin olmadığı, fiili hayatta yaşanarak anlaşılabilir bir durumdur. Buna rağmen görsel cinselliğin psikolojik üstünlüğü tüm insanları etkilemeye devam etmektedir. Bu algı insanların ruh sağlığını da olumsuz etkilemektedir.

IV. Hz. Peygamber'in Talim Ettiği Cinsî Hayatın Tabiatı

Hz. Muhammed'in yaşadığı çağda, cinsel sağlık, doğal ruh ve beden sağlığı anlamında halk sağlığının bir parçasıydı. İnsanlar doğal bir cinsel hayat yaşamakta idiler. Sahâbe-i kirâm'ın cinsel konuları çok rahat konuştuklarını biliyoruz. Enes (r.a.), "Biz Hz. Peygamber'e otuz erkek kuvveti verildiğini konuşurduk"¹⁷⁰ diyor. Cahiliye toplumu bilgisiz toplum demek değildir. Cahiliye toplumundaki halk sağlığı bilgisi ve irfânı günümüzden daha fazladır. Câhiliye toplumunda âkil insanların toplumu yönlendiriciliği günümüzden daha fazla idi. Hz. Peygamber câhiliye insanı ile savaşmamıştır. Cahiliye insanına tahakküm eden paganistik, profan, ulusalcı, asabiyetçi materyalist üst yapı ile savaşmıştır. Tevhid de bu doğal hayata engel teşkil edecek tüm tortulardan kurtulmak demektir. Diğer tüm egemenliklerden çıkıp Allah'ın egemenliğine girmek,

¹⁷⁰ Buhârî - thk. Mustafa Dib el-Büğâ, *el-Câmiu's-sahîh*, "Gusl, 12.

doğal hayata, fitrî hayata girmek anlamına geliyordu. Asıl savaş cahiliye insanına değil, ona bulaşmış paganistik unsurlardır. Cehl, ilmin değil "hilm" in zıt anlamıdır. İslam, zorbalığa, hukuk, ahlak ve adaletin olmayışına karşıdır. Cahiliye insanı kaba saba ve zorbalığa eğilimli idi. Ama bir doğallığı vardı, naifliği vardı. Fitrîliği vardı. İslam, cahiliye insanına karşı değildir. "Cahiliye döneminde hayırlı olanlarınız, dinde fakih oldukları sürece, İslam döneminde de hayırlı kimselerdir."¹⁷¹

Hız. Peygamber'in öğrettiği cinsellik görsel değil, fiilî cinselliktir. Şu hadis bu konuyu anlamamıza açıklık getirecektir:

«عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: «مَا نَظَرْتُ، أَوْ مَا رَأَيْتُ فَرَجَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَطُّ»¹⁷² cinsî münasebet esnasında Hız. Peygamberin mahrem yerini asla görmediğini" söylemiştir.¹⁷² Bu hadisten yola çıkarak Hız. Peygamber'in görmekten ziyade dokunmaya ve cinsi birleşmeye dayalı bir cinsellik öğrettiğini söyleyebilir miyiz? Bu konuda başka rivayetleri de gözden geçirmemiz uygun olacaktır. Hız. Peygamber görsel cinselliğin olabilecek menfi etkilerine karşı ashabımı uyarmıştır. Cabir (r.a.) bu konuda rivayet ettiği hadis şöyledir:

«عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ، قَالَ: قَالَ جَابِرٌ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «إِذَا أَحَدُكُمْ أَعَجَبْتَهُ الْمَرْأَةَ، فَوْقَعَتْ فِي قَلْبِهِ، فَلْيَعْمِدْ إِلَى امْرَأَتِهِ فَلْيُزِاقِعْهَا، فَإِنَّ ذَلِكَ يَزِدُّ مَا فِي نَفْسِهِ گُورُورُ، كَالْبِنَةِ بِي شَيْءٍ دُورُورُ هَانِمِهَا گِلسِنِ وَ عُونُهَا عِيسِنِ. بُو عُونُهَا عِيسِنِ. بُو عُونُهَا عِيسِنِ.»¹⁷³

«عَنْ جَابِرٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى امْرَأَةً، فَأَتَى امْرَأَتَهُ زِينَتًا، وَهِيَ تَمْعَشُ مَبِينَةَ لَهَا، فَفَضَى حَاجَتَهُ، ثُمَّ خَرَجَ إِلَى أَصْحَابِهِ، فَقَالَ: «إِنَّ الْمَرْأَةَ تُقْبَلُ فِي صُورَةِ شَيْطَانٍ، وَتُدْبِرُ فِي صُورَةِ شَيْطَانٍ، فَإِذَا أَبْصَرَ أَحَدُكُمْ امْرَأَةً فَلْيَأْتِ أَهْلَهُ، فَإِنَّ ذَلِكَ يَزِدُّ مَا فِي نَفْسِهِ.»¹⁷⁴ Cabir (r.a.)'ın rivayetine göre Hız. Peygamber bir kadını gördü, zevcesi Hız. Zeyneb'in yanına geldi. Hız. Zeyneb o esnada deri tabaklama işiyle meşguldü, bir deri parçasını ovuyordu. Hız. Peygamber ihtiyacını onda giderdikten sonra ashabının huzuruna çıktı. Şöyle buyurdu: Kadın şeytan suretinde gelir, şeytan suretinde gider. Sizden biriniz bir kadını gördüğü zaman hanımına gelsin. Çünkü böyle yapması ihtiyacını giderir.¹⁷⁴ Bu rivayetin muhtevası ile ilgili bir tahlilde bulunmak istiyoruz. Bu tahlilimizi yaparken hadisin ortaya koyduğu tabloları açıklayacağız.

Birinci tablo: Hız. Câbir Hız. Peygamber'in cinsel bakımdan etkileyici bir kadına gözünün takıldığını görür. Buradan sahabenin her daim gözünün Hız. Peygamber'in gözünde olduğu çıkarılabilir. Sahabe Hız. Peygamber bir kadına baksa bunun farkındadır. Onun hususi hayatına o kadar vâkıftır ki bir kadına bakarken etkilendiğini bile fark etmektedir.

İkinci tablo: Hız. Peygamber hanımlarından Hız. Zeyneb'in hususi hânesine girer. Bu girişin mutad olan vakitte olmadığı anlaşılmaktadır. Hız. Peygamber

¹⁷¹ Buhârî - thk. Mustafa Dib el-Büğâ, *el-Câmiu's-sahîh*, "Enbiyâ", 16.

¹⁷² Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 2009), "Nikâh", 28.

¹⁷³ Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-sahîh*, "Nikâh", 10.

¹⁷⁴ Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-sahîh*, "Nikâh", 9.

olağan dışı biçimde Hz. Zeyneb'in odasına girmiştir. Bu vakit gün ortası olabilir. Çünkü Hz. Zeyneb deri tabaklama işi yapmaktadır. Elindeki deri parçası üzerinde "ovalama" adı verilen bir işlem yapmaktadır. Hz. Zeyneb Hz. Peygamber'i görür görmez niçin geldiğini anlamış olmalıdır. Elindeki işi derhal bırakıp Hz. Peygamber'in ihtiyacını gidermeye kendini hazırlamış olmalıdır. Çünkü rivayette "فَقَضَى حَاجَتَهُ/ihtiyacını giderdi" denilmektedir.

Üçüncü tablo: Hz. Peygamber Hz. Zeyneb'in evinden çıkmış ve ashâbıyla birlikte olmuştur. Hadisimizin ravisi Hz. Câbir, cinsi münasebet ihtiyacını giderdiğini bildirdikten sonra Hz. Peygamber'in bu konu ile ilgili sözünü nakletmiştir. Hz. Câbir'in naklettiği sözde iki husus dikkat çekicidir. Şehevî bakımdan ilgi çekici kadının kişiyi şeytanın tuzağına ve zina gibi büyük günaha düşürebileceği yönde bir ikaz söz konusudur. Diğer taraftan şeytanın bu tuzağına düşmemek için hemen helal olan hanımına gidip derhal cinsi münasebette bulunmanın kişiyi günahattan koruyucu bir tarafı bulunmaktadır. Netice itibarıyla Hz. Câbir aslında cinsî münasebet gibi hususi hayatı demek olan bir konuda Hz. Peygamber'i murakabe altına almaktadır. Hz. Peygamber'in cinsel hayatı ile ilgili bir kayıdı tutarken bir amaç gözetmektedir. Bunu yaparken örnek alınacak, uygulanacak bir davranış modelini bulmaktadır. Erkek, bir kadının güzelliğinden etkilenmiş ve içinde bazı duygular oluşmuş ise o duyguların kendisini günaha sokmasına müsaade etmemelidir. Cinsî münasebet ihtiyacı hâsıl olmuşsa bunu ertelememeli, helal dairede bu ihtiyacını gidermelidir. Hz. Câbir bunu insanları irşat ve böyle bir durumla karşılaştıklarında nasıl davranmalarını öğretmek için yapmıştır. İmam Nevevî'nin bu hadis ile ilgili yorumu dikkat çekicidir: "Bir erkeğin gündüzün ortasında bir işle meşgul olsa bile hanımından cinsi münasebet talebinde bulunması caizdir. Çünkü kendisine şehvet galip gelmiştir. Gecikme durumunda kalbinde, bedeninde ve gözünde bir zarar meydana gelebilir."¹⁷⁵

Hz. Peygamber'in öğrettiği cinselliği helâl cinsellik olarak da isimlendirebiliriz. Onun öğretisinde cinsellik helal ve haram kısımlarına ayrılmaktadır. Ebedî saâdeti elde etmenin yolu helâl hayat yaşamaktan geçmektedir.¹⁷⁶ Helal cinselliğin en belirgin yanı bir sözleşmeye dayanmasıdır. Bu sözleşmeye nikâh sözleşmesi diyebiliriz. Bu sözleşme cinsel ilişkiden doğacak çocukların nesebi ve miras taksiminin meşruiyeti için gereklidir. Ancak burada şu husus üzerinde durmak gerekir. İslamda nikâhın inanç ve itikat ile de alakası bulunmaktadır. Evlilik netice itibarıyla meşru cinsî münasebet demektir. Evlenilmeyecek kişilerin belirtildiği âyetlerden sonra "işte bütün bunlar size Allah yazısı olarak

¹⁷⁵ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu sahihi Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi tûrâsi'l-arabbiy, 1392), 9:179.

¹⁷⁶ Birol Yıldırım, "Medrese-Tekke Bütünlüğünde Yetişmiş Bir Âlim Tipi: İmam Gazzâlî Örneği", *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 6/16 (2018), 90.

haram/¹⁷⁷ كِتَابُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ ibaresi kullanılmıştır. Hz. Muhammed'in öğrettiği cinsellikte sınırları belirleyen Allah'tır. Bu çerçevede bazı kavramların da altını çizmek gerekir. Nikâh hem evlilik sözleşmesi hem meşru cinsî münasebet anlamındadır. "Sifâh/سِفَاح" nikâhın zıddıdır. Bir erkek ile kadının evlilik olmaksızın birlikte yaşamasına sifâh denilmektedir.¹⁷⁸

Abdullah b. Abbâs (r.a.) zina ettiği kadın ile ilgili kendisine yöneltilen soruya "Başlangıcı sifâh, sonu nikâh olmuş, Allah tevbe edenin tevbesini kabul eder" diyerek cevap vermiştir.¹⁷⁹ Zina ettiği kişi ile evlenen ile ilgili olarak şu hususu belirgin hale getirmek gerekmektedir. Helal sayarak zina eyleminde bulunmakla haram olduğunu bilerek, suçluluk hissi içinde zina etmek aynı şey değildir. Zina fiilini işleyen kişi Allah'a karşı suçluluk hissi içinde bu işi yapmıyorsa müşriklere benzeyen bir tarafı bulunmaktadır. Zinayı helal sayma Câhiliye döneminde yaygındı. Muâheret adı verilen uygulama zinanın helal sayılmasından neşet etmiştir. Muâheret çok sayıda erkeğin bir kadınla ilişkiye girmesi, doğan çocuğun örfî bir usul ile ilişkiye girmiş erkeklerden birine nispet edilmesidir. Gebelikten korunma yöntemlerinin geliştiği modern çağımızda muâhereti anlatmak zordur. Câhiliye dönemi insanı her ilişkinin bir gebelik riski taşıdığına farkındaydı. Doğacak çocuk ya toprağa gömülecek ya da yaşayacaktı. "ve'd/وَدْ" uygulaması sadece kız çocuklarının gömülmesi demek değildir. Bu uygulama gebelik önleme yöntemlerinin gelişmediği bir dönemde doğacak çocuğun yaşamasına imkân verilmemesidir. Gebeliğin doğumla sonuçlandırılmadığı tüm uygulamaları kapsadığı gibi sadece kız çocuklarını değil erkek çocuklarını da kapsar. Fâhişelik mesleğini icra eden kadınlar da, ya düzenli çocuk dünyaya getirmek veya ve'd uygulamasına başvurmak yani doğacak çocuğu gömmek zorundaydı. Aşağıdaki hadiste Hz. Âişe cahiliye döneminde uygulanan dört nikâh usulünü anlatmıştır. Bu dört nikâhın iki tanesi muâheret kapsamına girmektedir. Şimdi hadisi görelim:

Urve b. Zübeyr, Hz. Âişe (r.a.)'ın kendisine şu haberi verdiğini söylemiştir: Câhiliye döneminde dört çeşit nikâh vardı. Bunlardan biri, bugün insanların yapmakta oldukları nikâhtır. Erkek, diğer bir erkekten velâyetindeki kadını yâhud kızını ister, akabinde o kadının mehir mikdârını belirler. Sonra da o kadını nikâh eder. Diğer bir nikâh şekli şudur: Erkek, özel halinden temizlenmiş olan hanımına "kendini filan kimseye teslim et, ondan seninle cinsî münâsebet yapmasını iste" derdi. Kadının o erkekten gebe kaldığı ortaya çıkıncaya kadar kocası o kadına dokunmaz, ayrı dururdu. Kadının başka erkekten gebeliği ortaya çıkınca asıl kocası o kadınla cinsî münasebetini sürdürürdü. Erkek hanımın başka erkeğe gönderip hamile kalması işine teşebbüs etmesi, soyun asaletini aramak içindi. Bu çeşit birlikteliğe istibdâ' nikâhı denirdi. Diğer

¹⁷⁷ en-Nisâ 4/24 (Elmalılı Hamdi Yazır Meâli).

¹⁷⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, 2:485.

¹⁷⁹ Ebü'l-Hasen Alî b. el-Ca'd el-Cevherî (ö. 230/844-45) İbnü'l-Ca'd - thk. Âmir Ahmed Haydar, *Müsnedü İbn Ca'd* (Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1990), 68.

bir nikâh çeşiti de şuydu. On kişiden az bir topluluk bir araya gelir ve bunların hepsi bir kadının evine farklı zamanlarda girip cinsi münasebette bulunurlardı. Kadının gebe kalması ve çocuğu dünyaya getirmesinden birkaç gün sonra o erkeklere haber gönderilirdi. Artık o erkeklerden hiçbiri gelmezlik edemezdi. Nihayet hepsi kadının yanında toplanırlardı. Kadın onlara hitaben “yaptığınız işten meydana gelen çocuğu tanıdınız. Bu çocuk, senin oğlundur ey falan kimse” derdi. Kadın, o erkeklerden arzu ettiği kimsenin ismini söylerdi. Böylece kadının çocuğu, o adamın nesebine katılırdı. İsmi söylediği o erkek, bu çocuktan çekinmeye ve onu kabul etmemeye muktedir olamazdı. Dördüncü çeşit nikâh şöyledir: Birçok insanlar toplanıp bir kadının yanına girerler. O kadının yanına gelen erkeklerden hiçbiri çekinemez. Bu kadınlar bir takım fahişelerdir ki, bunlar kendi kapıları üzerine alâmet olsun diye birer bayrak dikerlerdi. Artık kim isterse bu bayraklı kadınların yanına girerdi. Bunlardan biri gebe kalıp da çocuğunu doğurduğu zaman, o erkekler kadın için toplanırlar ve kendileri için birkaç kâif, yânî iz sürmekte maharetli kimseler çağırırlardı. Kâifler o kadının çocuğunu, karar verdikleri kimsenin nesebine katarlardı. Böylece çocuk onun soyuna katılır ve o şahsın oğlu diye çağırılırdı. O kişi de bundan çekinemezdi. Nihayet Muhammed (s.a.) Hakk ile gönderilince insanların bugünkü nikâhı müstesna, bu câhiliyet nikâhlarının hepsini yıktı.¹⁸⁰ Câhiliye dönemindeki Ensap sistemi muâheret ile mücadele içindi. Bu sisteme göre soy babadan intikal eder. Nesep ana soylu olarak değil, baba soylu olarak sürdürülür. Çünkü nesebin âilenin bir müessesesi olarak varlığını sürdürmesi nesebin baba üzerinden sürdürülmesine bağlıdır. Soy kütüklerinin sözlü kültürde kayıtlara girmesi de bir âile disiplini temini teşebbüsüdür. Bu suretle aile korunmuş olmaktadır. Câhiliye döneminde âile kurumu ile muâheret kurumu birbirini ile mücadele halindeydi. Her iki tarafın da destekçisi bulunmaktaydı. Ensap sistemi şeref ve haysiyeti de temsil ettiği için muaheret yanlılarının da kabulünü aldı. Muâheret büsbütün önlenemediği ve bir yandan devam ettiği için şeref ve haysiyete hâlel gelmesin diye hileli yollara başvurulmaya başlandı. “elleriyle ayakları arasında bir iftira düzüp getirmeyecekleri”¹⁸¹ tabiri bu hileli yolu anlatır. Bu ibare başka kadının başka erkekten hamile kaldığı çocuğunu kocasına nispet etmesidir. Burada kinâye sanatı vardır. Kadının cinsel organı iki ayağı arasındadır. Hamile kaldığı karnı da iki eli arasındadır.¹⁸² Doğan çocuk kadının elleri ve ayakları arasında dünyaya gelir. Elleri ve ayakları arasında yalan uydurmak doğan çocuğu gerçek babasına değil ensap sistemine uygun düşen babaya nispet etmektir. Muaheretin yükseldiği dönemler, ensap listele-

¹⁸⁰ Buhârî - thk. Mustafa Dîb el-Büğâ, *el-Câmiu's-sahîh*, “Nikâh”, 37. Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Talâk”, 33/2272.

¹⁸¹ *Kur'an Yolu Meâli*, el-Mümtehine 60/12.

¹⁸² Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî el-Ezherî - thk. Muhammed Avd Mür'ib, *Tehzîbü'l-lüğâ* (Beyrut: Dâru İhyâi tûrâsî'l-arabî, 2001), 14:169.

rinde sahteliğin de arttığı dönemlerdir. Birinci Akabe biatında nesepte sahteciliğin de reddi vardır. Kadınlar biatı adı da verilen bu biat, hem kadın hem erkeklerin biatıdır. Cihâd mesuliyeti bulunmadığı için kadınlar biatı denilmiştir. Câhiliye döneminde muâheretin muhalifleri sadece ensap sistemi ile mücadele etmediler. Muaheret yoluyla dünyaya gelen çocuğun annesine nispetini de bir prensip olarak getirdiler. Bu ilke bir darb-ı mesel olarak şöyle ifade edilmiştir: “(Evlilik dışı dünyaya gelen) çocuk doğduğu yatağa aittir. Zina eden için mahrumiyet vardır./ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ/”¹⁸³ İbn Hacer, bu hadiste geçen mahrumiyetin çocuktan mahrumiyet olduğunu belirtmiştir.¹⁸⁴ Hz. Peygamber bu darb-ı mesele sahip çıkmış, İslâmî gelenek bu darbı meseli yaşatmıştır.

Hz. Peygamber “sıfır cinsellik” olarak vasıflanabilecek bir durumu yasaklamıştır. Sa’d b. Ebû Vakkâs’ın (ö. 55/675) rivayet ettiği bir hadis şöyledir:

عَنْ سَعْدٍ، قَالَ: لَقَدْ رَدَّ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - عَلَيَّ عُثْمَانَ بْنَ مَطْعُونِ التَّبْتَلِ وَلَوْ أُدِنَ لَهُ
عَنْ رَسُولِ اللَّهِ / Rasulullah Osman b. Mazun’un evlenmeme isteğini reddetti. Kabul etseydi, hadımlaşırđık.¹⁸⁵ Sa’d b. Ebû Vakkâs (r.a.) 17 yaşında bir genç iken Müslüman olduğu, on iki evlilik yaptığı ve kırk çocuk sahibi olduğu belirtilmiştir.¹⁸⁶ “Peygamber yasaklamasaydı erkeklđimize son verirdik” demesi anlamlıdır. Sahabenin Hz. Peygamber’e bağlılık ve teslimiyetinin büyüklüğünü gösterir. Hadiste geçen ihtisâ tenasül uzvunu gidermek anlamına gelmektedir.¹⁸⁷

Hz. Peygamber bedenen ve ruhen sağlıklı olan ve cinsî münasebette bulunabilecek erkekleri evlenmeye çağırmıştır.¹⁸⁸ Erkek ve kadın arasında zuhur eden bir aşkın evlenme ile sonuçlanmasını da teşvik etmiştir. Bu konuda İbn Abbas (r.a.) rivâyet ettiği hadis şöyledir:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - لِلْمُتَحَابِّينِ مِثْلَ النِّكَاحِ لَمْ يَر
/İki âşık için nikâh (meşru cinsellik) gibisi görülmemiştir.¹⁸⁹ Hadisin ravi-
lerinden Muhammed b. Müslim (ö.189) hakkında tenkit lafzı kullanan olmuş

¹⁸³ Buhârî - thk. Mustafa Dîb el-Büĝâ, *el-Câmiu’s-sahîh*, “Büyü”, 3, 100; “Husûmât”, 5; “Vesâyâ”, 4; “Meĝâzi”, 50; “Ferâiz”, 17, 27; “Muhâribîn”, 8; “Ahkâm”, 29. Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu’s-sahîh*, “Radâ”, 36-37. Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâi - thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, *el-Müctebâ mine’s-sünen (Sünenü’n- Nesâi)* (Haleb: Mektebetü’l-matbûâtî’l-İslâmiyye, 1986), “Talâk”, 48-49. Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Talâk”, 34/2275-2276. Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmiu’s-sahîh* (Beyrut: Dâru’l-ĝarbi’l-İslâmî, 1998), “Radâ”, 8. İbn Mâce, *es-Sünen*, “Nikâh”, 59; “Vesâyâ”, 6.

¹⁸⁴ Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî - Muhammed Fuâd Abdülbâki, *Fethu’l-bâri şerhu sahihi’l-Buhâri* (Beyrut: Dâru’l-ma’rife, 1379), 12:36-37.

¹⁸⁵ İbn Mâce, *es-Sünen*, “Nikâh”, 2/1848.

¹⁸⁶ İbrahim Hatiboĝlu, “Sa’d b. Ebî Vakkâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/372-374.

¹⁸⁷ İbn Manzûr, *Lisânu’l-arab*, 14:229.

¹⁸⁸ et-Tirmizî, *el-Câmiu’s-sahîh*, “Nikâh”, 1.

¹⁸⁹ İbn Mâce, *es-Sünen*, “Nikâh”, 1/1847.

olmakla birlikte sıhhatine zarar verecek derecede değildir.¹⁹⁰

Müslim b. Haccâc (ö. 261/875), Sahîh'inin nikâh bölümünde “*بَابُ نَذْبِ مَنْ رَأَى امْرَأَةً فَوَقَعَتْ فِي نَفْسِهِ، إِلَى أَنْ يَأْتِيَ امْرَأَتَهُ أَوْ جَارِيَتَهُ فَيُؤَاقِعَهَا* /Gördüğü bir kadından etkileniş gözü kalan kimsenin hanımına gelerek cinsel ilişkide bulunmasını teşvik” bâbı açmış ve konu ile ilgili iki hadis nakletmiştir. (Müslim b. Haccâc t.s., "Nikâh", 2) Müslim'in Sahîh'i üzerine müstahreç yazan Ebû Avâne el-İsferâyînî (ö. 316/929), Müsnedü Ebî Avâne adıyla tanınan eserinde bu konuda bir bâb açmıştır. Açtığı bâbı “*باب بيان تحذير النبي صلى الله عليه وسلم الرجال من فتنه النساء والدخول عليهن والنظر إليهن من حيث يحل والاعتصام منهن بالترويج ومواقعة امرأته إذا بصر بامرأة* /Hz. Peygamber'in erkekleri kadın fitnesinden sakındırması; kadınların huzuruna yalnız olarak girme ve kadına bakmanın ancak helal dâirede olabileceği; onlara evlenme yoluyla bağlanılabileceği, bir kadın görüp hoşuna gittiğinde hanımına gelip cinsi münasebette bulunma ve bu cinsi münasebetin sevâbını açıklama”¹⁹¹ olarak nitelemiştir. Beyhakî (ö. 458/1066) de bu konuda “*باب/مَا يَفْعَلُ إِذَا رَأَى مِنْ أُمَّتَيْهِ مَا يُعْجِبُهُ*”¹⁹² Beğendiği bir kadını gören erkeğin ne yapacağını açıklanması” adıyla bir bâb açmıştır.¹⁹²

Buhârî'nin Sahîh'inin Nikâh bölümünün 117. bâbı, bir kadının bir başka kadının cildine dokunup vücudunun yumuşaklık ve güzelliğini kocasına anlatmasının nehyedilmesi ile alakalıdır. (بَابُ: لَا تُبَاشِرِ الْمَرْأَةَ الْمَرْأَةَ فَتَنْعَتَهَا لِرُؤُوسِهَا) Abdullâh b. Mes'ûd'un rivâyet ettiği hadiste “kadın başka kadına çıplak bedenini sürtmesin. Sonra kadın, başka kadının özelliklerini bakıp görüyormuş gibi kocasına söyler de (bir felakete sebep olur)” denilmektedir.¹⁹³ Hadiste kastedilen, kötü bir niyet ve kasıt olmaksızın bir kadının bir başka kadının cildine dokunmasının da yasaklanmasıdır. Başlangıçta kötü bir amaç taşımayan bu durum sadece eşcinsellik gibi kötülöklere yol açmaz. Kocasına o kadının cildinin yumuşaklığını ve diğer güzelliklerini anlattığı takdirde büyük bir felaketin kapısı aralanmış olur. Kocasını hanımının anlattığı kadının güzelliğini hayal eder. Hanımını boşayıp o kadını almayı ya da o kadınıla meşrû olmayan bir yolla beraber olmayı düşünebilir. Bu durum tam bir aile trajedisi olur. Dikkat edilirse hadislerde erkeklerin görsel cinsellikten ve günümüzdeki tabirle sanal cinsellikten korunması için tedbirler yer almıştır. Bu yüzden Kâbisî (ö. 403/1012) bu rivayeti, “kötülüğe giden yolları en çok beyan eden” hadislerden biri olarak nitelemiştir.¹⁹⁴

Enes b. Mâlik (r.a.)'ın rivayetine göre Hz. Peygamber (s.a.) şöyle buyurdu:

¹⁹⁰ Ebû'l-Haccâc Cemâlüddin Yûsuf b. Abdîrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl* (Beyrut: Muessesetu'r- risâle, 1980), 26:415.

¹⁹¹ el-İsferâyînî Ebû Avâne Ya'kûb b. İshâk b. İbrâhîm - thk. Eymen b. Ârif ed-Dîmeşki, *Müsne'dü Ebî Avâne* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1998), 3:14.

¹⁹² el-Beyhakî, *es-Sunenu'l-kübrâ ve fî zeylihî el-Cevheru'n-nakiyy*, 10/7:90.

¹⁹³ Buhârî - thk. Mustafa Dîb el-Büğâ, *el-Câmiu's-sahîh*, “Nikâh”, 117.

¹⁹⁴ Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddin Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetu'l-kârî şerhu sahihi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsî'l-arabbiy, 2006), 20:219.

Kadınlarınızın hayırlısı iffetli ve cinsi münasebete istekli olanlardır.¹⁹⁵ Ebû Üzeyne es-Sadeî (r.a.)'ın rivayetine göre Peygamber (s.a.) şöyle buyurdu: "Kadınlarınızın hayırlı olanları takvalı oldukları sürece sevecen, çok doğuran, çok uyumlu ve kocasıyla alâkalı olanlardır. Kadınlarınızın en şerlileri kocası dışındaki erkekler için süslenen ve gösterişe kaçanlardır. Onlar münafıklardır. Kızılca karganın girişi gibi girenin dışında, onlardan cennete giren olmaz."¹⁹⁶ Muvâtiye "uyumlu kadın" demektir. Modern Arapça'da "uygun şartlar" anlamında "الظروف المواتية" terkihi kullanılmaktadır. "Muvâsiye" kelimesinin de uyumla ilgili bir anlamı bulunmaktadır. (وسى) filinde birinin saçını tıraş etme anlamı da vardır.¹⁹⁷ Tıraş eden ile tıraş edilen arasında tam bir uyumun olması gerekir. Ufak bir uyumsuzluk durumunda kanama meydana gelir. Tıraş edenin tıraş edenle uyumu gibi kadın da kocası ile uyumlu olmalıdır. Teberrüc kadının, şehveti davet edecek şekilde kocası dışındaki yabancı erkeklerle ziyne-tini ve vücudunu göstermesidir.¹⁹⁸ Mütehayyile insan beynindeki canlandırma gücüdür. Bu kelime kadın için kullanıldığında ne anlam taşıyor? Görselliğe kaçan kadın anlamını taşıyor. Hakikatten surete kaçan kadın anlamını taşıyor. "الارض المتخيلة" kelimesi, üzerindeki nebatat hayvanların otlayabileceği hale gelmiş arazi manasına gelmektedir.¹⁹⁹

İmam Beyhakî (ö. 458/1066), es-Sünenü'l-kebîr adlı eserinde helal cinsel ilişki ile ilgili özel bir bölüm yerleştirmiştir. "Kadınla cinsî münasebet ile ilgili bölümler/إِثْنَانِ الْمَرْأَةِ" üst başlığı altında sekiz alt başlığa yer vermiştir. Bu alt başlıklar şunlardır:

"بابُ إِثْنَانِ الْحَائِضِ/ Hayızlı olan kadınla cinsi münasebet"

"Helal olmaları şartıyla kişinin tek bir gusül ile bütün hanımlarını veya cariyelerini dolaşması/بَابُ الرَّجُلِ يَطُوفُ عَلَى نِسَائِهِ فِي غُسْلٍ وَاحِدٍ إِذَا حَلَلْتَهُ أَوْ عَلَى إِمَائِهِ"

"Cünüp olan erkeğin hanımlarından biriyle veya cinsi münasebette bulunduğu hanımıyla tekrar münasebete gireceğinde abdest alması/بَابُ الْجُنُبِ يَتَوَضَّأُ، كَلَّمَا أَرَادَ إِثْنَانًا وَاحِدَةً أَوْ أَرَادَ الْعَوْدَ"

"Cünüp olan kimsenin uyumak istemesi/بَابُ الْجُنُبِ يُرِيدُ أَنْ يَنَامَ"

"Cinsî münasebet esnasında örtünme/بَابُ الْإِسْتِثَارِ فِي حَالِ الْوُطْءِ"

"Erkeğin karısıyla cinsî münasebetin anlatmasının mekruh oluşu/بَابُ مَا يَكْرَهُ/ مِنْ ذِكْرِ الرَّجُلِ إِصَابَتَهُ أَهْلَهُ"

"Kadınlara arkadan yaklaşma/بَابُ إِثْنَانِ النِّسَاءِ فِي أَدْبَارِهِنَّ"

"Eliyle boşalma/بَابُ الْإِسْتِغْنَاءِ"

Bu sekiz bölüm içinde dikkat çeken bir bölüm erkeğin karısıyla yaşadığı cinsî hayatı anlatmasının mekruh oluşu ile ilgilidir. Bu bölüm bize şunu ifade

¹⁹⁵ Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürçânî İbn Adî vd., *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997), 156.

¹⁹⁶ el-Beyhakî, *es-Sunenu'l-kübrâ ve fi zeylihî el-Cevheru'n-nakıyy*, 10/7: 131.

¹⁹⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, 15:392.

¹⁹⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, 2: 212.

¹⁹⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, 11: 229.

etmektedir. Meşru cinsî hayatın içinde yaşananlar bir sır ve en büyük emanettir.²⁰⁰ Cinsî hayatın başkalarına anlatılması bu emanete ihânet mânâsı taşımaktadır. Hz. Peygamber'in dokuz hanımı vardı, sekizi için gecelerini taksim ederdi. Hz. Meymûne (r.a.) bunlardandır, biri için gece ayırmazdı; O da Hz. Sevde (r.a.)'dır.²⁰¹ Sahâbe-i kiramın Hz. Peygamber'in cinsî hayatına meşru dairede muttali olmalarıyla ilgili dikkat çekici hadis şöyledir:

عَنْ أَبِي رَافِعٍ ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ طَافَ عَلَى نِسَائِهِ فِي لَيْلَةٍ ، فَأَعْتَسَلَ عِنْدَ كُلِّ امْرَأَةٍ مِنْهُنَّ غَسْلًا ، فَقُلْتُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، لَوْ اغْتَسَلْتَ غَسْلًا وَاحِدًا ؟ فَقَالَ : هَذَا أَطْهَرُ وَأَطْيَبُ ، أَوْ أَطْهَرُ وَأَطْيَبُ /Ebû Râfi'(r.a.)'den rivâyet edildiğine göre o, şöyle söylemiştir: Hz. Peygamber bütün hanımlarını dolaştı ve her birinin yanında ayrı ayrı gusletti. Kendisine 'Ey Allah'ın Resûlü hepsi için bir defa gusletsen olmaz mıydı' dediğimde 'böylesi daha temiz ve daha güzeldir' buyurdu.²⁰² Ebû Râfi'(ö. 40/660) her ne kadar azatlı kölesi olsa da Hz. Peygamber'in, hanımlarının yanında kalması ile ilgili özel hayatına muttali olduğu anlaşılmaktadır. Her hanımının yanında gusül ettiğini bilmesi için bir miktar araştırmış olması gerekir. Burada şu hususu belirtmek gereklidir. Hz. Peygamber ve ashâbının gözünde cinsî hayat tabii bir hayattır. Meşru dairede cinsî hayatla ilgili bilgi öğrenmede çekinilecek bir taraf da bulunmamaktadır. Bununla birlikte cinsî hayatla ilgili konulara aşırı meraklı olmak ve bununla övünmek te hoş karşılanmamıştır. Mesela "kişinin başkasından daha çok cinsî münasebette bulunduğu için övünmesi haramdır" meâlinde bir hadis bulunmaktadır.²⁰³ Hadisin metninde geçen "الْبَيْعُ" kelimesini Mecdüddin İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210) "çok cinsî münasebette bulunmakla iftihar etmek" olarak açıklamıştır.²⁰⁴ İbn Manzûr (ö. 711/1311) da aynı kanaatte olmuştur.²⁰⁵ Daha çok cinsel zevk için hanım boşamak da hoş karşılanmamıştır. Bu konu ile ilgili hadis şöyledir:

عَنْ أَبِي مُوسَى ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : لَا تَطْلُقِ النِّسَاءَ إِلَّا مِنْ رِيْبَةٍ إِنْ اللَّهُ لَا يُحِبُّ الذَّوَائِقِينَ وَلَا الذَّوَائِقَاتِ /Ebû Musâ el-Eş'ârî (r.a.)'ın rivayetine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: Açık bir şüphe durumu olmaksızın kadınlarınızı boşamayınız. Zira Allah zevkine düşkün erkek ve kadınları sevmez.²⁰⁶ Burada cinsel zevk için kadın boşamanın kerih görüldüğü açıktır.

²⁰⁰ el-Beyhakî, *es-Sunenu'l-kübrâ ve fi zeylihî el-Cevheru'n-nakiyy*, 10/7:193.

²⁰¹ Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-sahîh*, "Radâ", 13; Buhârî - thk. Mustafa Dîb el-Büğâ, *el-Câmiu's-sahîh*, "Nikâh", 99.

²⁰² İbn Ebî Şeybe - thk. Kemal Yusuf el-Hût, *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, 7/1:136.

²⁰³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17:335; Ebû Ya'lâ el-Mevsilî Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ et-Temîmî - thk. Huseyn Selim Esed ed-Dârânî, *Müsnedü Ebû Ya'lâ* (Dımaşk: Dâru'l-me'mûn li't-türâs, 1984), 2:529.

²⁰⁴ Ebû's-Seâdât Mecdüddin el-Mübârek b. Esîrüddin Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî Mecdü'd-dîn İbnü'l-esîr el- Cezerî(ö.606/1210), *en-Nihâye fi ğaribi'l-hadisî ve'l-eser* (Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmîyye, 1979), 5/2:520.

²⁰⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, 8:192.

²⁰⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Basrî Bezzâr - thk. Mahfûzu'r-rahmân Zeynullah, *Müsned (el-Bahrü'z-zehhâr)* (Medine: Mektebetü'l-ulûmi ve'l-hikem, 2009), 8:70.

V. Dindarlıkta Cinsî Hayat Konusunu İşleyen Bir Yapım Olarak “Takvâ” Filmi

Burada yönetmenliğini Özer Kızıltan'ın yaptığı 2006 yılı yapımı “Takvâ” isimli film²⁰⁷ ile ilgili bir tahlilde bulunmak istiyoruz. Bu tahlilimizin birinci sebebi filmin Müslüman dindarlığını tahlil etme ve anlamaya çalışma iddiasıdır. Diğer sebep de bu yapımın “dindar insanların cinselliği” ile ilgili bir tahlil denemesi yapmasıdır. Yönetmen bu film ile dindarlığı anlamaya çalıştığı iddiasındadır. Bu iddia kullandığı dil ve sahnelerde görülmektedir. Filmde dini sohbet ve zikir sahnelerine geniş yer verilmiş, kendisini dindar olarak niteleyen kimselere saygı duyulduğu yansıtılmıştır. Bununla birlikte dindar insanın para ile olan ilişkisi üzerinde de durulmuştur. Ancak filmin bu tarafı çalışmamızı ilgilendirmemektedir. Filmin bizi ilgilendiren yanı “dindar insanın cinsî hayat ile ilgili dünyasını” değerlendirme biçimidir. Kanaatimize göre bu değerlendirme biçimi, tutarlı ve âdil değildir.

Filmin kısa özeti şöyledir: Muharrem dindar ama imkânını bulamamış orta yaşlı denebilecek mütevazı bir insandır. İbadetlerini muntazam yapar, günahlardan sakınmaya çalışır. Cinsellikle ilgili konular zihnini sürekli meşgul eder. Filmi bir makalesine konu edinen Bostancı, bu durumu şöyle tasvir eder: “Zikir yapılan gece Muharrem'in rüyasına bir kız girer. Bu kızla yüzünü görmeden birlikte olur.”²⁰⁸ Bağlı bulunduğu tarikatta dürüstlüğü sebebiyle Muharrem'e saygı duyulmaktadır. Nihayet tarikat içi hiyerarşide önemli bir mevkiye gelir. Tarikatın bağlı bulunduğu vakıf mülklerinin kira gelirlerini toplamakla görevlendirilir, iktisadi konularda büyük imtihanlardan geçer. Nihayetinde hem dindarlığı hem de duyguları ve kişiliği yıpranır. İktisadi hayatın acımasız çarkı içinde değişim yaşar, eski hassasiyetleri ve merhameti aşınma gösterir. Gördüğü cinsel içerikli rüyalarda da bir azalma görülmez.

Film, dindarlığa tersinden bakmak isteyen bir bakış açısını yansıtmaktadır. Orta yaşın üzerinde evlenmemiş bir insan üzerinden dindarlığı anlamaya çalışmak, filmin en problemlı yanıdır. Yönetmenin dindarlığa müspet bir bakışı olsaydı, kahramanını içinde sevginin yeşerdiği bir aile ortamına koyardı. Ailesi olmayan, yalnız yaşayan bir adam üzerinden dindarlığın doğası anlaşılmaya çalışılıyor. Kafasından cinsel konuları atamayan ve hayallerinde rüyalarında bu konuların sürekli yer aldığı bir kişilik çiziliyor. Filmi bir bütün olarak izlediğinizde, dindarlığın içinde cinsî hayatın hiç bulunmadığı yönünde bir algı ortaya çıkıyor. Oysa bu algı gerçeği yansıtmıyor. Çünkü Hz. Peygamber'in öğrettiği dindarlık cinselliği yasaklamıyor. Helal dairede cinsî münasebeti ibadet sayıyor. Görsel cinsellikten kaçınmayı ve fiili cinselliğe helal dairede yönelmeyi bir prensip olarak getiriyor. Filmin diğer problemlı yanı da şudur. Fiili cinsellik

²⁰⁷ “Takva”, haz. Özer Kızıltan, *Yeni Sinemacılar* (2006).

²⁰⁸ Ertuğrul Bostancı, “Suç ve Ceza” ile “Takva'da Çevre, Suç ve Suçluluk”, *Kayseri Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/2 (2020), 155.

üzerinden değil, görsel cinsellik üzerinden dindarlık yargılanıyor. Oysa görsel cinsellik gerçek cinselliği ihtiva etmiyor. Filmin kahramanı Muharrem'in gördüğü cinsel içerikli rüyalar ne oranda gerçek cinselliklerdir. Muharrem evli olsaydı gerçek cinselliği yaşayacaktı ve görsel cinselliğin baskısı altında bu kadar kalmayacaktı. Günümüzde görsel cinselliğe büyük yatırımlar yapılmıştır. Pornografi gençlerin dikkatini çekmekle kalmıyor, ruh dünyalarında büyük bir yük oluşturuyor. Gençlerin öncelikle şu soruyu sorması gerekiyor. Filmlerdeki cinselliği üretenler gerçek hayatlarında fiili olarak bu cinselliği ne oranda yaşayabiliyor? Kanaatimize göre herhangi bir toplumda helal dairede yaşanan toplam fiili cinsellik ve bu cinsellikten elde edilen haz ve zevk, haram cinsellikten daha fazladır. Haram cinsellik te gücünü büyük oranda görsel cinsellikten almaktadır. Sonuç itibariyle bu film çalışmasının dindarlığı anlamak bir yana cinselliği de anlamadığını düşünüyoruz. Pornografinin bekâr bir insan üzerinde oluşturduğu rûhî baskı üzerinden cinselliğin de anlaşılamayacağını düşünüyoruz. Asıl cinselliğin hayal edilmiş cinsellik değil, yaşanmış cinsellik olduğunu düşünüyoruz. Takva filmini de konu edinen bir çalışmada "insanı suç veya günah işlemeye sevk eden başlıca unsurun para ve yoksulluk" olduğu belirtilmiştir.²⁰⁹ Bu değerlendirmede rûhî hayatın kendi iç dinamiklerinin bulunduğu görülmemiştir. İnsan maddeye indirgenmiş, rûhî tarafı dikkate alınmamıştır.

VI. Sonuç

Yaptığımız araştırmada şu sonuçlara ulaşmış bulunuyoruz. İslam'ın kendine has bir cinsellik tasavvuru vardır ve hadislerde bu tasavvur bariz biçimde görülmektedir. Bu tasavvura göre kadın ve erkek arasındaki ilişkiyi bütünüyle Allah belirlemiştir. Nikâhın cinsellikle doğrudan ilişkisi vardır. Nikâh, fitratın ihtiyacı olan meşru cinsellik ve neslin devâmı içindir. Evliliği cinselliğin altını çizmeksizin birlikte yaşama olarak görmek bu tasavvura göre mümkün değildir. İslam'ın cinsellik tasavvuru tamamen insanda var olan yaratılışın tabiatı ile de alakalıdır. Bu tabiatı fiili cinsellik olarak isimlendirebiliriz. Asıl cinsellik fiilî olarak gerçekleşen cinselliklerdir. Modern dünya cinselliği görsel ve işitsel alana taşımıştır. Bundan en çok insan denen varlık zarar görmüştür. Çünkü görsel cinsellik insanın doğasını değiştirmiş, tahrip etmiş ve mutsuzluğa sürüklemiştir. Görsel olarak kısıktırılmış olan kadın ve erkeğin ruh sağlığının bozulmaması için bu arzusunu fiili cinsellikle gidermesi gerekir. Fiili cinsellik de sürekliliği bulunan bir ihtiyaçtır. Bir kere giderdiğiniz zaman ömür boyu tekrar ihtiyaç hissetmeyeceğiniz anlamına gelmez. Bilakis bu ihtiyaç sürekli devam eder. O halde bu ihtiyacın tam bir güvenlik içinde ve huzurlu biçimde giderileceği yer peygamberlerin öğrettiği gibi meşru aile düzenidir. Günümüzde cinsellik ile ilgili büyük oyunlar ve algı mühendislikleri yaşanmaktadır.

²⁰⁹ Bostancı, "Suç ve Ceza" ile "Takva'da Çevre, Suç ve Suçluluk", 163.

Gençlerin izninde cinselliğin sağlıklı bir şekilde oturması mümkün olmamaktadır. Çünkü yapılan yayınların etkisi ile gençler cinsel tatminin asıl elde edileceği yerin serbest cinsi ilişkilerde olduğu zannına kapılmaktadır. Hâlbuki durum tam aksinedir. Serbest arkadaşlık ortamında daha çok cinsellik yaşanacağı büyük bir yanılsamadır. İslam insanın cinsel ihtiyacına cevap verecek bir anlam dünyası oluşturmuştur. Bu anlam dünyasını bütün insanlığa bir dâvâ gibi sunmak ve konunun iyice anlaşılması için ilerlemek gerekir. Gençlere verilecek cinsel eğitimde dinin ve cinselliğin doğasında müşterek olarak var olan tanrısallık irdelenmelidir. Kıyafette ilahi ölçülerin dikkate alınmadığı karma sosyalleşme ortamlarının istikrarlı cinsellik sunması şüphelidir. Doğal cinsellik çoğalma duygusunu veren yaratıcının ismi anılarak ve O'nun sınırları içinde yaşanan cinselliktir. Arkadaşlıkta gerçekleşen total ve tatmin edici cinselliğin evlilik içinde gerçekleşen total ve tatmin edici cinsellikten fazla olduğu gerçek dışı bir algıdır.

“Hz. Peygamber'in Talim Ettiği Cinsi Hayatın Tabiatı”

Özet: Cinselliğin ruhsal, sosyal ve eğitimle ilgili yansımalarını anlamak için onun doğasına inmek gerekmektedir. Cinselliğin doğasına indiğimizde görsel ve fiili/yaşanan cinsellik olmak üzere iki boyutunu görürüz. Bu çalışma Hz. Peygamber'in öğrettiği cinsellikte, bu iki boyutun da vakiya mutabık biçimde dikkate alındığını ortaya koymuştur. Çalışmamızda görsel cinselliğin oluşturduğu yanılsamalarla ilgili tartışma da yer almıştır. Genç nesillerin cinsellikle ilgili eğitiminde, yaklaşım biçimi de doğru olmalıdır. Ruh ve beden sağlığı ile ilgili sorun çıktığında başa çıkma odaklı değil, hakikati anlama odaklı olmalıdır. Cinselliğin hakikatine gerçekten inen çalışmalar ne yazık ki çok azdır. Cinselliği anlamak belki de Allah'ı anlamaktır. Cinsellik, varlık ve varoluşla ilgili bir hakikat penceresidir. Hz. Muhammed cinselliği, insanın doğası ile bütünleşmiş şekilde anlatmıştır. Hz. Peygamber'in en yakın takipçileri olan sahabe nesli onun bütün hayatını büyüteç altına aldıkları gibi cinsel hayatını da gözetim altına almışlardır. Cinsellikle ilgili meseleleri rahatça sormakla kalmamışlar onun cinsel hayatını meşru dairede takip etmişlerdir. Bu çalışmanın cinsellikle ilgili İlahiyat temel alanından yapılan çalışmalardan farkı, hadisler içinde cinselliğin doğasına yaptığı vurgudur. Fiili cinsellik konusunda farkındalık oluşturmak da bu çalışmanın hedefleri arasındadır. Dinin oluşturduğu meşruiyet alanının içinde yer alan cinsellik görsellik üretmez ve en önemli özelliği "fiili/yaşanmış" oluşudur. Gençlere verilecek cinsel eğitimde dinin ve cinselliğin doğasında müşterek olarak var olan tanrısallık irdelenmelidir. Kıyafette ilahi ölçülerin dikkate alınmadığı karma sosyalleşmenin istikrarlı cinsellik sunduğu şüphelidir. Doğal cinsellik, çoğalma duygusunu veren yaratıcının sınırları içinde “yaşanan” cinselliktir. Arkadaşlıkta gerçekleşen total ve tatmin edici cinselliğin evlilik içinde gerçekleşen total ve tatmin edici cinsellikten fazla olduğu, gerçek dışı bir algıdır.

Atf: Şemsettin KIRIŞ, “Hz. Peygamber'in Talim Ettiği Cinsi Hayatın Tabiatı” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XXI/2, 2023, ss. 233-263.

Anahtar Kelimeler: Hz. Peygamber, Hadis, Cinsellik, Görsel Cinsellik, Fiili Cinsellik, Cinsel Eğitim.

Hac Fetvalarının Güncelleştirilmesi ya da ‘Hac İbadetinizi Benden Alın’ ve ‘Hiçbir Sakınca Yoktur’ Hadisleri Arasındaki İnce Çizgi

*Halil İbrahim KUTLAY**

“Updating the Hajj Fatwas
or Where to Stand Between
the Hadiths ‘Take your rites
of Hajj from me’ and ‘No
harm’”

Abstract: The Hajj pilgrimage is a disciplined, dynamic, and multifaceted act of worship, meticulously observed by distinguished representatives of the Islamic world, with precise rules and program. The importance of health, travel, food, accommodation, transportation, and security during Hajj is as significant as maximizing the spiritual benefits, strengthening Islamic brotherhood, and enhancing the awareness of being part of the Ummah. Informing and educating pilgrims with knowledge-rich programs before and during Hajj is also crucial. While performing this exceptional worship in the desired and prescribed manner is the fundamental aspiration, this can sometimes be complicated by harsh climatic conditions, health issues, and transportation problems. When the principles and guidelines in Hajj fatwas conflict with reality, updating these fatwas becomes a topic of discussion. In the practice of Hajj, two hadiths are often mentioned. One emphasizes the importance of performing Hajj in accordance with established rules, as stated in the phrase “Learn your Hajj rites from me.” The other, particularly during the Farewell Pilgrimage in Mina, where Prophet Muhammad answered many questions with “La haraj/No harm,” signifies the aspect of ease and facilitation. Utilizing the scholarly concessions provided in Hajj is sometimes not just ‘necessary’ but ‘essential.’ The hadith, “Allah loves the observance of His permissions as much as His commands,” indicates that fulfilling religious permissions in accordance with religious measures is also pleasing to Allah. There is no harm in elderly, disabled, sick, exhausted, or legitimately excused pilgrims availing themselves of these concessions and fulfilling the minimum requirements of Hajj. However, variations in practice should be considered for those who are of able age and health. This article evaluates the views on concessions and obligations in the context of contemporary practices in Arafat, Muzdalifah, and Mina, where the most intense duties of Hajj are performed, and explores practical solutions.

Citation: Halil İbrahim KUTLAY, “Hac Fetvalarının Güncelleştirilmesi ya da ‘Hac İbadetinizi Benden Alın’ ve ‘Hiçbir Sakınca Yoktur’ Hadisleri Arasındaki İnce Çizgi” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XXI/2, 2023, pp. 265-278..

Keywords: Āfiyet, Mu’āfāt, Yakīn, Yakīnī Faith, Demand of āfiye.

* Prof. Dr., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İslâmî İlimler Fak.Hadis, İSTANBUL, halilkutlay@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-3318-2977

Geliş: 06.12.2023

Yayın: 31.12.2023

I. Giriş

Hac ibadeti, İslâm coğrafyasının seçkin temsilcileri tarafından yerine getirilen programı hassas, kuralları net, çok yönlü, disiplinli ve dinamik bir ibadettir. Hacda farklı coğrafya, farklı gelenek, farklı kültür ve farklı bilgi sahibi milyonların organizesi söz konusudur.¹ Hac ibadetine sağlık, seyahat, gıda, konaklama, ulaşım ve güvenlik konularının önemli olması kadar; haccın manevî ikliminden azamî yararlanılması, İslâm kardeşliğinin ve ümmet bilincinin güçlendirilmesi adına hacıların hac ibadeti öncesi ve hac mevsimi sırasında bilgi ve duygu yüklü programlarla bilgilendirilmesi ve şuurlandırılması da çok önemlidir. Değişen ve gelişen şartlar ne olursa olsun hac ibadetine ruhu, özü ve anlamı değişmeyecek ama hac yolculuğu ve hac organizasyonları bu bağlamda sürekli gelişecek, değişecek, dolayısıyla dün verilen fetvaların bugün güncelleştirilmesi zorunlu olacaktır.

II. Hac Fetvalarının Güncelleştirilmesi

Bu müstesna ibadetin istenen ve emredilen şekilde yerine getirilmesi ana gaye olmakla birlikte; bu durum yoğun izdiham, sağlık sorunları ve ulaşım problemler, bazen çok sıcak, bazen sağanak yağmur ve fırtına gibi sert iklim şartları, zaman zaman sağlık sorunları ve ulaşım problemleriyle zorlaşmaktadır. Hac yolculuğundaki beklenemedik şartlar, yeni bakış açıları ve yeni fetvaları zorunlu kılmaktadır. Hac fetvaları gerçeklikle çatıştığında yeni çözüm yollarının aranması, dolayısıyla fetvaların güncelleştirilmesi veya ruhsatlara başvurulması söz konusu olmaktadır.

Verilecek her fetvanın zaman, zemin ve kişiye özel olacağı, genelleme yapılamayacağı; her fetvanın her zaman, her durumda, her yerde ve herkes için geçerli olamayacağı da bilinmektedir. Gelişen hayat şartlarına bağlı olarak her ibadette olduğu gibi hac ibadetine de bazı azîmet ve ruhsatların olması gayet tabiidir. Hatta hac ibadeti, azîmet ve ruhsatların en çok gündeme geldiği ibadettir.

A. Hac İbadetinde Azîmet ve Ruhsata İşaret Eden İki Hadis

Hadis kaynaklarında hacdaki ruhsat ve azîmeti özetleyen iki temel ölçü niteliğinde iki sahih hadis nakledilmektedir. Hac ibadeti söz konusu olduğunda müjdeli ve özendirici hadisler yanında özellikle uygulamada bu iki hadis, sık sık gündeme gelmektedir.

Bu iki hadisin birinde “*Hac ibadetinizi benden alın*” ifadesiyle haccın belirlenen kurallara uygun bir ibadet olarak yerine getirilmesine vurgu yapılmaktadır. Hac ibadetine asıl kural haccın Hz. Peygamber (s.a.v)’in yaptığı şekilde yerine getirilmesidir. Diğer hadiste ise özellikle Mina’da bayramın birinci günü Hz. Peygamber’in kendisine sorulan pek çok soruya cevap olarak verdiği; “*Lâ*

¹ Makalenin ilk versiyonu için bkz. Kutlay, Halil İbrahim, *Nebevi İklim*, Ravza Yay., İstanbul, 2022; s. 265-271.

harac/Hiçbir sakınca yok”, hadisinde o gün hacılara kolaylık gösterildiği görülmektedir.

1. “Hac ibadetinizi benden alın”, Hadisi

“*Hac ibadetinizi benden alın*”, şeklinde tercüme edilen hadisin merfû metni, kaynaklarda birbirlerine benzer dört ayrı şekilde yer almaktadır:

Câbir b. Abdillâh (r.a.)’dan nakledilen bu hadis; Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’i,² Müslim’in *Sahih*’i,³ Ebu Davud’un *Sünen*’i⁴ ve Beyhakî’nin *Sünen*’inde bir rivayette⁵ (لِيَأْخُذُوا مَنَايِكَكُمْ) şeklinde; Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’i⁶ ve Beyhakî’nin *Sünen*’inde bir rivayette⁷ (لِيَأْخُذَ أُمَّتِي مَنَايِكَهَا) şeklinde; Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inin başka rivayetlerinde⁸ ve Nesâî’nin *Sünen*’inde⁹ (خُذُوا مَنَايِكَكُمْ) şeklinde zikredilmiştir.

Bu ifadeler birbirine yakın anlamda olmakla birlikte, konu ile ilgili eserlerde, hutbelerde ve konuşmalarda ise genellikle Beyhakî’nin *Sünen*’indeki¹⁰ (خُذُوا عَنِّي مَنَايِكَكُمْ) ifadesi meşhur olmuştur.

2. “Lâ Harac/Sakınca yok”, Hadisi

Veda haccında özellikle Mina’da bayramın birinci günü Hz. Peygamber’in kendisine sorulan pek çok soruya cevap olarak verdiği; “*Lâ harac/hiçbir sakınca yok*”, hadisinde kolaylık gösterildiği görülmektedir.

“*Lâ harac/Hiçbir sakınca yok*” ifadesinin yer aldığı hadislerin tamamında Hz. Peygamber’e Mina’da bayramın birinci günü taş-kurban-traş sıralamasında sıraya uymama konusunun sorulduğu görülmektedir.

Abdullah b. Amr b. Âs hadisinde; Allah Rasûlü (s.a.v) Veda Haccında Mina’da insanların sorularına muhatap oldu. Bir adam geldi; Kurban kesmeden önce traş oldum. Bu sırayı fark etmedim, dedi. Allah Rasûlü (s.a.v): “*Kurban kesmeden önce traş olabilirsin, sakınca yok*,” buyurdu. Bir başkası geldi;

² Ahmed b. Hanbel, *Ebu Abdillah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, el-Müsned*, Kahire, 1313/1985; III, 337.

³ Müslim b. Haccac Ebu’l-Huseyn el-Kuşeyrî en-Neysabûrî (ö.261/875), *el-Cami’u’s-Sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1401/1981; “Hac” 310 (1297)

⁴ Ebu Davud, Süleyman b. Eş’as b. İshak el-Ezdî es-Sicistani, *es-Sünen*, thk. İzzet Ubeyd ed-De’as ve Adil es-Seyyid, Daru’l-Hadis, Humus, 1.bsk, 1394/1974; “Menâsik” 78 (1970).

⁵ Beyhakî, Ebu’l-Fazl Muhammed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî eş-Şafîî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata, Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1414/1994; V, 188 (9465); a.mlf, V, 212 (9552).

⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 301.

⁷ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, V, 188 (9466).

⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 318, 366.

⁹ Nesâî, Ebu Abdirrahman, Ahmed b. Şüayb b. Ali en-Nesâî, *es-Sünen*, (bi-Şerh’i’s-Süyûtî ve Haşiyeti’s-Sindî), Daru’l-Fikr, Beyrut, 1.bsk, 1348/1930 “Menâsik” 220 (3061), 221 (2063).

¹⁰ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, V, 204 (9524).

Taş atmadan önce kurban kestim. Bu sırayı fark etmedim. dedi. Hz. Peygamber (s.a.v) o gün öne alınan veya ertelenen hangi konu sorulmuşsa; “*Lâ harac/sakinca yok,*” buyurdu.¹¹

Abdullah b. Abbas¹², Hz. Ali¹³, Cabir b. Abdullah¹⁴ ve Üsâme b. Şerik¹⁵ hadisinde de “*Lâ harac/hiçbir sakınca yok,*” ifadesi nakledilmektedir.

“*Hac ibadetinizi benden alın*” ve “*Hiçbir sakınca yok*” hadislerinin her ikisi de “sahih” olup temel hadis kaynaklarında yer almaktadır. Birinci hadise göre hac ibadeti, Hz. Peygamber’in gösterdiği şekilde yerine getirilmelidir. İkinci hadise göre ancak özel şartlar ve zorunlu durumlar sebebiyle ilmî ölçülere uygun ruhsatlar ve fetvalar verilebilmelidir. Bu iki hadis arasındaki orta yol ve ince çizgi önemlidir. Bu konuda yazılan makalelerde bu konu titizlikle ele alınmaktadır.¹⁶

“*Lâ harac/hiçbir sakınca yok*” nebevî ifadesi, zaman zaman maalesef yanlış bir şekilde kullanılmaktadır. Bu ifade çok önemli nebevî ifade olup hac hadislerinde zaman, mekân ve şartlarla irtibatlı bir ruhsat ifadesi olarak kullanılmıştır. Bu ruhsat, hacda ve diğer ibadetlerde mutlak olarak geçerli bir ifade olmayıp sadece iki durumda söz konusudur.

1. Normal şartlarda yapıldığı takdirde haram olan bazı hususların *zaruret* (can tehlikesi veya telafisi mümkün olmayacak şekilde zarar görme) durumunda yapıldığında günah ve mahzur olmamasıdır. Zira Cenab-ı Hak şöyle buyurmaktadır: “*Allah din konusunda size hiçbir güçlük yüklememi*” (Hac, 22/78) “*Allah size yalnızca murdar eti, kanı, domuz etini ve Allah’tan başkasının adına kesilmiş olanı haram kıldı. Ama biri çok zor durumda kalırsa, haksızlığa sapmadıkça ve sınırı aşmadıkça (bu sayılan şeylerden ölmeyecek kadar yemekte) kendisine günah yoktur.*” (Bakara, 2/173)

¹¹ Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu’s-sahih*; “İlim” 23,46 (83,124); Müslim, “Hac” 327-333 (1306); İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, el-Mektebetü’l-İlmiyye, Beyrut, 1373/1954; “Menâsik”, 74 (3051); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvame, Daru’l-Kible, 1.bsk., Cidde, 1437/2006; XX, 88-89 (37295); Tahavî, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdi el-Mısrî, *Şerhu maâni’l-âsâr*, thk. Muhammed Zühri en-Neccar, Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1. bsk., Beyrut, 1399/1979; II, 237; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, V, 229-231 (9620-9623).

¹² Buhârî, “İlim” 24 (84); Hac 125 (1721,1722,1723); Müslim, “Hac” 334 (1307); Ebû Davûd, “Menâsik”, 79 (1983); Nesâî, “Hac”, 224 (3067); İbn Mâce, “Menâsik”, 74 (3049-3050); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XX, 89 (37296); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 159,160; Tahavî, *Şerhu maâni’l-âsâr*, II, 237; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, V, 232-233 (9624-9629).

¹³ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XX, 89 (37297); Tahavî, *Şerhu maâni’l-âsâr*, II, 235.

¹⁴ İbn Mâce, “Menâsik”, 74 (3052); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XX, 89 (37299); Tahavî, *Şerhu maâni’l-âsâr*, II, 236-237; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, V, 233-234 (9630-9631).

¹⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XX, 89 (37298); Tahavî, *Şerhu maâni’l-âsâr*, II, 236.

¹⁶ Abdullah b. Muhammed el-Basrî, “*İttamü’l-Hacc beyne (huzû anni) ve (ifal ve-lâ harac)*”, <https://www.alukah.net/sharia/0/27378/> Erişim: 10.12.2023; Abdullah b. Abdullah el-Muslih, “*Mefhûmu ifal ve-lâ harac fi’l-menâsik*”, <https://www.almosleh.com/ar/13180>; Erişim: 10.12.2023.

Sözlükte “büyük ihtiyaç, savuşturulamaz zorluk ve sıkıntı” anlamındaki “zaruret” fıkıh terimi olarak, kişiyi dinî yasakları ihlâl etmekle karşı karşıya bırakan ve ancak bu şekilde savuşturulabilen ciddi özür/mazeret halini ifade eder. Öyle ki yasağa uyulması durumunda hayat hakkı başta olmak üzere zarûriyyât denilen beş temel haktan birinin tamamen ortadan kalkması ya da telâfisi mümkün olmayacak şekilde zarar görmesi söz konusu olacaktır.¹⁷

2.“Lâ harac/hiçbir sakınca yok” şeklindeki ruhsat ifadesi, Kurban Bayramının birinci günü taş-kurban-traş sırasına uymayan kimseye verilen nebevî ruhsattır. Hanefilere göre bu ruhsat, sadece veda haccında bulunan ama hac hakkında yeterli bilgisi olmayan kişilere verilen geçici bir ruhsattır. Şafiî ve Hanbelilere göre bu nebevî ruhsat, sadece Kurban Bayramının birinci günü Mina’da taş-kurban-traş sırasına uymayan kimselere tanınan bir ruhsattır. Haccın diğer vaciplerinde böyle bir ruhsat yoktur.

Ebu Cafer et-Tahavî *Şerhu maani'l-âsâr'da* “lâ harac/hiçbir sakınca yok” ifadesinin yer aldığı onbeş ayrı rivayeti zikretmiş ve hadislerden çıkarılabilecek neticeleri zikretmiştir. Tahavî’ye göre; Ebu Said el-Hudrî hadisinde beyan edildiği gibi, Allah Rasûlü (s.a.v) soru soranlara hac menasikini öğrenmelerini emretti. Zira onlar haccı iyi bilmiyorlardı. Bu durumda Allah’ın onlardan kaldırdığı güçlük ve darlık, hac menasikini bilmemeleri sebebiyle idi.¹⁸

B.Hacda ruhsat mı azîmet mi dikkate alınmalı?

Hac ibadeti hakkında fetva verebilmenin en önemli şartı, hac konusunda yeterli teorik bilgi ve birikime sahip olmak, ikinci şart ise bu ibadeti yerinde defalarca bizzat yaşamak yani haccı pratik olarak uygulamaktır. Hac ibadetini farklı mevsimlerde, farklı gelişmelerle zaman zaman kolay, ama zaman zaman zor şartlarda defalarca bizzat yaşayan biri sıfatıyla; hac ibadetinde verilen ilmî ruhsatlardan yararlanmanın bazen “lüzumlu” değil, “elzem” olduğu görüşündeyim.

Mekke Ümmü'l-Kura Üniversitesi'nde Yüksek Lisans ve Doktora için bulunduğum 1978-1994 yılları arasında her yıl görev yaptığım hac organizasyonlarında ve irşad görevlisi olarak bulunduğum daha sonraki hac mevsimlerinde sıcak ve soğuk aylarda farklı şartlarda yirmi ayrı hac pratiği yaşadım. Hac mevsimindeki fiilî müşahedelerime göre hac ibadetinde ruhsatlardan yararlanmanın bir tercih değil, bir zorunluluk olduğu düşünüyorum. Ancak bununla beraber genç, sağlıklı ve istekli olanlar için âdâbına ve sünnetlerine uygun hac imkân ve fırsatlarının sağlanması gerekir, düşüncesindeyim.

Bu konuda en önemli istinadım, Medine’de mukim olması vesilesiyle hac ibadetini ailece ve defalarca edâ eden, icazetiyle şereflediğim, ilim, irfan, takva

¹⁷ Halit Çalı, “Zaruret”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2013; XXXXIV, 141).

¹⁸ Tahavî, *Şerhu maâni'l-âsâr*, II, 237.

ve ihlas erbabı, yaşayan değerli hadis üstadı Halepli Muhammed Avvame hocamızın hac hakkındaki mutedil fetvalarıdır.

Zira “Allah azîmetlerin yapılmasını sevdiği gibi, ruhsatların da yapılmasını sever”.¹⁹ hadisi, bize dinî ölçülere uygun olarak verilen ilmî ruhsata uymanın da Allah’ın rızasına uygun olacağına işaret etmektedir. Yaşlı, engelli, hasta, bitkin, mazeretli, sağlık görevlisi, kurban görevlisi, çoban, hasta refakatçisi ya da resmî görevli olan hacı adayının ilim erbabı tarafından belirlenen ilmî ruhsatlardan yararlanmasında ve haccın asgarî şartlarını taşıyarak bu ibadeti yerine getirmesinde herhangi bir mahzur yoktur.

Ancak hac ibadetini açıklama sadedinde söze “ruhsat ve kolaylık” ifadesiyle başlamak yerine, önce sünnet ve âdâbına uygun “mükemmel” haccın açıklanması, ruhsat ve kolaylık ifadelerinin “meşrû ve şartlı izin” olduğunun vurgulanması daha isabetli olacaktır.

Her yıl Mekke ve Medine’de bir önceki hac mevsiminden farklı olarak sosyal, siyasî, iktisadî durum ve sağlık alanında yeni gelişmeler yaşanmaktadır. Bu gelişmeler, haccın ana prensipleri çerçevesinde ondört asırlık ilmî birikim ışında süratli bir şekilde değerlendirilmekte; ulaşım, iletişim ve sağlık sorunlarına yönelik pratik önlemler ve çözümler ortaya konulmaktadır.

2018 ve 2019 yıllarında dünya çapında yaşanan corona virüs salgın hastalığı sebebiyle, hac ibadeti yapılamamış, daha sonraki yıllarda da bilinen hac mevsimindeki uygulamalar tamamen değişmiş, geçici kurallar konulmuştur.

Hacıların farklı yaşları ve farklı sağlık durumları dikkate alındığında genç, dinamik, azimli, sağlıklı ve istekli hacı adayının azîmet yolunu tercih etmesi onun hakkıdır. Türkiyede hacca giden yüzbine yakın hacının organizasyonunda “tek tip kolaylık programı” tercih edildiğinde bu ibadeti azîmetle yerine getirmek isteyenlerin psikolojik ve manevî tatmini göz ardı edilmiş olmakta ve hac organizasyonu sorumluları gereksiz yere manevî sorumluluk yüklenmektedir.

Gelişen şartlara göre yeniden adım adım incelenmesi ve araştırılması gereken hac ibadetiyle ilgili yüzlerce fetva verilmiştir. Burada sadece Müzdelife ve Mina görevleriyle ilgili fetvalar, genel hatları itibariyle ele alınacaktır.

III. Müzdelife Vakfesi Bağlamında Fetvaların Güncelleştirilmesi

Bilindiği gibi; Arafe günü güneşin batmasından itibaren hacılar Arafat’tan ayrılmakta ve Müzdelife’ye intikal etmektedirler. Akşam ve yatsı namazlarını cemaatle Müzdelife’de eda eden hacılar, Mina’da cemrelere atmak üzere taş toplamakta ve geceyi Müzdelife’de istirahatle geçirmektedirler. Müzdelife’de

¹⁹ Hadis sahihtir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 108; İbn Hibban, *Sahih*, (*el-İhsan bi-tertib Sahih İbn Hibban*, haz. Alaeddin Ali b. Belban el-Farisi, thk. Şuayb el-Arnaût, Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 1.bsk, 1407/1987; II, 69 (354); Taberanî, Ebu’l-Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb, *el-Mu’cemü’l-kebir*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi, Dâru’s-Sumayî, Riyad, I. bsk., 1415/1994; XI, 323 (11880).

sabah namazı ilk vaktinde kılınmakta, ardından ayakta vakfe duası okunmakta ve oradan Mina'ya intikal edilmektedir. Müzdelife'de yapılması istenen hac menasiki budur.

Müzdelife vakfesi, alimlerin icma ile hac menasikindedir, vaciptir. Ancak çobanlara, sikaye (su dağıtma) hizmeti ile meşgul olanlara ve gece kalamayacak derecede bitkin olan hanımlara ve çocuklara izin verilmiştir. Hz. Peygamber'in hanımı Sevde bt. Zem'a ve Ümmü Seleme validemize, İbn Abbas gibi çocuklara Müzdelife'de erken ayrılma izni verdiği bilinmektedir.²⁰ Ümmü Habibe validemiz de Müzdelife'de erken ayrılanlardandı.²¹

Abdullah b. Ömer'in aile halkından gece beklemeye tahammül edemeyecek olanları Müzdelife'den erken gönderdiği ve Allah Rasûlü bu konuda ruhsat vermiştir, dediği rivayet edilmektedir.²² Esmâ bt. Ebûbekr es-Sıddık, çocuklarıyla birlikte Müzdelife'den erken ayrılmış, Allah Rasûlü'nün (s.a.v) kadınlara izin verdiğini söylemiştir.²³ Ama Hz. Âişe validemiz Müzdelife'den erken ayrılmak için izin istememiş, "Keşke ben de o gece Müzdelife'den erken ayrılmak için Allah Rasûlü'nden izin isteseydim", demişti.²⁴

Hastalar, hasta yakınları ve meşru mazereti olanların Müzdelife'ye kısa süreli uğramaları yeterli görülmüş, sabah namazını beklemeden vakfeyi erken yaparak Müzdelife'den ayrılmalarına Allah Rasûlü (s.a.v) tarafından ruhsat verilmiştir. Bu izin, meşru mazereti olanlara verilen "özel izin" olarak değerlendirilmiştir.²⁵

Her adımını inceleme ve araştırma konusu olan hac ibadetinin en çetin kısmı, Müzdelife ve Mina'da geçmektedir. Arafat dönüşü bayramın birinci günü sabah namazından sonra vakfe yapabilmek için Müzdelife'de geceleme ve konaklama durumu, günümüzde de hâlâ bir problem olarak devam etmektedir. Zira Müzdelife, bugünkü şartlarda bayram gecesinde milyonları bağrında ağırlayacak imkân ve kapasiteye sahip değildir.

Yazları ılık bir iklimde geceleme için müsait olan Müzdelife, kış aylarında zaman zaman soğuk ve sert hava şartları, fırtına ve sağanak yağmur sebebiyle

²⁰ Buhârî, "Hac" 98 (1677,1678,1680); Müslim, "Hac" 293-295 (1290); Ebû Davûd, "Menâsik", 66 (1939-1942); Tirmizî, "Hac" 58 (892, 893); Nesâî, "Hac", 222, 223 (3065,3066); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 200-201 (9508-9514); İzzeddin b. Cemâa el-Kinânî, *Hidayetü's-sâlik ilâl-mezahibî'l-erbaa fi'l-menâsik*, thk. Nureddin İtr, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1.bsk., Beyrut, 1414/1994; III, 1053-1055; Zafer Ahmed el-Usmanî et-Tehânevî, *İ'lâü's-sünen*, İdarretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmî'l-İslâmiyye, Karaçi, ts; X, 136.

²¹ Müslim, "Hac" 298-299 (1292).

²² Buhârî, "Hac" 98 (1676); İbn Mâce, "Menâsik", 62 (3025, 3026); Malik, *Muvatta*, "Hac" 56, (171); İzzeddin b. Cemâa, *Hidayetü's-sâlik*, III, 1052; Tehânevî, *İ'lâü's-sünen*, X, 142.

²³ Buhârî, "Hac" 98 (1679); Müslim, "Hac" 297 (1291); Malik, *Muvatta*, "Hac" 56, (175); İzzeddin b. Cemâa, *Hidayetü's-sâlik*, III, 1054.

²⁴ Buhârî, "Hac" 98 (1681); Müslim, "Hac" 293-295 (1290); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 201 (9514); Tehânevî, *İ'lâü's-sünen*, X, 135.

²⁵ Nureddin İtr, *el-Hacc ve'l-Umre fi'l-fıkhî'l-islâmî*, 5.bsk., 1416/1995; s. 97.

gecelemeye uygun olmamaktadır. Bu çeşit olumsuz şartlarda veya kişiye özel zarurî olumsuz sağlık şartlarında Hz. Peygamber'in mazereti olanlar için verdiği özel Müzdelife ruhsatı dikkate alınmış, vacip olan vakfe için Müzdelife'de "kısa bir süre" bulunmayı yeterli gören fetvalar verilmiştir. Ancak daha sonra maalesef bu fetvalar genelleştirilmiştir.

Hacılara pratik kolaylık gösterilmesi amacıyla "tek tip program" uygulanarak hacıların tamamının Müzdelife'de kısa bir süre bekleyip sabah namazı sonrasında yapılması vacip olan vakfeyi gece yapmaları ve ardından Müzdelife'den gece yarısı ayrılmaları, vacip olan vakfe ibadetinin öne alınması sebebiyle hac organizasyonlarına duyulan güven duygusunun kaybına yol açmakta ve hac organizasyonlarının "manevî sorumluluk" yüklenmesine sebep olmaktadır.

Oysa bu durum, programda çeşitlilikle çözümlenebilir. İklim şartları müsaitse, hacının sağlık durumunda problem yoksa, imkân ve fırsat varsa, kısaca zorunluluk yoksa Müzdelife vakfesinin sabah namazından sonra yapılması, gerekse yere "cevaz" fetvasına başvurulmaması tercih edilmelidir.

IV. Mina Görevleri Bağlamında Fetvaların Güncelleştirilmesi

Mina'da Arafat öncesi ve sonrası olmak üzere iki ayrı program uygulanmaktadır. Birinci Mina programı, Zilhicce ayının sekizinci günü (Terviye günü) uygulanmakta; ikinci Mina programı ise Arafat dönüşü bayram günlerinde uygulanmaktadır. Bayram günlerinde uygulanan Mina programına göre bayramın ilk üç günü Mina'da değerlendirilmekte ve Mina ibadetleri belirli bir program çerçevesinde yürütülmektedir.

A. Arafat Öncesi Terviye Günü Mina görevleri

Arafat öncesi Terviye günü Mekke'de ihrama girip öğleden önce ihramlı olarak Mina'ya intikal etmek; o gün öğle, ikindi, akşam ve yatsı namazını Mina'da kılmak, geceyi Mina çadırlarında geçirdikten Arafe günü sabah namazını Mina'da kıldıktan sonra Arafat'a intikal etmek sünnettir.²⁶

Ancak terviye günü bu sünnetin yapılmayıp Mina'ya hiç uğramaksızın doğrudan Arafat'a gitmek de caizdir. Zira Ebu Davud, Tirmizî ve Nesaî'nin *Sünen*'lerinde yer alan bir hadise göre Urve b. Mudarris radiyallahu anh Arafat öncesi Mina'ya hiç uğramadan doğrudan Arafat'a çıkmış, Hz. Peygamber (s.a.v) onun bu durumunu kabul etmiştir. Peygamberimiz (s.a.v) Urve'ye şöyle buyurmuştu: "Kim bizimle birlikte bu namaza erişirse, Arafat'a bundan önce

²⁶ Mergînaî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebîbekr b. Abdil-celîl el-Fergânî, *el-Hidaye şerhu'l-Bidâye*, II, 161; İzzeddin b. Cemâa, *Hidayetü's-sâlik*, III, 973; Rahmetullah es-Sindî el-Mekkî, *Lübabü'l-menâsik ve ubabü'l-mesâlik*, thk. Abdurrahim b. Muhammed Ebîbekr, 2.bsk., Dâru Kurtuba, Beyrut, 1421/2000, s. 133; Itr, *el-Hacc ve'l-Umre*, s. 126; bkz. Celaleddin Muhammed b. Ahmed el-Mahallî, *Şerhu'l-Minhâc*, Matbaatü Muhammed Ali Sabîh, Kahire, 1368; II, 121; İbn Kudâme, Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî, *el-Mugni*, Daru'l-Menar, 3. bsk., 1367; III, 506.

gece veya gündüz gelirse hacı tamam olur.”²⁷

Bu konuda Kurtubî'nin *el-Müfhim*'deki şu ifadesi dikkat çekicidir: “Bütün alimler terviye günü Mina'ya çıkma, orada geceleme ve oradan Arafat'a intikal etme konusunu “müstehab” olarak olarak görmüşlerdir. Ancak bunun yapılmamasında hiçbir mahzur yoktur. Mekke'den Arafat'a doğrudan intikal etme konusunda hiçbir sakınca yoktur”.²⁸

Seksenli yıllarda Türkiye hac organizasyonlarında bu müstehabın yerine getirilmesi amacıyla hacıların tamamı, genellikle terviye günü otobüslerle Mina'ya intikal eder, Arafe günü sabah namazından sonra Arafat'a intikal başlardı.

Doksanlı yıllardan itibaren Türkiye Diyanet Vakfı ve özel turizm şirketleri hac organizasyonları tarafından Arafat öncesi Mina'da oyalanmama, Arafe günü sabahı Arafat'a intikalde gecikmeme ve hac organizasyonu disiplini koruma adına Arafe gününden bir gün önce Mina'ya hiç uğramadan Mekke'den otobüslerle doğrudan Arafat'a intikal programı uygulanmaya başlanmıştır.

Genellikle özel küçük grupların Arafat öncesi Mina'da beş vakit namaz kılma sünnetini eda ettikleri de gözlenmektedir. Bu gruplar Terviye günü dört vakit namazı ve Arafe günü sabah namazını Mina'da kılmakta, Arafe günü sabah namazından itibaren yaya olarak ya da otobüslerle Arafat'a intikal etmektedirler. Zira öğle namazı Arafat'ta kılınacaktır.

B. Bayramın Birinci Günü Mina görevleri

Bayramın birinci günü Mina'da taş, kurban, tıraş ve geceleme şeklinde dört çeşit uygulamanın söz konusu olduğu bilinmektedir.

1. Cemre-i akabede taşlama

Kurban Bayramının birinci günü güneş doğduktan sonra Mina'da ilk görev, sadece Cemre-i Akabe'ye²⁹ fındık büyüklüğünde yedi taş atılmasıdır. Bayramın ikinci ve üçüncü günü ise öğleden sonra Cemre-i Ülä, Cemre-i Vustâ ve Cemre-i Akabe'ye yetiştir taş atılır.

Seksenli yıllarda özellikle bayram sabahı Mina'da Cemre-i Akabe çevresinde maalesef her yıl yüzlerce hacının ölümüyle sonuçlanan yoğun izdiham sebebiyle, Mekke-i Mükerrreme'deki ilim ve fetva meclislerinde cemre-i akabede taşlama konusu derinliğine sorgulanmıştır.

²⁷ Ebu Davud, “Menâsik” 69 (1950); Tirmizî, “Hac” 57 (891); Nesâî, “Menâsik” 211 (3043); Tehânevî, *İ'lâü's-sünen*, X, 132.

²⁸ Kurtubî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ömer b. İbrahim, *el-Müfhim li-mâ üşkile min telhisi Kitabi Müslim*, thk. Muhyiddin Dîb Mestû vd, Daru İbn Kesir ve Daru'l-Kelimi't-Tayyib, 1.bsk., Beyrut, 1996; III, 331 (1094).

²⁹ *Cemre-i Akabe*, Kurban Bayramının ilk gününde Mina'da Şeytan taşlama özel programı çerçevesinde yedi taş atılan yerin ismidir. Bkz. M. Özgü Aras, “Cemre”, *TDV Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1993; VII, 340.

İdarî ihmaller, bilinçsiz davranışlar ve yoğun izdihamdan dolayı seksenli yıllarda her yıl çok sayıda hacının ölümü sebebiyle bayramın ilk günü cemre-i akabede yapılan taşlamanın tamamen terk edilmesi şeklinde bir görüş ileri sürülmüştü.

Hac menasikinden bir ibadeti iptal etme yerine bunu kolaylaştırma düşüncesi teklif edilmiş, bazı ilim adamlarının ortaya attığı teknik imkânların kullanılması ve Cemerat bölgesinin genişletilmesi şeklindeki bu ikinci görüş, Suudi Arabistan Krallığı tarafından tercih edilmiştir. Bu projeye göre büyük masraf yapılarak cemre-i akabe civarı açılmış, cemrelerde taşlamanın kolaylaştırılması amacıyla Mina'da geniş ve uzun köprüler, üç kat büyük cemerat binası yapılmış, aynı zamanda güvenlik görevlilerinin sayılarının artırılması ve önceki yıllara göre daha disiplinli davranmaları sebebiyle cemrelerdeki taşlama görevi, doksanlı yıllardan itibaren “sorunsuz” olarak gerçekleştirilmiştir. Taşlamanın terk edilmesi şeklindeki “kolay fetva” yerine, “teknik imkânların kullanılması fetvası” daha isabetli olmuştur.

2. Taş-Kurban-Tıraş Sıralaması

Kurban Bayramının birinci günü cemre-i akabeye yedi taş atılır. Sonra kurban kesilir, ondan sonra traş olunarak ihramdan çıkılır. Bu sıraya uymak, Hanefilere göre “*Hac ibadetinizi benden alın*” hadisine göre vaciptir. Asıl olan ve tavsiye edilen uygulama bu sıraya uyulmasıdır. Bu sıraya uyulmaması Hanefilere göre ceza kurbanını gerektirmektedir.³⁰

Zira Enes b. Malik hadisine göre Hz. Peygamber (s.a.v) -bayramın birinci günü- Mina'ya geldi. Önce Cemre-i Akabeye taş attı. Ardından Mina'da kaldığı yere geldi. Kurbanı kesti. Sonra berbere “al” dedi. Önce başının sağ tarafını sonra sol tarafını traş ettirdi.³¹ Sahabe-i Kiram da bu şekilde hareket ettiler. Ancak bedevilerden bazıları fark etmeden bu sıraya dikkat etmediklerini, ne yapmaları gerektiğini Hz. Peygambere söylediler. Hz. Peygamber (s.a.v) de onlara “*Lâ harac/hiçbir sakınca yok*” diye cevap verdi.

Tehânevî diyor ki: “Fıkıh Usûlünde (fâ) harfi aslında sıralama için kullanılmaktadır. Böylece bu hac menasikinin bu sırayla yapılması sabit olmuştur. Hz. Peygamber'in (s.a.v) önce cemre-i akabe'ye taş attığı, ardından kurban kestiği, onun ardından traş olduğu konusunda hiç kimse ihtilaf etmemiştir. Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.v), “*Hac ibadetinizi benden alın*” buyurmuştur. Bu da bayramın birinci günü emredilen -sıralamanın vacip olmadığına dair delil olmadığı sürece- vacip olduğuna delildir.”³²

³⁰ Huseyn b. Muhammed Said b. Abdilgani el-Mekki el-Hanefî (ö.1366/1947), *Haşiyetü İrşadü's-sâri ilâ Menasiki'l-Mullâ Ali el-Kari*, thk. Muhammed Talha Bilal Ahmed Menyar, Müessesetü'r-Reyyan, 1. bsk., Beyrut, 1420/2009; s. 507; Itr, *el-Hacc ve'l-Umre*, s. 114.

³¹ Müslim, “Hac” 323 (1305); Ebu Davud, “Menasik” 79 (1981); Tirmizî, “Hac” 73 (892) Tehânevî, *İ'lâü's-sünen*, X, 157.

³² Tehânevî, *İ'lâü's-sünen*, X, 157.

Malikî, Şafîî ve Hanbelî mezheplerine göre de bayramın birinci günü taş-kurban- traş sırasına uyulması gerekir ama bu sıralama, “*Lâ harac/hiçbir sakınca yok*” hadisine göre vacip değil, sünnettir, dolayısıyla ceza gerekmez.

Mina’da bir milyona yakın kurban kesiminin tamamının bayramın ilk günü tamamlanamaması sebebiyle birçok hacının henüz kurbanları kesilmeden traş olarak ihramdan çıkma zorunda kalması, dolayısıyla İmam Ebu Hanife’ye göre vacip olan “taş-kurban-traş” sırasına uyulmaması problem olarak devam etmektedir.

Bu durum zaman zaman Veda Haccındaki “*Lâ harac/hiçbir sakınca yok*” hadisi ile açıklanmaktadır. Oysa bu hadis, Hanefilere göre Veda haccında hac hakkında yeterli bilgi sahibi olmayanlara özel, “geçici bir izin” olarak kabul edilmektedir.

İmam Şafîî’ye göre; Bayramın birinci günü taş-kurban-traş sırasına uymamak caizdir, bu sıraya uymayana bir günah yoktur. Bu hadis sebebiyle ve “*Lâ harac/hiçbir sakınca yoktur*” şeklindeki ifadenin genel bir ifade olması sebebiyle fidiye de gerekmez. Bu görüş, aynı zamanda Atâ b. Ebî Rabah, Tavus b. Keysan ve Mücahid b. Cebr’in görüşüdür.

Nevevî diyor ki: Bayramın birinci günü taş atmadan traş olan kimseye ceza kurbanı gerekir, görüşü; İmam Ebu Hanife ve İmam Malik’in görüşüdür. Said b. Cübeyr, Hasen el-Basrî, İbrahim en-Nehâî ve Katâde’ye göre de taş-kurban-traş sırasına uymayan kimse ceza kurbanı kesmelidir. Ebu abdillah el-Mazerî, İmam Malik’e göre fidiye yoktur, demiştir.³³

Bedreddin el-Aynî’ye göre; Hanefiler, bu görüşlerinde İbn Abbas’dan rivayet edilen; “*Haccında bazı emirleri öne alan ya da erteleyen kimse bu sebeple ceza kurbanı kesmelidir*”, şeklindeki rivayeti delil olarak almışlardır. Hadisteki; *Lâ harac/hiçbir sakınca yoktur*, ifadesinin yorumu şudur: Bu yaptığınız şeyin size günahı yoktur. Zira bunu bilgisizlikle yaptınız, sizin sünnete aykırı bir kastınız yoktur.³⁴

Hanefilerin bu konudaki delili, Abdullah b. Amr hadisinde nakledilen “*fark etmedim*” ifadesi, ya da Hz. Ali’nin rivayetindeki “*unuttum*” ifadesidir. Tahavî’nin Hz. Ali’den naklettiği rivayet şu şekildedir: Allah Rasûlü’ne (s.a.v) hacda bir adam: Ben -bayramın birinci günü- taş attım, farz tavafını yaptım ama traş olmayı unuttum. Ne yapmalıyım? diye sordu. Allah Rasûlü (r.a): “*Taş olabilirsin, hiçbir sakınca yok,*” buyurdu. Başka bir adam: Ben -bayramın birinci günü- taş attım, traş oldum, kurban kesmeyi unuttum. Ne yapmalıyım?

³³ Aynî, Bedreddin Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Umdetü'l-karî*, thk. Muhammed Nasr Ebî Cebel, ed-Dâru'l-Âlemiyye, Kahire, 1. bsk., 1442/2020; II, 120-121.

³⁴ Aynî, *Umdetü'l-karî*, II, 120.

diye sordu. Allah Rasûlü (r.a): “Kurban kesebilirsin, hiçbir sakınca yok,” buyurdu.³⁵ Ebu Cafer et-Taberî³⁶ ve Bedreddin el-Aynî’ye göre³⁷; bu hadisin isnadı sahihtir.

Veda haccında bu soruları soran kimseler, genellikle ilk defa hacceden ve hac menasikini bilmeyen kimselerdi. Bu sebeple Allah onlardan günahı kaldırmıştı. Bunun delili de Tahavî’nin Ebu Said el-Hudrî’den rivayet ettiği şu hadistir: Allah Rasûlü (s.a.v) iki cemre arasında iken, taş atmadan traş olan adamın durumu sorulmuş; “Hiçbir sakınca yoktur” diye cevap vermiş; sonra da taş atmadan kurban kesen adamın durumu sorulmuş, yine “Hiçbir sakınca yoktur” diye cevap vermiş ve şöyle buyurmuştu: *Ey Allahın kulları! Allah sizden güçlüğü ve darlığı kaldırdı. Hac menasikini öğrenin. Çünkü bu sizin dininizden-dir.*³⁸

Üsâme b. Şerik rivayetinde ise Hz. Peygamber’e o gün soru soranların hac menasikini bilmeyen bedeviler olduğu belirtilmektedir.³⁹

Doksanlı yıllardan bu yana Cidde’deki İslam Bankası organizasyonu ile Mina’da uygulanan Vekâletle Kurban Kesim ve Değerlendirme Projesi, her geçen yıl bir önceki yıla göre daha modern metotlarla sağlığa uygun şekilde daha düzenli ve daha programlı olarak gerçekleştirilmekte, arzu eden hacılara kurban eti verilebilmekte, derin dondurucularda korunan kurban etleri yoksul Afrika ülkelerine gönderilmektedir. Oysa seksenli yıllarda Mekke’de hac mevsiminde kesilen ve hacılar tarafından alınmayan kurbanların büyük bir kısmı ne yazık ki yakılıyor, bir kısmı ise çöle gömülüyordu.

Bu konuda gerekli tedbirlere başvurulup, kurban kesimi daha hızlı ve daha düzenli bir şekilde gerçekleştiğinde bu konuda diğer mezheplerden alınan; “Bayramın ilk günü taş-kurban-traş konusunda sıraya uyulmayabilir,” fetvasına gerek kalmayacaktır.

3. Bayramın ilk iki gecesi Mina’da geceleme

Kurban Bayramının ilk iki gecesi Mina’da geceleme, Hanefilere göre sünnet; Şafîî, Malikî ve Hanbelîlere göre vaciptir.⁴⁰ Hz. Peygamber’in (s.a.v) sikaye

³⁵ Tahavî, *Şerhu maâni’l-âsâr*, II, 237.

³⁶ Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezid el-Bağdâdî, *Tehzîbü’l-âsâr*, (Müsnedü İbn Abbas) thk. Mahmud Muhammed Şâkir Matbaatü’l-Medenî, Kahire; I, 224.

³⁷ Aynî, Bedreddin Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Nuhabü’l-efkâr*, X, 144; bkz. Aynî, *Umdetü’l-karî*, II, 121.

³⁸ Tahavî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, II, 237. Bu hadis hakkında Aynî, *Nuhabü’l-efkâr*’da (X, 147); “Senedinde Haccac b. Ertâ bulunmaktadır. Onda zaıfılık vardır,” demiştir. İbn Hacer, *Takrîbü’l-Tehzîb*’de (s. 152) Haccac hakkında; “Fakihlerden biridir, sadüktür, hata ve tedlisi çoktur”, demiştir. Hadis “hasen-ligayrihi” derecesindedir.

³⁹ Tahavî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, II, 237.

⁴⁰ İzzeddin İbn Cema, *Hidayetü’s-sâlik*, III, 1214-1215; Hüseyin b. Muhammed el-Mekkî, *Haşiyetü İrşadi’s-Sârî*, s. 104; İtr, *el-Hacc ve’l-Umre*, s. 126.

(hacılara su dağıtması) hizmeti sebebiyle sadece amcası Abbas’a Mina gecelerinde Mekke’de kalma izni vermesi⁴¹ gecelemeğin önemini göstermektedir. Hz. Ömer: “Hacılardan hiç kimse Mina gecelerinde Akabe gerisinde gecelemezin,” demiştir.⁴² Abdullah b. Ömer’e bayram gecelerini Mekke’de geçirme sorulduğunda; “Allah Rasûlü (s.a.v), Mina’da geceledi ve orada kaldı”⁴³ diye cevap vermiştir.

Kurban Bayramının ilk iki gecesini Mina’da geçirme sünneti, seksenli-doksanlı yıllarda Mina’da Türkiye hacılarına tahsis edilen çadırlarda büyük oranda uygulanıyordu. Ancak bu sünnet, son yıllarda ülkemiz hac organizasyonlarının büyük çoğunluğu tarafından ihmal edilmektedir.

Oysa Mina’daki çadırlar, günümüzde her açıdan çok daha konforlu şekilde hacıların hizmetine sunulmaktadır. Bugünkü şartlarda arzu eden özel gruplar için Mina’da geceleme konusunda pek fazla zorluk yoktur. Mina’da su ve yiyecek sorunu yaşanmamakta, özellikle Müzdelife ve Mina’da geceleleyenler gerekirse Mina hastanesinde tedavi olabilmektedirler.

Otellerdeki konaklama çeşitliliği gibi, Mina’da geceleme konusunda da “çeşitlilik” düşünülebilir. Hacı sünnet, âdâb ve incelikleriyle daha iyi yaşamayı arzu eden özverili ve sağlıklı hacılar ve özellikle gençler için “pozitif ayrımcılık” yapılarak özel Mina Geceleme Grupları oluşturulabilir. Bu durum hacılar arasında ayrımcılığa sebep olmayacağı gibi, ciddi sağlık sorunları olmayanlar için problem teşkil etmeyecektir.

V. Sonuç

Zikri geçen her iki sahih hadis de dikkate alınarak azîmet ve ruhsatlarla birlikte yerine getirilen hac ibadetinde gayet tabii *fikhu’l-meâlât* (muhtemel sonuçların dikkate alınması) ve *fikhu’l-makasid* (asıl maksatların dikkate alınması) ilkeleri göz önünde bulundurulmalı; can sağlığı, can güvenliği, ibadetin kolaylaştırılması ve hacın huzur içine yapılması prensiplerine öncelik verilmelidir.

Bununla birlikte her ibadette olduğu gibi hac ibadetinde de Allah rızasını kazanmanın vazgeçilmez bir gaye olduğu gerçeği unutulmamalı; bu ibadetin farz, vacip, sünnet ve âdâbıyla yerine getirilmesi için gerekli önlemler alınmalı, ruhsat ve azîmet dengesi gözetilmelidir.

İmkân ve fırsatların giderek arttığı günümüzde “kolaylaştırma” ilkesi yanında hac ibadetinin “daha anlamlı” ve “sünnete daha uygun” yerine getirilebilmesi için gerekli ferdi ve resmî özveriden kaçınılmamalı; insanî, idarî-hukukî sorumluluk yanında vicdanî-manevî sorumluluk da dikkate alınmalıdır.

On binlerce hacının huzur içinde yapacakları hac ibadetine vesile olmak

⁴¹ Buharî, “Hac” 133 (1743-1745); Müslim, “Hac” 346 (1315).

⁴² Malik, *Muvatta*, “Hac” 70, (209).

⁴³ Ebû Davûd, “Menâsik”, 75 (1958).

gibi müstesna bir göreve dolayısıyla yüksek manevî derecelere talip olanlar, her hac mevsiminde bir önceki hacca göre maddî ve manevî açıdan “daha kaliteli” bir program uygulama arzusu ve amacını taşımalıdır.

Teklifimiz; hac ibadetinin ibadet, sağlık ve seyahat açısından mükemmel bir şekilde eda edilebilmesi için eğitim ve irşad amaçlı Hac Akademisi kurulması; hac kayıtları, hacdan en az dört ay öncesinde kesinleştiğine göre; hac rehberleri ve kafile başkanlarının hac fihî, hac yolculuğu ve hacda uyulması gerekli sağlık kuralları konularındaki eğitimin, “Hac Akademisi”nin ehil ve deneyimli elemanları tarafından yoğun ve programlı bir şekilde verilmesi ve hac ibadetinin her açıdan arzulan şekilde edâ edilmesidir.

Bu konuda tek dileğimiz, ihrama girerken niyette ifade ettiğimiz; Rabbimizin haccı kolaylaştırması ve kabul etmesi dileğidir.

“Hac Fetvalarının Güncelleştirilmesi ya da Hac İbadetinizi Benden Alın’ ve Hiçbir Sakınca Yoktur’ Hadisleri Arasındaki İnce Çizgi”

Özet: Hac ibadeti, İslam coğrafyasının seçkin temsilcileri tarafından yerine getirilen programı hassas, kuralları net, çok yönlü, disiplinli ve dinamik bir ibadettir. Hac ibadetinde sağlık, seyahat, gıda, konaklama, ulaşım ve güvenlik konularının önemli olması kadar haccın manevî ikliminden azamî yararlanılması, İslam kardeşliğinin ve ümmet bilincinin güçlendirilmesi adına hacıların hac ibadeti öncesi ve hac ibadeti esnasında bilgi ve duygu yüklü programlarla bilgilendirilmesi ve şuurlandırılması da çok önemlidir. Bu müstesna ibadetin istenen ve emredilen şekilde yerine getirilmesi temel arzu olmakla birlikte; bu durum zaman zaman sert iklim şartları, zaman zaman sağlık sorunları ve ulaşım problemleriyle zorlaşmaktadır. Hac fetvalarındaki ilke ve prensipler gerçeklikle çatıştığında fetvaların güncelleştirilmesi söz konusu olmaktadır. Hac ibadeti söz konusu olduğunda özellikle uygulamada iki hadis, sık sık gündeme gelmektedir. Birinde “*Hac ibadetinizi benden alın.*” ifadesiyle haccın belirlenen kurallara uygun bir ibadet olarak yerine getirilmesine vurgu yapılırken; veda hacında özellikle Mina’da Hz. Peygamber’in kendisine sorulan pek çok soruya cevap olarak verdiği; “*Lâ harac/Sakınca yok,*” hadisinde ise kolaylık gösterilmesi söz konusudur. Hac ibadetinde verilen ilmi ruhsatlardan yararlanma, bazen “lüzumlu” değil, “elzem” olmaktadır. Zira “*Allah azimetlerin yapılmasını sevdiği gibi, ruhsatların da yapılmasını sever,*” hadisi, bize dinî ölçülere uygun olarak verilen ruhsatı işlemenin de Allah’ın rızasına uygun olacağına işaret etmektedir. Yaşlı, engelli, hasta, bitkin ve mazeretli hacı adayının ruhsatlardan yararlanmasında ve haccın asgarî şartlarını taşıyarak bu ibadeti yerine getirmesinde herhangi bir mahzur yoktur. Ancak yaş ve sağlık durumu müsait olanlar hakkında uygulama çeşitliliği söz konusu olmalıdır. Makalede; hac ibadetinde özellikle en yoğun hac görevlerinin bulunduğu Arafat, Müzdelife ve Mina programındaki güncel uygulamalarla ilgili ruhsat ve azimet görüşleri değerlendirilmekte ve pratik çözüm yolları araştırılmaktadır.

Atf: Halil İbrahim KUTLAY, “Hac Fetvalarının Güncelleştirilmesi ya da Hac İbadetinizi Benden Alın’ ve Hiçbir Sakınca Yoktur’ Hadisleri Arasındaki İnce Çizgi” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XXI/2, 2023, pp. 265-278.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Âfiyet, Mu’âfât, Yakînî îman, Âfiyet talebi.

“The Attention of Indonesian Hadith Scholars on Thabat: A study on Thabat books of Yāsīn al-Fādānī, Mukhtār ‘Atārid al-Būghūrī and Mahfūzh al-Termasī”

إهتمام المحلّثين الإندونيسيين بالأثبات:
دراسة عن أثبات ياسين الفاداني، ومختار عطارد
البوغوري ومحفوظ الترمسي

داود رشيد هارون*

Abstract: This article discusses *Thabat*, known previously as “*mashyakhah*”, “*al-Mu`jam*”, which compiles hadith's scientific works on narrator's *sheikhs* (*shuyukhs*) and narratives. *Thabat* allows for tracing narrator's intellectual networks and knowledge origins in pursuit of authentic and higher *Isnad* (chains of transmitters attesting to *Hadīths'* authenticity of Prophet Muhammad). The *Hadīth* ulamas have been paying particular concern to *Thabat*. Generally, each has a *Thabat* known in the western Arab region as *Fahrasah* (Bibliography). Yasin al-Fadani, who is a *Hadīth* Ulama from Indonesia in Mecca, received a title of “*Musnid al'-Dunya*,” due to his multiple chains of sanad to the Ulama. Mukhtar ibn 'Athorid al-Jawy and Mahfuzh al-Termasy, who is a prominent Indonesian Ulama in al-Haramain is another. The methodology used is a qualitative research based on works of the Indonesian Ulamas. The outcome confirm their equal standing over intellectual knowledge to that of the Middle East in terms of producing *Hadīth* scientific work and its particulars

Citation: Daud Rashid HARUN, “Ihtimām al-Muhaddisīn al-Indunīsiyyīn bi al-Esbāt: -Dirase ‘an Esbāti Yāsīn Fādānī wa Mukhtār ‘Atārid al-Būghūrī wa Mahfūzh al-Termasī” (in Arabic), *Hadis Tetkikleri Dergisi HTD*, XXI/2, 2023, pp. 279-302.

Key words: Thabat, Hadīth; Fahrasah, mashyakhah,

Anahtar kelimeler: Sebet, Hadis, Meşyeha, Fehrese, Endonezya, Fādānī, al-Būghūrī, al-Tirmisi.

المقدمة

ليس من المبالغة إذا قلنا إن المخطوطات العربية هي من أقدم الآثار الفكرية والإنسانية التي وصلتنا سالمة حتى هذا العصر، وإنها قد فاقت في عددها وتنوعها أي تراث فكري عالمي آخر.¹ والمخطوطات

* أستاذ الدكتور، الحديث وعلومه، جامعة الشريف هداية الله الإسلامية الحكومية بجاكرتا في إندونيسيا،

daudrasyidharun@gmail.com

Yayın: 31.12.2023

Geliş: 28.02.2023

ORCID: 0000-0002-0636-8258

¹ أحمد جعفري، منهجية فهرسة وتحقيق المخطوطات بين القدامى والمحدثين، المجلة الجزائرية للمخطوطات، المجلد ٣،

العدد ٤، ص ١٢٨. <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/48862>

المنتشرة في مكتبات أوروبا، كثير منها -إن لم تكن هي أكثر- مخطوطات حديثة.

لقد كان لعلم الحديث أبعد الأثر في المنهجية العلمية عند المسلمين عبر مختلف القرون، ومن أهم أصول هذه المنهجية وقواعدها نقد مصادر المعرفة وتتبع طرائق الأخذ لضمان سلامة وسائل الرواية، وهو ما دفع بالمحدثين إلى ضبط أسانيدهم والتحقق من صدق وصحة طرقهم فيها.

وبعد أن وضعت أمهات كتب الحديث وأصول هذا العلم وقواعده، فاتضحت للناس منهجيته، تواصل من المحدثين الاعتناء بطرق الأخذ والرواية ووضعت قواعد الإجازة التي تسمح للمحدث بالإبلاغ والتعليم وتقوم حجة على أهليته في هذا المجال.

وعندما تعدد الإجازات التي يحصل عليها العالم في رواية الحديث وكتبه، يلجأ إلى ترتيبها وجمعها في جزء يعرض فيه مجموعة شيوخه واجازاتهم التي نالها منهم وجملة الكتب التي رواها عنهم. وإذا كانت العادة قد جرت عند المثقفين في عصورنا الحاضرة أن يقدموا عناوينهم الجامعية وشهاداتهم العلمية لتقوم حجة ودليلاً على المستوى الثقافي الذي بلغوه والزااد العلمي الذي يحملونه، فإنه لم يكن للمقدماء مثل هذه الأنظمة، لذلك كانت إقامة الدليل على مستوياتهم الثقافية تتمثل فيما يقدمونه من إجازات تثبت ما تحصلوا عليه من زاد علمي وما أخذوه عن الشيوخ المشهورين، ولذلك ظهرت عندهم كتب تدل على ما جمعوه، سميت بالأثبات).

أما المنهج الذي يسلكه الباحث فهو المنهج الوصفي النوعي من خلال دراسة وتتبع أثبات المحدثين الإندونيسيين وهم الشيخ محمد ياسين الفاداني المعروف بمسند الدنيا، والشيخ مختار عطار، والشيخ محمد محفوظ الترمسي الجاوي والتعريف عن شيوخهم وإظهار جهودهم في علم الثبوت أو الفهرسة.

تعريف الأثبات

لم يكن مصطلح الثبوت معروفاً عند المحدثين الأوائل، فكانوا يطلقون لفظة (المشِيخة) على الجزء الذي يجمع فيه المحدث أسماء شيوخه ومروياته عنهم، ثم صاروا يطلقون عليه بعد ذلك (المعجم) لما صاروا يفردون أسماء الشيوخ ويرتبونهم على حروف المعجم، فكثر استعمال وإطلاق المعاجم مع المشيخات. وأهل الأندلس يستعملون ويطلقون لفظة (البرامج). أما في القرون الأخيرة فأهل المشرق يستعملون إلى الآن (الثبوت)، وأهل المغرب يسمونه إلى الآن الفهرسة^٢.

فالأثبات جمع ثبت كأنه مأخوذ من الثبوت وهو الحجة، فهذا الكتاب كالحجة له، لأن فيه ذكر مشايخه وأسانيده من طريقهم^٣. وذكر عبد الحي الكتاني أن أول من تكلم على الثبوت من الحفاظ هو السخاوي (٩٠٢ هـ) لدى كلامه عن ألفاظ التعديل حيث بيّن الفرق بين لفظ (الثبوت) و(الثبت)، فالثبت - بسكون الموحدة - لفظ من ألفاظ التعديل، بينما كان الثبوت - بفتح الباء - ما يثبت فيه المحدث مسموعه مع أسماء المشاركين له فيه^٤.

^٢ عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني: فهرس الفهارس والأثبات، تحقيق: د. إحسان عباس، (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط الثانية، ١٤٠٢ هـ): (٦٧/١).

^٣ تعليق محمد ياسين الفاداني على كتاب (كفاية المستفيد لما علا من الأسانيد) وهو ثبت محمد محفوظ بن عبد الله الترمسي الإندونيسي، (بيروت، دار البشائر الإسلامية، دون تاريخ): ص ٦.

^٤ الكتاني: (٦٨/١)؛ وانظر الإمام شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي (٩٠٢ هـ): فتح المغيث شرح ألفية الحديث، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط الأولى، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م): (٣٦٣/١).

لعل الذي يقصده الكتاني هو مصطلح الثبت نفسه، فوجد أن أول من ذكر هذا المصطلح الإمام السخاوي، وليس المراد منه أن الأثبات نفسها غير موجودة قبل السخاوي، بل إن كثيرا من المحيدين الأوائل دونوا أسماء شيوخهم في مؤلف خاص.

أما الفهرس فقد قال السيوطي في شرحه لتقريب النووي أثناء كلامه عن الإجازة مثل قول الراوي: (أجزتكم البخاري أو ما اشتملت عليه فهرستي) أي: جملة عدد مروياتي، وهي لفظة فارسية معربة^٥. وورد في القاموس أن الفهرس - بالكسر- الكتاب الذي تجمع فيه الكتب^٦. لكن الذي يتناول معنى هذا اللفظ أكثر وضوحا هو أبو عبد الله الرهوني في طالعة (أوضح المسالك) حيث قال: هو- في الاصطلاح- الكتاب الذي يجمع فيه الشيخ شيوخه وأسانيده وما يتعلق بذلك^٧. بل يسجل فيه رحلاته ولقاؤه بالشيخ في البلدان التي نزلوا فيها إلحاقا بالأسانيد العالية.

ومن هنا تعد كتب الفهرسة من المصادر الأساسية التي لا يستغني عنها المؤرخ للحياة العلمية، لأن صاحبها أراد من خلالها توثيق ذاكرة الأمة والحفاظ عليها، فسجل فيها كل ما يتعلق بحياته العلمية سواء كان حالة الإقامة أو السفر أو الرحلة أو الهجرة، فتحدثوا من خلالها عن شيوخهم وشيوخ شيوخهم، وعن مروياتهم، وأسانيدهم وبلدانهم ومؤلفاتهم، ورحلاتهم، فكانت دليلا بالعرفان للجميل لمن ساهم في التطور والإزدهار العلمي في العالم الإسلامي. تقول عفيفة خروبي: (لقد اعتنى علماء الجزائر كغيرهم من علماء المغرب بهذا الفن وتركوا لنا فهارس دونوا فيها ذكرتهم، وذاكرة غيرهم فكانت بصماتهم جلية لا يستهان بها)^٨. وفي المغرب الأوسط كذلك، فإن فهرسة المرويات ومذكرات الرحلة "غنيمة الوافد والرحلة" لعبد الرحمن الثعالبي عبارة عن التعريف بالحياة الثقافية بمختلف تجلياتها في المغرب الأوسط، خاصة أن الثعالبي احتل مكانة هامة ضمن العلماء الذين نبغوا في علوم عصره^٩.

وأما المشيخة وهي جمع شيخ فمعناها الكرايس التي يجمع فيها الطالب شيوخه. وهناك مصطلح آخر لنفس المعنى استعمله أهل الأندلس وهو (البرنامج)، هذه اللفظة من الألفاظ الفارسية التي عربتها العرب، فقال الهوريني: يرادف الفهرسة البرنامج، مُعَرَّب، واستعمله ابن خلدون في (المقدمة)^{١٠}.

ولا يختلف المعجم عن المشيخة، فالمعجم عبارة عن كتاب يترجم فيه الشيخ لشيوخه مرتبين على حروف المعجم، ويذكر ما رواه عن كل واحد في ترجمته من حرفه. وتوسع المتأخرون فسموا المعجم الكتاب الذي يخصه الشيخ بشيوخه وأقرانه أو من أخذ عنه، أو يفرد أحد المحيدين بشيوخ حافظ أو تلاميذه، كمعجم شيوخ الصدفي لعياض^{١١}.

^٥ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي: تدريب الراوي في شرح تقريب النووي (٨٤٩ - ٩١١ هـ)، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، (القاهرة، دار الكتب الحديثة، ط الثانية، ١٣٨٥ هـ-١٩٦٦ م): (٢/٢٩)

^٦ محمد مرتضى الزبيدي تحقيق محمود محمد الطناحي: تاج العروس من جواهر القاموس، (الكويت، وزارة الإعلام، ١٣٩٦): (٣٤٩/١٦)

^٧ انظر الكتاني: (٦٩/١).

^٨ عفيفة خروبي، من اعلام الفهرسة في الجزائر، *Annales de l'universite d'Alger*، حوليات العدد ٢٧- الجزء الأول ٢٠١٥ ص ٢٠٦. <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/13603>

^٩ رامي بلعدي، عبد الرزاق خضور، ملامح من الحياة الثقافية في المغرب الأوسط (القرن ١٥هـ/١٥م) من خلال فهرسة المرويات ومذكرات الرحلة "غنيمة الوافد والرحلة لعبد الرحمن الثعالبي أنموذجا، مجلة القيس للدراسات الإنسانية والاجتماعية، المجلد ٢، العدد ٢، ٢٠١٨، ص ٢١٣-٢٢٨. <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/80234>.

^{١٠} الكتاني: (٧١/١).

^{١١} الكتاني: (٦٠٩/٢).

بذلك نستطيع أن نستنتج من هذا، أن تلك المصطلحات -وهي الثبت، والفهرس، والفهرست، والفهرسة، والمشيخة، والمُعجم، واليزناج- كلها بمعنى واحد وهو الكتاب الذي يجمع فيه المحدث أسماء شيوخه ومروياته عنهم، فالاختلاف إنما هو في المصطلح حسب اختيار المناطق المعينة أو طريقة التأليف.

نماذج من الأثبات لعلماء المشرق والمغرب

وللشيخ عبد الحق الدهلوي محدث الهند، رسالة في الثبت دون فيها مجموع إجازاته في الحديث وجمع فيها أسانيده الأربعة في الحديث النبوي، وقد عرفت هذه الرسالة باسم آخر هو "ذكر إجازة الحديث في القديم والحديث"، قسمه الشيخ المحدث إلى مقدمة وإجازات أربعة من الشيوخ الأربعة، وإجازات لـ "صحيح البخاري"، و"صحيح مسلم"، وإجازات "المسلسلات الثلاثة".^{١١} وفي المغرب العربي اهتمام كبير بالأثبات والفهارس كشأن إخوانهم في المشرق. وممن وضع الأثبات من المغاربة هو محمد بن محمود بن محمد بن حسين الأزमितلي (أو الأزميرلي)، الجزائري الحنفي الشهير بابن العنابي، نسبة إلى مدينة عنابة بالجزائر، مفتي الجزائر والإسكندرية، عالم الفقه والحديث. وثبت ابن العنابي هو عبارة عن سنده في كتاب البخاري، وسند بأوائل الكتب الستة التي أجاز به إبراهيم السقا، وسند جمع فيه بين كتاب الإمام البخاري وأوائل الكتب الستة، وغيرها من الرويات التي أجاز فيها، وذكر فيه شيوخه الذين أخذ عنهم وأجازوه، وتلامذته الذي استجازوه فأجازهم، وتواريخ ذلك كله. ويقع هذا الثبت في ثلاث مخطوطات تختلف كل واحد عن الأخرى.^{١٢}

ثبت (الندرومي):

أما الندرومي فإنه علم من أعلام ندرومة الجزائرية، تلك المدينة التي خرجت ثلة من العلماء أمثال: عبد السلام بن أحمد الندرومي (٨٠٨)، وأحمد بن سحنون (٦٣٤) وأحمد بن عبد الرحمن الندرومي (٨٣٠). فالندرومي صاحب الثبت اسمه محمد بن محمد بن يحيى المكنى بأبي عبد الله الكومي الندرومي.^{١٤} له مؤلف بعنوان (ثبت الندرومي)، الذي ترجم فيه بإيجاز لعدد من العلماء الذين أخذ عنهم، وعدد من المحدثين الذين تلمذ على أيديهم وتنتهي المداخلة إلى بعض النتائج المتعلقة به.^{١٥}

كتب الرحلات:

يسمى الأدب المكتوب من وحي الانتقال من مكان إلى مكان أدب الرحلة (Travel Literature)، أو أدب الرحلات، وهو مجموعة الآثار الأدبية التي تتناول انطباعات المؤلف عن رحلاته وفي بلاد مختلفة، وقد يتعرض لوصف ما يراه من عادات وسلوك وأخلاق، تسجيل دقيق للمناظر الطبيعية التي يشاهدها أو

^{١٢} فريد الدين فهم الدين الندوي، ومحمد أبو الليث، المحدث عبد الحق الدهلوي وجهوده في خدمة الحديث النبوي الشريف، المجلة الدولية للدراسات الإسلامية المتخصصة، الأردن، المجلد ٤، العدد ٢-٢٠٢٠، ص ٩٨. DOI: https://doi.org/10.31559/sis2020.4.2.3

^{١٣} فكرات عابد، قراءة في مخطوطات "ثبت ابن العنابي"، المجلة الجزائرية للمخطوطات، ٢٠١٠، ص ٨٤. https://www.asjp.cerist.dz/en/article/46661

^{١٤} فداق بلقاسم، قراءة في مخطوط "ثبت الندرومي" للعلامة محمد بن محمد بن يحيى الكومي الندرومي، مجلة العلوم الإنسانية، المجلد ١، العدد ١، ٢٠١٢، ص ١. https://www.asjp.cerist.dz/en/rechercheGeneral

^{١٥} عمر أنور الزيداني، محمد بن محمد بن يحيى الكومي الندرومي دراسة في (ثبت الندرومي)، المجلة التاريخية الجزائرية العدد ٣، ٢٠١٧، ص ٢٩، ٣١. https://www.asjp.cerist.dz/en/article/125130

يسرد مراحل رحلته، مرحلة مرحلة، أو يجمع بين كل هذا في آن واحد، ويعتبر أدب الرحلات إلى جانب قيمته الترفيهية والأدبية أحيانا، مصدرا هاما للدراسات التاريخية المقارنة^{١٦}.

ويمكن أن نعتبر كتب الرحلات العلمية - وخاصة رحلات المغاربة الأندلسيين - من ضمن كتب المعاجم والبرامج، إذ كان كثير من الرحالة إلى المشرق لطلب الرواية والعلم يسجلون وصفا لرحلاتهم العلمية في مؤلف خاص يذكرون فيه اتصالاتهم العلمية في كل مصر من الأمصار التي نزلوا فيها، والترجمة للشيوخ الذين التقوا بهم وأخذوا عنهم. بل أحيانا يسجلون وصف المجالس العلمية والأدبية والمناقشات التي حضروها، فتكون رحلاتهم حاوية لشيوعهم، جامعة لمروياتهم، مسجلة للصلات العلمية التي جمعت بينهم وبين معاصريهم في مختلف البلاد الإسلامية التي زاروها. ذلك أن طول رحلة المغاربة والأندلسيين جعلهم يتبعون مراحلهم التي سلكوها وينظمون برامجهم حسب هذه المراحل والمدن والمراكز العلمية، ويطلقون عليها اسم (الرحلة)^{١٧}. غير أن الرحلات الحجازية تشغل أهم حيز في هذا الفن الذي برز فيه المغاربة^{١٨}.

رحلة الحضيكي:

ومن كتب الرحلة المشهورة رحلة محمد ابن أحمد الحضيكي. وقد عني الحضيكي بتسجيل بعض ملامح حياته - والعجائب العلمي منها خاصة - في رحلته الحجازية وفي فهرسته التي تضم إجازات مشايخه المشاركة والمغاربة وفي إجازات أخرى أهمها إجازة عامة كتبها لعلماء (سوس) في مرض موته وأخرى كتبها لعمر الكرسي^{١٩}.

رحلات العياشي وابن الطيب والهاللي

وهناك رحلات مغربية أخرى مشهورة وهي: (ماء الموائد) لأبي سالم العياشي (١٠٩٠هـ / ١٦٧٩م)، ورحلة أبي عبد الله محمد بن الطيب الشرقي الفاسي (١١٧٠هـ / ١٧٥٦م)، ورحلة أحمد بن عبد العزيز الهاللي السجلماسي (١١٧٥هـ / ١٧٦١م)^{٢٠}.

ويبدو أن المغاربة تفوقوا عن غيرهم من الرحالة في فن كتابة الرحلة، إذ وضعوا فيه مؤلفات بدیعة، بعضها طبع، والبعض الآخر لا يزال مخطوطا، وهو المادة الأكثر تواجدا في مكتبات وخزائن المغرب الأقصى، ولا يخفى على الباحث كذلك أن بعضا من هذه الرحلات يعتبر ضائعا، ولا تعرف هذه الرحلات إلا من خلال ذكرها في كتب التاريخ والأدب والتراجم^{٢١}.

قد تكون الرحلة على شكل الهجرة. لقد هاجر كثير من الأسر التلمسانية إلى مدينة فاس في المغرب

^{١٦} ملبود ميسوم، أدب الرحلة في الجزائر في القرن التاسع عشر: رحلة محمد بن علي السنوسي إلى فاس أمودجا، الجزائر، مجلة جسور المعرفة، المجلد ٥، العدد ٢٠١٩، ص ٥٥، ص ٢١٦.

^{١٧} انظر تعليق د/ محمد حبيب الهيلة على (برنامج ابن جابر الوادي آشي)، تونس، ١٤٠١: ص ٣٢.

^{١٨} عباس الجراي، مدخل لرحلة الحضيكي الحجازية، الرياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، مجلة الفيصل العدد ٤، السنة الأولى ١٩٧٧، ص ٥٦.

^{١٩} عباس الجراي، ص ٥٦.

^{٢٠} شرف موسى، أخبار العلم والعلماء بأرض الحجاز من خلال الرحلات المغربية رحلة أبي سالم العياشي وابن الطيب الشرقي والهاللي نماذجا، مجلة قضايا تاريخية، العدد ٧، رقم ٢، ١٤٣٩ / ٢٠١٧، ص ٩٠ و ٩٤.

<https://www.asjp.cerist.dz/en/article/37687>

^{٢١} شرف موسى، ص ٨٤.

واستوطنوها لما تتمتع به مدينة فاس من المكانة العلمية. وكذا انفتاح البيئة الفاسية وحرية الأخذ العلمي، واختصاص فاس بالعلوم الفقهية، مما دفع كثيرا من أهل تلمسان إلى الهجرة إلى فاس.^{٢٢}

لقد بدأت الهجرة الدينية من الغرب الجزائري إلى فاس في منتصف القرن الخامس عشر وكانت في البداية فردية وحررة بدافع الرغبة في التعلم وملازمة العلماء والمبارزة والسياحة^{٢٣}، لما تلعبه فاس من دور الريادة في العلوم الدينية في عهد الأدارسة وزادت أشرافها في مطلع القرن الخامس عشر.

إن حركة الهجرة والتنقل بين البلدين - المغرب الأوسط والمغرب الأقصى^{٢٤} - كانت ظاهرة قائمة قبل القرن العاشر الهجري أو القرن السادس عشر الميلادي وشملت فئة العلماء والمتقنين خاصة - خلال تلك الفترة - إذ لم تكن ثمة مشاكل حدودية تمنع تنقل هؤلاء الأشخاص من وإلى البلدين. فتنتقل المثقفين والدارسين بين المغرب والجزائر كنتقل سكان الجزائر بين مدينتي وهران وتلمسان وسكان المغرب بين مدينتي فاس ومكناس.^{٢٥}

أهمية الأثبات:

ترجع أهمية كتب الأثبات إلى أنها تعد من المصادر التي لا يستغني عنها الدارس للحركة الثقافية والمؤرخ للحياة العلمية في أنحاء مراكز عالمنا الإسلامي. ومما جعلها تكتسي هذه الأهمية أن الذين دونوها تحدثوا فيها عن شيوخهم المباشرين أو عن شيوخ شيوخهم وحلّوهم بأوصافهم المناسبة وترجموا لهم، وذكروا ما كان متداولاً لديهم من الكتب في مختلف الفنون وسجلوا أسانيدهم إلى مؤلفي هذه الكتب، ومنهم من كان يضبط تاريخ الأخذ عن كل شيخ ومكانه ويصف أسلوب التدريس وجوّه^{٢٦}.

وتتجلى القيمة العلمية لكتب الفهارس فيما احتوته من الكتب التي كانت محور الدرس والأخذ والعطاء، وهي من أجل الوثائق لمعرفة حياة الكتب وما طرأ عليها وكيف دخلت مصرا من الأمصار الإسلامية وعلى يد من دخلت. وهي من أقوى الوثائق لمعرفة حياة الطالب العلمية وعلاقته بشيخه، وكذلك معرفة طريقة التدريس.

وقد يكون لأصحاب الفهارس زخلات علمية يدفعهم إليها الحرص على مقابلة مشاهير الشيوخ المعاصرين والرغبة في نيل الإجازة والحصول على الأسانيد العالية والاستكثار من الشيوخ. وقد كان ابن خلدون يقول: (إن حصول الملكات عن المباشرة والتلقين أشد استحكاماً وأقوى رسوخاً، فعلى قدر كثرة الشيوخ يكون حصول الملكات ورسوخها، فالرحلة لا بد منها في طلب العلم لاكتساب الفوائد والكمال

^{٢٢} نعيمة بوكرديمي، دوافع رحلة علماء تلمسان إلى فاس خلال القرن الثامن الهجري / ١٤م، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، العدد ١٦ - جوان ٢٠١٦، ص ٣٢-٣٩. <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/73720>

^{٢٣} كمال فيلاي، هجرة علماء غريس وتلمسان إلى فاس في العهد العثماني، مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، عدد خاص ٢٠٠٨، ص ٣٧٣. <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/6964>

^{٢٤} تقاسمت بلاد المغرب ثلاث إمارات إثر سقوط دولة الموحدين: الإمارة الحفصية في إفريقية، والمرينية في المغرب الأقصى، والعبد الوادية في المغرب الأوسط. راجع: بشاري بن عميرة لطيفة، علاقة بني عبد الواد (بنو زيان، تلمسان) بني مرين (المغرب) بين القرن ٧-١٠هـ/١٣-١٦م، مجلة أفكار وآفاق-العدد ٠٣-٢٠١٢، ص ١. <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/8279>

^{٢٥} بغدادي مسعود، هجرة علماء تلمسان إلى فاس ودورها الثقافي بين الجزائر والمغرب خلال القرن ١٠هـ/١٦م، مجلة الحكمة للدراسات التاريخية، العدد ٦، رقم ٢، ٢٠١٨م، ص ١٩٤. <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/34006>

^{٢٦} مقدمة تحقيق الأستاذ أبو الأحناف علي (فهرس ابن عطية): ص ٢٧.

بلقاء المشايخ ومباشرة الرجال) ٢٧.

وتدوين الرحلات - في بعض الأحيان - يكتسي صبغة فهرسية، وذلك عندما يُطلب مدون الرحلة في الحديث عن العلماء الذين اتصل بهم في البلدان التي زارها وعن الدروس التي حضرها والشيخ الذين استجازهم، والكتب التي وصل سنده إلى مؤلفيها وما سمع من أحاديث وما روى من أشعار وغيرهما^{٢٨}. ويكون الدافع إلى تدوين الفهارس والرحلات الفهرسية - كما يصرّح في كثير من مقدماتها - خدمة العلم والانتساب إلى أهله والانضمام إلى سلاسل الرواة، كما أن كثيرا ما يكون الدافع إلى تدوين الفهرس إجابة الاستدعاء للإجازة من بعض الطلبة، كما فعله عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني من كتابة (فهرس الفهارس والأثبات) في مجلدين استجابة لطلب العلامة محمد حبيب الله ابن سيدي عبد الله بن مايبا الجكني الشنقيطي المكي الذي كاتبه من مكة المكرمة سنة ١٣٤٢هـ. وما فعله المُسنَد الإندونيسي محمد ياسين بن محمد عيسى الفاداني الذي ألف عددا من الأثبات استجابة لطلب الشيخ والطلبة في عصره من حماة الأسانيد. وأجرها كتاب (بغية المرید من علوم الأسانيد) وهو ثبته الكبير في أربع مجلدات.

اهتمام المحلّثين الإندونيسيين بكتابة الأثبات

وقد اهتم المحلّثون الإندونيسيون بتسجيل شيوخهم ومروياتهم عنهم في مؤلّف خاص بقدر ما اهتموا بكتب الأحاديث نفسها مثل الجوامع والسنن والمصنّفات والمستدركات والمستخرجات والمسانيد والأطراف والمعاجم والمجامع ومصنّفات الزوائد والعلل وغيرها من كتب الحديث. وفيما يلي نذكر على سبيل المثال أسماء المحلّثين الإندونيسيين الذين اشتهروا في رواية كتب الأثبات وتألّفها ثم تناقلها عنهم طلابهم الذين أخذوا عنهم. فمن هؤلاء:

(١). محمد ياسين الفاداني والإهتمام بكتب الأثبات والفهارس والمعاجم والمسلسلات والمشیخات

لم يكن الاتصال بكتب الرواية موضع اهتمام المحلّثين الإندونيسيين فحسب، بل تجاوز الأمر في ذلك إلى الاهتمام بالمؤلفات التي دون فيها الشيخ أسماء شيوخهم الذين أخذوا عنهم وأسانيدهم، مثل الأثبات والمشیخات والفهارس.

ومن عجائب الفاداني في عصره - الذي مات فيه الهمم وانقرضت الرواية وأدبر أهله عن الاشتغال بها وبما يتصل بعلمها - الاهتمام بالأسانيد والاتصال بالشيخ ورواية الحديث بكافة طرق التحمل، واتصاله بكتب الأثبات والفهارس والمعاجم والمسلسلات والمشیخات. ومن هذه الكتب ما يرويّه عن مؤلفيها مباشرة، خصوصا إذا كان المؤلف معاصرا له، أو عن طريق تلاميذه.

ومن هذه الأثبات ما يلي^{٢٩}:

١- (إتحاف ذوي العرفان) طبع بمكة سنة ١٣٦٧ هـ للشيخ عمر بن حمدان^{٣٠}.

^{٢٧} ابن خلدون، المقدمة، (بيروت، دار الجيل): ٥٩٨. (الفصل الثالث والثلاثون).

^{٢٨} مقدمة تحقيق أبو الأجناف، ص ٢٧.

^{٢٩} راجع: محمد ياسين بن محمد عيسى الفاداني، إعلام القاضي والداني ببعض ما علا من أسانيد الفاداني، تخريج: محمود سعيد، (القاهرة، دار مرجان للطباعة، ١٩٨١ م): ص (٦٣-٨٢)؛ والفاداني، نهج السلامة في إجازة الصفي أحمد أحمد سلامة، (بيروت، دار البشائر الإسلامية، ط الأولى ١٤٠٩): ص (٣١٩-٣٢٢).

^{٣٠} عمر بن حمدان بن عمر بن حمدان، محدث الحرمين الشريفين، الأديب الأريب، والرواية المسند، الثقة الثبت، المحرسي، ولد بمخّرس تونس عام ١٢٩٢هـ. محمود سعيد ممدوح، تشنيف الأسماع بشيوخ الإجازة والسماع المسمى (امتاع أولي النظر ببعض أعيان القرن الرابع عشر)، (القاهرة، ١٩٨٤ م): ص (٤٢٦-٤٢٦).

- ٢- (ت. نشيط الفؤاد) للشيخ عبد الله بن محمد غازي المكي.
- ٣- (الإسعاد بالإسناد) طبع بمصر سنة ١٣٥٦ هـ للشيخ محمد عبد الباقي اللكنوي^{٣١}.
- ٤- (الإجازات الفاخرة) طبع بالهند، وهو للشيخ عبد القادر بن توفيق شلبي.
- ٥- (الدر الفريد الجامع لمتفرقات الأسانيد)^{٣٢}، طبع بمصر سنة ١٣٥٧ هـ للشيخ عبد الواسع بن يحيى اليميني.
- ٦- (التحرير الوجيز)، طبع بمصر سنة ١٣٦٠ هـ، للشيخ محمد زاهد الكوثري^{٣٣}.
- ٧- (المعجم الوجيز)، طبع بمصر سنة ١٣٧٣ هـ، للشيخ أحمد الصديق الغماري^{٣٤}.
- ٨- (الآيات البنات)، طبع بالرباط، للشيخ عبد الحفيظ الفهري الفاسي^{٣٥}.
- ٩- (هادي المسترشدين)، طبع بحيدر آباد، للشيخ عبد الهادي المدراسي.
- ١٠- (فهرس الفهارس والأثبات)^{٣٦}، طبع بالمغرب للشيخ عبد الحي الكتاني^{٣٧}.
- ١١- (إرشاد المستفيد) للشيخ أحمد رافع الطهطاوي^{٣٨}.

^{٣١} هو محمد عبد الباقي بن علي بن محمد معين بن ملا محمد ميين اللكنوي الأنصاري الهندي ثم المدني. ومن أعظم شيوخه عبد الحي اللكنوي صاحب المؤلفات العدة. انظر الكتاني: (١٨١/١)؛ ومحمود سعيد: تشنيف الأسماع: ص ٢٦٨.

^{٣٢} قال المصنف في أول كتابه: (رجعت الى اليمن في خلال سياحتي ووجدت معي كراريس فيها أثبات ومسللات ومقروآت على بعض المشايخ فأحببت جمعها في مؤلف لنفع اخواني من أهل العلم وبعد اطلاع أمير المؤمنين دوحة العصابة الهاشمية الامام يحيى بن الامام محمد بن يحيى كتب ما ذكر أعلا هذا بقلمه الشريف وسمى هذا الكتاب بما ذكر (الدر الفريد). وقد اجتمعت بكثير من العلماء في أقطار كثيرة ما يزيد عن الألف وليس الغرض لجمع ذلك بل لمن أخذت عنهم أسأل الله أن يجعل ذلك خالصا لوجهه الكريم). انظر: عبد الواسع بن يحيى الواسعي اليميني: الدر الفريد لمتفرقات الأسانيد (القاهرة، مطبعة حجازي، ١٣٥٧ هـ) ص ١.

^{٣٣} (١٢٩٦-١٣٤٨)، العلامة المؤرخ الناقد، واسع الاطلاع الحنفي الجركسي. درس في معاهد الفاتح وفي دار الحديث في استانبول. اشتغل بالتدريس في جامع الفتح. رحل الى الاسكندرية والشام ومصر. له مؤلفات ما يربو على الثلاثين. انظر محمود سعيد: تشنيف الأسماع: ص (٢٠٥-٢١٦).

^{٣٤} هو أحمد بن محمد بن الصديق بن أحمد بن محمد بن قاسم بن محمد بن محمد بن عبد المؤمن، المحدث الصوفي، أبو الفيض الحسني الإدريسي المغربي الطنجي الغماري. ولد بقبيلة بني سعيد قريبة من قبيلة غمارة سنة ١٣٢٠. توفي في القاهرة غرة جمادى الثانية سنة ١٣٨٠. بلغت مصنفاته أكثر من ٢٠٠ كتابا أكثرها في الحديث، منها: منية الطلاب بتخريج أحاديث مسند الشهاب في مجلد، مخطوط، و (البحر العميق في مرويات ابن الصديق)، في مجلدين، مخطوط، و (المعجم الوجيز للمستجيز)، في مجلد، مطبوع، و (صلة الرواة بالفهارس والأثبات)، في مجلد، مخطوط، و (ت. سهيل سبيل المحتذي بتهذيب وترتيب سنن الترمذي)، في مجلدين، مخطوط، و (الاستنفاغ لغزو التشبه بالكفار)، وغير ذلك. انظر محمود سعيد: تشنيف الأسماع: ص ٧١-٨٥.

^{٣٥} هو أبو الفضل عبد الحفيظ بن محمد الطاهر بن عبد الكبير الفهري الفاسي المالكي، قاضي الصويرة. توفي سنة ١٣٨٣ هـ من مؤلفاته: (استنزال السكنية الرحمانية بالتحديث بالأربعين البلدانية)، و (الآيات البنات) في شرح وتخرج المسلسلات، و (رياض الجنة في شيوخ السنة). انظر: مختار الدين الفلمباني، بلوغ الأماني في التعريف بأسانيد وشيوخ الفاداني: (دمشق، دار قتيبة، ط الأولى، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م). ص (١٨٨-١٨٩).

^{٣٦} وقع في مجلدين كبيرين بالإضافة الى الفهارس. والعنوان الكامل (فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات). وهو ثبت كبير عظيم الفائدة، لا يستغني عنه طالب الحديث، طبع بدار الغرب الإسلامي ببيروت باعتناء الدكتور أحسان عباس، الطبعة الثانية ١٤٠٢ هـ.

^{٣٧} هو محمد عبد الحي بن عبد الكبير الحسني الإدريسي الكتاني. وفي عام ١٣٣٩ رحل الى الجزائر وتونس والقيروان. وقد أثنى عليه كبار العلماء. وله من المؤلفات ١٣٠ كتابا. من أهمها فهرس الفهارس وهو كتاب عظيم الشأن ينبع عن سعة وكثرة مؤلفات علماء الإسلام في شوارد أبواب التاريخ. جمع فيه ما يقرب من ثلاثة عشر مائة فهرس. جاء الكتاب قاموسا جامعا لتراجم المؤلفين في السنة من أواسط القرن التاسع الى الآن وقبلها. فيه تراجم الحجازيين والأندلسيين والمصريين والشاميين واليمنيين والنهديين والسنديين وأهل بلاد اصطنبول والترك والفرس والعراقيين وتونسيين وقيروانيين والجزائريين وسائر بلاد المغرب. انظر حياة المؤلف في مقدمة فهرس الفهارس: (٥/١-٤٤).

^{٣٨} هو السيد أحمد رافع الطهطاوي الحسيني الحنفي. له مؤلفات كثيرة منها: (المسعى الحميد في بيان وتحرير الأسانيد) في مجلدين ضخمين ثم حول اسمه إلى (إرشاد المستفيد الى بيان وتحرير الأسانيد). سمع منه ياسين المسلسل بالأولية بمنزله

- ١٢- (الخلاصة النافعة) طبع بمصر، للشيخ محمد حبيب الله الشنقيطي^{٣٩}.
- ١٣- (نشر المأثر) للشيخ عبد الستار الدهلوي^{٤٠} ثم المكي.
- تلك الأثبات المذكورة رواها الفاداني - كما صرح به - عن مؤلفيها^{٤١}.
- ١٤- (إتحاف المحققين بمسلسلات الأحاديث الأربعين) في نحو ثلاث كرايس، للإمام المحدث المسند الفقيه مختار بن عطارذ البوغوري الإندونيسي، يرويه عنه مباشرة.
- ١٥- (جمع الشوارد من مرويات مختار بن عطارذ)، ثبت صغير في كراستين صنفه بعض تلامذته الإندونيسيين المجاورين بمكة، يرويه عنه مباشرة.
- ١٦- (منهل الموارد في شيوخ مختار بن عطارذ)، معجم في مجلد وسط جمع فيه الحافظ مختار بن عطارذ شيوخه وهم أكثر من خمسين شيخاً أملاه سنة ١٣٤٥ هـ بمكة، وكتب في آخره إجازة لأهل عصره، يرويه عنه مباشرة.
- ١٧- (هادي المرید إلى طرق الأسانيد)، طبع بالشام، للعلامة يوسف بن إسماعيل النبهاني^{٤٢} يرويه عن المؤلف.
- ١٨- (فتح القوي في ذكر أسانيد السيد حسين العلوي)، وهو ثبت العلامة حسين بن محمد الحبشي^{٤٣} جمع تلميذه عبد الله غازي. يرويه الفاداني قراءة على جامع بمكة وقراءة لجملة منه على عمر بن حمدان، وإجازة عن العلامة عيدروس بن سالم البار المكي^{٤٤}؛ ثلاثهم عن السيد حسين الحبشي.
- ١٩- (كفاية المستفيد لما علا من الأسانيد) للإمام المحدث الفقيه محمد محفوظ بن عبد الله الترمسي الإندونيسي، يرويه عن الكياهي باقر بن نور الجوكجاوي، وعبد المحيط بن يعقوب، وبيضاوي بن عبد العزيز اللاسمي، وعبد الوهاب بن حسب الله السرباوي، وهؤلاء كلهم إندونيسيون، وعمر بن حمدان والمقرئ المخلاتي جميعهم عن المؤلف. طبع بدار البشائر الإسلامية، بيروت.
- ٢٠- (حسن الوفا لإخوان الصفا) طبع بمصر، للعلامة المحدث فالح بن محمد الظاهري. يرويه الفاداني عن عمر بن حمدان، وخليفة بن حمد النبهاني، وعبد الباقي اللكنوني المدني، وعلي بن فالح الظاهري؛ أربعهم عن والد الأخير^{٤٥}.

في الحلمية الجديدة سنة ١٣٤٨ هـ وأجازه عامة. توفي سنة ١٣٥٥ هـ. انظر الفاداني: الروض النضير في اتصالي ومجموع إجازاتي بثبت الأمير: (دون بيانات): ص ١١٥.

٣٩ هو محمد حبيب الله بن سيدي عبد الله المالكي الشنقيطي، قد سبق. انظر محمود سعيد: تصنيف الأسماح: ص (١٥٥-١٥٨). هو المسند أبو الفيض عبد الستار بن عبد الوهاب بن محمد خديار بن حسين البركري الصديقي الدهلوي المدرس بالمسجد الحرام، توفي سنة ١٣٥٥ هـ. راجع بلوغ الأماني: ص ٤٥.

٤١ انظر: محمود سعيد، إعلام القاصي والداني ببعض ما علا من أسانيد الفاداني للعلامة محمد ياسين بن محمد عيسى الفاداني، (القاهرة، دار مرجان للطباعة، ١٩٨١). ص ٣١٩.

٤٢ هو العلامة الأديب الشاعر المشارك، أبو المحاسن يوسف بن إسماعيل بن يوسف بن إسماعيل النبهاني البيروتي الشافعي. جاور بالمدينة أعواماً. توفي سنة ١٣٥٠. راجع: محمد مختار الدين القلمباني، بلوغ الأماني: ص ١٣٤.

٤٣ العلامة المسند حسين بن محمد بن حسين الباعلوي، محدث وفقه مكي، مفتي الشافعية بمكة.

٤٤ هو عيدروس بن سالم بن عيدروس البار، العلامة الحسيني الفقيه الشافعي، المكي.

٤٥ فالح بن محمد بن عبد الله بن فالح الظاهري، له كتب منها: (أنجح المساعي في الجمع بين صفتي السامع والواعي) - مطبوع، في الفقه على مذهب أهل الحديث، و(صحائف العامل بالشرع الكامل) - ط في الفقه، ومنظومة في اصطلاح الحديث، وشرحها، وله حواش على الصحيح والموطأ في عدة أسفار. وله التبت الكبير والصغير والوسط، فاسم الكبير (شمس البارق من ديم المهارق) والوسط (ما تشد إليه في الحال حاجة الطالب الرحال) والصغير هو المطبوع (حسن الوفا لإخوان الصفا)، وهذب وعلق على كتاب (المنهل العذب في تاريخ طرابلس الغرب)، وغير ذلك. انظر: خير الدين الزركلي، الأعلام

- ٢١- (التحفة المدنية في المسلسلات التوترية) للعلامة علي بن ظاهر الوتري (ت. سنة ١٢٢٢ هـ). يرويه بأعمالها القولية والفعلية عن عمر بن حمدان وهو بأعمالها عن المؤلف^{٤٦}.
- ٢٢- (عقد اليواقيت الجوهريه وسمط العين الذهبية بذكر طريق السادات العلوية) للعلامة عيدروس بن عمر بن عيدروس الحبشي^{٤٧}. يرويه عن الأئمة عبد الرحمن السقاف مفتي حضرموت، وعلي بن عبد الرحمن الحبشي الجاكرتاوي، ومحسن ناصر ابن أبي حربته عن المؤلف.
- ٢٣- (عقود الأسانيد)^{٤٨} طبع بالشام، يرويه عن عبد الواسع بن يحيى الصنعاني، عن مؤلفه أمين أفندي السفرجلاني الدمشقي^{٤٩}.
- ٢٤- (الجوهر الفريد في علو الأسانيد)^{٥٠} للعلامة المعمر السيد محمد أبو النصر الخطيب الدمشقي (١٣٢٥ هـ). يرويه الفاداني عن عمر بن حمدان، والشهاب أحمد المخلاطي، والسيد عيدروس بن سالم البار؛ ثلاثهم عن المؤلف.
- ٢٥- (ثبت الوجيه عبد الرحمن الكزبري الصغير)^{٥١} يرويه من عدة طرق، وعليا عن المعتمَرين المكيين إبراهيم بارشاه الكتبي، وعبد الرحمن بن أحمد الحلبي، والمعمر علي بن علي الحبشي المدني^{٥٢}؛ ثلاثهم عن المؤلف^{٥٣}.
- ٢٦- (إعلام الراوي في أسانيد أحمد الخطيب المنكاباوي)^{٥٤} يرويه عن الشيوخ عبد الكريم بن أحمد

قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين؛ (بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة السادسة، ١٩٨٤): (٣٢٦/٦)؛ والكتاني، فهرس الفهارس: (٨٩٥/٢-٨٩٨).

٤٦ هو أبو الحسن علي بن ظاهر الوتري المدني الحنفي، انظر: الكتاني: (١٠٦/١-١١٠).

٤٧ مُسند اليمن في القرن الرابع عشر، توفي ٩ رجب سنة ١٣١٤ بحضرموت. انظر الكتاني: فهرس الفهارس: (٨٦٦/٢).

٤٨ هو كما قاله الكتاني: ثبت منظوم، طبع بالشام سنة ١٣١٩. روى فيه مؤلفه حديث الألفية عن علي الحلواني الرفاعي. وروى عامة عن محمود الحمزاوي، وأحمد مسلم الكزبري، وسليم العطار، ومحمد العطار، وأبي الخير الخطيب، وعلي الحلواني، وغيرهم. انظر الكتاني: (٨٧١/٢).

٤٩ فقيه حنفي شاعر، أمين بن محمد خليل السفرجلاني الدمشقي الحنفي. له مؤلفات عدة منها: القطف الدانية في العلوم الشامية، ومقدو الأسانيد، والكوكب الحثيث في مصطلح الحديث، والعقد الوحيد (في علم التوحيد) والمنظومة المزهية في الأصول الفقهية. انظر: محمد مطيع الحافظ ونزار أباطة، تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري، (دمشق، دار الفكر، ط الأولى، ١٤٠٦): (٣٣٢/١).

٥٠ وهو ثبت كبير في مجلد وسط ساق فيه كثيرا من المسلسلات والأوائل والأسانيد والإجازات، واختصره في كراريس سماه (مختصر الجوهر الفريد). انظر الكتاني: (٣١٥/١)، (٥٨٥/٢).

٥١ قاضي شرعي، خطيب الجامع الأموي، مدرس فيه، محمد ناصر الدين أبو النصر بن عبد القادر بن صالح بن عبد الرحيم بن محمد الخطيب. توفي سنة ١٣٢٤. انظر محمد مطيع ونزار أباطة، تاريخ علماء دمشق: (٢٢٤/١).

٥٢ هو ثبت جليل في بابه، وقد تلقاه عن مؤلفه جمع من علماء الحرمين الشريفين، وفي مقدمتهم السيد أحمد بن زيني دحلان الشافعي المكي، وهذه يصعب الحصول عليها، ولذا جمع محمد ياسين الفاداني هذه النبذة اللطيفة في ثلاث مطالب وخاتمة. سماها (إتحاف الطالب السري)، بأسانيد الوجيه الكزبري، طبع مع ثبت الكزبري بدار البصائر، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٣.

٥٣ محدث وفقه مدني، من شيوخ الفاداني.

٥٤ هو محدث الشام العلامة مسند الدنيا أبو المحاسن وجيه الدين عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن الكزبري. ولد بدمشق سنة ١١٨٤. ومات بمكة سنة ١٢٦٢، ودفن بالمعلاة. وبموته نزل الاسناد في الدنيا درجة لأنه آخر من روى عن كثيرين من الأعلام لاسمئذنين، لم يبق أحد معه يروي عنهم. انظر الكتاني: (٤٨٥/١).

٥٥ المحدث الإندونيسي هو أحمد بن عبد اللطيف الخطيب المنكاباوي الإندونيسي (١٢٧٦-١٣٣٧ هـ)، أحد زعماء حركة الإصلاح والتجديد الإندونيسيين. ولد بمدينة بوكيت تنجي (Bukit Tinggi) ونشأ تحت رعاية والده فحفظ شيئا من القرآن وتلقى بعض العلوم عن والده الذي لقب بخطيب تجاري (Khatib Nagari) ثم سافر إلى مكة عام ١٨٧١ م وأخذ العلم عن السيد عمر شطا، والسيد عثمان شطا، وأبي بكر شطا، وكان مثالا في الجد والاجتهاد والنشاط في طلب العلم والمذاكرة فنتج بفضل جده ومثابرتة على المطالعة في العلوم نبوغا شأى به أقرانه. انظر عبد الواسع بن يحيى اليميني، الدر

الخطيب الكتبي، والعلامة الكياهي عبد المحيط بن يعقوب الإندونيسي، وخالد بن عثمان اليماني؛ ثلاثتهم عن المؤلف.

٢٧- (جدول الأسانيد) وهو مطبوع للعلامة السيد عثمان بن عبد الله بن عقيل مفتي بتاوي (جاكرتا) إندونيسيا. يرويه عن العلامة علي بن عبد الرحمن الحبشي الكويتاني الإندونيسي، والعلامة عبد الله بن طاهر الهدار الحداد، عن المؤلف.

٢٨- (الحاوي في أسانيد البيماوي) للحافظ المحدث المعمر فوق المائة عبد الغني بن صبح بن إسماعيل البيماوي الإندونيسي (ت. سنة ١٣٢٠ هـ). يرويه الفاداني عن الكياهي محمد منصور بن عبد الحميد التباوي، عن محمد بن رشيد الصومباوي الإندونيسي، عن المؤلف.

(ح) وعاليا عن محمد المرزوقي أبو حسين، وخليفة بن حمد النبهاني؛ كلاهما عن المؤلف. ٢٩- (الفهارس القائمة في أسانيد الشيخة فاطمة) أملته المسيدة فاطمة بنت عبد الصمد الفلمبانية الإندونيسية بمكة. يرويه الفاداني عن المعمر الكياهي محمد أرشد بن أسعد البنتي الإندونيسي يعرف بالطويل، عن الشيخة فاطمة الفلمبانية.

٣٠- (البقيات الصالحات في المسانيد والأوائل والمسلسلات) طبع بالهند، يرويها عن الشهاب أحمد بن عبد الله المخلائتي، عن المؤلف العلامة محمد قيام الدين اللكنوي^{٥٦}.

٣١- (المفاخر السنوية في الأسانيد العلمية القدسية) للعلامة عبد الحميد محمد قدس^{٥٧} الإندونيسي المجاور بمكة. يرويه عن عبد الواسع اليميني، وأبو بكر المصوعي المفتي؛ كلاهما عنه.

٣٢- (البائع الجني) وهي بعض أسانيد محدث المدينة المنورة عبد الغني الدهلوي^{٥٨} جمعه محمد يحيى المدعو بالمحسن الترهتي. يرويه عاليا عن خليفة بن حمد النبهاني، والقاضي زكي بن أحمد البرزنجي، وأحمد بن مظهر العدوي المدني، وأمة الله بنت عبد الغني^{٥٩}؛ أربعتهم عن والد الأخيرة، صاحب الثبت.

٣٣- (النفس اليماني والروح الريحاني في إجازة القضاة الثلاثة بني الشوكاني)^{٦٠} للعلامة المسند عبد الرحمن بن سليمان الأهدل الزبيدي^{٦١} يرويه الفاداني عن العلامة المقرئ المعمر السيد علي بن أحمد

الفريد: ص ٧٦.

^{٥٦} هو محمد قيام الدين عبد الباري الأنصاري اللكنوي الهندي، انظر الكتاني: (٢٤٥/١).

^{٥٧} محدث إندونيسي.

^{٥٨} عبد الغني بن أبي سعيد المجددي، بهجة المحيئين وزينة المسنين.

^{٥٩} هي أمة الله بنت عبد الغني الدهلوية المدنية، مسندة المدينة المعمرة. شاركت أباها في بعض شيوخه وعمتها إجازات بعض العلماء لأبيها كالشيخ محمد عابد السندي. وكان لها اهتمام كبير بتعليم النساء أمور دينهن. وبعد وفاة والدها احتاج الناس للأخذ عنها فكان المشايخ يحضرون لمنازلها للسمع والاستجازة. وفي إجازتها الكبيرة الواسعة للشيخ محمد ياسين الفاداني أسانيد الكتب طبقه بعد طبقة مما يدل على اعتنائها وتمكنها وسعة اطلاعها. وممن روى عنها المحدث غبراهيم الخنتي المدني، والسيد أحمد الصديق ومحمد التجاني ومسند المشرق سالم آل جندان الإندونيسي، والسيد محسن المساوي والمسند محمد ياسين الفاداني، وأبو بكر بن أحمد بن حسين الحبشي. وقد عمرت أكثر من مائة عام وهي آخر من بقي من أصحاب الشاه المحدث عبد الغني الدهلوي، وبوفاتها نزل الاسناد درجة خاصة من ناحية أهل الهند. توفيت بالمدينة سنة ١٣٥٧. انظر محمود سعيد: تشنيف الأسماع: ص ١٠١.

^{٦٠} قال الكتاني: (نفسه هذا من أنفس ما ألف وأرفع ما صنف في القرن المنصرم، اتساع رواية وعلو إسناد، وضم المكى للهندي، والخراساني ليميني، والمغربي للمصري). انظر الكتاني: (٦٩٥/٢-٦٩٨).

^{٦١} هو مسند عصره وإمام مهرة مفتي زبيد، وجيه الدين عبد الرحمن بن سليمان بن يحيى بن عمر الأهدل الزبيدي اليميني

- السدسي، عن شيخه القاضي محمد بن محمد بن علي العمراني، عن المؤلف، وقد طبع.
- ٣٤- (إتحاف الأكاابر بإسناد الدفاتر) لشيخ الإسلام محمد بن علي الشوكاني^{٦٢}. يرويه عاليا جدا عن الشيخين المعمرين حسين العمري، وعلي السدسي؛ كلاهما عن السيد إسماعيل بن محسن الصنعاني، والمؤرخ محمد بن إسماعيل الكبيسي؛ كلاهما عن المؤلف، وقد طبع بالهند.
- ٣٥- (سد الأرب من علوم الإسناد والأدب)^{٦٣} وهو ثبت العلامة محمد الأمير الكبير^{٦٤}. يرويه عاليا عن المعمر عارف بن عبد القادر الصديقي المكي، والمعمر عبد القادر بن صالح الشبيبي سادن الكعبة المشرفة؛ وهما عن عثمان بن حسن الدمياطي، عن المؤلف. (ح) وعن المعمر البركة محمد بن عبد الله العقوري المصري، عن الأمير الصغير، عن أبيه، وقد طبع بمصر.
- ٣٦- (الشموس الشارقة في أسانيد بعض شيوخنا المغاربة والمشاركة)^{٦٥} للحافظ محمد بن علي السنوسي الخطابي^{٦٦} (ت. ١٢٧٦ هـ). يرويها وغيرها من أثبات السنوسي، عن عمر بن حمدان وعلي بن فالح، عن فالح الظاهري، عن المؤلف.
- ٣٧- (ثبت الزهّان الرياحي) يرويه الفاداني عن عمر بن حمدان، عن المعمر الطيب ابن محمد النيفر التونسي، وهو عاليا عن ابراهيم بن عبد القادر الرياحي التونسي (ت. ١٢٦٦ هـ).
- ٣٨- (عماد الإسناد في إجازات الأستاذ)^{٦٧} وهو ثبت سعيد الشامي الشهير بالحلي^{٦٨}، جمعه له خليل بن عبد الرحمن العمادي. يرويه عاليا عن محمود حلمي العجبي الدمشقي، عن المعمر البدر عبد الله بن

الشافعي الأثري. انظر الكتاني: (٦٩٨/٢-٧٠٠).

^{٦٢} هو الإمام خاتمة محدثي المشرق، ولد بصنعاء ٢٨ ذي القعدة عام ١١٧٢. وبها نشأ وجد واجتهد في الطلب. ومن أكبر مصنفاته في السنة وعلومها: (نبيل الأوطار) وهو من خير وأجمع ما ألفه المتأخرون في السنة وفقهها. وله أيضا شرح على حصن الحصين سماه (ت. حفة الذاكرين)، و (الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة)، وحاشية شفاء الأروام في مجلد، و (الدرر البهية)، وغيرها. وللشوكاني أيضا التاريخ الحافل المسمى (البدر الطالع بمحاسن من كان بعد القرن التاسع). توفي سنة ١٢٥٥. انظر الكتاني: (١٠٨٢/٢-١٠٨٨).

^{٦٣} وهو الثبت الذي جمعه العلامة صاحب التصانيف العديدة أبو عبد الله محمد الأمير الكبير، وهو ثبت جليل حافل بجملته من أحاديث رسول الله ومن المسلسلات الحديثية ومشمول على أسانيد كثير من الكتب في شتى العلوم. لقد قام محمد ياسين الفاداني بتعليقه وتصحيحه فأحسب فيها مما يدل على سعة علمه وغزارة معارفه، خاصة في هذا الفن، وسماه (نهاية المطالب لتعليقات على سد الأرب أو إتحاف السمر بأوام ما في ثبت الأمير)، طبع بمطبعة حجازي مصر.

^{٦٤} هو أبو عبد الله وأبو محمد محمد بن محمد بن أحمد بن عبد القادر بن عبد العزيز بن محمد السباوي المالكي المغربي الأصل، المصري الدار الأهري الشهير بالأمير، ولد بناحية بحصة سنو سنة ١١٥٤. وصنف عدة مصنفات أغلبها متداول منها المجموع جمع فيه الراجح من المذهب المالكي وشرحه أيضا، وشرح مختصر خليل وحاشية على المغني لابن هشام، وحاشية على شرح شذور الذهب، وحاشية على الفوائد الشنشورية وحاشية على شرح الملوي على السمرقندية، وحواشي على المعراج، واتحاف الأانس في الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس، وتفسير سورة القدر. وجمع بعض تلاميذه أسماء مؤلفاته كلها في جزء لطيف سماه (إرشاد أهل العرفان لأسماء مؤلفات الأمير الحسان). توفي سنة ١٢٣٢. انظر تحقيق محمد ياسين الفاداني على سد الأرب: ص ٤-٥.

^{٦٥} قال الكتاني: (وهو كتاب عظيم في مجلدين وصفه حفيده أبو العباس أحمد الشريف بأنه لازال مبيضة، وأن إختصاره (البذور السافرة) أيضا عندهم في مجلدين). انظر الكتاني: (١٠٩٧/٢).

^{٦٦} هو ختم المحدثين والمسندين، أبو عبد الله محمد بن علي السنوسي الخطابي الشلبي أصلا، المكي هجرة. ولد بمستغانم ١٢ ربيع الأول عام ١٢٠٢، وقد صنف في الحديث عدة تصنيفات منها: (الكواكب الدرية في أوائل الكتب الأثرية)، و (سوانح الأيد في مروات أبي زيد)، و (السلسل المعين في السلاسل الأربعين)، و (البذور السافرة في عوالي الأسانيد الفاخرة) وهو تلخيص من الشموس الشارقة، و (المنهل الروي الرائق في أسانيد العلوم وأصول الطرائق)، و (المسلسلات العشرة المنتخبة من فهرس أبي سالم العياشي). مات في ٩ صفر سنة ١٢٧٦. انظر الكتاني: (١٠٤٠/٢-١٠٤٩).

^{٦٧} وجدناه في ثبت الفاداني (عماد الإسناد في إجازات الإسناد)، ثم صححناه من فهرس الفهارس للكتاني، لعله خطأ مطبعي.

^{٦٨} هو فقيه الشام وعلامة أبو عثمان سعيد بن حسن بن أحمد الشامي الحنفي الشهير بالحلي الدمشقي. انظر الكتاني:

(٩٨٦/٢)؛ والزركلي: (٩٣/٣)

درويش السكري^{٦٩}، عن سعيد الحلبي.

٣٩- (انتخاب العوالي والشيخ والأخبار)^{٧٠} وهو ثبت إبراهيم العطار^{٧١}. يرويه عن العلامة المحدث عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني، عن العلامة الأثري محيي الدين بن إبراهيم العطار، عن أبيه صاحب الثبت، وقد طبع بالشام.

٤٠- (العسجد المنظوم في أسانيد العلوم) للقاضي عبد الله بن علي الغالبي الضحياي (ت. ١٢٧٦ هـ). يرويه عليا عن الإمام يحيى بن حميد الدين الحسني، عن محمد وإبراهيم ابني المؤلف، عن المؤلف.

٤١- (العقد النضيد في متصل الأسانيد) للعلامة المسند عبد الكريم بن عبد الله أبو طالب الروضي البمني (ت. ١٣٠٩ هـ). يرويه عن المعمر علي بن أحمد السدمي الروضي الصنعاني، عن المؤلف إجازة. (ح) وعن حسين العمري، عن علي بن أحمد الشريقي، عن المصنف^{٧٢}.

٤٢- (ألفية السند)^{٧٣} للحافظ مرتضى الزبيدي: يرويها عن العلامة خالد بن محمد الأنصاري، عن بكرى بن حامد العطار دمشقي، عن الناظم بإجازته العامة. (ح) وعن عبد القادر بن توفيق شلبي، عن المعمر البدر عبد الله بن درويش السكري، عن الحافظ مرتضى الزبيدي.

٤٣- (الجامع الحاوي في مرويات عبد الله الشرقاوي)^{٧٤} يرويه عن مسند الدنيا والدين محمد بدر الدين بن يوسف البيباني دمشقي، وخليفة بن حمد النهاني، عن والد الأول، عن المصنف. (ح) وعن المعمر عارف بن عبد القادر الصديقي، عن عثمان ابن حسن الدمياطي، عن عبد الله الشرقاوي^{٧٥}.

^{٦٩} هو عبد الله بن درويش الركابي السكري (١٢٢٧، ١٣٢٩-٣٠ هـ)، من ذرية بني شيبه: فقيه حنفي، كان خطيب الجامع الأموي ومدرس البخاري فيه. أنفرد بعلو الإسناد، ونقل عن بعض مشايخه أنه قال: (وسندي هذا اليوم أعلى سند على وجه الأرض). قال الشطبي في وصفه: (فقيه مدرس سوداوي بلغ المائة). له من تصانيف نيف وعشرون كتابا، منها ما تم ومنها ما لم يتم. فمن تصنيفاته (نعمه الباري، شرح صحيح البخاري) و (شرح عقيدة الباجوري) و (شرح السنوسية) ورسالة في (التهنئة بالأعياد)، و ثبت سماه (ت. نبه الألفهام في بيان صور إجازاتي من مشايخ الإسلام)، و (الجواهر واللال في مصطلح أهل الحديث ومراتب الرجال) مخطوط. انظر الزركلي: (٨٥/٤)؛ محمد مطيع الحافظ ونزار أباطة، تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري، (دمشق، دار الفكر، ط الأولى ١٤٠٦ هـ): (٢٦٢/١).

^{٧٠} جمعه ولده محيي الدين بن إبراهيم العطار. مطبوع بالشام في ٢٦ صحيفة أتم مؤلفه تأليفه سنة ١٣٢٠، ومما ذكر فيه روايته للفتوحات عن والده محمود العطار سماعا عليه لطفهيا. انظر الكتاني: (٢٠٣/١).

^{٧١} هو إبراهيم بن محمود بن أحمد، الشهير بالعطار، الشافعي. ولد بدمشق عام ١٢٢٢ هـ. ونشأ بها، وقرأ على مشاهير علمائها كالشيخ عبد الرحمن الكزبري، وعبد الرحمن الطيبي الذي روى عنه حديث المسلسل بالأولية، و سعيد الحلبي، وعمر الأمدي، وحسن الشطبي وغيرهم. تصدر للإقراء في الجامع الأموي في محراب الحنابلة قريبا من حجرته، وكان له طلاب كثيرون انتفعوا به. ولما احترق الجامع الأموي سنة ١٣١١ هـ احترقت حجرته وفيها كتبه وآثاره العديدة. له: تكملة تفسير شيخه المنلا أبي بكر، وتعليقات على حاشية الباجوري على شرح الأنبايي على السلم. توفي بدمشق عام ١٣١٤ هـ، ودفن بمقبرة الدحداح. انظر محمد مطيع الحافظ ونزار أباطة: (١٢٦/١).

^{٧٢} وقد ترجم له تلميذه الجرافي ترجمة وافية نقل عنها مؤلف (نزهة النظر: ٣٦٤-٣٦٥) وعد من مؤلفاته تفسير القرآن في أربعة مجلدات، والعقد النضيد، والتخصيص المنتزع من معاهد التنصيص، وغيرها. انظر الكتاني: هامش (٨٧٤/٢).

^{٧٣} ألفها سنة ١١٩٨، اشتملت على ألف وخمسمائة. وشرحها ونظمها في نحو عشر كراريس افتتحها ببيان أنواع الحديث ونقله وأنواع الإجازة. ترجم فيها لمجزبه عامة وهي منظومة معتبرة سلسلة جامعة. انظر الكتاني: (١٩٩/١).

^{٧٤} وهو ثبت مختصر نادر للعلامة عبد الله بن حجازي الشرقاوي (ت. ١٢٢٧)، وقد أحال كثير من العلماء بعده في إجازاتهم عليه، وقد حققه المسند محمد ياسين الفاداني واستخلص أن المؤلف اقتصر في ثبته هذا على روايته عن شيخين: وهما محمد بن سالم الحفني وعلي بن أحمد العدوي الصعدي. انظر مقدمة المحقق على الجامع الحاوي في مرويات الشرقاوي، (دمشق، دار البصائر، ط الأولى ١٤٠٥ هـ): ص (٨-٧).

^{٧٥} هو عبد الله بن حجازي بن إبراهيم الشافعي الأزهرى، الشهير بالشرقاوي، شيخ الجامع الأزهر (١١٥٠-١٢٢٦ هـ). سمع عن الشهابيين الملوي والجهري، والحنفي، وأخيه يوسف، والدمنهوري، والبليدي، وعطية الأجهوري، ومحمد الفارسي، وعلي المنسفي الشهير بالصعدي، وعمر الطحلاوي، وسمع الموطأ فقط على علي بن العربي الشهير بالسقاط، وحسن المدابغي الشافعي (ت. ١٢٣٢). وبذا يكون قد شارك كلا من العلامة محمد الأمير الكبير (ت. ١٢٣٢) والعلامة محمد بن

- ٤٤- (الدرر السنينة فيما حلا من الأسانيد الشنوانية) للعلامة محمد بن علي بن منصور الشنواني^{٧٦}. يرويه عن عبد القادر بن توفيق الشلبي، وعبد الرحمن بن أحمد الحلبي، وعارف بن عبد القادر الصديقي؛ ثلاثتهم عن عثمان بن حسن الدمياطي، عن المصنف.
- ٤٥- (حصر الشارد في أسانيد محمد عابد) للحافظ محمد عابد بن أحمد الأنصاري المدني^{٧٧}. يرويه عن القاضي زكي البرزنجي، وخليفة النبهاني، وأمة الله؛ ثلاثتهم عن والد الأخيرة عبد الغني الدهلوي، عن المؤلف.
- ٤٦- (العجالة النافعة) لمحدّث العهد عبد العزيز الدهلوي^{٧٨} (ت. ١٢٤٩ هـ). يرويها عليا عن محمد عبد الباقي اللكنوي، ثم المدني، عن المعمر فضل الرحمن بن أهل الله، عن المؤلف.
- ٤٧- (معجم شيوخ الحافظ محمد محفوظ بن عبد الله الترمسي) أخرج له أخوه العلامة محمد دمياطي ترجم فيه شيوخه الذين أخذ عنهم بمصر والشام، منهم كثيرون غير مذكورين في ثبته (كفاية المستفيد). يرويه عن المعمر الكياهي معصوم اللاسمي الإندونيسي، عن العلامة محمد دمياطي بن عبد الله الترمسي، عن أخيه محمد محفوظ الترمسي.
- ٤٨- (ثبت الحافظ زين الدين بن بدوي) الإندونيسي (ت. ١٣٢١ هـ) بمكة جمعه تلميذه عمر بن صالح السماراني في ثلاث كراريس. يرويه عن الكياهي عبد المحيط ابن يعقوب الجاوي، عن عمر بن صالح السماراني، عن شيخه الزين بن بدوي.
- ٤٩- (المواهب الجليلة في الأخبار المسلسلة) للعلامة عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الرحمن المصري ثم الإندونيسي (ت. ١١٣٠ هـ). يرويه عن السيد علي بن عبد الرحمن الحبشي الكويتاني، عن المعمر عبد الحميد بن زكريا البتاي الإندونيسي، عن المؤلف.
- ٥٠- (النور الأحمد في أسانيد الشيخ عبد الصمد) يرويه عن المحدث مختار بن عطارد، عن الفقيه عمر بن صالح السماراني، عن أبيه، عن عبد الصمد بن عبد الرحمن الفلمباني الإندونيسي^{٧٩}.
- وقد بلغ عدد مؤلفات الأثبات التي يرويها الفاداني أكثر من مائة ونكتفي بذكر هذا العدد من الكتب

علي الشنواني الشافعي (ت. ١٢٣٣) في غالب شيوخهما، وأسانيد الأزهرين عامة ترجع الى هؤلاء الثلاثة، انظر ترجمة المؤلف كتبه محمود سعيد ممدوح في الجامع الحاوي: ص (٤٣-٤٥).

^{٧٦} أحد كبار علماء الأزهر المتوفى سنة ١٢٣٣، وله ثبت لطيف سماه (الدرر السنينة)، وغير ذلك. انظر الكتاني: (١٠٧٨/٢).

^{٧٧} هو محدث الحجاز ومسنده عالم الحنفية محمد عابد بن أحمد بن علي السندي الأنصاري المدني المتوفى بالمدينة المنورة سنة ١٢٥٧. وثنه هذا في مجلد ضخم قسمه الى ثلاثة أقسام: قسم لأسانيد المصنفات التي ذكرها عل ترتيب حروف المعجم، وقسم للمسلسلات، وقسم لسلاسل الخرق الصوفية. قال في إجازته لتلميذه عبد الله البخاري: (فجمعت في ثبتي أسانيد غالب الكتب التفسيرية والحديثية والفقهية والصوفية والنحوية والبيانية والمنطقية والطبية مجملا ومفصلا وسردت فيه المسلسلات، فذاك كتاب لا يستغني عنه كل مسترشد). وقال عنه عالم الجزائر ومسندها أبو الحسن علي بن أحمد بن موسى: (هو الثبت الحافل، الذي لم يوجد له في الدنيا نظير ولا مماثل). انظر الكتاني: (٣٦٣/١).

^{٧٨} العلامة المحدث المسند، سراج الهند ومحدثه. ولد سنة ١١٥٠ على ما في (عون المعبود على سنن أبي داود)، المتوفى سنة ١٢٣٩. أخذ عن أبيه، و محمد عاشق الفلتي، و محمد أمين الكشميري الدهلوي. ألف التصانيف العجيبة، منها في الفن كتابه بستان المحدثين، والتفسير المسمى (فتح العزيز)، و (التحفة الاثنا عشرية في الرد على الرافضة والشيعية)، و ثبت سماه (العجالة النافعة) في أسانيد. انظر الكتاني: (٨٧٥-٨٧٤).

^{٧٩} (ت. ١٢١١ هـ/١٧٩٦ م) هو عبد الصمد بن عبد الرحمن الأشي الشهير بالفلمباني، المحدث الصوفي، من كبار العلماء الإندونيسيين الذين ألفوا كثيرا في التوحيد والتصوف باللغة الملايوية خلال القرن الثامن عشر الميلادي (ما بين عام ١٧٦٤ - ١٧٨٨ م). ومن أهم آثاره التي لا تزال تستعمل في أوساط معينة في إندونيسيا والبلاد المجاورة لها كتاب (سير السالكين) و(هداية السالكين). وقد ذكر المسند ياسين الفاداني أن صاحب الترجمة كان من أكثر المحدثين الإندونيسيين إسنادا وأوسعهم رواية.

خوفا من الإطالة، وللفاداني طرق أخرى متشعبة بين عال ونازل إلى هذه الأثبات وغيرها مما ذكره في اتصالاته بثبت الأمير وبالأوائل السنبلية.

(٢) مختار بن عطارد الجاوي ورواية الأثبات:

ومن أشهر العلماء الإندونيسيين في رواية الأثبات الكياهي محمد مختار بن عطارد الجاوي. فقد ذكر في آخر كتابه (إتحاف السادة المحيِّثين بمسلسلات الأحاديث الأربعة) أسانيد المتصلة إلى الأثبات المشهورة وأصحابها وهي ثمانية عشر ثبتا وبعضها سبقت الإشارة إليه أنفا في أسانيد الفاداني، ونذكرها فيما يلي: قال محمد مختار.^{٨٠}

١- (البايع الجني في أسانيد الشيخ عبد الغني). أرويه عن شيخنا السيد محمد أمين بن أحمد رضوان المدني، عن صاحبه عبد الغني بن أبي سعيد العمري.

٢- (حصر الشارد في أسانيد الشيخ عابد). أرويه عن شيخنا المذكور عن عبد الغني عن مؤلفه محمد عابد السندي.

٣- (ثبت ولي الله الدهلوي). أرويه عن شيخنا المذكور عن محمد الخان عن عبد الرحمن الكزبري عن السيد مرتضى الزبيدي عن ولي الله الدهلوي.

٤- (الإمداد بمعرفة الإسناد) وهو ثبت البصري. أرويه عن شيخنا المذكور عن محمد بن حضير، عن صالح البخاري، عن رفيع الدين الفندھاري الدكي النقشبندي القادري، عن محمد بن عبد الله المغربي، عن عبد الله بن سالم البصري.

٥- (غنية الطالبين لبيان المشايخ المحققين) وهو ثبت أحمد بن محمد النخلي. أرويه عن شيخنا المذكور عن أحمد بن المعافى الضحوي، عن الحسن بن محمد عاكش، عن السيد مرتضى عن أحمد الملوي، عن النخلي.

٦- (ثبت الشيخ النائليسي). أرويه عن شيخنا المذكور، عن محمد بن محمد الخان الخالدي النقشبندي، عن عبد الرحمن ابن المرحوم محمد الكزبري، عن أبيه محمد الكزبري، عن أحمد بن عبيد الله، عن إسماعيل العجلوني، عن عبد الغني النابلسي صاحبه.

٧- (متخب الأسانيد للمصنفات والأجزاء والمسانيد) وهو ثبت البابلي. أرويه عن شيخنا المذكور، عن أحمد بن المعافى الضحوي، عن الحسن بن عاكش، عن السيد عبد الرحمن، عن السيد مرتضى الزبيدي، عن سابق بن رمضان عرام عن صاحبه.

٨- (قطف الثمر في رفع أسانيد المصنفات في الفنون والأثر) وهو ثبت الفلاني للشيخ صالح بن محمد العمري الشهير بالفلاني. أرويه عن شيخنا المذكور، عن عبد الغني، عن محمد عابد عن المؤلف.

٩- (ثبت الشيخ عبد الله بن حجازي الشراوي). أرويه عن محمد بن حضير عن الباجوري عن الشراوي صاحبه.^{٨١}

١٠- (ثبت البديري) المشهور بابن الميت. أرويه عن شيخنا المذكور، عن عطية القماش، عن مصطفى

^{٨٠} محمد مختار بن عطارد الجاوي، إتحاف السادة المحيِّثين بمسلسلات الأحاديث الأربعة، (القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ط الأولى ١٣٤٥): ص (٣٤-٣٥).

^{٨١} والثبت المذكور هو (الجامع الحاوي في مرويات عبد الله الشراوي)، و عبد الله بن حجازي الشراوي أحد شيوخ الأزهر (١١٥٠-١٢٢٦ هـ).

- الذهبي، عن شمس الدين محمد المهدي، عن شمس الدين محمد ابن سالم الحفني، عن صاحبه.
- ١١- (ثبت الجوهري). أرويه عن شيخنا المذكور، عن عطية عن السيد محمد أبي الهادي الجوهري، عن والده عن جده السيد أحمد الجوهري.
- ١٢- (الدرر السنوية فيما علا من الأسانيد الشنوانية) وهو ثبت شمس الدين محمد ابن علي الشنواني. أرويه عن شيخنا المذكور، عن عطية عن مصطفى الذهبي الشافعي، عن صاحبه.
- ١٣- (صلة الخلف بموصول السلف) وهو ثبت محمد بن سليمان المغربي. أرويه عن شيخنا المذكور، عن عبد الغني، عن محمد عابد عن يوسف المزجاجي، عن عبد الخالق بن أبي بكر المزجاجي، عن مؤلفه.
- ١٤- (كفاية المتطلع لما ظهر وخفي من مرويات شيخنا العلامة حسن بن علي العجمي) وهو ثبت العجمي، جمع تلميذه تاج الدين الدهان. أرويه عن شيخنا المذكور، عن أحمد بن المعافى الضحوي، عن الحسن بن أحمد عاكش عن السيد عبد الرحمن عن السيد مرتضى عن أحمد الملوي عن صاحبه.
- ١٥- (ثبت الكردي). أرويه عن شيخنا المذكور، عن عبد الغني، عن محمد عابد، عن يوسف المزجاجي، عن عبد الخالق بن أبي بكر المزجاجي، عن محمد طاهر بن إبراهيم الكردي، عن أبيه المذكور.
- ١٦- (المنتخب) و(المقاليد) و(المجموع) وهي أثبات أبي مهدي عيسى بن محمد بن أحمد الجعفري الثعالبي. أرويه عن شيخنا المذكور بالسند إلى أبي طاهر عن البصري، والنخلي والكردي والعجمي عن صاحبه.

- ١٧- (ثبت الشيخ أبي محمد محمد بن الأمير المالكي). أرويه عن شيخنا المذكور، عن السيد يوسف ابن السيد عثمان الخربوتي، عن فتح الله السُمَيْدِس، عن الأمير الكبير.
- ١٨- (اقتفاء الأثر بعد ذهاب أهل الأثر) وهو ثبت العيَاشي. أرويه عن شيخنا المذكور، عن الخان، عن الكزبري، عن السيد مرتضى، عن محمد الطيب المغربي، عن أبي العياش.
- ثم قال محمد مختار: (وهذه الأثبات هي التي اتصل بها سند صاحبها إلى جميع المؤلفين في جميع البلدان ومصنفاتهم، فهي نعمة عظيمة لصاحبها)^{٨٢}. تلك الأثبات التي ذكرناها هي أثبات الشيوخ المشهورين في ذلك العصر، رواها المحدثان الإندونيسيان عن أصحابها أو عن الآخرين. أما الأثبات التي كتبها الإندونيسيون أنفسهم فهي كالتالي:

أثبات المُحدِّثين الإندونيسيين

لقد اهتم المحدثون الإندونيسيون بكتابة الأثبات حيث دونوا فيها شيوخهم وأسانيدهم، اقتفاء سنن أهل الحديث الأولين بجمع أسانيد الكتب والأجزاء التي وقعت لهم. فمن هذه الأثبات نذكر ما يلي:

(جمع الشوارد من مرويات مختار بن عطار) ثبت صغير في كراستين صنفه بعض تلامذته الإندونيسيين المجاورين بمكة.

(منهل الوارد في شيوخ مختار بن عطار): معجم في مجلد وسط جمع فيه الحافظ مختار بن عطار شيوخه وهم أكثر من خمسين شيخاً أملاه سنة ١٣٤٥ هـ بمكة وكتب في آخره إجازة لأهل عصره.

(كفاية المستفيد لما علا من الأسانيد) للإمام المحدث الفقيه محمد محفوظ بن عبد الله الترمسي

^{٨٢} محمد مختار بن عطار الجاوي، إتحاف السادة المحدثين بمسلسلات الأحاديث الأربعين، (القاهرة، عيسى البابي الحلبي، ط الأولى ١٣٤٥هـ): ص (٣٤-٣٥).

الإندونيسي، طبع بدار البشائر الإسلامية، بيروت.

(الرسالة الترمسية في إسناد القراءات العشرية) للشيخ محمد محفوظ بن عبد الله الترمسي، نسبة إلى قرية (ت. رمس) الواقعة بجاوا الشرقية، بجوار قرية (باشيتان)، وهي مطبوعة بالمطبعة الماجدية مكة سنة ١٣٣٠هـ.

(إعلام الراوي في أسانيد أحمد الخطيب المنكاباوي) للشيخ أحمد الخطيب المنكاباوي نسبة إلى مينانغ كاباو (Minangkabau) بسومطرة الغربية.

(جدول الأسانيد) وهو مطبوع للعلامة السيد عثمان بن عبد الله بن عقيل مفتي بتاوي (جاكرتا).

(الحاوي في أسانيد البيماوي) للحافظ المحدث المعمر فوق المائة عبد الغني ابن صبح بن إسماعيل البيماوي الإندونيسي (ت. سنة ١٣٢٠٨ هـ).

(الفهارس القائمة في أسانيد الشيخة فاطمة): أملتة المُسندة فاطمة بنت عبد الصمد الفلمانية الإندونيسية بمكة. (المفاخر السنوية في الأسانيد العلمية القدسية) للعلامة عبد الحميد محمد قدس الإندونيسي المجاور بمكة.

(معجم شيوخ الحافظ محمد محفوظ بن عبد الله الترمسي) أخرجه أخوه العلامة محمد دمياطي ترجم فيه شيوخه الذين أخذ عنهم بمصر والشام، منهم كثيرون غير مذكورين في ثبته (كفاية المستفيد).

(ثبت الحافظ الشيخ زين الدين بن بدوي) الإندونيسي (ت. ١٣٢١ هـ) بمكة جمعه تلميذه عمر بن صالح السماراني في ثلاث كراريس.

(المواهب الجلييلة في الأخبار المسلسلة): للعلامة عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الرحمن المصري ثم الإندونيسي (ت. ١١٣٠ هـ).

(التور الأحمد في أسانيد الشيخ عبد الصمد) الفلماني نسبة إلى مدينة فلمبانغ بسومطرة الجنوبية.

(ثبت صغير) للإمام الحافظ المحدث الراوية المسند عاقب بن حسن الدين جعفر الفلماني السومطري الإندونيسي، نزيل المدينة.

(معجم شيوخ الحافظ عاقب الفلماني) أخرجه حفيده محمد نجيب بن عاقب الأصغر الفلماني المدني.

(إرشاد العباد إلى علو الإسناد) للإمام الحافظ عاقب حسن الدين الفلماني، ذكر فيه عوالية.

(معجم الشيوخ) للمسند النساب سالم آل جندان، وهو في مجلدين موجود بمكتبة جامعة أم القرى بمكة المكرمة.

(بغية المرید من علوم الأسانيد) وهو ثبت كبير للعلامة محمد ياسين بن محمد عيسى الفاداني في أربع مجلدات، مخطوط.

قائمة الأثبات من تأليف المحدثين الإندونيسيين:

الرقم	اسم الكتاب	اسم المؤلف	وصف الكتاب
١	جمع الشوارد من مرويات مختار بن عطارذ	مجموعة تلامذة مختار بن عطارذ الإندونيسيين المجاورين بمكة.	ثبت صغير في كراستين.
٢	منهل الوارد في شيوخ مختار بن عطارذ	مختار بن عطارذ	معجم في مجلد وسط جمع

فيه شيوخه، أملاه سنة ١٣٤٥ هـ			
مطبوع بدار البشائر الإسلامية، بيروت	محمد محفوظ بن عبد الله الترمسي	كفاية المستفيد لما علا من الأسانيد	٣
مطبوع بالمطبعة الماجدية بمكة	محمد محفوظ بن عبد الله الترمسي	الرسالة الترمسية في إسناد القراءات العشرية	٤
	أحمد الخطيب المنكاياوي	إعلام الراوي في أسانيد أحمد الخطيب المنكاياوي	٥
	عثمان بن عبد الله بن عقيل مفتي يتاوي (جاكرتا)	جدول الأسانيد	٦
	عبد الغني ابن صبح بن إسماعيل اليمماوي	الحاوي في أسانيد اليمماوي	٧
	فاطمة بنت عبد الصمد الفلمبانية	الفهارس القائمة في أسانيد الشيخة فاطمة	٨
	عبد الحميد محمد قدس الإندونيسي المجاور بمكة	المفاخر السنوية في الأسانيد العلمية القدسية	٩
	أخو محفوظ، محمد دمياطي	معجم شيوخ الحافظ محمد محفوظ بن عبد الله الترمسي	١٠
ثلاث كراريس	تلميذه عمر بن صالح السماراني	ثبت الحافظ الشيخ زين الدين بن بدوي الإندونيسي	١١
	عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الرحمن المصري ثم الإندونيسي	المواهب الجليلة في الأخيار المسلسلة	١٢
	عبد الصمد الفلمباني	النور الأحمد في أسانيد الشيخ عبد الصمد	١٣
	عاقب بن حسن الدين جعفر الفلمباني المدني	ثبت صغير	١٤
	حفيدة محمد نجيب بن عاقب الأصغر الفلمباني المدني	معجم شيوخ الحافظ عاقب الفلمباني	١٥
ذكر فيه عواليه أي أحاديثه العالية.	الحافظ عاقب حسن الدين الفلمباني	إرشاد العباد إلى علو الإسناد	١٦
مجلدان بمكتبة جامعة أم القرى	سالم آل جندان	معجم الشيوخ	١٧
ثبت كبير مخطوط في أربع مجلدات	محمد ياسين بن محمد عيسى الفاداني	بغية المرید من علوم الأسانيد	١٨

نموذج من أثبات الإندونيسيين وهو ثبت (الشيخ محفوظ الترمسي الجاوي):

سبق أن أشرنا بأن للمحدثين الإندونيسيين جهداً لا بأس به في هذا الفن، اقتفاء آثار السابقين من العلماء في تأليف كتاب ضم فيه شيوخهم في جميع العلوم التي تلقونها عنهم. ندرس فيما يلي من أثبات المحدثين الإندونيسيين ثبت محمد محفوظ بن عبد الله الترمسي (١٢٨٥-١٣٣٨ هـ) المسمى بكفاية المستفيد لما علا من الأسانيد) - وقد علق عليه وصححه المسند محمد ياسين الفاداني- وهو أقدم أثباتهم التي حصلت ووقف عليها. والحق أن هناك جملة من الأثبات لهم، مثل عاقب الفلمباني لكن الحصول عليه متعذر، ولذلك اخترت من بين الأثبات الموجودة لدي ووجدت أن هذا الثبوت هو أقدمها.

بدأ محفوظ الترمسي كلامه بالمقدمة عن أهمية الإسناد في الدين كما هو شأن كثير من الأثبات وسرد أقوال العلماء فيها، ثم مضى يقول:

(فإن شيوخ الإنسان في العلم أبأؤه في الدين، ووصلة بينه وبين رب العالمين. وكيف لا يقبح جهل الأنساب والوصلة بهم مع أنه مأمور بالدعاء لهم والثناء عليهم. ومن ثم اعتنى بتحريرها الأئمة الثقات، وألّفوا في تدوينها الأثبات، فلا أقل لمثلي أن يقتدي بهم في ذلك، أو أن يتشبه بصنيعهم إن لم يكن أهلاً لما هنالك). إلى أن ذكر قول الشاعر:

-فَتَشَبَّهُوا إن لم تكونوا مثْلهم | إن التَّشَبُّه بِالرِّجَالِ فَلَاحٌ
ثم بدأ بذكر مشايخه قائلًا:

(هذا وقد عنّ لي أولاً أن أسرد مشايخي الكرام، وملاذي من الأئمة الفخام. فمنهم وهو أولهم والذي ومرابي روعي وجسدي العلامة عبد الله بن عبد المنان الترمسي المتوفى سنة ١٣١٤هـ، قرأت عليه شرح الغاية لابن القاسم الغزي، والمنهج القويم، وفتح المعين، وشرح المنهج، وشرح الشرقاوي على الحكم^{٨٢} بالتمام، وتفسير الجلالين إلى أثناء سورة يونس عليه الصلاة والسلام، وغير ذلك كالعلوم الأدبية والفنون المعقولة. والظاهر أن الترمسي قرأ تلك الكتب في معهده بقريته (ت. رمس) بجاوا الشرقية قبل أن يسافر إلى الحجاز لطلب العلم.

- ومنهم العلامة محمد صالح بن عمر السماراني: حضرت عنده في تفسير الجلالين بتمامه مرتين، وشرح الشرقاوي على الحكم كذلك، ووسيلة الطلاب، وشرح المارديني في الفلك. والظاهر كذلك أن الترمسي تلقى من الشيخ صالح السماراني - نسبة إلى مدينة سمارانغ بجاوى الوسطى - وهو من كبار علماء جاوى في زمانه وله معهد كبير يستقبل الطلاب من كافة أنحاء الجزيرة.

- ومنهم العلامة محمد المنشاوي (ت. ١٣١٤ هـ) الشهير بالمُقري. قرأت عليه القرآن المجيد قراءة عاصم من رواية حفص بماتيسر من التجويد، و حضرت عنده قراءة شرح للعلامة ابن القاصح على الشاطبية ولم يتم. والظاهر أن الترمسي تلقى عنه بعد رحلته إلى الحجاز.

- ومنهم العلامة عمر بن بركات الشامي (١٣١٣ هـ) من تلاميذ إبراهيم الباجوري (ت. ١٢٧٧ هـ) حضرت عنده في شرح شذور الذهب لمؤلفه.

- ومنهم العلامة مصطفى بن محمد بن سليمان العفيفي (ت. ١٣٠٨ هـ) حضرت عنده في شرح المحقق المحلي على جمع الجوامع، ومغني اللبيب.

- ومنهم العلامة الحبيب الورع النسب السيد حسين بن محمد بن حسين الحبشي (ت. ١٣٣٠ هـ)، سمعت منه جملة مستكثرة من أوائل صحيح البخاري وأواخره.

- ومنهم مفتي الشافعية: بمكة المحمية العلامة محمد سعيد بن محمد بابصيل الحضرمي (ت. ١٣٣٠ هـ)، حضرت عنده في دروس سنن أبي داود والترمذي والنسائي.

- ومنهم شيخنا العلامة السيد أحمد الزواوي المالكي (ت. ١٣١٦ هـ)، حضرت عنده في درس شرح عقود الجمال لمؤلفه وبعضاً من الشفا للقاضي عياض.

- ومنهم شيخنا وعمدتنا في القراءة بل وعمدة المقرئين في مكة المشرفة العلامة محمد الشريبي

^{٨٢} وهو شرح (حكم) ابن عطاء الله السكندري للشيخ عبد الله بن حجازي الشرقاوي (١٢٢٦ هـ).

الديمياطي (ت. ١٣٢١ هـ)، تلقيت عنه شرح ابن القاصح على الشاطبية، وشرح الدرّة المضيئة، وشرح طيبة النشر في القراءات العشر، والروض النضير للمتولي، وشرح الزائنية، وإتحاف البشر في القراءات الأربعة عشر لابن البناء، وعدة تحريرات للشاطبية، وحضرت عنده في درس تفسير البيضاوي بحاشية شيخي زاده. - ومنهم شيخنا الجليل وملاذنا النبيل العلامة السيد محمد أمين بن أحمد رضوان المدني (ت. ١٣٢٩ هـ)، قرأت عليه الدلائل، والأحزاب، والبردة، وأوليات العجلوني (ت. ١١٦٢ هـ)، والموطأ، كل ذلك بالتمام في المسجد النبوي على صاحبه أفضل الصلاة والسلام. وقد أجازني بجميع مروياته الكثيرة مشافهة ومكاتبه.

- ومنهم شيخنا الأجل وقودتنا الأكمل، وهو الذي عولت عليه وفزت بشرف الانتساب إليه، العلامة المحقق، والفهامة المدقق، مولانا السيد أبو بكر بن السيد محمد شطا (ت. ١٣١٠ هـ). فقد أخذت منه العلوم الشرعية وآلاتها الأدبية، من منقول ومعقول، وفروع وأصول، ثم أجازني خاصة وعمامة بما تضمنه ثبنا العلامة عبد الله الشرقاوي (ت. ١٢٢٧ هـ)، والعلامة الشنواني (ت. ١٢٣٣ هـ).

وبعده، شرع مباشرة بذكر العلوم الشرعية التي تحصل عليها من تفسيرٍ وحديث وفقه وأصول وآلات وتصوف وأوراد وغير ذلك، مع ذكر الكتب التي تلقاها من شيوخه وضمنها أسانيدَه كاملةً في تلك الكتب متصلةً إلى مؤلفيها، فبدأ بعلم التفسير مع ذكر كتبه وأسانيدها، وأول هذه الكتب تفسير الجلالين فيقول: (فأما تفسير الجلالين فقد رويته سماعاً لأوله إلى {قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ} وإجازةً بباقيه عن شيخنا المرحوم السيد أبي بكر شطا المكي، عن شيخه السيد أحمد بن زيني دحلان (ت. ١٣٠٤ هـ)، عن عثمان بن حسن الديمياطي (ت. ١١٨١ هـ)، عن عبد الله حجازي الشرقاوي، عن الشمس محمد بن سالم الحفني (ت. ١١٨١ هـ)، عن محمد بن محمد البديري (ت. ١١٤٠ هـ)، عن أبي الضياء علي بن علي الشبراملسي (ت. ١٠٨٧)، عن علي الحلبي (ت. ١٠٤٤ هـ)، عن علي الزيايدي (ت. ١٠١٤ هـ)، عن السيد يوسف الأزميوني (ت. ٩٥٨ هـ)، عن الحافظ الجلال السيوطي (ت. ٩١١ هـ)، وهو المفسر للنصف الأول وسند النصف الثاني هو هذا السند إلى السيوطي، عن الجلال المحلي (ت. ٨٦٤ هـ). -رحمهم الله ونفعنا بهم- وبهذا أروي جميع مؤلفات السيوطي والمحلي).

ثم أتبعها بتفسير القاضي البيضاوي، فرواه سماعاً عن شيخه العلامة محمد الشربيني بسنده وإجازة عن السيد أبي بكر شطا المكي. ثم بتفسير الإمام الفخر الرازي، فتفسير البغوي، فتفسير الخطيب محمد بن أحمد الشربيني وهو المسمى (السراج المنير)، فالدر المنثور للإمام السيوطي. أما كتب الحديث فبدأ بذكر أسانيدَه للكتب الستة وأولها صحيح البخاري، وقال إنه قد رواه سماعاً (نحو أربع ختمات عن شيخه السيد أبي بكر بن محمد شطا المكي. ثم ولاها بصحيح مسلم، فسنن أبي داود، فسنن الترمذي، فسنن النسائي، فسنن ابن ماجه. ثم ولاها بالموطأ للإمام مالك، فمسند الإمام الشافعي، فمسند الإمام أبي حنيفة، فمسند الإمام أحمد بن حنبل، فمختصر بن أبي جمره^(٨٤)، فالأربعون

^{٨٤} اختصر به صحيح البخاري وسماه جمع النهاية، وشرحه وسماه بهجة النفوس شرح جمع النهاية، ومؤلفه أبو محمد عبد الله بن سعد بن أبي جمره (ت. بمصر ٦٩٥ هـ).

النوية، فالشمايل^{٨٥} فالجامع الصغير للسيوطي، فالمواهب^{٨٦} وشرح البخاري^{٨٧} وغيرهما من مؤلفات القسطلاني (ت. ٩٢٣ هـ). ثم بعد ذلك ولاها بالسيرة الحلبية وهي لعلي بن ابراهيم الحلبي وسائر مؤلفاته، ثم السيرة للسيد أحمد دحلان).

أما أسانيد في علم الفقه فإن له سندا متصلا إلى المشايخ الأربعة الأعلام وهم: ابن حجر، والرمل، والخطيب الشريبي، وشيخ الإسلام أبي يحيى زكريا بن محمد الأنصاري. كما له سند متصل إلى الشيخين أبي زكريا يحيى النووي وأبي القاسم عبد الكريم الرافعي، ثم سنده إلى الإمام محمد بن إدريس الشافعي من طريق شيخه السيد أبي بكر بن محمد شطا المكي.

وأما علوم الآلة فبدأها بذكر أسانيد لكتاب متن الأجرومية الذي تلقاه (عن السيد أبي بكر شطا المكي متصلا إلى مؤلفه محمد بن محمد الصنهاجي (ت. ٧٢٣ هـ)، ثم ملحة الإعراب وسائر مؤلفات القاسم بن علي الحريري (ت. ٥١٦ هـ)، ثم الألفية وسائر مؤلفات محمد بن مالك الأندلسي (ت. ٦٧٢ هـ)، ثم مغني اللبيب وسائر مؤلفات ابن هشام الأنصاري (ت. ٧٦١ هـ)، ثم كتاب سيبويه (ت. ١٨٠ هـ)، فالصالح للجوهري (ت. ٣٩٣ هـ)، فالقاموس وسائر مؤلفات الإمام محمد الفيروزآبادي (ت. ٨١٦ هـ)، ثم تلخيص المفتاح وسائر مؤلفات الخطيب جلال الدين محمد بن عبد الرحمن القزويني (ت. ٧٣٩ هـ)، مع شرحه المختصر والمطول وسائر مؤلفات سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (٧٩٢ هـ). وكذلك تلقى بالإسناد عروس الأفراح وسائر مؤلفات البهاء بن السبكي (٧٦٣ هـ)، وعقود الجمان للسيوطي وشرحه المسمى (حل العقود) لعبد الرحمن بن عيسى المرشدي العمري المكي، والشاطبية وسائر مؤلفات قاسم بن فيره الشاطبي (٥٩٠ هـ)، وطيبة النشر والدرة وسائر مؤلفات بن الجزري، ثم شرح البيقونية وسائر مؤلفات الزرقاني (١١٢٢ هـ)، والنخبة وشرحها وسائر مؤلفات الحافظ ابن حجر. ثم ألفية العراقي وشرح شيخ الإسلام عليها).

ثم أتبعها بذكر أسماء الكتب في علم الأصولين مع أسانيد إلى مؤلفيها؛ بداية من الورقات وسائر مؤلفات إمام الحرمين، ومؤلفات الإمام الرازي، ومؤلفات العُصْد كشرح مختصر ابن الحاجب، ومنهاج الوصول وسائر مؤلفات البيضاوي، والتحرير وسائر مؤلفات ابن الهمام الحنفي، وجمع الجوامع وشرح المحلي عليه، والكوكب الساطع وهو نظم (جمع الجوامع) مع شرحه، والجوهرة وسائر مؤلفات اللقائي، وأم البراهين وسائر مؤلفات السنوسي، ومؤلفات السيد الشريف الجرجاني، وكذلك تلقى طريقة الأشعري، وطريقة الماتريدي عن أصحابها بالأسانيد.

ثم ختمه بعلم التصوف والأوراد فذكر أسانيد للحكم، والرسالة القشيرية، ومنهاج العابدين والإحياء وسائر مؤلفات الغزالي، وعوارف المعارف، والبردة وسائر مؤلفات البوصيري، وكذلك ذكر الحزب الأعظم لمؤلفه علي بن سلطان محمد القاري (ت. ١٠١٤ هـ)، وحزب النووي، وحزب البحر، ودلائل الخيرات،

^{٨٥} أي: شمائل النبي المشهورة بالشمايل النبوية لأبي عيسى محمد بن سورة الترمذي المتوفى سنة ٢٧٩.

^{٨٦} أي المواهب اللدنية للإمام أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك بن أحمد القسطلاني القتيبي المصري، ولد بمصر سنة ٨٥١، وأخذ عن الشهاب العبادي والعجلوني، والمقدسي وخالد الأزهرى والسخاوي وغيرهم. وقرأ البخاري على الشهاوي في خمسة مجالس، وجاور بمكة مرتين. توفي بالقاهرة سنة ٩١٣ هـ وصلى عليه بعد صلاة الجمعة بالأزهر ودفن بمدسة العيني. وله عدة مؤلفات أعظمها هذه المواهب اللدنية التي أشرفت من سطورها أنوار الابهة والجلالة أحسن فيها ترتيبا وصنعا وأحكمها ترصيعا ووضعاً. انظر نهاية المطلب تعليقات على سد الأرب للشيخ محمد ياسين الفاداني: ص ٧٥.

^{٨٧} أي: ارشاد الساري شرح صحيح البخاري للقسطلاني.

وأدل الخيرات، والحصن الحصين.

وأما تلقين الذكر فتلقاه عن شيخه: (السيد شطا متصلا بسنده إلى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ت. ٤٠ هـ) أنه سأل النبي فقال: يا رسول الله دلني على أقرب الطرق إلى الله وأسهلها على عباده وأفضلها عند الله تعالى، فقال: ((يا عليّ عليك بمداومة ذكر الله تعالى في الخلوات)). فقال علي -رضي الله عنه-: هكذا فضيلة الذكر وكل الناس ذاكرون، فقال رسول الله: ((مئة يا عليّ لا تقوم الساعة وعلى وجه الأرض من يقول: الله الله)) فقال علي: كيف أذكر يا رسول الله، فقال: ((لا إله إلا الله)) ثلاث مرات مغمضا عينيه رافعا صوته وعليّ قل أنت ثلاث مرات وأنا أسمع))، فقال النبي ((لا إله إلا الله)) ثلاث مرات مغمضا عينيه رافعا صوته وعليّ يسمع، ثم قال علي: لا إله إلا الله ثلاث مرات مغمضا عينيه رافعا صوته.^{٨٨}

قال الترمسي صاحب (الثبت): (كذا أورد هذا الحديث العلامة الشنواني في ثبته الدرر السنوية، نقلا عن (ريحان القلوب في التوصل إلى المحبوب) للشيخ جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن عبد الله بن عمر العجمي الكوراني).^{٨٩}

مناقشة في حديث تلقين الذكر

ومما يؤسف له في هذا المقام أن المؤلف لم يذكر من أصحاب الكتب الحديثية الذين رويوا هذا الحديث، كي يمكننا أن نتأكد من صحته أو عدمها، وإنما اكتفى الترمسي بعزو الحديث إلى الشنواني في ثبته -وهو الدرر السنوية- وإلى (ريحان القلوب)، مع أن هذين الكتابين ليسا من مراجع الحديث. إذ إننا بعد شدة التحري والتقصي لم نجد من أصحاب الكتب الحديثية من خرج الحديث، وإن الحديث لفظا ومضمونا لا يقبله عقل الإنسان المسلم كطريقة لتعلم الأذكار، بل الثابت في السنة أن تغميض العينين منهى عنه في الصلاة التي هي من أجل مواضع الذكر، فكيف يأمر النبي عليا بتغميض عينيه، ولو كان في تغميض العينين استحضار وتدبير لمعاني الذكر لاستحبه النبي في الصلاة كذلك، والله أعلم.

قول الفاداني في هذا الحديث

وقد وُفق الفاداني حيث استطاع أن يكشف في كتابه (النفحة المسكية) عن مصدر هذا الخبر الموضوع الذي وضعه بعض رجال من الفرق الصوفية، فيقول الفاداني: (هذا إسناد واه، والحديث موضوع، والذي يظهر أنه مؤلف من رجال الصوفية، ولم أر أحدا من الحفاظ أخرجه في كتبهم، ولم أف في كتب الصحاح والمسانيد والأجزاء على لفظه، وصحة إسناده).^{٩٠} ثم أرجع الفاداني هذا الحديث المختلق إلى الطريقة الخلوتية كما يبدو ذلك من خلال صياغة الحديث بذكر لفظ (الخلوة)، وبين أن النقاد من المحدّثين قد كشفوا مثل هذه الأعمال الخبيثة. يقول الفاداني: (وعليه علماء الطريقة، وهو مدار الطائفة الخلوتية منهم، نسبة إلى الخلوة، حيث يشترطون كون البيعة على الذكر في الخلوة، كما مر لك لفظ الحديث، بقوله (عليك بمداومة الذكر في الخلوات)). وإسناد المشايخ كلها يرجع إلى ممشاد الدينوري، وقد أنكره الذهبي، والمزي، وابن الصلاح، والعلائي، وابن كثير،

^{٨٨} محمد محفوظ الترمسي: كفاية المستفيد فيما علا من الأسانيد: ص ٦.

^{٨٩} الترمسي: ص ٦.

^{٩٠} محمد ياسين الفاداني، النفحة المسكية في الأسانيد المكية، (بيروت، دار البشائر الإسلامية، ط الأولى، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م).

وقالوا: لا تظهر صحته عند أهل العلم والحديث، وأكثر أسانيد أهل الطرائق غير صحيحة، بل موضوعة. ثم أنكروا الذهبي لفظ الحديث، وقال: موضوع، وفيه غلو. ثم الوضع من حيث ركاكة اللفظ، فلا مدخل فيه من حيث فضائل الأعمال.^{٩١}

وفي ختام ثبته يقول محفوظ الترمسي:

(إلى هنا انتهى ما أحببت جمعه من متفرقات الأثبات للأئمة الفضلاء الثقات، والله الحمد والشكر الذي به تتم الصالحات، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على هذا النبي الخاتم الرؤوف الرحيم). ثم ذكر تاريخ كتابة الثبوت وهو يوم الثلاثاء المبارك تاسع عشر من صفر الخير سنة ١٣٢٠هـ بمكة.

الخاتمة

بعد أن ذكرنا جهود المحلّثين الإندونيسيين في علم الأثبات، تبين لنا من هذا العرض أن لهؤلاء الإندونيسيين جهوداً لم تنكر في هذا الفن، وأنهم لم يكونوا أقل شأنًا من غيرهم، بل منهم - وهو الفاداني - من يتفوق في هذا الشأن حيث لقب بمسند الدنيا لكثرة من روى عنهم - في الشرق والغرب - والكتب التي رواها بالأسانيد إلى مؤلفيها. ومن أشهرهم محمد ياسين الفاداني، ومختار بن عطارذ البوغوري الجاوي، و محفوظ الترمسي وغيرهم

"إهتمام المحلّثين الإندونيسيين بالأثبات: دراسة عن أثبات ياسين الفاداني ومختار عطارذ البوغوري و محفوظ الترمسي"
الملخص: تناول المقال فنا خاصا في فنون الحديث وهو الثبوت، واشتهر أيضا بالمشيخة أو المعجم. فالثبوت فن من فنون الحديث يسجل فيه المحدث أسماء شيوخه والكتب التي رووها عنهم. وبالأثبات تظهر مكانة المحدث ومستواه، ويعرف شيوخه والبلاد التي رحل إليها للحصول على الإسناد العالي. واهتم القدماء بالأثبات المعروفة بالفهرسة في بلاد المغرب. والشيخ محمد ياسين بن محمد عيسى الفاداني من الأصول الإندونيسية الذي ولد بمكة المكرمة ونشأ بها وتحصل فيها، وهو أحد الأعلام البارزين في علم الأثبات، حيث يجمع أثبات شيوخه ويرويه عنهم وهو معروف بمسند الدنيا لتمكته في هذا الفن. كما اشتهر كذلك الشيخ محمد مختار بن عطارذ الجاوي والشيخ محفوظ الترمسي الجاوي. والمنهج الذي أتبعه في هذا المقال منهج وصفي إستقرائي حيث أتبع ما كتب في الأثبات، خاصة أثبات المحلّثين الإندونيسيين. ومن نتائج البحث أن علماء إندونيسيا المقيمين بمكة المكرمة لهم جهد في هذا الفن كغيرهم من علماء المسلمين الذين وفدوا من الدول الإسلامية والعربية. الزلازل.

عطف: داود رشيد هارون، "إهتمام المحلّثين الإندونيسيين بالأثبات: دراسة عن أثبات ياسين الفاداني، ومختار عطارذ البوغوري و محفوظ الترمسي"، مجلة بحوث الحديث المجلد الواحد والعشرون العدد الثاني ٢٠٢٣ ص. ٢٧٩-٣٠٢.
الكلمات المفتاحية: السنة النبوية، الزلازل، الموات، نجاة، أحكام، ضوابط.

"İhtimâm al-Muhaddisîn al-İndunisiyyîn bi al-Esbât: -Dirase ‘an Esbâti Yâsin Fâdânî wa Mukhtâr ‘Atârid al-Büghûri wa Mahfûz al-Termasî"

Özet: Bu makalede, hadis ilimlerinin belirli bir alanı olan sebet ele alınmaktadır. Sebet aynı zamanda *el-meşyeha* ve *el-Mu'cem* olarak da meşhur olmuştur. Hadis ilimlerinin bir alt dalı olan *sebet sayesinde* muhaddis, şeyhlerini ve onlardan rivâyet ettiği kitapların isimlerini kaydeder. *Sebet*lerle muhaddisîn ilmi konumu ve seviyesi ortaya çıkar. Bu sayede, hocalarının kimler olduğu ve ali isnadla rivâyet elde etmek üzere nerelere ilim yolculukları yaptığı bilinir. Mağrib diyarında *el-Fehrese* diye bilinen *Esbata* ulemâ büyük önem atfetmiştir. Şeyh Muhammed Yâsin b. Muhammed İsâ el-Fâdânî Endonezya asıllı

olup Mekke-i Mükerrreme'de doğan, orada yetişip tahsil gören ve *sebet* ilmi konusunda önde gelen ulemeden birisidir. Kendisi şeyhlerinin sebetlerinin rivâyet icazetini cem etmiş ve onları rivâyet etmiş bu sebeple de müsnidüd dünya diye tanınmıştır. Aynı şekilde, Muhammed Muhtâr b. Utârid el-Câvî ve Mahfuz et-Tirmisi el-Câvî de benzer yönleriyle meşhur olmuştur. Bu makalede takip ettiğim yöntem, tetkik ve tavsif yöntemi olup, özellikle Endonezyalı muhaddisler başta olmak üzere sebetlerde yazılan kayıtları tetkik etmektedir. Araştırmalarım neticesinde ortaya çıkmıştır ki, Mekke-i Mükerrreme'de doğmuş ve orada ikamet eden Endonezyalı ulemânın da, diğer İslâm ve Arap ülkelerinden gelen Müslüman ulemâ gibi, bu ilim dalına dair büyük katkıları olmuştur.

Atıf: Daud Rashid HARUN, “İhtimâm al-Muhaddisîn al-İndunisiyyîn bi al-Esbât: -Dirase ‘an Esbâti Yâsîn al-Fâdâni wa Mukhtâr ‘Atârid al-Būghūrî wa al-Termasî” (in Arabic), *Hadis Tetkikleri Dergisi HTD*, XXI/2, 2023, pp. 279-302

Anahtar kelimeler: Sebet, Hadis, Meşyeha, Fehrese, Endonezya, Fâdâni, al-Būgūrî, al-Tirmisî.

Muvatta'ın Şeybânî Nüshasının Leysî Nüshası Üzerine Zevâidi

Üzeyir DURMUŞ*

"Zawâid of the Shaybânî's
Copy of *Muwatta*' on the
Laysî's Copy"

Abstract: *Muwatta*' of İmâm Mâlik is one of the oldest hadith books. The most famous copy of *Muvatta* is undoubtedly the copy of Laysî. The copy of Shaybânî, on the other hand, stands out with some unique features such as the fact that it belongs to a Hanafî jurist, and that it does not include the opinions of Mâlik's fiqh, but the views of Hanafî jurists. When the copy of Shaybânî is compared with the copy of Laysî in terms of the narrations it contains, it is seen that most of the narrations are the same as the narrations in the copy of Laysî. However, the copy of Shaybânî contains 82 narrations that are not transmitted from Mâlik and 81 narrations that are not found in the copy of Laysî, although they are narrated from Mâlik. In the study, it is stated that 32 of these 81 narrations are in other copies of *Muwatta*', and 9 of them are transmitted from Mâlik in other hadith books, although not in copies of *Muwatta*'; It has been revealed that 27 of the remaining 40 narrations were transmitted by other authors with narrations not based on Mâlik, and 13 narrations could not be found in the hadith sources that could be accessed.

Keywords: Hadîth, *Muwatta*', Laysî, Shaybânî, Zawâid.

Citation: Üzeyir DURMUŞ, "*Muvatta*'ın Şeybânî Nüshasının Leysî Nüshası Üzerine Zevâidi" (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XXI/2, 2023, pp. 303-323.

Keywords: Hadîth, *Muwatta*', Laysî, Shaybânî, Zawâid.

I. Giriş

İmâm Mâlik b. Enes (v. 179/795), *el-Muvatta*' adlı eseriyle gerek kendi çağında gerekse sonraki çağlarda yaşayan hadis ehli üzerinde çok etkili olmuştur. *Muvatta*'nın yüzlerce râvisi olması, bu râviler içinde İmâm Şâfiî ve İmâm Muhammed gibi müctehidlerin bulunması, başta *Kütüb-i Sitte* müellifleri olmak üzere kendisinden sonra gelen muhaddislerin kitaplarında rivâyetlerine yer vermesi ve *Muvatta*' üzerinde çok sayıda şerh ve ihtisâr çalışması yapılması bunun somut göstergelerindedir.

Muvatta'ın günümüze ulaşan çok sayıda nüshası vardır. Bunlar içinden

* Doç. Dr. Çanakkale Onsekiz Mart Üniv., İlahiyat fakültesi, Hadis, ÇANAKKALE, uzeyirdurmus@comu.edu.tr

ORCID: 0000-0003-1776-6160

Geliş: 18.07.2023

Yayın: 31.12.2023

Leysî, Zührî ve Şeybânî nüshaları eksiksiz olmaları yönüyle öne çıkmaktadır.¹ Leysî nüshası tartışmasız olarak *Muvatta*'ın en meşhur rivâyetidir. Şeybânî nüshası ise bütünüyle semâ yoluyla alınması ve Hanefî bir müctehide ait olması yönleriyle temayüz etmektedir. Şeybânî ve Leysî nüshaları arasında rivâyetler noktasında benzerlik ve farklılıklar önemli bir konudur. Görülebildiği kadarıyla bu konuda müstakil bir çalışma yapılmış değildir.

Bu makâlede, Şeybânî nüshasında olup da Leysî nüshasında bulunmayan rivâyetler ortaya konulacaktır. Bu çalışmanın arka planında, belirtilen zevâidin tespiti için Şeybânî nüshası esas alınmış, onda yer alan her bir rivâyetin Leysî nüshasında olup olmadığı tek tek kontrol edilmiştir.² Böylece hadis edebiyatı ve tarihi açısından önemli bir konu olan *Muvatta* 'rivâyetleri arasındaki benzerlik ve farklar konusu Şeybânî ve Leysî nüshaları kapsamında vuzûha kavuşturulmaya çalışılmıştır.

1. Şeybânî ve Leysî Nüshaları Arasında Genel Bir Karşılaştırma

Şeybânî ve Leysî nüshalarının ana omurgasının aynı olduğu öncelikle belirtilmelidir. 1008 rivâyetlik Şeybânî nüshasının Mâlik'ten gelen 926 rivâyetinden 845'inin Leysî nüshasıyla ortak oluşu bunun en belirgin göstergesidir. Şeybânî kendi fikhî ekolu gereği görüşlerine dayanak teşkil eden 82 farklı rivâyeti şerh bağlamında *Muvatta*'ya eklemiştir. Şeybânî nüshasının Leysî nüshasından ve diğer nüshalardan en büyük farkı budur. Bunun dışında Şeybânî nüshası Leysî'de olmayan 81 Mâlik rivâyeti daha içermektedir ki farklı rivâyetler içermeye durumu farklı *Muvatta* 'nüshaları arasında hep görülen bir durumdur.

Şeybânî nüshası, Mâlik'in fikhî görüşlerine neredeyse hiç yer vermeyen bir rivâyetlerdir. Bu nüshada Mâlik'in fikhî görüşleri değil, naklettiği merfû', mevkûf ve maktû' rivâyetler kaydedilmiş, fikhî konularda gerekli görüldüğünde Hanefî bakış açısının aktarılması tercih edilmiştir. Leysî nüshasında ise Mâlik'in hadisler bağlamındaki fikhî görüşlerine çok geniş yer verilmiştir. Aslında *Muvatta* 'denince anlaşılan Mâlik'in merviyâtıdır. İmâm Mâlik'in veya İmâm Muhammed'in görüşleri bu rivâyetlere yapılan yorumlardan ibâret olup kitabın asıl unsuru değildir. Dolayısıyla farklı mensubiyetlerin hadislerin yorumlarına farklı yansımaları gayet doğaldır.

Şeybânî nüshasına bakıldığında çoğu rivâyetin Leysî nüshasıyla aynı³,

¹ Şeybânî nüshası, telifinden günümüze tam olarak ulaşmış olmakla birlikte daha çok *Muvatta*'ın bir özeti gibi görünmektedir. Sayımlarımıza göre *Muvatta*'ın Leysî nüshasında merfû', mevkûf ve maktû' toplam 1996 rivâyet bulunmaktadır. Şeybânî nüshasında ise bu rakam Mâlik'in dışında kalan râvîlerden nakledilen 82 hadis çıkarıldıktan sonra kalan tümü bu kategorilerde değerlendirilse bile 926 olmaktadır. Dolayısıyla Şeybânî nüshası *Muvatta*'ın yarısından azını kapsamaktadır.

² Karşılaştırma yaklaşık 50 sayfa tuttuğu için burada verilememektedir. İleride Şeybânî nüshası üzerine yapılacak bir kitap çalışmasına eklenmesi planlanmaktadır.

³ Örneğin bkz. Şeybânî, "Vukût", 2; Leysî, "Vukût", 2.

bazılarının daha uzun⁴ ve bazılarının ise daha kısa⁵ olduğu görülmekte; bir takım taktî' ve ihtisarlar göze çarpmaktadır. Bunlar hemen her hadis kitabında görülen normal uygulamalardır.

2. Leysî Nüshasında Yer Almayan Şeybânî Rivâyetleri

Leysî nüshasında yer almayan Şeybânî rivâyetleri iki bölümde ele alınabilir. Bunların birincisi, Şeybânî'nin Mâlik'ten rivâyet etmediği ve konuya farklı bir bakış açısı katmak için *Muvatta*'a eklediği; ikincisi ise Şeybânî'nin Mâlik'ten rivâyet ettiği fakat Leysî nüshasında bulunmayan rivâyetlerdir.

2.1. Şeybânî'nin Mâlik'ten Nakletmediği Rivâyetler

Şeybânî'nin Ebû Hanîfe ve başkalarından naklettiği *Muvatta*'ın aslında yer almayan rivâyetlerin sayısı 82'dir. Bunların Şeybânî nüshasındaki hadis numaraları aşağıdaki tabloda verilmiştir:

13	14	15	16	17	18	19	20	21	22
23	24	25	26	27	28	56	63	64	65
66	67	68	105	106	107	108	109	110	115
116	117	118	119	120	121	122	123	124	125
126	127	142	148	158	210	211	212	213	214
215	259	260	261	262	263	264	265	266	279
286	535	544	546	547	558	607	608	609	612
613	647	648	666	740	741	742	743	747	802
856	901								

İmâm Muhammed, bu 82 rivâyeti 43 farklı râvîden nakletmiştir. Bunlar içinde en çok rivâyette bulunduğu râvî 11 rivâyetle (18, 19, 56, 117, 210, 259, 260, 544, 607, 612, 647 nolu rivâyetler) Ebû Hanîfe'dir. Bütün bu râvîler ve Şeybânî nüshasındaki rivâyetleri ancak ayrı bir makâlede ele alınabilecek kadar geniş bir konu ve bu çalışmanın asıl hedefi *Muvatta*'ın orijinalindeki rivâyetler olduğu için burada bu kadarıyla yetinilecektir.

2.2. Şeybânî'nin Mâlik'ten Naklettiği Rivâyetler

Şeybânî'nin Mâlik'ten naklettiği rivâyetlerin 81'i Leysî nüshasında yer almamaktadır. Bu rivâyetlerin Şeybânî nüshasındaki numaraları aşağıdaki tabloda verilmiştir:

61	92	129	130	173	177	197	202	225	231
245	250	252	298	319	388	410	430	431	474

⁴ Örneğin bkz. Şeybânî, 51; Leysî, "Tahâret", 45.

⁵ Örneğin bkz. Şeybânî, 166; Leysî, "Salâtu'l-leyl", 12.

482	483	485	541	561	563	564	579	597	598
601	803	839	843	861	866	873	875	893	903
906	909	910	911	918	923	927	928	930	935
936	941	943	944	945	946	948	952	959	960
964	965	967	968	973	974	978	979	981	982
983	989	990	991	992	993	996	997	1003	1004
1008									

Aşağıda bu rivâyetler Şeybânî nüshasındaki sıralarıyla ele alınarak; diğer *Muvatta'* nüshalarında yer alıp almadıkları, *Muvatta'* nüshalarında bulunamadıkları takdirde diğer hadis kaynaklarında Mâlik'ten veya başkalarından rivâyet edilip edilmedikleri ortaya konulmaya ve bütün bunlardan hareketle oluşan istatistiksel bilgiler serdedilip bir sonuca varılmaya çalışılacaktır.

Şeybânî nüshasında Mâlik'ten rivâyet edilen fakat Leysî nüshasında yer almayan 81 rivâyet ve tahrîrleri şöyledir:⁶

61/1 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنِي نَافِعٌ، أَنَّ ابْنَ عُمَرَ كَانَ لَا يَرُوحُ إِلَى الْجُمُعَةِ إِلَّا اغْتَسَلَ.

Bu rivâyet, ulaşılabilen farklı *Muvatta'* nüshalarında ve diğer hadis kitaplarında bulunamamıştır.

92 /2 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا نَافِعٌ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ؛ أَنَّهُ كَانَ يُكَبِّرُ فِي الْبَدَاءِ ثَلَاثًا وَيَتَشَهَّدُ ثَلَاثًا، وَكَانَ أَحْيَانًا إِذَا قَالَ حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ، قَالَ عَلَى إِثْرِهَا: "حَيَّ عَلَى خَيْرِ الْعَمَلِ."

Bu rivâyet, ulaşılabilen farklı *Muvatta'* nüshalarında bulunamamakla birlikte Mâlik'ten aynı sened ve metinle Beyhekî tarafından rivâyet edildiği tespit edilmiştir.⁷

129/3 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا نَافِعٌ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ؛ أَنَّهُ كَانَ إِذَا جَاءَ إِلَى الصَّلَاةِ، فَوَجَدَ النَّاسَ قَدْ رَفَعُوا مِنْ رُكْعَتِهِمْ سَجْدًا مَعَهُمْ.

Bu rivâyet, ulaşılabilen farklı *Muvatta'* nüshalarında ve diğer hadis kitaplarında bulunamamıştır. Ancak benzer anlamda Ebû Hüreyre'den nakledilen bir hadis *Sünen-i Ebû Dâvud* da yer almaktadır.⁸

130/4 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا نَافِعٌ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ؛ أَنَّهُ كَانَ إِذَا وَجَدَ الْإِمَامَ قَدْ صَلَّى بَعْضَ الصَّلَاةِ، صَلَّى مَعَهُ مَا أَدْرَكَ مِنَ الصَّلَاةِ، إِنْ كَانَ قَائِمًا قَامَ، وَإِنْ كَانَ قَاعِدًا قَعَدَ، حَتَّى يَقْضِيَ الْإِمَامُ صَلَاتَهُ، لَا يُخَالِفُ فِي شَيْءٍ مِنَ الصَّلَاةِ.

⁶ Birinci rakam hadisin 81 rivâyet içindeki, taksim işareti sonrasında gelen ikinci rakam ise rivâyetin Şeybânî nüshasındaki sıra numarasını göstermektedir.

⁷ Ahmed b. Hüseyin el-Beyhekî, *es-Sünenü'l-Kebîr*; thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kâhire: Dâru'l-lü'lüe, 2011), 3/190 (No: 2015).

⁸ Ebû Dâvud, "Salât" 155 (No. 893). Ayrıca bkz. Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdulhayy el-Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced alâ Muvatta'i Muhammed* (Dimaşk: Dâru'l-kalem, 2005), 1/433.

Bu rivâyet, Zührî⁹ ve Hadesânî¹⁰ nüshalarında bulunmaktadır.

173/5 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، قَالَ: سَمِعْتُ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ يَقُولُ: قَالَ مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ: "لَأَنْ أَدُكَّرَ اللَّهُ مِنْ بُكْرَةٍ إِلَى اللَّيْلِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أُحْمَلَ عَلَى جِيَادِ الْخَيْلِ مِنْ بُكْرَةٍ حَتَّى اللَّيْلِ".

Bu rivâyetin Mâlik'ten nakli bulunamamıştır. Ancak aynı sened ve benzer metinle İbnü'l-Mübârek¹¹, benzer bir merfû rivâyeti de Abdurrezzâk¹² tarafından nakledilmiştir.

177/6 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا نَافِعٌ؛ أَنَّهُ قَامَ عَنْ يَسَارِ بْنِ عُمَرَ فِي صَلَاتِهِ، فَجَعَلَنِي عَنْ يَمِينِهِ.

İbn Vehb¹³ nüshasında farklı senedle merfû' rivâyeti nakledilmiştir.

197/7 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ؛ أَنَّهُ سَأَلَ سَالِمَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْمُسَافِرِ إِذَا كَانَ لَا يَدْرِي مَتَى يَخْرُجُ يَقُولُ: أَخْرُجْ الْيَوْمَ، بَلْ أَخْرُجْ غَدًا، بَلِ السَّاعَةَ، فَكَانَ كَذَلِكَ حَتَّى يَأْتِي عَلَيْهِ لَيْالٍ كَثِيرَةٌ أَبْقَصُرُ، أَمْ مَا يَصْنَعُ؟ قَالَ: "يُقْصَرُ وَإِنْ تَمَادَى بِهِ ذَلِكَ شَهْرًا".

Muvatta' nüshalarında ve ulaşılabilen hadis kitaplarında bulunamamıştır.

202/8 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، حَدَّثَنَا نَافِعٌ؛ أَنَّ ابْنَ عُمَرَ جِئَ جَمَعَ بَيْنَ الْمَغْرَبِ، وَالْعِشَاءِ فِي السَّفَرِ، سَارَ حَتَّى غَابَ الشَّفَقُ.

Buhârî¹⁴ tarafından Mâlik'ten gelmeyen farklı bir senedle aynı anlamı ifâde eden bir hadis nakledilmiştir.

225/9 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا الزُّهْرِيُّ، عَنِ السَّائِبِ بْنِ يَزِيدَ؛ أَنَّ عُمَانَ بْنَ عَفَّانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ زَادَ الْبَيْدَاءَ الثَّلَاثَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ.

Buhârî¹⁵ tarafından, Mâlik'ten gelmemesi dışında aynı senedle ve daha geniş bir metinle nakledilmiştir.

231/10 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْقَاسِمِ؛ أَنَّ أَبَاهُ الْقَاسِمَ بْنَ مُحَمَّدٍ رَأَى فِي قَمِيصِهِ دَمًا وَالْإِمَامَ عَلَى الْمِنْبَرِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، فَزَرَغَ قَمِيصَهُ فَوَضَعَهُ.

Bu rivâyet, Zührî¹⁶ ve Hadesânî¹⁷ nüshalarında bulunmaktadır.

245/11 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا نَافِعٌ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ؛ أَنَّهُ رَأَى رَجُلًا رَكَعَ رَكَعَتِي الْفَجْرِ، ثُمَّ اضْطَجَعَ فَقَالَ ابْنُ عُمَرَ: "مَا سَأَلْتَهُ؟" فَقَالَ نَافِعٌ: فَقُلْتُ: "يُفْصَلُ بَيْنَ صَلَاتِهِ." قَالَ ابْنُ عُمَرَ: "وَأَيُّ فَصْلٍ أَفْضَلُ مِنَ السَّلَامِ."

⁹ Mâlik (Ebû Mus'ab ez-Zührî), *el-Muvatta'* (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1991), 1/116 (No: 295).

¹⁰ Mâlik (Süveyd el-Hadesânî), *el-Muvatta'* (Beyrût: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1994), 1/94 (No: 99).

¹¹ Abdullâh b. el-Mübârek, *ez-Zühd ve'r-rekâik* (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ty.), 1/398 (No.1128).

¹² Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef* (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403), 1/530 (No. 2027).

¹³ Mâlik (Abdullâh b. Vehb), *el-Muvatta'* (Dimâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1999), s. 123 (No. 405).

¹⁴ Buhârî, "Umre", 20 (No. 1805); "Cihâd", 136 (No. 3000).

¹⁵ Buhârî, "Cumua", 21 (No. 912).

¹⁶ Mâlik (Ebû Mus'ab ez-Zührî), *el-Muvatta'*, 1/44 (No: 103).

¹⁷ Mâlik (Süveyd el-Hadesânî), *el-Muvatta'*, 1/63 (No: 45).

Bu rivâyet, Zühri¹⁸ ve Hadesânî¹⁹ nüshalarında bulunmaktadır.

250/12 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا زَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ، عَنْ أَبِي مَرْثَةَ، أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا هُرَيْرَةَ: "كَيْفَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُوْتِرُ؟" قَالَ: "فَسَكَتَ، ثُمَّ سَأَلَهُ، فَسَكَتَ، ثُمَّ سَأَلَهُ، فَقَالَ: "إِنْ شِئْتَ أَخْبِرْتُكَ كَيْفَ أَصْنَعُ أَنَا؟" قَالَ: "أَخْبِرْنِي." قَالَ: "إِذَا صَلَّيْتَ الْعِشَاءَ صَلَّيْتَ بَعْدَهَا خَمْسَ رَكَعَاتٍ، ثُمَّ أَنَامَ فَإِنْ قُمْتَ مِنْ اللَّيْلِ صَلَّيْتَ مَثْنَى مَثْنَى، فَإِنْ أَصْبَحْتَ أَصْبَحْتَ عَلَى وَتْرٍ."

Bu rivâyet, Zühri²⁰ nüshasında bulunmaktadır.

252/13 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ بْنُ عُمَرَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ يَسَارٍ؛ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُوْتِرَ عَلَى رَاحِلَتِهِ.

Bu rivâyeti Müslim²¹ farklı bir sened ve yaklaşık aynı metinle nakletmektedir.

298/14 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا نَافِعٌ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: "لَا يَسْجُدُ الرَّجُلُ، وَلَا يَقْرَأُ الْقُرْآنَ، إِلَّا وَهُوَ طَاهِرٌ."

Mâlik'i içermemesi hâriç aynı sened ve ek ihtivâ eden aynı metinle Beyhekî tarafından rivâyet edilmiştir.²²

319/15 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ بَيْنَارٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، أَنَّهُ قَالَ: "لَا تَبْكُوا عَلَى مَوْتَاكُمْ، فَإِنَّ الْمَيِّتَ يُعَذِّبُ بِبَكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ."

Merfû' olarak başta Buhârî²³ ve Müslim²⁴ olmak üzere birçok müellif tarafından nakledilen bu hadisin buradaki şekliyle mevkuû rivâyeti bulunmamıştır. Ancak hadisin merfû' rivâyetini İbn Ömer ve başka sahâbîlerin bir hüküm olarak aktarmış olmaları oldukça doğaldır.

388/16 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، قَالَ: "كُلُّ ذَلِكَ فَدُ رَأَيْتَ النَّاسَ يَفْعَلُونَهُ، فَأَمَّا نَحْنُ فَتُكَبِّرُ."

Müslim²⁵ tarafından aynı anlam İbn Ömer'den babasından naklen rivâyet edilmiştir.

410/17 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنِي عَمْرُو بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيُّ، أَنَّهُ سَأَلَ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ، عَنْ بَنَّةٍ جَعَلَتْهَا امْرَأَةٌ عَلَيْهِا، قَالَ: "فَقَالَ سَعِيدٌ: "الْبُنْدُ مِنَ الْإِبِلِ، وَمَجْلُ الْبُنْدِ الْبَيْتُ الْعَتِيقُ إِلَّا أَنْ تَكُونَ سَمْتًا مَكَائًا مِنَ الْأَرْضِ فَلْتَنْحُرْهَا حَيْثُ سَمْتٌ، فَإِنْ لَمْ تَجِدْ بَنَّةً فَبِقَرَّةٍ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ بِقَرَّةٍ فَعَسْرٌ مِنَ الْعَنَمِ، قَالَ: ثُمَّ سَأَلْتُ سَالِمَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ فَقَالَ: "مِثْلُ مَا قَالَ سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ غَيْرَ أَنَّهُ قَالَ: "إِنْ لَمْ تَجِدْ بِقَرَّةً، فَسَبْعٌ مِنَ الْعَنَمِ، قَالَ: ثُمَّ جِئْتُ خَارِجَةَ بْنَ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ فَسَأَلْتُهُ، فَقَالَ مِثْلُ مَا قَالَ سَالِمٌ، ثُمَّ جِئْتُ عَبْدِ اللَّهِ بْنَ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ، فَقَالَ مِثْلُ مَا قَالَ سَالِمٌ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ."

Bu rivâyet, Zühri²⁶ ve Hadesânî²⁷ nüshalarında bulunmaktadır.

430/18 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ، قَالَ: بَلَّغَنِي، أَنَّ سَعْدَ بْنَ أَبِي وَقَّاصٍ، كَانَ يَقُولُ: "أَمَرَ

18 Mâlik (Ebû Mus'ab ez-Zühri), *el-Muvatta'*, 1/219 (No: 561).

19 Mâlik (Süveyd el-Hadesânî), *el-Muvatta'*, 1/156 (No: 181).

20 Mâlik (Ebû Mus'ab ez-Zühri), *el-Muvatta'*, 1/120 (No: 301).

21 Müslim, "Salâtu'l-müsâfirîn", 38 (No: 700).

22 Beyhekî, *es-Sünenü'l-Kebîr*, 1/274 (No: 431).

23 Örneğin bkz. Buhârî, "Cenâiz", 32 (No: 1286).

24 Örneğin bkz. Müslim, "Cenâiz", 22 (No: 928).

25 Müslim, "Hac", 273 (No: 1284).

26 Mâlik (Ebû Mus'ab ez-Zühri), *el-Muvatta'*, 1/532 (No: 1375) ve 2/186 (No: 2130).

27 Mâlik (Süveyd el-Hadesânî), *el-Muvatta'*, 2/413 (No: 538).

رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْتُلُ الْوَزْعَ."

Başta Buhârî²⁸ ve Müslim²⁹ olmak üzere birçok müellif tarafından nakledilen bu hadisin Mâlik'ten rivâyeti bulunamamıştır. A'zamî her ne kadar ed-Dânî'nin bu rivâyetin Zührî nüshasında olduğunu belirttiğini söylese³⁰ de o nüshada bu rivâyete rastlanamamıştır.

431/19 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا نَافِعٌ، عَنْ سَلِيمَانَ بْنِ بَسَارٍ، أَنَّ هَبَّارَ بْنَ الْأَسْوَدِ جَاءَ يَوْمَ النَّحْرِ، وَعُمَرُ يُنْحَرُ بُدْنَهُ، فَقَالَ: "يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ! أَخْطَأْنَا فِي الْعِدَّةِ كَمَا نَرَى أَنَّ هَذَا الْيَوْمَ يَوْمَ عَرَفَةَ." فَقَالَ لَهُ عُمَرُ: "أَذْهَبُ إِلَى مَكَّةَ فَطُفْتُ بِالْبَيْتِ سَبْعًا، وَبَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ سَبْعًا، أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ وَأَنْحَرُ هَدْيًا إِنْ كَانَ مَعَكَ، ثُمَّ اخْلُفُوا، أَوْ قَصِّرُوا، وَارْجِعُوا فَإِذَا كَانَ قَابِلٌ فَحُجُّوا، وَاهْدُوا، فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَيْصُمُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ، وَسَبْعَةَ إِذَا رَجَعْتُمْ."

Bu rivâyet, İbn Vehb³¹ ve Hadesânî³² nüshalarında bulunmaktadır.

474/20 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا نَافِعٌ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، أَنَّهُ كَانَ إِذَا طَافَ بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ بَدَأَ بِالصَّفَا فِرْقِي حَتَّى يَبْدُو لَهُ الْبَيْتُ، وَكَانَ يُكْبِرُ ثَلَاثَ تَكْبِيرَاتٍ ثُمَّ يَقُولُ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ يُحْيِي وَيُمِيتُ، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، يَفْعَلُ ذَلِكَ سَبْعَ مَرَّاتٍ فَذَلِكَ إِحْدَى وَعِشْرُونَ تَكْبِيرَةً وَسَبْعَ تَهْلِيلَاتٍ، وَيَدْعُو فِيمَا بَيْنَ ذَلِكَ، وَيَسْأَلُ اللَّهَ تَعَالَى ثُمَّ يَهْبِطُ، فَيَمْشِي حَتَّى إِذَا جَاءَ بَطْنَ الْمَسِيلِ سَعَى حَتَّى يَظْهَرَ مِنْهُ، ثُمَّ يَمْشِي حَتَّى يَأْتِيَ الْمَرْوَةَ فَيَرْقِي فَيَصْنَعُ عَلَيْهَا مِثْلَ مَا صَنَعَ عَلَى الصَّفَا، يَصْنَعُ ذَلِكَ سَبْعَ مَرَّاتٍ حَتَّى يَفْرُغَ مِنْ سَعْيِهِ، وَسَمِعْتُهُ يَدْعُو عَلَى الصَّفَا: اللَّهُمَّ إِنَّكَ قُلْتَ: ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ، وَإِنَّكَ لَا تَخْلِفُ الْمِيعَادَ وَإِنِّي أَسْأَلُكَ كَمَا هَدَيْتَنِي لِلْإِسْلَامِ أَنْ لَا تَنْزِعَهُ مِنِّي حَتَّى تَوَفَّيَنِي وَأَنَا مُسْلِمٌ.

Bu rivâyet, Zührî³³ ve Hadesânî³⁴ nüshalarında bulunmaktadır.

482/21 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا أَيُّوبُ السَّخْتِيَانِيُّ، عَنِ ابْنِ سِيرِينَ، عَنْ رَجُلٍ، أَخْبَرَهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ رَجُلًا أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: "أَنَّ أُمَّيَ امْرَأَةً كَبِيرَةً لَا تَسْتَطِيعُ أَنْ نَحْمِلَهَا عَلَى بَعِيرٍ، وَإِنْ رَبَطْنَاهَا حَقْنًا أَنْ تَمُوتَ، أَفَأَحْجُ عَنْهَا؟" قَالَ: "نَعَمْ."

Bu rivâyet, İbn Vehb³⁵ ve İbnü'l-Kâsım³⁶ nüshalarında bulunmaktadır.

483/22 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا أَيُّوبُ السَّخْتِيَانِيُّ، عَنِ ابْنِ سِيرِينَ، أَنَّ رَجُلًا كَانَ جَعَلَ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَبْلُغَ أَحَدٌ مِنْ وَلَدِهِ الْحَلْبَ، فَيَخْلِبُ فَيَشْرَبُ، وَيَسْتَوِيهِ إِلَّا حَجَّ وَحَجَّ بِهِ، قَالَ: فَلَبَّغَ رَجُلًا مِنْ وَلَدِهِ الَّذِي قَالَ: وَقَدْ كَبِرَ الشَّبْحُ، فَجَاءَ ابْنُهُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَخْبَرَهُ الْخَبْرَ، فَقَالَ: "إِنَّ أَبِي قَدْ كَبِرَ وَهُوَ لَا يَسْتَطِيعُ الْحَجَّ أَفَأَحْجُ عَنْهُ؟" قَالَ: "نَعَمْ."

²⁸ Buhârî, "Ehâdisü'l-enbiyâ", 10 (No. 3359).

²⁹ Müslim, "Selâm", 144 (No. 2238).

³⁰ Muhammed Mustafâ el-A'zamî, el-Muvatta' (Abu Dabi: Müessesetü Zâyid b. Sultân, 2004), 1/107.

³¹ Mâlik (Abdullâh b. Vehb), *el-Muvatta'*, s. 60 (No: 132).

³² Mâlik (Süveyd el-Hadesânî), *el-Muvatta'*, 2/408 (No: 532).

³³ Mâlik (Ebû Mus'ab ez-Zührî), *el-Muvatta'*, 1/508-509 (No: 1311-1313).

³⁴ Mâlik (Süveyd el-Hadesânî), *el-Muvatta'*, 2/415 (No: 543).

³⁵ Mâlik (Abdullâh b. Vehb), *el-Muvatta'*, s. 65 (No: 158).

³⁶ Mâlik (İbnü'l-Kâsım), *el-Muvatta'* (Abu Dabi: Menşûrâtü'l-mecmaî's-sekafî, 2004), 1/140 (No: 130).

Leysî nüshasındafarklı senedle aynı durumun geçtiği farklı bir olay rivâyet edilmiştir.³⁷Yukarıdaki rivâyet ise aynı sened ve metinle Şâfiî tarafından Mâlik'ten nakledilmiştir.³⁸

485/23 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا نَافِعٌ، أَنَّ ابْنَ عُمَرَ كَانَتِغَسَّسُلُ بِعَرَفَةَ يَوْمَ عَرَفَةَ حِينَ يُرِيدُ أَنْ يُرَوِّحَ.

Bu rivâyet, ulaşılabilen farklı *Muvatta'* nüshalarında ve diğer hadis kitaplarında bulunamamıştır.

541/24 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا قَيْسُ بْنُ الرَّبِيعِ الْأَسَدِيُّ، عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ الْجَزْرِيِّ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «سَتُنَادُونَ الْأَبْكَارَ فِي أَنْفُسِهِنَّ ذَوَاتِ الْأَبِ وَغَيْرِ الْأَبِ.»

Bu rivâyet, sonundaki hükmü değiştirmeyen cümle ekiyle ulaşılabilen farklı *Muvatta'* nüshalarında ve diğer hadis kitaplarında bulunamamıştır. Ancak bâkirelerden evlendirme konusunda izin alınacağına dair rivâyet hemen bütün hadis kitaplarında, bu arada Leysî rivâyetinde de yer almaktadır.³⁹

561/25 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا نَافِعٌ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ، أَنَّ عَبْدًا لِبَعْضِ ثَقِيفٍ جَاءَ إِلَى عُمَرَ بْنِ الْأَخْطَابِ، فَقَالَ: أُنَّ سَيِّدِي أَنْكَحَنِي جَارِيَتَهُ، فَلَانَتْهُ، وَكَانَ عُمَرُ يَعْرِفُ الْجَارِيَةَ، وَهُوَ يَطُؤُهَا فَأَرْسَلَ عُمَرُ إِلَى الرَّجُلِ، فَقَالَ: مَا فَعَلْتَ جَارِيَتِكَ؟ قَالَ: هِيَ عِنْدِي، قَالَ: هَلْ تَطُؤُهَا؟ فَأَشَارَ إِلَى بَعْضِ مَنْ كَانَ عِنْدَهُ، فَقَالَ: لَا، فَقَالَ عُمَرُ: "أَمَا وَاللَّهِ لَوْ اعْتَرَفْتَ لَجَعَلْنَاكَ نَكَالًا."

Bu rivâyet, Zührî⁴⁰ nüshasında bulunmaktadır.

563/26 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا هِشَامُ بْنُ غَرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جُمُهَانَ مَوْلَى الْأَسْلَمِيِّينَ، عَنْ أُمِّ بَكْرٍ الْأَسْلَمِيَّةِ، أَنَّهَا اخْتَلَعَتْ مِنْ رُوحِهَا عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي سَيْدٍ، ثُمَّ أَتَىا عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ فِي ذَلِكَ، فَقَالَ: "هِيَ تَطْلِيْقَةُ إِلَّا أَنْ تَكُونَ سَمْتًا شَيْئًا فَهِيَ عَلَى مَا سَمْتًا."

Bu rivâyet, Zührî⁴¹ nüshasında bulunmaktadır.

564/27 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا مُجَبَّرٌ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: "إِذَا قَالَ الرَّجُلُ: إِذَا نَكَحْتُ، فَلَانَتْهُ فَهِيَ طَالِقٌ، فَهِيَ طَالِقٌ، فَهِيَ كَذَلِكَ إِذَا نَكَحَهَا، وَإِذَا كَانَ طَلَّقَهَا وَاحِدَةً، أَوْ اثْنَتَيْنِ، أَوْ ثَلَاثًا فَهِيَ كَمَا قَالَ."

Bu rivâyet, ulaşılabilen farklı *Muvatta'* nüshalarında ve diğer hadis kitaplarında bulunamamıştır.

579/28 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا الرَّهْرِيُّ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، قَالَ: "إِذَا أَلَى الرَّجُلُ مِنْ أَمْرِاتِهِ، ثُمَّ فَاءَ قَبْلَ أَنْ تَمْضِيَ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ، فَهِيَ أَمْرَانَتْهُ لَمْ يَذْهَبْ مِنْ طَلَاقِهَا شَيْءٌ، فَإِنْ مَضَتْ الْأَرْبَعَةَ الْأَشْهُرَ قَبْلَ أَنْ يَفِيءَ فَهِيَ تَطْلِيْقَةُ، وَهُوَ أَمْلُكَ بِالرَّجْعَةِ مَا لَمْ تَنْقُضْ عِدَّتَهَا." قَالَ: وَكَانَ مَرُوانُ يَقْضِي بِذَلِكَ.

Bu rivâyet, Zührî⁴² ve Hadesânî⁴³ nüshalarında bulunmaktadır.

597/29 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنِي الْحَسَنُ بْنُ عَمَارَةَ، عَنْ الْحَكَمِ بْنِ عَيْنِيَّةَ، عَنْ يَحْيَى بْنِ الْجَزَّارِ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ كَرَّمَ اللَّهُ وَجْهَهُ، أَنَّهُ قَالَ: "عِدَّةُ أُمِّ الْوَالِدِ ثَلَاثٌ حَيْضٍ."

³⁷ Mâlik, "Hac", 97.

³⁸ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Müsned* (Kuveyt: Şeriketü Garâs, 2004), 2/244 (No. 933).

³⁹ Malik, "Nikâh", 4.

⁴⁰ Mâlik (Ebû Mus'ab ez-Zührî), *el-Muvatta'*, 2/44 (No: 1824).

⁴¹ Mâlik (Ebû Mus'ab ez-Zührî), *el-Muvatta'*, 1/620 (No: 1613).

⁴² Mâlik (Ebû Mus'ab ez-Zührî), *el-Muvatta'*, 1/609 (No: 1580-1581).

⁴³ Mâlik (Süveyd el-Hadesânî), *el-Muvatta'*, 1/275 (No: 346).

Bu rivâyet, Mâlik'e dayanmayan bir senedle Saîd b. Mansûr⁴⁴ tarafından aynı metinle Hz. Ali'den nakledilmiştir.

598/30 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنْ ثَوْرِ بْنِ بَرِيدٍ، عَنْ رَجَاءِ بْنِ حَيَوَةَ، أَنَّ عَمْرَو بْنَ الْعَاصِ سُئِلَ عَنْ عِدَّةِ أُمِّ الْوَلَدِ؟ فَقَالَ: "لَا تُلْبِسُوا عَلَيْنَا فِي دِينِنَا إِنْ تَكَّ أُمَّهَ فَإِنَّ عِدَّتَهَا عِدَّةُ حَرَّةٍ."

Bu rivâyet, Mâlik'e dayanmayan bir senedle Dârekutnî⁴⁵ tarafından aynı sayılabilecek bir metinle Amr b. Âs'tan nakledilmiştir.

601/31 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا ابْنُ شَهَابٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ الْبَلَدِ أَتَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: إِنْ امْرَأَتِي وَلَدَتْ غُلَامًا أَسْوَدًا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «هَلْ لَكَ مِنْ إِبِلٍ؟» قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: «مَا الْوَأْهَاءُ؟» قَالَ: «حُمُرٌ». قَالَ: «فَهَلْ فِيهَا مِنْ أَوْرَاقٍ؟» قَالَ: «نَعَمْ». قَالَ: «فِيمَا كَانَ ذَلِكَ؟» قَالَ: «أَرَاهُ نَزَعَهُ عِرْقٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ». قَالَ: «فَلَعَلَّ ابْنَكَ نَزَعَهُ عِرْقٌ.»

Bu rivâyet, Zührî⁴⁶ ve Hadesânî⁴⁷ nüshalarında bulunmaktadır.

803/32 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا الْعَلَاءُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ يَعْقُوبَ، أَنَّ أَبَاهُ أَخْبَرَهُ قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبِي، قَالَ: كُنْتُ أَبِيعُ الْبَرَّ فِي زَمَانِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ، وَإِنَّ عُمَرَ قَالَ: "لَا يَبِيعُهُ فِي سَوْقِنَا أَعْجَبِي، فَإِنَّهُ لَمْ يَفْقَهُوا فِي الدِّينِ، وَلَمْ يَقِيمُوا فِي الْمِيرَانِ وَالْمَكْبَالِ."

قَالَ يَعْقُوبُ: فَذَهَبْتُ إِلَى عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ، فَقُلْتُ لَهُ: هَلْ لَكَ فِي غَنِيمَةِ بَارِدَةَ؟ قَالَ: مَا هِيَ؟ قُلْتُ: بَرٌّ، فَذُ عِلْمْتُ مَكَانَهُ، يَبِيعُهُ صَاحِبُهُ بِرُخْصٍ، لَا يَسْتَطِيعُ يَبِيعُهُ، اسْتَرِيهِ لَكَ، ثُمَّ أَبِيعُهُ لَكَ، قَالَ: نَعَمْ، فَذَهَبْتُ، فَصَفَقْتُ بِالْبَرِّ، ثُمَّ جِئْتُ بِهِ، فَطَرَحْتُ فِي دَارِ عُثْمَانَ، فَلَمَّا رَجَعَ عُثْمَانُ، فَرَأَى الْعُكُومَ فِي دَارِهِ، قَالَ: مَا هَذَا؟ قَالُوا: بَرٌّ، جَاءَ بِهِ يَعْقُوبُ، قَالَ: ادْعُوهُ لِي، فَجِئْتُ، فَقَالَ: مَا هَذَا؟ قُلْتُ: هَذَا الَّذِي قُلْتُ لَكَ، قَالَ: أَنْظِرْتَهُ؟ قُلْتُ: كَفَيْتُكَ، وَلَكِنْ رَأَيْتُهُ حَرَسَ عُمَرَ، قَالَ: نَعَمْ، فَذَهَبَ عُثْمَانُ إِلَى حَرَسِ عُمَرَ، فَقَالَ: إِنْ يَعْقُوبُ يَبِيعُ بَرِّي فَلَا تَمْنَعُوهُ، قَالُوا: نَعَمْ، جِئْتُ بِالْبَرِّ السُّوقِ، فَلَمْ أَلْبَسْ حَتَّى جَعَلْتُ تَمَنَّهُ فِي مَرْوِدٍ، وَذَهَبْتُ بِهِ إِلَى عُثْمَانَ، وَبِالَّذِي اسْتَرَيْتُ الْبَرَّ مِنْهُ، فَقُلْتُ: عَدَّ الَّذِي لَكَ، فَاعْتَدَّهُ، وَبَقِيَ مَالٌ كَثِيرٌ، قَالَ: فَقُلْتُ لِعُثْمَانَ: هَذَا لَكَ، أَمَا إِنِّي لَمْ أَطْلِمُ بِهِ أَحَدًا، قَالَ: جَزَاكَ اللَّهُ خَيْرًا، وَفَرِحَ بِذَلِكَ، قَالَ: فَقُلْتُ: أَمَا إِنِّي قَدْ عَلِمْتُ مَكَانَ يَبِيعُهَا مِثْلُهَا، أَوْ أَضَلَّ، قَالَ: وَعَايِدَ أَنْتَ؟ قَالَ: قُلْتُ: نَعَمْ، إِنْ شِئْتَ، قَالَ: قَدْ شِئْتُ، قَالَ: فَقُلْتُ: فَإِنِّي بَاغٍ خَيْرًا فَأَشْرِكُنِي، قَالَ: نَعَمْ بِنَبِيِّ، وَبِنَبِيِّكَ.

Hadisin ilk paragrafı özet olarak Mâlik'e dayanan bir senedle Tirmizî tarafından rivâyet edilmiştir.⁴⁸

839/33 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ؛ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ سَبَّ سَابِيَةَ.

Bu rivâyet, ulaşılabilen farklı Muvatta' nüshalarında ve diğer hadis kitaplarında bulunamamıştır.

843/34 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا أَبُو الرَّجَالِ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ أُمِّهِ عَمْرَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، أَنَّ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، كَانَتْ أَتَعَقَّتْ جَارِيَةً لَهَا عَنْ دُبُرِ مِنْهَا، ثُمَّ إِنَّ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا بَعْدَ ذَلِكَ اسْتَكْتَمَتْ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَسْتَكْتِمِي، ثُمَّ إِنَّهُ دَخَلَ عَلَيْهَا رَجُلٌ سِنْدِيٌّ، فَقَالَ لَهَا، أَنْتِ مَطْبُوبَةٌ، فَقَالَتْ لَهُ عَائِشَةُ: وَبِئْسَ مَنْ طَبَّنِي؟ قَالَ: امْرَأَةٌ مِنْ نَعْتِهَا كَذَا وَكَذَا، فَوَصَفَهَا، وَقَالَ: إِنْ فِي خَجْرِهَا الْإِنْ صَبِيًّا قَدْ بَالَ، فَقَالَتْ عَائِشَةُ: ادْعُوا لِي فَلَانَةَ جَارِيَةً كَانَتْ تَخْدُمُهَا، فَوَجَدُوهَا فِي بَيْتِ جِيرَانِ لَهُمْ فِي خَجْرِهَا صَبِيٌّ،

⁴⁴ Saîd b. Mansûr, *es-Sünen (Hindistan: Dâru's-selefiyye, 1982)*, 1/346 (No: 1286).

⁴⁵ Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *es-Sünen (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 2004)*, 4/477 (No: 3836).

⁴⁶ Mâlik (Ebû Mus'ab ez-Zührî), *el-Muvatta'*, 2/464 (No: 2890).

⁴⁷ Mâlik (Süveyd el-Hadesânî), *el-Muvatta'*, 1/224 (No: 276).

⁴⁸ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *es-Sünen (Mısır: Mektebetü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1975)*, 2/357 (No: 487).

قَالَتْ: الْآنَ حَتَّى أُغْسِلَ بَوْلَ هَذَا الصَّبِيِّ، فَعَسَلْتُهُ ثُمَّ جَاءَتْ، فَقَالَتْ لَهَا عَائِشَةُ: أَسَحَرْتَنِي؟ قَالَتْ: نَعَمْ، قَالَتْ: لِمَ؟ قَالَتْ: أَحْبَبْتُ الْعِنُقَ، قَالَتْ: فَوَاللَّهِ لَا تَعْتَقِينَ أَبَدًا، ثُمَّ أَمَرَتْ عَائِشَةُ ابْنَ أُخْتِهَا أَنْ يَبِيعَهَا مِنَ الْأَعْرَابِ مِمَّنْ يَسِيءُ مَلَكَتْهَا، قَالَتْ: ثُمَّ ابْتِغَ لِي بِبَيْعِهَا رَقِيبَةً، ثُمَّ أَعْتَقَهَا، فَقَالَتْ عُمَرَةُ: فَلَبِثْتُ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا مَا شَاءَ اللَّهُ مِنَ الزَّمَانِ، ثُمَّ إِتَّهَا رَأَتْ فِي الْمَنَامِ أَنْ اغْتَسَلِي مِنْ آبَارِ ثَلَاثَةِ يَمَدٍ بَعْضُهَا بَعْضًا، فَإِنَّكَ تُشْفِقِينَ، فَدَخَلَ عَلَى عَائِشَةَ إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ، وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سَعْدِ بْنِ زُرَّارَةَ، فَذَكَرَتْ أَنَّ عَائِشَةَ الَّتِي رَأَتْ، فَانطَلَقَا إِلَى فَنَاءَةٍ، فَوَجَدَا آبَارًا ثَلَاثَةَ يَمَدٍ بَعْضُهَا بَعْضًا، فَاسْتَقَوْا مِنْ كُلِّ بَيْتٍ مِنْهَا ثَلَاثَ شُجْبٍ حَتَّى مَلُّوا الشُّجْبَ مِنْ جَمِيعِهَا، ثُمَّ اتَّوَا بِذَلِكَ الْمَاءِ إِلَى عَائِشَةَ، فَاعْتَسَلَتْ فِيهِ فَشَفِيَتْ.

Bu rivâyet, Hadesânî⁴⁹ nüshasında bulunmaktadır.

861/35 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ، أَنَّهُ سَمِعَ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ، يَقُولُ: إِنَّ الْفُصَوَاءَ نَافَةَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَتْ تَسْبِقُ كُلَّمَا وَقَعَتْ فِي سَبَاقٍ، فَوَقَعَتْ يَوْمًا فِي إِبِلٍ، فَسَبِقَتْ، فَكَانَتْ عَلَى الْمُسْلِمِينَ كَأَنَّهُمْ سَبِقَتْ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ النَّاسَ إِذَا رَفَعُوا شَيْئًا، أَوْ أَرَادُوا رَفْعَ شَيْءٍ وَضَعَهُ اللَّهُ.»

Bu rivâyet, Hadesânî⁵⁰ nüshasında bulunmaktadır.

866/36 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا نَافِعٌ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السِّلَاحَ فَلَيْسَ مِنَّا.»

Bu rivâyet, İbnü'l-Kâsım⁵¹ nüshasında bulunmaktadır.

873/37 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا نَافِعٌ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ؛ أَنَّ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ضَرَبَ لِلنَّصَارَى، وَالْيَهُودِ، وَالْمَجُوسِ بِالْمَدِينَةِ إِقَامَةً ثَلَاثَ لَيَالٍ يَتَسَوَّفُونَ، وَيَقْضُونَ حَوَائِجَهُمْ، وَلَمْ يَكُنْ أَحَدٌ مِنْهُمْ يُعِيمُ بَعْدَ ذَلِكَ.

Bu rivâyet, Zührî⁵² ve Hadesânî⁵³ nüshalarında bulunmaktadır.

875/38 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا نَافِعٌ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقُولُ: «لَا يُعِيمُ أَحَدُكُمْ الرَّجُلَ مِنْ مَجْلِسِهِ فَيَجْلِسَ فِيهِ.»

Buhârî⁵⁴ tarafından Mâlik'ten aynı sened ve metinle rivâyet edilmiştir.

893/39 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنِ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ مَيْسَرَةَ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ، قَالَ: "رَخَّصَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِأَهْلِ النَّبَيْتِ الْقَاصِي فِي الْكَلْبِ يَتَّخِذُونَهُ."

Bu rivâyet, ulaşılabilen farklı *Muvatta'* nüshalarında ve diğer hadis kitaplarında bulunamamıştır.

903/40 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا نَافِعٌ، عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنِ الْجَرَّاحِ مَوْلَى أُمِّ حَبِيبَةَ، عَنْ أُمِّ حَبِيبَةَ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «الْعَيْرُ الَّتِي فِيهَا جَرَسٌ لَا تَصْحَبُهَا الْمَلَائِكَةُ.»

Bu rivâyet, Hadesânî⁵⁵ nüshasında bulunmaktadır.

906/41 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا أَبُو النَّضْرِ، أَنَّهُ أَخْبَرَهُ مَنْ سَمِعَ عَائِشَةَ، تَقُولُ: سَمِعْتُ صَوْتَ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ يَلْعَبُونَ مِنَ الْحَتِّيشِ، وَغَيْرِهِمْ يَوْمَ عَاشُورَاءَ، قَالَتْ: فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أُتْحَبِينَ أَنْ تَرَيَ لِعَبْنِهِمْ؟ قَالَتْ: قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَتْ: فَارْسَلِ إِلَيْهِمْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَجَاءُوا، وَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ النَّاسِ، فَوَضَعَ كَفَّهُ عَلَى النَّبَابِ، وَمَدَّ يَدَهُ، وَوَضَعَتْ ذَقَائِي عَلَى يَدِهِ، فَجَعَلُوا يَلْعَبُونَ وَأَنَا

⁴⁹ Mâlik (Süveyd el-Hadesânî), *el-Muvatta'*, 1/349 (No: 442).

⁵⁰ Mâlik (Süveyd el-Hadesânî), *el-Muvatta'*, 2/532 (No: 799).

⁵¹ Mâlik (İbnü'l-Kâsım), *el-Muvatta'*, 1/193 (No: 217).

⁵² Mâlik (Ebû Mus'ab ez-Zührî), *el-Muvatta'*, 2/63 (No: 1864).

⁵³ Mâlik (Süveyd el-Hadesânî), *el-Muvatta'*, 2/469 (No: 642).

⁵⁴ Buhârî, "İsti'zân", 31 (No. 6269).

⁵⁵ Mâlik (Süveyd el-Hadesânî), *el-Muvatta'*, 2/483 (No: 673).

أَنْظُرُ، قَالَتْ: فَجَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: حَسْبُكَ، قَالَتْ: وَأَسْكُتُ مَرَّتَيْنِ، أَوْ ثَلَاثًا، ثُمَّ قَالَ لِي: حَسْبُكَ، قَالَتْ: نَعَمْ، فَأَشَارَ إِلَيْهِمْ فَأَنْصَرَفُوا.

Bu rivâyetin Mâlik'ten gelmeyen oldukça benzer metinli bir versiyonu Nesâî⁵⁶ tarafından nakledilmiştir.

909/42 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ؛ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ كَانَ يَتَطَيَّبُ بِالْمِسْكِ الْمُفْتَتَتِ

الْيَابِسِ.

Begavî Hz. Ömer'in misk ile kokulandığını senedsiz olarak rivâyet etmektedir.⁵⁷

910/43 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا إِسْحَاقُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: دَعَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى الَّذِينَ قَتَلُوا أَصْحَابَ بَيْرُ مَعُونَةَ ثَلَاثِينَ غَدَاةً، يَدْعُو عَلَى رِغْلِ، وَدَكْوَانٍ، وَغَصِيَّةٍ: عَصَبَتِ اللَّهُ وَرَسُولُهُ. قَالَ أَنَسٌ: نَزَلَ فِي الَّذِينَ قَتَلُوا بَيْرُ مَعُونَةَ قُرْآنٌ قَرَأْنَاهُ حَتَّى نُسَخَ: بَلِّغُوا قَوْمَنَا أَنَا قَدْ لَقِينَا رَبَّنَا وَرَضِيَ اللَّهُ عَنَّا وَرَضِينَا عَنْهُ.

Bu rivâyet, Zührî⁵⁸ ve Hadesânî⁵⁹ nüshalarında bulunmaktadır.

911/44 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا أَبُو جَعْفَرٍ الْقَارِي، قَالَ: كُنْتُ مَعَ ابْنِ عُمَرَ، فَكَانَ يُسَلِّمُ عَلَيْهِ، فَيَقُولُ:

السَّلَامَ عَلَيْكُمْ، فَيَقُولُ مِثْلَ مَا يُقَالُ لَهُ.

Bu rivâyet, Hadesânî⁶⁰ nüshasında bulunmaktadır.

918/45 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، أَنَّ عُمَرَ بْنَ عَبْدِ الْعَزِيزِ قَالَ: "مَنْ جَعَلَ بَيْتَهُ غَرَضًا

لِلْخُصُومَاتِ أَكْثَرَ التَّنَقُّلِ."

Dârimî, Mâlik'ten gelmeyen bir senedle aynı rivâyeti nakletmektedir.⁶¹

923/46 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنِي مُخْبِرٌ؛ أَنَّ ابْنَ عُمَرَ قَالَ وَهُوَ يُوصِي رَجُلًا: "لَا تَعْتَرِضْ فِيمَا لَا

يَعْنِيكَ، وَاعْتَرِضْ عَدُوَّكَ، وَاحْذَرْ خَلْبِكَ إِلَّا الْأَمِينِ، وَلَا أَمِينَ إِلَّا مَنْ خَشِيَ اللَّهَ، وَلَا تَصْنَبْ فَاجِرًا كَيْ تَعْلَمَ مِنْ فُجُورِهِ، وَلَا تُفْسِدْ إِلَيْهِ سِرَّكَ، وَاسْتَشِيرْ فِي أَمْرِكَ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ."

Bu rivâyet, İbn Ebî Şeybe⁶² ve daha birçok muhaddis tarafından Mâlik'in olmadığı senedlerle İbn Ömer'den değil Hz. Ömer'den nakledilmiştir.

927/47 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا هِشَامُ بْنُ غُرُوةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: قَالَتْ عَائِشَةُ: كَانَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ

يُبْعَثُ إِلَيْنَا بِأَحْطَانِنَا مِنَ الْأَكَارِعِ، وَالرُّءُوسِ.

Bu rivâyet, Hadesânî⁶³ nüshasında bulunmaktadır.

928/48 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنِي يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، أَنَّهُ سَمِعَ الْقَاسِمَ، يَقُولُ: سَمِعْتُ أَسْلَمَ مَوْلَى عُمَرَ بْنِ

الْخَطَّابِ، رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ يَقُولُ: خَرَجْتُ مَعَ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ وَهُوَ يُرِيدُ السَّامَ، حَتَّى إِذَا دَنَا مِنَ السَّامِ أَنَاخَ عُمَرُ، وَذَهَبَ لِحَاجَةٍ، قَالَ أَسْلَمُ: فَطَرَحْتُ فَرَوْتِي بَيْنَ شِقَاقِي رَجُلِي، فَلَمَّا فَرَّغَ عُمَرُ عَمَدًا إِلَى بَجِيرِي،

56 Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 2001), 8/181 (No: 8902).

57 Hüseyin b. Mes'ûd el-Begavî, *Şerhü's-Sünne* (Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983), 12/86 (No: 3168).

58 Mâlik (Ebû Mus'ab ez-Zührî), *el-Muvatta'*, 2/112 (No: 1964).

59 Mâlik (Süveyd el-Hadesânî), *el-Muvatta'*, 2/530 (No: 793).

60 Mâlik (Süveyd el-Hadesânî), *el-Muvatta'*, 2/481 (No: 668).

61 Abdullâh b. Abdurrahmân ed-Dârimî, *Müsnedü'd-Dârimî* (Suûdi Arabistan: Dâru'l-muğni, 2000), 1/342 (No: 312).

62 İbn Ebî Şeybe Abdullâh b. Muhammed, *el-Musannef* (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409), 7/94 (No: 34450).

63 Mâlik (Süveyd el-Hadesânî), *el-Muvatta'*, 2/539 (No: 818).

فَرَكِبَهُ عَلَى الْفَرَسِ، وَرَكِبَ أَسْلَمَ بَعِيرَهُ، فَخَرَجَا يَسِيرَانِ حَتَّى لَقِيَهُمَا أَهْلُ الْأَرْضِ، يَتَلَفَّوْنَ عُمَرَ، قَالَ أَسْلَمُ: فَلَمَّا دَنَوْا مِنَّا اشْرَبْتُ لَهُمْ إِلَى عُمَرَ، فَجَعَلُوا يَتَحَدَّثُونَ بَيْنَهُمْ، قَالَ عُمَرُ: تَطْمَخُ أَبْصَارُهُمْ إِلَى مَرَاكِبِ مَنْ لَا خَلْقَ لَهُمْ، يُرِيدُ مَرَاكِبِ الْعَجَمِ.

Bu rivâyet, İbn Ebî Şeybe⁶⁴ ve daha birçok muhaddis tarafından Mâlik'in olmadığı senedlerle nakledilmiştir.

930/49 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا إِسْحَاقُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، أَنَّ عَزْرَابِيًّا أَتَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: "يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَتَى السَّاعَةُ؟" قَالَ: «وَمَا أَعْدَدْتُ لَهَا؟» قَالَ: "لَا شَيْءَ، وَاللَّهِ إِنِّي لَلْقَلِيلِ الصَّبَّامِ وَالصَّلَاةِ وَإِنِّي لِأَجِبُ اللَّهَ وَرَسُولَهُ." قَالَ: «إِنَّكَ مَعَ مَنْ أَحْبَبْتَ.»

Bu rivâyet, Hadesânî⁶⁵ nüshasında bulunmaktadır.

935/50 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، أَخْبَرَنِي أَبُو بَكْرٍ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ حَرْمٍ، أَنَّ عُمَرَ حَدَّثَنِي، أَنَّهَا سَمِعَتْ عَائِشَةَ، تَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «مَا زَالَ جِبْرِئِيلُ يُوصِيَنِي بِالْأَجَارِ حَتَّى طُنُنْتُ لِوَرْتَنَتِهِ.»

Bu rivâyet, Hadesânî⁶⁶ nüshasında bulunmaktadır.

936/51 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ؛ أَنَّ عُمَرَ بْنَ عَبْدِ الْعَزِيزِ كَتَبَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ بْنِ عَمْرٍو بْنِ حَرْمٍ: "انظُرْ مَا كَانَ مِنْ حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَوْ سُنَّتِهِ، أَوْ حَدِيثِ عُمَرَ، أَوْ نَحْوِ هَذَا فَارْتَبِئْ لِي، فَإِنِّي قَدْ جُفْتُ ذُرُوسَ الْعِلْمِ، وَذَهَابَ الْعُلَمَاءُ."

Buhârî bu rivâyeti "hadîsu Umer" kısmı olmaksızın muallak olarak rivâyet etmektedir.⁶⁷

941/52 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، قَالَ: سَمِعْتُ عَبْدِ اللَّهِ بْنَ عَامِرٍ، يَقُولُ: بَيْنَمَا أَنَا أَعْتَسِلُ وَيَتِيمٌ كَانَ فِي حَجْرٍ أَبِي، يَصُبُّ أَحَدُنَا عَلَى صَاحِبِهِ، إِذْ طَلَعَ عَلَيْنَا عَامِرٌ وَنَحْنُ كَذَلِكَ، فَقَالَ: يَنْظُرُ بَعْضُنَا إِلَى عَوْرَةِ بَعْضٍ؟ وَاللَّهِ إِنِّي كُنْتُ لِأَحْسِبُكُمْ خَيْرًا مِمَّا قُلْتُمْ: قَوْمٌ وُلِدُوا فِي الْإِسْلَامِ لَمْ يُوَلَدُوا فِي شَيْءٍ مِنَ الْجَاهِلِيَّةِ، وَاللَّهِ لِأَطْنُكُمْ الْخَلْفَ.

Bu rivâyet, İbn Ebî Şeybe⁶⁸ tarafından Mâlik'in olmadığı bir senedle muhtasar olarak nakledilmiştir.

943/53 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، أَنَّهُ سَمِعَ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ، يَقُولُ: سَمِعْتُ سَعْدَ بْنَ أَبِي وَقَاصٍ، يَقُولُ: "لَقَدْ جَمَعَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْتِيَهُ يَوْمَ أُحُدٍ."

Bu rivâyet, başta Buhârî⁶⁹ ve Müslim⁷⁰ olmak üzere birçok muhaddis tarafından Mâlik'in olmadığı senedlerle ve aynı metinle nakledilmiştir.

944/54 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ بِيْنَارٍ، قَالَ: قَالَ ابْنُ عُمَرَ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْثًا، فَأَمَرَ عَلَيْهِمْ أَسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ، فَطَعَنَ النَّاسَ فِي إِمْرَتِهِ، فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَقَالَ: إِنَّ تَصَعُّنَا فِي إِمْرَتِهِ، فَقَدْ كُنْتُمْ تَصَعُّنُونَ فِي إِمْرَةِ أَبِيهِ مِنْ قَبْلِ، وَإِنَّمَا اللَّهُ إِنْ كَانَ لَخَلِيفًا لِلْإِمْرَةِ، وَإِنْ كَانَ لَمِنْ أَحَبِّ النَّاسِ إِلَيَّ مِنْ بَعْدِهِ.

Bu rivâyet, Buhârî⁷¹ tarafından Mâlik'e dayanan ve Müslim⁷² tarafından

64 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 7/9 (No. 33843).

65 Mâlik (Süveyd el-Hadesânî), *el-Muvatta*, 2/539 (No: 818).

66 Mâlik (Süveyd el-Hadesânî), *el-Muvatta*, 2/506 (No: 720).

67 Buhârî, "İlim", 34 (No: 100 öncesi).

68 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/100 (No. 1131).

69 Örneğin bkz. Buhârî, "Ashâb", 15 (No. 3725).

70 Örneğin bkz. Müslim, "Fedâilü's-sahâbe", 42 (No. 2412).

71 Örneğin bkz. Buhârî, "Megâzî", 86 (No. 4469).

72 Örneğin bkz. Müslim, "Fedâilü's-sahâbe", 63 (No. 2426).

Mâlik'in olmadığı bir senedle aynı denilebilecek bir metinle nakledilmiştir.

945/55 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنْ أَبِي النَّضْرِ مَوْلَى عُمَرَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَعْمَرٍ، عَنْ عَبْدِ يَعْنِي ابْنَ حُنَيْنٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَلَسَ عَلَى الْمِنْبَرِ فَقَالَ: «إِنَّ عَبْدًا خَيْرَهُ اللَّهُ تَعَالَى بَيْنَ أَنْ يُؤْتِيَهُ مِنْ زَهْرَةِ الدُّنْيَا مَا شَاءَ، وَبَيْنَ مَا عِنْدَهُ، فَأَخْتَارَ الْعَبْدُ مَا عِنْدَهُ»، فَبَكَى أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَقَالَ: فَدَيْنَاكَ بِأَبَائِنَا وَأُمَّهَاتِنَا، قَالَ: فَعَجِبْنَا لَهُ، وَقَالَ النَّاسُ: انظُرُوا إِلَى هَذَا السَّيِّحِ يُخْبِرُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِخَيْرِ عَبْدِ خَيْرَهُ اللَّهُ تَعَالَى، وَهُوَ يَقُولُ: فَدَيْنَاكَ بِأَبَائِنَا وَأُمَّهَاتِنَا فَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هُوَ الْمُخْبِرُ، وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَعْلَمَنَا بِهِ، وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ أَمَنَ النَّاسَ عَلَيَّ فِي صُحْبَتِهِ وَمَالِهِ أَبُو بَكْرٍ، وَلَوْ كُنْتُ مُتَّخِذًا خَلِيلًا لَاتَّخَذْتُ أَبَا بَكْرٍ خَلِيلًا، وَلَكِنْ أَخُوهُ الْإِسْلَامِ، وَلَا يَبْقَيْنَ فِي الْمَسْجِدِ خَوْحَةٌ إِلَّا خَوْحَةُ أَبِي بَكْرٍ.»

Bu rivâyet, Buhârî⁷³ ve Müslim⁷⁴ tarafından Mâlik'e dayanan bir senedle ve aynı denilebilecek bir metinle nakledilmiştir.

946/56 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ ثَابِتِ الْأَنْصَارِيِّ، أَنَّ ثَابِتَ بْنَ قَيْسِ بْنِ شِمَاسِ الْأَنْصَارِيِّ، قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، لَقَدْ خَشِيتُ أَنْ أَكُونَ قَدْ هَلَكْتُ قَالَ: «لَمْ؟» قَالَ: نَهَانَا اللَّهُ أَنْ نُحِبَّ أَنْ نُحْمَدَ بِمَا لَمْ نَفْعَلْ، وَأَنَا أَمْرُو أَحِبُّ الْحَمْدَ، وَنَهَانَا عَنِ الْخِيَلَاءِ، وَأَنَا أَمْرُو أَحِبُّ الْجَمَالَ، وَنَهَانَا اللَّهُ أَنْ نَرْفَعَ أَصْوَاتَنَا فَوْقَ صَوْتِكَ، وَأَنَا رَجُلٌ جَهِيرُ الصَّوْتِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يَا ثَابِتُ! أَمَا تَرْضَى أَنْ تَعِيشَ حَمِيدًا، وَتُقْتَلَ شَهِيدًا، وَتَدْخُلَ الْجَنَّةَ.»

Bu rivâyet Cevherî'nin belirttiğine göre İbn Ufeyr'in *Muvatta'* nüshasında bulunmaktadır.⁷⁵

948/57 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ؛ أَنَّ ابْنَ عُمَرَ كَانَ إِذَا أَرَادَ سَفَرًا، أَوْ قَدِمَ مِنْ سَفَرٍ جَاءَ قَبْرَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَصَلَّى عَلَيْهِ، وَدَعَا تَمَّ انْتَصَرَفَ.

İbn Ebî Şeybe, İbn Ömer'in yolculuk öncesi ve sonrası Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret edip ona, Hz.Ebû Bekir'e ve babasına selam verdiğini nakletmektedir.⁷⁶ Leysi nüshasında ise İbn Ömer'in yolculuk öncesi ve sonrası kaydı olmaksızın Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret edip ona dua ettiği rivâyet edilmektedir.⁷⁷

952/58 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، أَخْبَرَنِي بِشِيرُ بْنُ يَسَارٍ، أَنَّ حُصَيْنَ بْنَ مُحَمَّدِ بْنِ مَخْصَنٍ، أَنَّ عَمَّةَ، لَهُ أَنْتَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَنَّهَا رَعَمَتْ، أَنَّهُ قَالَ لَهَا: «أَدَاثَ رَوْحِ أَنْتِ؟» فَقَالَتْ: «نَعَمْ.» فَزَعَمَتْ أَنَّهُ قَالَ لَهَا: «كَيْفَ أَنْتِ لَهُ؟» فَقَالَتْ: «مَا أَلُوهُ إِلَّا مَا عَجَزْتُ عَنْهُ.» قَالَ: «فَانظُرِي أَيْنَ أَنْتِ مِنْهُ، فَإِنَّمَا هُوَ جَنَّاتِكَ أَوْ نَارِكَ.»

Bu rivâyet Cevherî'nin belirttiğine göre İbn Ufeyr'in *Muvatta'* nüshasında bulunmaktadır.⁷⁸

959/59 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا صَفْوَانُ بْنُ سَلَيْمٍ، يَرْفَعُهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنَّهُ قَالَ: «السَّاعِي عَلَى الْأَرْمَلَةِ وَالْمَسْكِينِ، كَالَّذِي يُجَاهِدُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، أَوْ كَالَّذِي يَصُومُ النَّهَارَ وَيَقُومُ اللَّيْلَ.»

⁷³ Buhârî, "Menâkibu'l-Ensâr", 43 (No. 4469).

⁷⁴ Müslim, "Fedâilü's-sahâbe", 2 (No. 2382).

⁷⁵ Abdurrahmân b. Abdullâh el-Cevherî, *Müsnedü'l-Muvatta'* (Beyrût: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1997), s. 211 (No. 221).

⁷⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/28 (No. 11793).

⁷⁷ Mâlik, "Kasru's-salât", 68.

⁷⁸ Cevherî, *Müsnedü'l-Muvatta'*, s. 610-611 (No. 824).

Bu rivâyet, Zühri⁷⁹ ve Hadesânî⁸⁰ nüshalarında bulunmaktadır.

960/60 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنِي ثُوْرُ بْنُ زَيْدِ الدِّيْلِيِّ، عَنْ أَبِي الْعَيْبِ مَوْلَى أَبِي مُطِيعٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مِثْلَ ذَلِكَ.

Bu rivâyet Cevherî'nin belirttiğine göre Ma'n, İbn Bükeyr ve İbn Bürd'ün *Muvatta'* nüshalarında müsned; İbn Vehb, İbn Yûsuf ve İbn Ufeyr nüshalarında Ebû Hüreyre'den mevkûf olarak nakledilmektedir.⁸¹

964/61 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّ مِنَ الشَّجَرِ شَجَرَةً لَا يَسْقُطُ وَرَفْهًا، وَأَنْهَا مِثْلُ الْمُسْلِمِ فَحَدَّثُونِي مَا هِيَ؟» قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ: فَوَقَعَ النَّاسُ فِي شَجَرِ الْبُودِي، فَوَقَعَ فِي نَفْسِي أَنَّهَا النَّخْلَةُ، قَالَ: فَاسْتَحْيَيْتُ، فَقَالُوا: حَدِّثْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا هِيَ؟ قَالَ: «النَّخْلَةُ.» قَالَ عَبْدُ اللَّهِ: فَحَدَّثْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ بِالَّذِي وَقَعَ فِي نَفْسِي مِنْ ذَلِكَ، فَقَالَ عُمَرُ: وَاللَّهِ لَأَنْ تَكُونَ قُلَّتْهَا أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ لِي كَذَا وَكَذَا.

Bu rivâyet, İbnü'l-Kâsım⁸² ve Hadesânî⁸³ nüshalarında bulunmaktadır.

965/62 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ، قَالَ: قَالَ ابْنُ عُمَرَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "غَفَارَ غَفَرِ اللَّهِ لَهَا، وَأَسْلَمُ: سَأَلَهَا اللَّهُ، وَغُصِبَتْ: عَصَتْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ."

Bu rivâyet, Buhârî⁸⁴ ve Müslim⁸⁵ tarafından Mâlik'in olmadığı senedlerle ve aynı metinle nakledilmiştir.

967/63 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِأَصْحَابِ الْحَجْرِ: «لَا تَدْخُلُوا عَلَى هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ الْمُعَذِّبِينَ إِلَّا أَنْ تَكُونُوا بَاكِينَ، فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا بَاكِينَ، فَلَا تَدْخُلُوا عَلَيْهِمْ أَنْ يُصِيبَكُمْ مِثْلُ مَا أَصَابَهُمْ.»

Bu rivâyet, Zühri⁸⁶ ve Hadesânî⁸⁷ nüshalarında bulunmaktadır.

968/64 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مَعْمَرٍ، عَنْ أَبِي مُحَبَّرِ بْنِ عَمْرِو بْنِ مَرْثَدَةَ، قَالَ: أَدْرَكْتُ نَاسًا مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُونَ: "مِنْ أَسْرَاطِ السَّاعَةِ الْمَعْلُومَةِ الْمَعْرُوفَةِ، أَنْ تَرَى الرَّجُلَ يَدْخُلُ النَّيْبَ لَا يَتَيْتُكَ مَنْ رَأَاهُ أَنْ يَدْخُلَهُ لِسُوءٍ، غَيْرَ أَنْ الْجُدْرَ تَوَارِيهِ."

Bu rivâyet, ulaşılabilen farklı *Muvatta'* nüshalarında ve diğer hadis kitaplarında bulunamamıştır.

973/65 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، قَالَ: قِيلَ لِعَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: "أَلَوْ دَفِنْتَ مَعَهُمْ؟" قَالَ: "إِنِّي إِذَا لَأَنَا الْمُبْتَدَأُ بِعَمَلِي."

Bu rivâyet, ulaşılabilen farklı *Muvatta'* nüshalarında ve diğer hadis kitaplarında bulunamamıştır.

974/66 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، قَالَ: قَالَ سَلْمَةُ لِعُمَرَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ: "مَا سَأَلَ عُمَانَ بْنَ عَفَّانَ لَمْ يَدْفَنْ مَعَهُمْ؟" فَسَكَتَ ثُمَّ أَعَادَ عَلَيْهِ قَالَ: "إِنَّ النَّاسَ كَانُوا يَوْمَئِذٍ مِتْسَاعِلِينَ."

79 Mâlik (Ebû Mus'ab ez-Zühri), *el-Muvatta'*, 2/86 (No: 1915).

80 Mâlik (Süveyd el-Hadesânî), *el-Muvatta'*, 2/538 (No: 816).

81 Cevherî, *Müsnedü'l-Muvatta'*, s. 285 (No. 306).

82 Mâlik (İbnü'l-Kâsım), *el-Muvatta'*, 1/231 (No: 298).

83 Mâlik (Süveyd el-Hadesânî), *el-Muvatta'*, 2/530 (No: 791).

84 Buhârî, "Menâkıb", 7 (No. 3513).

85 Müslim, "Fedâilü's-sahâbe", 187 (No. 2518).

86 Mâlik (Ebû Mus'ab ez-Zühri), *el-Muvatta'*, 2/182 (No: 2119).

87 Mâlik (Süveyd el-Hadesânî), *el-Muvatta'*, 2/532 (No: 797).

Bu rivâyet, ulaşılabilen farklı *Muvatta'* nüshalarında ve diğer hadis kitaplarında bulunamamıştır.

978/67 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "لَوْ عَلِمْتُ أَنَّ أَحَدًا أَقْوَى عَلَى هَذَا الْأَمْرِ مِنِّي لَكَانَ أَنْ أَقْدَمَ فَيُضْرَبَ عُنُقِي أَهْوَنَ عَلَيَّ، فَمَنْ وَلِيَ هَذَا الْأَمْرَ بَعْدِي فَلْيَعْلَمْ أَنَّ سَيَرُودَهُ عَنْهُ الْقَرِيبُ وَالْبَعِيدُ، وَإِنَّ اللَّهَ إِنْ كُنْتُ لِأَقَاتِلَ النَّاسَ عَنْ نَفْسِي."

Bu rivâyet, İbn Şebbe'nin *Târîhu'l-Medîne*'sinde Mâlik'in olmadığı bir senedle rivâyet edilmiştir.⁸⁸

979/68 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنِي مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي الدَّرْدَاءِ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ، قَالَ: "وَرَقًا كَانَ النَّاسُ لَا شَوْكَ فِيهِ، وَهُمْ الْيَوْمَ شَوْكَ لَا وَرَقَ فِيهِ، إِنْ تَرَكْتَهُمْ لَمْ يَتْرَكُوا، وَإِنْ نَقَدْتَهُمْ نَقَدُوا."

Bu rivâyet, Mâlik'in talebelerinden İbn Vehb'in *el-Câmi' fi'l-hadis* adlı kitabında Mâlik'ten çok benzer bir metinle nakledilmiştir.⁸⁹

981/69 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، أَنَّهُ سَمِعَ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ يُحَدِّثُهُ، عَنْ أَنَسٍ، أَنَّهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ يَبِطُ مِنْ نَبِيِّهِ هَرَشِي مَاشِيًا، عَلَيْهِ ثَوْبٌ أَسْوَدٌ.»

Bu rivâyet, son üç kelimesi hâric İbn Hibbân tarafından Mâlik'in olmadığı bir senedle nakledilmiştir.⁹⁰

982/70 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، أَنَّهُ سَمِعَ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ، يَقُولُ: دَعَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْأَنْصَارَ لِيُقَطَعَ لَهُمُ بِالْبَحْرَيْنِ، فَقَالُوا: "لَا وَاللَّهِ إِلَّا أَنْ تُقَطَعَ لِأَخْوَانِنَا مِنْ فُرَيْشٍ مِثْلَهَا." مَرَّتَيْنِ، أَوْ ثَلَاثًا، فَقَالَ: "إِنكُمْ سَتَرُونَ بَعْدِي أَثَرَةَ فَاصْبِرُوا حَتَّى تَلْقَوْنِي."

Bu rivâyet, Ebû Saîd b. el-Arabî tarafından Mâlik'e uzanan bir sened ve aynı metinle nakledilmiştir.⁹¹ Ayrıca yaklaşık aynı metin ve Mâlik'in olmadığı bir senedle Buhârî tarafından da nakledilmiştir.⁹²

983/71 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، أَخْبَرَنِي مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ النَّيْمِيُّ، قَالَ: سَمِعْتُ عَلْقَمَةَ بْنَ أَبِي وَقَّاصٍ، يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ، وَإِنَّمَا لِأَمْرِي مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَهَجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا، أَوْ أَمْرًا يُتْرَكُهَا فَهَجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ.»

Bu rivâyet Cevherî'nin belirttiğine göre İbn Ufeyr'in *Muvatta'* nüshasında bulunmaktadır.⁹³

989/72 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا نَافِعٌ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: "الْمَمْلُوكُ وَمَالُهُ لِسَيِّدِهِ، وَلَا يَصْلُحُ لِلْمَمْلُوكِ أَنْ يُنْفِقَ مِنْ مَالِهِ شَيْئًا بَعْدَ إِذْنِ سَيِّدِهِ إِلَّا أَنْ يَأْكُلَ، أَوْ يَكْتَسِبَ، أَوْ يُنْفِقَ بِالْمَعْرُوفِ."

Bu rivâyet, ulaşılabilen farklı *Muvatta'* nüshalarında ve diğer hadis kitaplarında bulunamamıştır.

⁸⁸ Ömer b. Şebbe, *Târîhu'l-Medîne* (Cidde: es-Seyyid Habîb Muhammed Ahmed, 1399), 2/692.

⁸⁹ Abdullâh b. Vehb, *el-Câmi' fi'l-hadis* (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzi, 1995), s. 524 (No. 416).

⁹⁰ İbn Balabân, *el-İhsân fi takrîbi Sahîh İbni Hibbân* (Beyrût: Müessesetu'r-risâle, 1988), 9/71 (No. 3755).

⁹¹ Ebû Saîd b. el-Arabî, *Mu'cemu İbni'l-Arabî* (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzi, 1997), 1/113 (No. 177).

⁹² Örneğin bkz. Buhârî, "Müsâkât", 15 (No. 2376).

⁹³ Cevherî, *Müsnedü'l-Muvatta'*, s. 82-83 (No. 4).

990/73 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: كَانَتْ لِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ نِسْعُ صَخَافٍ يَبْعُثُ بِهَا إِلَى أَزْوَاجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إِذَا كَانَتْ الطَّرْفَةُ أَوْ الْفَاكِهَةُ أَوْ الْقَسْمُ، وَكَانَ يَبْعُثُ بِأَخْرَهُنَّ صَفْحَةً إِلَى حَفْصَةَ، فَإِنْ كَانَ قَلَّةً، أَوْ نَقْصَانًا كَانَ بِهَا.

Bu rivâyet, ulaşılabilen farklı *Muvatta'* nüshalarında ve diğer hadis kitaplarında bulunamamıştır.

991/74 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، أَنَّهُ سَمِعَ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيْبِ، يَقُولُ: "وَقَعَتِ الْفِتْنَةُ يَعْنِي فِتْنَةَ عَثْمَانَ، فَلَمْ يَبْقَ مِنْ أَهْلِ بَدْرٍ أَحَدٌ، ثُمَّ وَقَعَتْ فِتْنَةُ الْحَرَّةِ، فَلَمْ يَبْقَ مِنْ أَصْحَابِ الْخُدَيْبِيَّةِ أَحَدٌ، فَإِنْ وَقَعَتِ التَّالِثَةُ لَمْ يَبْقَ بِالنَّاسِ طَبَاحٌ."

Bu rivâyet, İbn Şebbe'nin *Târîhu'l-Medîne*'sinde Mâlik'in olmadığı bir senedle rivâyet edilmiştir.⁹⁴

992/75 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، فَالْأَمِيرُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ عَلَيْهِمْ، وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِهِ، وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ، وَأَمْرَأَةُ الرَّجُلِ رَاعِيَةٌ عَلَى مَالِ رَوْجِهَا، وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْهُ، وَعَبْدُ الرَّجُلِ رَاعٍ عَلَى مَالِ سَيِّدِهِ، وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُ، فَكُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ.»

Bu rivâyet, Zührî⁹⁵ ve Hadesânî⁹⁶ nüshalarında bulunmaktadır.

993/76 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ الْعَادِرَ يَقُومُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُنْصَبُ لَهُ لُؤَاءٌ، فَيَقَالُ: هَذِهِ عُذْرَةُ فُلَانٍ.»

Bu rivâyet, Hadesânî⁹⁷ nüshasında bulunmaktadır.

996/77 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنْ أَبِي الزِّنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «ذُرُونِي مَا تَرَكَكُمْ، فَإِنَّمَا هَلَكٌ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ يَسْئَلُهُمْ، وَاخْتَلَفَهُمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ، فَمَا نَهَيْتُمْ عَنْهُ فَاجْتَنِبُوهُ.»

Bu rivâyet, Buhârî tarafından Mâlik'e dayanan aynı sened ve yaklaşık aynı metinle nakledilmiştir.⁹⁸

997/78 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَرَأَيْتَ ابْنَ أَبِي حَفَافَةَ نَزَعَ ذُنُوبًا أَوْ ذُنُوبِينَ فِي نَزْعِهِ ضَعْفَتْ، وَاللَّهُ يَعْفُو لَهُ، ثُمَّ قَامَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ، فَاسْتَحَالَتْ غَرْبًا، فَلَمْ أَرَ عَبْقُورًا مِنَ النَّاسِ يَنْزِعُ نَزْعَهُ، حَتَّى ضَرَبَ النَّاسَ بِعَطْفَانٍ.»

Bu rivâyet, Buhârî⁹⁹ ve Müslim¹⁰⁰ tarafından Mâlik'in olmadığı senedlerle ve yaklaşık aynı metinle nakledilmiştir.

1003/79 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ بْنِ عُمَرَ بْنِ حَزْمٍ، أَنَّ أَبَاهُ، أَخْبَرَهُ، عَنْ عَمْرَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنَّهَا قَالَتْ: مَا رَأَيْتُ مِثْلَ مَا رَأَيْتُ هَذِهِ الْأُمَّةَ عَنْهُ، مِنْ هَذِهِ الْآيَةِ: {وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَوْبَىٰ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا} [الحجرات: 9].

Bu rivâyet, Hâkim tarafından Mâlik'in olmadığı bir senedle ve yaklaşık

⁹⁴ İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 4/1274.

⁹⁵ Mâlik (Ebû Mus'ab ez-Zührî), *el-Muvatta'*, 2/182 (No: 2121).

⁹⁶ Mâlik (Süveyd el-Hadesânî), *el-Muvatta'*, 2/529 (No: 790).

⁹⁷ Mâlik (Süveyd el-Hadesânî), *el-Muvatta'*, 2/532 (No: 797).

⁹⁸ Buhârî, "İ'tisâm", 2 (No. 7288).

⁹⁹ Örneğin bkz. Buhârî, "Ashâb", 5 (No. 3664).

¹⁰⁰ Örneğin bkz. Müslim, "Fedâilü's-sahâbe", 18 (No. 2392).

aynı metinle nakledilmiştir.¹⁰¹

1004/80 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: {الَّذِينَ لَا يَنْكِحُوا إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالَّذِينَ لَا يَنْكِحُونَهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ} [النور: 3] ، قَالَ: وَسَمِعْتُهُ يَقُولُ: "إِنَّهَا نُسِخَتْ هَذِهِ آيَةٌ بِالَّتِي بَعْدَهَا، ثُمَّ قَرَأَ: {وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ} [النور: 32]."

Bu rivâyet, Mâlik'e dayanmayan bir senedle Saîd b. Mansûr¹⁰² tarafından sonunda kısa bir ekle nakledilmiştir.

1008/81 - أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ، أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ أَخْبَرَهُ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "إِنَّمَا أَجَلُكُمْ فِيمَا خَلَا مِنَ الْأَمَمِ، كَمَا بَيَّنَّ صَلَاةَ الْعَصْرِ إِلَى مَغْرِبِ الشَّمْسِ؟ وَإِنَّمَا مَثَلُكُمْ وَمَثَلُ الْيَهُودِ، وَالنَّصَارَى كَرَجُلٍ اسْتَعْمَلَ عُمَالًا." فَقَالَ: مَنْ يَعْمَلْ لِي إِلَى نِصْفِ النَّهَارِ عَلَى قِيرَاطٍ قِيرَاطٍ؟ قَالَ: فَعَمِلْتُ الْيَهُودَ، ثُمَّ قَالَ: مَنْ يَعْمَلْ لِي مِنْ نِصْفِ النَّهَارِ إِلَى الْعَصْرِ عَلَى قِيرَاطٍ قِيرَاطٍ؟ فَعَمِلْتُ النَّصَارَى عَلَى قِيرَاطٍ قِيرَاطٍ، ثُمَّ قَالَ: مَنْ يَعْمَلْ لِي مِنْ صَلَاةِ الْعَصْرِ إِلَى مَغْرِبِ الشَّمْسِ عَلَى قِيرَاطَيْنِ قِيرَاطَيْنِ، أَلَا فَانْتُمْ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ مِنْ صَلَاةِ الْعَصْرِ إِلَى مَغْرِبِ الشَّمْسِ عَلَى قِيرَاطَيْنِ قِيرَاطَيْنِ، قَالَ: فَغَضِبَ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى، وَقَالُوا: نَحْنُ أَكْثَرُ عَمَلًا، وَأَقَلَّ عَطَاءً، قَالَ: هَلْ ظَلَمْتُمْ مَنْ حَقَّكُمْ شَيْئًا؟ قَالُوا: لَا، قَالَ: فَإِنَّهُ فَضَلِّي أَعْطِيهِ مَنْ شِئْتُ.

Bu rivâyet, Buhârî tarafından hem Mâlik'e dayanan bir sened ve çok benzer bir metinle¹⁰³ hem de Mâlik'in olmadığı bir senedle ve yaklaşık aynı metinle¹⁰⁴ nakledilmiştir.

Bu 81 rivâyetin, 35'i merfû', 39'u mevkûf, 7'si maktû'dur. Bunların oluşturduğu istatistiksel tablo aşağıdadır:

	Hadis No	Hadis Sayısı	Oran
Merfû'	252, 430, 482, 483, 541, 579, 601, 861, 866, 875, 893, 903, 906, 910, 930, 935, 943, 944, 945, 946, 952, 959, 960, 964, 965, 967, 968, 981, 982, 983, 992, 993, 996, 997, 1008	35	%43
Mevkûf	61, 92, 129, 130, 173, 177, 202, 225, 245, 250, 298, 319, 388, 431, 474, 485, 561, 563, 564, 597, 598, 803, 839, 843, 873, 909, 911, 923, 927, 928, 941, 948, 973, 974, 978, 979, 989, 990, 1003	39	%48
Maktû'	197, 231, 410, 918, 936, 991, 1004	7	%9

Genellikle merfû' ve mevkûf hadislerden oluşan bu 81 rivâyetin 32'sinin diğer Muvatta' nüshalarında yer aldığı, 9'unun Mâlik'e dayanan ve 27'sinin Mâlik'e dayanmayan senedlerle başka muhaddislerin kitaplarında bulunduğu, 13 rivâyetin ise araştırmaya konu olana hadis kitaplarında olmadığı görülmektedir. Bu durum tablo olarak şöyle ifade edilebilir:

	Hadis No	Hadis Sayısı	Oran
Diğer Muvatta'	130, 177, 231, 245, 250, 410, 431, 474,	32	%40

¹⁰¹ el-Hâkim Muhammed b. Abdullâh, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn* (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1990), 2/168 (No. 2664).

¹⁰² Saîd b. Mansûr, *es-Sünen*, 1/254 (No: 862).

¹⁰³ Buhârî, "İcâre", 9 (No. 2269).

¹⁰⁴ Buhârî, "Ehâdisü'l-enbiyâ", 50 (No. 3459).

Nüshalarında Bulunanlar	482, 561, 563, 579, 601, 843, 861, 866, 873, 903, 910, 911, 927, 930, 935, 946, 952, 959, 960, 964, 967, 983, 992, 993		
Başka Muhaddislerce Mâlik'ten Nakledilenler	92, 483, 875, 944, 945, 979, 982, 996, 1008	9	%11
Başka Muhaddislerce Başkalarından Nakledilenler	129, 173, 202, 225, 252, 298, 319, 388, 430, 597, 598, 803, 906, 909, 918, 923, 928, 936, 941, 943, 965, 978, 981, 991, 997, 1003, 1004	27	%33
Hadis Kaynaklarında Bulunamayanlar	61, 197, 485, 541, 564, 839, 893, 948, 968, 973, 974, 989, 990	13	%16

Hadis kaynaklarında bulunamayan 13 rivâyetin 9'u mevkûf, 2'si merfû' (541 ve 893), diğer 2'si de maktû' (197 ve 974) rivâyettir.

Şeybânî'nin Mâlik'e isnâd etmesine rağmen tarama yaptığımız hadis kaynaklarında bulunamayan rivâyetlerin Mâlik'in günümüze ulaşamayan diğer Muvatta' nüshalarında ve ulaşamadığımız hadis kaynaklarında bulunması muhtemeldir. Sonuç itibarıyla Şeybânî'nin Mâlik'ten rivâyet ettiği 926 (1008-82) rivâyetten sadece 40'ının Mâlik'e isnadının dayanakları bulunmamış, bunlardan 27'sinin Mâlik tarafından olmasa da başkaları tarafından rivâyet edildiği görülmüş, 13 rivâyet ise arama yapılan hadis kaynaklarında tespit edilememiştir. Bu sayı 926 rivâyetin yaklaşık %1,5'ünü oluşturmaktadır.

IV. Sonuç

İmâm Mâlik'in rivâyetleri çağdaşları ve kendisinden sonra gelen muhaddisler için mu'teber bir kaynak olarak değerlendirilmiştir. Bu kapsamda başta *Kütüb-i Sitte* müellifleri olmak üzere birçok muhaddis derledikleri hadis kitaplarına Mâlik'in rivâyetlerini de almışlardır. İmâm Buhârî, *Muvatta*'da bulunan merfû' rivâyetlerin neredeyse yarısını kitabına almasıyla bu anlamda müstesna bir konuma sahiptir.

İmâm Mâlik, birçok âlim gibi zaman içinde kitabını güncellemiştir. Bu kapsamda eserinin bir sürümünde yer verdiği bazı rivâyetlere bir sonraki sürümünde yer vermemiştir. Aksi durumun olması da kuvvetle muhtemeldir. Bu nedenle *Muvatta*'nın farklı rivâyetlerinde ana omurga aynı olmakla birlikte farklı rivâyetlere raslanmakta, birinde bulunanın diğerinde bulunmadığı görülebilmektedir. Nitekim Şeybânî'nin *Muvatta*' nüshasında yer alan 81 rivâyetin Leysî nüshasında olmadığı tespit edilmiştir. Ancak bu 81 rivâyetin 32'si Leysî nüshası dışındaki bazı *Muvatta*' nüshalarında yer almaktadır. 81 rivâyet içindeki günümüze ulaşan *Muvatta*' nüshalarında yer almayan bazı rivâyetlerin de Buhârî ve Müslim gibi güvenilir muhaddislerce Mâlik'ten rivâyet edildiği görülmektedir. *Muvatta*'nın tüm farklı rivâyetleri günümüze ulaşmış olsaydı belki de Şeybânî nüshasındaki tüm rivâyetlerin

onlarda dağınık olarak bulunduğu görülebilecekti. Bu çalışmada yapılan tespitler, bunun kuvvetle muhtemel olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Şeybânî'nin *Muvatta'* nüshasının güvenilirliğinde herhangi bir problem olmadığı düşünülmektedir.

Şeybânî, Leysî'nin aksine hadislerin bir anlamda yorumu olarak değerlendirilebilecek olan Mâlik'in görüşlerine kitabında pek yer vermemiştir. Bu nedenle onun nüshasının hacimce daha küçük ve kullanışlı özet bir *Muvatta'* rivâyeti olduğu söylenebilir.

Şeybânî nüshası, içerdiği 1008 rivâyetin 845'inde Leysî nüshasıyla ortaktır. Bu yönüyle Leysî nüshasındaki rivâyetlerin yaklaşık yarısını içerdiği görülmektedir.

"Muvatta'ın Şeybânî Nüshasının Leysî Nüshası Üzerine Zevâidi"

Özet: Mâlik'in *Muvatta'* kadim hadis kitaplarından olup en meşhur nüshası Leysî'ye aittir. Şeybânî nüshası ise Hanefî bir fakihe ait olmasının yanında Mâlik'in görüşlerine yer veremeyip Hanefî görüşlerine yer vermesi gibi özgün bir kısım özellikleriyle öne çıkmaktadır. Şeybânî ve Leysî nüshaları muhteva açısından karşılaştırıldığında çoğu rivâyetinin Leysî nüshasındaki rivâyetlerle aynı olduğu görülmektedir. Ancak Şeybânî nüshası Mâlik'ten rivâyet edilmeyen 82 ve Mâlik'ten rivâyet edildiği halde Leysî nüshasında bulunmayan 81 rivâyet içermektedir. Bu 81 rivâyetin 32'si diğer *Muvatta'* nüshalarında yer almakta, 9'u çeşitli hadis kitaplarında Mâlik'ten nakledilmekte; kalan 40 rivâyetin 27'si Mâlik'e dayanmayan rivâyetlerle başka müelliflerce nakledilmekte, 13 rivâyet ise ulaşılabilen hadis kaynaklarında bulunmamaktadır.

Atıf: Üzeyir DURMUŞ, "*Muvatta'ın Şeybânî Nüshasının Leysî Nüshası Üzerine Zevâidi*" (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XXI/2, 2023, pp. 303-323.

Anahtar Kelimeler: Hadis, *Muvatta'*, Leysî, Şeybânî, Zevâid.

“Mahmoūd al-Tahhān and his Efforts in the Service of the Prophet's Sunnah: -Analytical Evaluation Study-”

محمود الطَّحَّان وجهوده في خدمة السُّنة
النَّبوية: - دراسة تحليلية تقييمية -

نجم الدين عيسى*

Abstract: The work of writing the biographies of the narrators who transmitted the Sharia to us is a Sunnah followed in our Islamic history and caring for the narrators who served the Prophet's Sunnah is one of the greatest practices of later gratitude to the predecessors in our Islamic nation. Whoever does not thank people does not thank Allah, and among the scholars of this nation who died and left behind books rich in knowledge in the service of the Sunnah, which were accepted by the scientific institutions in the Islamic world. It was a rich method for the students of this honourable scholar, Mahmoud Al-Tahhan, who was distinguished by his extensive experience in authoring, categorizing, and defending the Sunnah. This study aims to shed light on his unique efforts in caring for the Sunnah of the Prophet in learning, teaching, writing, and communication, and showing his services over the course of eighty years, which he lived as a learner, tolerant, and a performing teacher and to examine the criticisms directed at his efforts, their impact on them, and their value in the scale of hadith criticism. In this research, the inductive, critical and analytical approach was followed to determine the aspects of the subject and to indicate the impact that Al-Tahhan drew on the historical era in which he lived. And show the value of feedback on his efforts, to reach at the end the most important results that characterized his efforts, which is the profound intellectual impact in the field of education and writing.

Citation: Najmeddin ISA, “Mahmoūd al-Tahhān wa Cuhūduhū Khidmat al-Sunnah: – Dirāsa Tahlīliyyah Takyimiyyah–” (in Arabic), *Hadis Tetkikleri Dergisi HTD*, XXI/2, 2023, pp. 325-354.

Key words: Hadīth, Sunnah, Efforts, Mahmoūd al-Tahhān, Service.

المدخل

قَبِضَ اللهُ تَعَالَى لِهَذِهِ الْأُمَّةِ رِجَالًا جَعَلُوا مِنْ اتِّبَاعِ هَدْيِ نَبِيِّهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ شُرْعَةً وَمَنْهَاجًا، وَمِنْ خِدْمَةِ سُنَّتِهِ سَلُوكًا وَعِبَادَةً، فَدَأَّبُوا فِي تَحْصِيلِ الْعِلْمِ وَنَشْرِهِ وَتَحْمُّلِهِ وَأَدَاتِهِ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي يَجْعَلُ آخِرَ هَذِهِ الْأُمَّةِ مُوَصُولًا بِأَوَّلِهَا، وَقَدْ اتَّخَذَ كُلُّ عَالِمٍ مِنْ عُلَمَاءِ هَذِهِ الْأُمَّةِ طَرِيقًا يَسْلُكُهُ لَخِدْمَةِ هَذَا الدِّينِ يَحْدُوهُ قَوْلُ

* الأستاذ المشارك في جامعة يالوفا najmissa@hotmail.com

النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلْمُسْلِمِينَ: "بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً"^١ وبشارته للمبلِغين بالتُّصَاة، بقوله: "نَصَّرَ اللهُ امرأ سَمِعَ مَثَأَ حَدِيثاً، فحفظه حتَّى يبلِّغه، فربَّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه، وربَّ حامل فقه ليس بفقيه"^٢، "ثمَّ إنه لم يزل في كلِّ عصر من الأعصار إمام من سلف أو عالم من خلف قائم بحقِّه وناصح لدينه فيها، يصرف همته إلى جميع اعتقاد أهل الحديث على سنن كتاب الله وسنة رسوله وآثار صحابته، ويجتهد في تصنيفه، ويتعب نفسه في تهذيبه، رغبة منه في إحياء سنته وتجديد شريعته، وتطرية ذكرهما على أسماع المتمسكين بها من أهل ملته"^٣. ومن جملة هؤلاء الأجلء الذين نشطوا لهذا المقصد من العناية بالسُّنة والذِّب عنها في وجه المستشرقين والمستغربين الشيخ محمود أحمد الطُّحان الذي بذل كلَّ ما في وسعه في خدمتها تعليماً وتأليفاً وتحقيقاً، ولما غابت سيرة هذا العَلم الغدِّ عن اهتمام الباحثين في تراجم رجال الحديث النَّبوي الشَّريف، جاءت هذه الدِّراسة لتحقيق ذلك المقصد من الشُّعريف بالشيخ الطُّحان وتقديد آثاره التي لها أثر كبير في رفع همم اللاحقين من أفراد هذه الأمة، والكشف عن منهجه العلمي في خدمة السُّنة النبوية وردِّ الشُّبه الموجهة إليها، ومحاربة البدعة وكشف زيفها والقائمين عليها.

ولم أهتد في حدود اطلاعي إلى دراسة مستقلة تناولت شخصية الشيخ الطُّحان بالتعريف وآثاره العلمية بالدراسة الإجمالية أو التفصيلية. ويعتمد البحث على المنهج الوصفي التاريخي في عرض المعلومات المتعلقة بهذا العالم، والمنهج الاستقرائي التحليلي التقييمي في التعامل مع آثاره في التعلُّم والتأليف والتَّحقيق وقيمة انتقادات من تعقُّبه واستدرك عليه، ولقد تضمَّنت خطة البحث سيرته الذاتية والعلمية، وآثاره في التَّأليف والتَّحقيق، والانتقادات التي وجهت لبعض مؤلفاته، وقيمة هذه للانتقادات في ميزان العمل الحديثي، وصولاً إلى أهم النتائج التي تمَّ التَّوصل إليها من خلال البحث.

1. سيرة الطُّحان الذاتية والعلمية:^٤

1.1. سيرته الذاتية:

هو السَّيد أبو حفص، محمود بن أحمد الطُّحان الحلبي النُّعمي الحُسيني، منسوب إلى آل البيت من طريق عليِّ بن الحسين بن عليِّ بن أبي طالب، رضي الله عنهم، ولد في مدينة الباب^٥ من أعمال حلب

^١ محمد بن إسماعيل، أبو عبد الله البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر (جدة، دار طوق النجاة،

٢٠٠١/١٤٢٢)، "الوصال"، ٣٤٦١؛ محمد بن سورة، أبو عيسى الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، ط١، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨)، "كتاب العلم"، ٢٦٧١.

^٢ رواه الترمذي في العلم، ٢٦٥٨؛ سليمان بن الأشعث، أبو داود السِّجستاني، السنن، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.)، "العلم"، ٣٦٦٠، قال الترمذي: حديث صحيح.

^٣ هبة الله بن الحسن، اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (السعودية، دار طيبة، ٢٠٠٣)، ٢٦١/١.

^٤ هذه المعلومات مستفادة من الدكتور الطُّحان نفسه بتاريخ ٢ جمادى الآخرة ١٤٣١هـ، الموافق ١٦/٥/٢٠١٠؛ وشقيقه الشيخ عبد الباسط الطُّحان، عام ١٩٩٨م، وولده سهيل بن محمود الطُّحان، عام ٢٠٠٩م، وذلك في مدينة حلب الشهباء من خلال الزيارة للشيخ الطُّحان في منزله.

^٥ يعرف بباب بزاغة: بليدة في طرف وادي بطنان من أعمال حلب، وتعتبر مدينة الباب من المدن القديمة في التاريخ يرجح أنها

الشَّهَاء، بتاريخ ١٢/٦/١٩٣٥م، ونشأ في أسرة ملتزمة، فوالده الحاج أحمد الطحان رجل ملتزم متفاني في محبة العلم وخدمة العلماء، ربَّى أولاده تربية إيمانية قوامها طلب العلم وحب العلماء، وكان له الأثر الكبير في توجيه ولده محمود إلى هذا الطريق المحمود، تزوج في أثناء دراسته الجامعية، وأنجب العديد من الأولاد، فله ما يزيد عن عشرين ولداً من زوجاته الثلاث، أمّا زوجته الرابعة فلم تنجب، وجُلُّ أولاده من ذوي الكفاءات العلمية، يصفه من عرفه وعاشه بالهمة في طلب العلم ونشره، والتواضع الجَمِّ، ودَمَانة الأخلاق، والجُرأة في قول الحقِّ، فلا يغضب إلا لله، ولا يخشى في الله أحداً، بعيد عن التملق للخلق، قد جعل تحصيل حاجاته بين الأسباب والقدر، بعيد عن الطُّهور والشُّهرة، يحبُّ شيوخته ويذكرهم في مجالسه شاكراً أفضالهم عليه، ويظهر الودَّ والمحبة لأصدقائه وأقرانه، ويعطف على طلابه، ويتواضع لهم ليتمكنوا من التزود من علومه والاستفادة من معارفه، لا يملُّ منه جلسه ولا يتململ منه، صاحب يد طولى في الجود والكرم، عليه هيبة علماء الحديث في منظره ومنطقه، من رآه هابه، ومن خالطه أحبَّه، معتدل القامة، أسمر اللون، ذو لحية بيضاء كثنة، حجَّ أربع عشرة مرّة، واعتمر أكثر من ثلاثين، كيف لا وهو نزيل المدينة المنورة على صاحبها أفضل الصلوة وأكمل التَّسليم، وقد كان باراً بوالديه، رزقه الله مالاً فسَلطه على هلكته بالحقِّ، بنى مسجداً وقفه على روح والدته في حلب، سمَّاه "مسجد الرِّحمة"، ومسجداً آخر في ريف حلب الشِّمالي، في "قرية تل شعير" وقفه على روح والده، وأختم بأنَّ هذه الكلمات التي ذكرتها في وصفه لمستها فيه بصحبي له بعد عودته من التَّدريس في الكويت، وهذا بعض مما وهبه الله تعالى من الفضائل.

2.1. سيرته العلمية:

شرح في التَّحصيل العلمي في مدينة الباب حيث درس قسماً من المرحلة الابتدائية ليطمئن في مدينة منبج^٦، وذلك بسبب تنقُّل أسرته بين المناطق التابعة لمحافظة حلب الشهباء وفقاً لتوايس الهجرة الداخلية في مزاولة أعمالها الحياتية لتحقيق أسباب المعيشة، ثم انتقلت الأسرة إلى مدينة حلب، ودخل الطحان الثانوية الشرعية "الخُسروية"^٧، وتخرج فيها سنة ١٩٥٤م، ورافق دراسته في الثانوية الشرعية حفظه للقرآن الكريم كاملاً في مدرسة الحفاظ عند شيخ حفاظ حلب محمد نجيب خِياطة (ت ١٩٦٧)، انتسب بعد ذلك

تعود إلى العهد الروماني، ويرجح أنها فتحت في زمن خلافة عمر بن الخطاب على يد القائد حبيب بن مسلم الفهري، وذلك سنة ٦٣٨. ياقوت الحموي، معجم البلدان، ط ٢ (بيروت: دار صادر، بيروت، ١٩٩٥)، ٣٠٣/١؛ محمد بن أحمد الكتاني الأندلسي، رحلة ابن جبیر، ط ١ (بيروت: دار الهلال، د. ت.)، ٢٠٢.

^٦ منبج: بلد قديم وما أظنه إلا روميًا، وذكر بعضهم أن أول من بناها كسرى لما غلب على الشام وسمّاها "من به" أي "أنا أجود" فعزبت فقيل له "منبج"، وهي مدينة كبيرة واسعة ذات خيرات كثيرة وأرزاق واسعة في فضاء من الأرض، كان عليها سور منبج بالحجارة محكم، بينها وبين الفرات ثلاثة فراسخ. الحموي، معجم البلدان، ٢٠٦/٥؛ الأندلسي، رحلة ابن جبیر، ص ٢٠٠.

^٧ المدرسة الخُسروية أو الخُسرفية (الثانوية الشرعية بحلب) وهي مدرسة صمّمها المعمار العثماني المشهور سنان، وبنّاها الغازي خُسرف بيك أو خُسرو بيك (١٨٤٠-١٥٤١م)، وهو والي البوسنة من عام ١٥٢١ إلى ١٤٤١م، وكان والي مدينة حلب بين ١٥٣١ و١٥٣٤م. محمد بشار الرفاعي، دراسة مقارنة بين جامعي الخُسرفية بحلب والخُسرفية في سرباغو، البوسنة والهرسك (دار ناشري للنشر الإلكتروني، ٢٠١٣)، ٤.

إلى كلية الشريعة بجامعة دمشق سنة ١٩٥٦م، وتخرج فيها سنة ١٩٦٠م، عمل بعدها إماماً وخطيباً في جامع "الزّيارة" بمدينة منبج، وفي عدّة مساجد أخرى في محافظة حلب، ثم عُيّن مدرّساً لمادة التربية الإسلامية في منطقة "الحفّة" في محافظة اللاذقية^٨، وبعد ذلك دُرّس في الثانوية الشرعية بحلب وغيرها من الثانويات، واستمرّ على ذلك إلى عام ١٩٦٥م. ثمّ تعاقد مع الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، وبقي يدرّس فيها الحديث النبوي وعلومه لمُدّة عشر سنوات، وهي من أعظم السّنوات بركة عليه خلال الفترة التي طُوّف فيها البلدان الإسلامية، وقد نال درجة الماجستير عام ١٩٦٩م، من خلال أبحاث أكاديمية قدمها للجامعة الإسلامية، وقد كانت تقوم مقام الرسالة آنذاك، ثم حصل على درجة الدكتوراه في الحديث من كلية أصول الدّين بجامعة الأزهر، عام ١٩٧١م، بعنوان: "الحافظ الخطيب البغدادي وأثره في علوم الحديث". ثم انتقل بعد حصوله على الدكتوراه إلى كلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، وبقي فيها سبع سنين، ثم انتقل إلى كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الكويت عام ١٩٨٢م، وبقي فيها أستاذاً للحديث ورئيساً لقسم التفسير والحديث حتى سنة ٢٠٠٥م، وقد أشرف خلال هذه المسيرة العلمية على العديد من الباحثين في دراساتهم الأكاديمية.^٩

2. شيوخ الطحان وتلاميذه ووفاته:

1.1. شيوخ الطحان:

أخذ الشيخ الطحان عن كثير من الشيوخ ممّن تخرّج بهم في مسيرته العلمية، وسأذكر الشيوخ الذين لازمهم في التحصيل العلمي وكان لهم الأثر الكبير فيه أيام الطلب، وهم: الشيخ جُمعة أبو زلام "مفتي مدينة منبج" (ت ١٩٨٥)، والشيخ عبد الوهّاب سُكّر (ت ١٩٨٦)، والشيخ المتكلم النّظار محمد أبو الخير زين العابدین (ت ١٩٧٣)، والفقير محمد المّلاح (ت: ١٩٨٧)، والشيخ محمد نجيب خيّاطة (ت ١٩٦٧)، والفقير محمد السّلقيني (ت ٢٠٠١)، والفقير اللغوي محمد أسعد عبّه جي "مفتي حلب" (ت ١٩٧٣)، والفقير اللغوي محمد ناجي أبو صالح (ت ١٩٩١)، واللغوي عبد الله حمّاد (ت ١٩٧٠). ومن شيوخه في الأزهر الشريف: الدكتور محمّد أبو زهو (ت: ١٩٨٢)، والدكتور محمد السّماحي (ت ١٩٨٤)، وغيرهم.^{١٠}

2.2. تلاميذ الطحان:

^٨ اللاذقية: بالذال معجمة مكسورة، وقاف مكسورة، وياء مشددة: مدينة في ساحل بحر الشام تعد في أعمال حمص وهي غربي جبله بينهما ستة فراسخ، وهي مدينة عتيقة رومية فيها أبنية قديمة مكينة، وهو بلد حسن في وطاء من الأرض وله مرفأ جيد محكم وقلعتان متصلتان على تل مشرف على البرض والبحر على غربيها. ياقوت الحموي، معجم البلدان، ٥/٥٠٥، محمد بن جبير الكناي، رحلة ابن جبير، ٢٠٠.

^٩ <https://ar.wikipedia.org/wiki>

^{١٠} تجمع دعاة الشام، <https://www.do3atalsham.com/?p=31286>

أما تلامذته فكثير لا يمكن حصرهم في ديوان، فقد تخرَّج به جمع كثير من طلاب العلم في أماكن شتى من بقاع العالم الإسلامي خلال رحلته التعليمية في الجامعات وزيارته للبلدان المختلفة، ومن هؤلاء: عبد الرزاق الشَّيْجِي، وهو أستاذ دكتور في كلية الشريعة في جامعة الكويت. ومحمد العَوْضِي، وهو أستاذ دكتور في جامعة الكويت، وحسام اللِّين موسى عَفَّانَة، وهو أستاذ دكتور في جامعة القدس، ووليد مساعد الطَّبَّطْبَائِي، أستاذ دكتور في جامعة الكويت، ونائب سابق في مجلس الأمة الكويتي، وفهد الخِئْه، وهو أستاذ دكتور في جامعة الكويت، وعضو في مجلس الأمة الكويتي.^{١١}

٣.٢. وفاته:

أقام الطحان أواخر حياته في حلب الشَّهْهَاء بعد عودته من الكويت، وقد شرع في تدريس كتابه "تيسير مصطلح الحديث"، وكتاب "فتح الباري" للحافظ ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢)، وذلك في "جامع المبشرين بالجنة" المجاور لمنزله في حيِّ المارتيني القريب من جامعة حلب، وكان المسجد يَغْضُ بطلاب العلم لسماع درسه والاستفسار عمَّا يجول في خواطرهم من أسئلة وشبهات وغير ذلك، لكنه لم يستمرَّ في التدريس طويلاً لعراض مرضي منعه من الديمومة، فتوقف عن ذلك والتزم منزله في أكثر أوقاته.^{١٢} ولقد دفعت الأحداث الأخيرة التي عصفت بالشَّام وأهله، سنة ٢٠١١، إلى هجرته إلى القاهرة واستقراره فيها إلى حين وفاته، وذلك يوم الخميس ٣٠/ربيع الأول/١٤٤٤، الموافق ٢٤/تشرين الثاني/٢٠٢٢، أثر وعكة صحيَّة ألمَّت به، وذلك عن عمر ناهز السَّبع والثمانين سنة قضاها في خدمة السنة النبوية.

٣. آثاره العلمية:

بأشر الطحان بعد تخرجه التَّعليم، فعَلَّم في المدارس ثمَّ في الجامعات ورافق ذلك التَّأليف والتحقيق، وكل ذلك خدمة للسَّنَة النبوية المطهَّرة وعلومها، وكانت جهوده في التَّأليف والتحقيق على الشكل الآتي:

١.٣. جهوده في التَّأليف:

ألَّف الشيخ الطحان عدداً لا بأس به من الكتب، وقد لاقت هذه المؤلفات رواجاً كبيراً في أوساط المؤسسات التعليمية وطلاب العلم، وسأورد هذه المؤلفات مع توصيفها وبيان موضوعها ومنهجها في عرضها، وهي كالآتي:

١.١.٣. تيسير مصطلح الحديث.^{١٣}

يقع الكتاب في سبع وتسعين ومئتي صفحة، بين المؤلف في مقدمته سبب تأليفه قائلاً: "عندما

^{١١} جمع دعاة الشام، <https://www.do3atalsham.com/?p=31286>

^{١٢} هذه الأخبار التي أذكرها هنا أنقلها معاينة عن الطحان؛ لأنني كنت أرافقها إلى هذه الدرس، وأزوره منفرداً، أو مع أستاذي الدكتور نور الدين عتر في منزله في حلب، سنة ٢٠٠٨.

^{١٣} الطحان، محمود بن أحمد، تيسير مصطلح الحديث، ط ١٠ (السعودية: الرياض، مكتبة المعارف، ٢٠١٠).

كَلِّفَتْ بتدريس علوم الحديث في كَلِيَّة الشريعة بالجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، وكان المقرر "علوم الحديث" لابن الصلاح (ت ٦٤٣)، ثم "التقريب" للنووي (ت ٦٧٦)، وكان هناك صعوبة في تدريس هذين الكتابين دراسة منهجية، فرأيت أن أضع بين أيدي الطلبة في كليات الشريعة كتاباً سهلاً في مصطلح الحديث وعلومه ييسر عليهم فهم قواعد هذا الفن. وسميته "تيسير مصطلح الحديث"، ولست أرى أن هذا الكتاب يغني عن كتب العلماء الأقدمين في هذا الفن، إنما قصدت أن يكون مفتاحاً لها، ومذكراً بما فيها، وميسراً للوصول إلى فهم معانيها".^{١٤} فاعتمد للتدريس في عدد من الجامعات الإسلامية، ككلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، وكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الكويت، وكلية الدراسات العربية والإسلامية بدمشق وغيرها. وأثنى على الكتاب عدد من العلماء، وسجل صوتياً بقراءة الدكتور عبد السمیع محمد أحمد حسنین. وحقَّقه وعلَّنَّ عليه الشيخ علي نايف الشَّحود^{١٥} وسماه "فتح المُغيث في التعليق على تيسير مصطلح الحديث".^{١٦} واستفاد منه كثير من المؤلفين في مناهجهم في الترتيب وعزومهم إليه في التخريج وتحريرو المصطلحات، منهم: ماهر ياسين الفحل الهيتي، وغيره كثير.^{١٧}

2.1.3. أصول التخريج ودراسة الأسانيد:^{١٨}

يقع الكتاب في اثنتين وعشرين ومثني صفحة، وقد كان له قصب السبق في هذا الفن، حيث يعد الكتاب الأول الذي وضع بين يدي طلبة العلم للإرشاد إلى أيسر طريقة للوصول إلى موضع الحديث في كتب السنة النبوية المسندة، وإن كان قبله كتاب "حصول التَّفْرِيج بأصول التخريج" للشيخ أحمد بن الصديق الغماري (ت ١٣٨٠)^{١٩}، لكنه لم يوضع بين يدي الطلبة إلا متأخراً، ولم يرتب ترتيباً منهجياً كما رتب كتاب "أصول التخريج ودراسة الأسانيد". وسبب تأليفه كما ذكر المصنف: أنه لما أسند إليه تدريس مادة التخريج ودراسة الأسانيد في كلية أصول الدين بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض لمس لدى الطلبة والباحثين الحاجة الملحة إلى مثل هذا الكتاب، فقد بُعِد طلاب العلم والباحثون في هذه العصر عن كتب الحديث وعلومه، وجعلوا طريقة تصنيفها وترتيبها فضلاً عن معرفة محتوياتها ومكوناتها، وكثر السؤال عن مواضع كثير من الأحاديث المشهورة والموجودة في الأصول، والتي لا يليق بالمبتدئين السؤال عنها، فضلاً عن الطلبة في حلقات الدراسات العليا والباحثين. وخشي الشيخ الطحان إن استمر الأمر على ذلك فترة طويلة أن يموت هذا العلم ويندثر، حتى ربمًا

^{١٤} الطحان، تيسير مصطلح الحديث، المقدمة، ص ٦.

^{١٥} علي نايف الشَّحود، باحث في القرآن والسنة من مواليد حمص ١٩٥٦م، له العديد من المؤلفات في الحديث وغيره. <https://www.marefa.org>

^{١٦} علي بن نايف الشَّحود، فتح المغيِّث في التعليق على تيسير مصطلح الحديث، للدكتور محمود الطحان (سوريا: حمص، ٢٠١٤).

^{١٧} ماهر ياسين فحل الهيتي، أثر علل الحديث في اختلاف الفقهاء (الأردن: عمان، دار عمار للنشر، ٢٠٠٠)، ص ٥٩.

^{١٨} محمود أحمد الطحان، أصول التخريج ودراسة الأسانيد، ط ٣ (السعودية: الرياض، مكتبة المعارف، ١٩٩٦).

^{١٩} أحمد بن محمد الغماري، حصول التَّفْرِيج بأصول التخريج، ط ١ (السعودية: الرياض، مكتبة طبرية، ١٤١٤).

يفتش السائل عمّا يدلُّه على تخريج حديث فلا يجد أو لا يجد إلا بشقِّ الأنفس، والذي ينبغي هو أن يكون تخريج الحديث ومعرفة مرتبته ميسوراً ومعروفاً لجميع طلبة العلم الشرعي بخاصة، ولسائر طلبة العلوم الأخرى والباحثين بعامة.^{٢٠} وقد قسم طرق تخريج الحديث بعد استقرارها إلى خمسة طرق للوصول إلى موضع الحديث في الكتب المسندة، ورتَّب بعدها الخطوات المنهجية لدراسة الأسانيد والحكم عليها. وقد اعتمد عليه كل من جاء بعد في التأليف في التخريج ودراسة الأسانيد لسبقه في هذا الباب، منهم: محمد بن مطر بن عثمان الزهراني، وحاتم بن عارف بن ناصر الشَّريف العوني، وغيرهما كثير.^{٢١}

3.1.3. الخطيب البغدادي وأثره في علوم الحديث (ت ٤٦٣).^{٢٢}

يقع الكتاب في عشر وخمسمائة صفحة، وهو رسالة أعدت لنيل درجة الدكتوراه في الحديث في الأزهر الشريف، سلك فيها الطحان منهج الاستقراء والاستنباط للوصول إلى منهج الخطيب وأحكامه وفوائده التي تضمنتها كتبه، واستنتج الشيخ الطحان من خلال هذه الدراسة أن أحكام الخطيب إذا وافقت ما قاله الأئمة كانت دعماً لما قالوه، وإن خالفت ما قالوه في بعض الجوانب كانت النصوص أثبتت وأكد في الوثوق بها لدى الباحثين عن الحقائق العلمية، وكان غرض الشيخ الطحان من هذه الدراسة كشف اللثام عن شخصية الخطيب العلمية، وإزاحة الستار عن مكونات مصنفاته الدفينة في بطون المكتبات النائية، وبيّن الشيخ الطحان سبب اختياره للموضوع وأسلوبه في كتابة البحث والغرض الذي كتب لأجله، بعدها ذكر أهم النتائج التي توصل إليها، وهي: أنَّ الخطيب البغدادي كان له الأثر الكبير على كل من جاء بعده وألَّف في الحديث وعلومه، وأنَّ مؤلفاته تميزت بحسن التبويب والتقسيم وكثرة الأدلة والشواهد وقوة المحاكمات العقلية والاستنتاجات المنطقية السليمة، وأن ما ورد عنه في تاريخه من الأقوال التي نالت من الإمام أبي حنيفة فالحقُّ أن يقال: إنَّ الخطيب مخطئ في جمعه كل هذه السخافات في حقِّ إمام مجمع على إمامته بين المسلمين كما أنه متحامل ومتعصب ومجانِب للحقِّ في ترجيحه مثالب أبي حنيفة على مناقبه مع إيرادِه أكثر الأمثلة بأسانيد ضعيفة، هذا إن كان الخطيب قد قالها وجمعها كلها بنفسه ورجح قبولها، لكنَّ الشكَّ يعترض كونه جمعها ورجَّحها، بل العقل يشير إلى أن أيدي أئمة لعبت في تاريخه فزادت في ترجمة أبي حنيفة على الوجه الذي نراه، لقد كان الخطيب صادقاً في قوله، حجة في نقله، تقياً ورعاً في تصرفاته، محباً للعلم وأهله، وهذا يعده من أن يشهَر بإمام من أئمة المسلمين على الوجه الذي نراه في تاريخه. وقد فصلَّ الشيخ الطحان في حياة الخطيب ومنهجه وتحصيله العلمي ومصنفاته وعقيدته ومذهبه الفقهي، وفنَّد الدعاوى التي نسبت إليه، كدعوى ابن الجوزي أنَّ الخطيب كان حنبلياً ثم انتقل إلى المذهب الشافعي، فساق الشيخ الطحان الأدلة على بطلان هذه الدعوى. وقد استفاد من هذا الرسالة العلمية كل من كتب عن

^{٢٠} الطحان، أصول التخريج ودراسة الأسانيد، ٤.

^{٢١} محمد الزهراني، تدوين السنة النبوية، ط ١ (المملكة العربية السعودية، الرياض، دار الهجرة، ١٤١٧/١٩٩٦)، ٢٣٢؛ حاتم العوني، نصائح منهجية لطالب علم السنة النبوية، ط ١ (مكة المكرمة، دار عالم الفوائد، ١٤١٨).

^{٢٢} محمود الطحان، الحافظ الخطيب البغدادي وأثره في علوم الحديث (طبع على نفقة المؤلف، ١٤٠١/١٩٨١).

4.1.3. من للشئنة اليوم^{٢٤}.

يقع هذا البحث في اثنتي عشرة صفحة، وسبب تأليفه هو الرد على منكري السنة من القرآنيين ودحض حججهم، والتي أجملها الشيخ الطحان في ثلاثة أمور: الأول: في الجواب على تأخر تدوين السنة النبوية، والثاني: في الجواب على تعارض بعض الأحاديث أو تناقضها. والثالث: في الجواب على عدم الاطمئنان إلى خبر الواحد. فقال في رده على من زعم أن السنة النبوية تأخر تدوينها مئتي عام: إن التدوين بدأ منذ اللحظات الأولى التي رسم فيها شكل المجتمع الإسلامي، وقد كتبت الصحف بين يديه صلى الله عليه وسلم، وأذن بالكتابة لبعض أصحابه، وقال في رده على موضوع التعارض بين الأحاديث: إن هذا الموضوع قتله العلماء بحثاً من خلال علم مختلف الحديث، ولم يعد لمعترض مستند يحتج به، وأما موضوع حديث الأحاد فالعمل به أصل من أصول الدين؛ لأن الله تعبدنا بهذه الأحاديث، وبنى العلماء قواعد التأصيل الديني عليها، وقد أكثر العلماء من الكتابة في إثبات حججة الحديث الأحاد، وأنه حجة في العمل لا يحدد عنه إلا مريض أو مبغض. واستفاد من هذه الدراسة كل من رد على المستشرقين والقرآنيين المخالفين لما عليه إجماع الأمة من ثوابت الدين وأصوله.

5.1.3. عناية المحدثين بمتن الحديث كعنايتهم بالأسانيد^{٢٥}.

يقع هذا المقال في ثماني عشرة صفحة، تناول فيه الشيخ الطحان تفنيد مزاعم بعض المستشرقين من كفار اليهود والنصارى بقولهم: إن عناية المحدثين قد انصبّت على نقد سند الحديث وتمحيصه والبحث في رجاله، ولم تتوجه إلى نقد متن الحديث والبحث فيه ألبنّة، مع أنه هو النص وعليه المعول. وقد توصل الطحان في بحثه إلى أن هذه المزاعم لا تتعدى الافتراء المحض على المحدثين ومنهجهم الواضح في نقد متن الحديث، وعنايتهم بتمحيصه والبحث فيه، ولا يرقى إلى حدّ الشبهة التي تستحقّ التفنيد والردّ لولا أن بعض الكتاب العصريين المنتسبين إلى الإسلام قاموا بترديد هذا الزعم وإلباسه زوراً لباس البحث العلمي. وذكر الطحان نصوص تلك المزاعم والمفتريات وردّ عليها، فبدأ بالمستشرق "غاستون فييت" (ت ١٩٧١)، ثم تناول بعد ذلك "أحمد أمين" (ت ١٩٥٤)، و"أحمد عبد المنعم البهي" الذين تزعموا حمل لواء هذا الزعم، وأثبت لهم أن من شروط إثبات صحة الحديث، الضبط، وعدم الشذوذ، وعدم العلة، وهي مسائل متعلقة

^{٢٣} حاتم بن عارف بن ناصر الشريف العوني، المنهج المقترح لنهم المصطلح (السعودية: الرياض، دار الهجرة، ١٩٩٦)، ٢١٢.

^{٢٤} محمود الطحان، من للشئنة اليوم (السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود، كلية أصول الدين بالرياض، مجلة كلية أصول الدين، ١٩٨٠، ٢٤، الصفحات ١٢٧-١٣٩).

^{٢٥} محمود الطحان، عناية المحدثين بمتن الحديث كعنايتهم بإسناده والرد على شبهات المستشرقين وأتباعهم (السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين بالرياض، مجلة كلية أصول الدين، ١٩٩٨م، العدد ١، الصفحات: ١٣٣-١٥١).

بالمتمن، ولا يخرج عنها حديث من الأحاديث.

6.1.3. حجية السنة ودحض الشبهات التي تثار حولها.

هذا بحث يقع في اثنتين وخمسين صفحة، نشر في محرم ١٣٩٢/١٩٧٢، وسبب تأليفه هو الردُّ على منكري السنة النبوية القائلين: بأنها ليست حجةً ملزمةً من حجج الشرع يجب العمل بها كما يجب العمل بالقرآن الكريم، مبيناً الأسباب الواهية التي بنوا عليها حججهم، وذكر الطحان أنَّ جهابذة علماء المسلمين وعلى رأسهم الإمام الشافعي (ت ٢٠٤) قد ردَّ عليهم في كتابيه "الرسالة"، "والأم"، وباقى كتبه الأخرى، وانقرضت تلك الفئة الخبيثة الضالة وانقرضت فنتتها معها والحمد لله، لكنها ظهرت مرّة أخرى، وقد انخدع بزخرفها بعض الشُّباب المثقفين في هذا العصر لأسباب عديدة، أهمها: ضعف الثقافة الإسلامية لدى الشُّباب، وطغيان الثقافة الأجنبية على المجتمع الإسلامي، وضعف الوازع الديني لدى الشُّباب، والميل إلى التفلُّت من أحكام الدِّين وتكاليفه، وعدم وجود دولة إسلامية تمثل الإسلام وتحميه من أعدائه أينما كانوا من الأرض، وقد عرض الطحان الأدلة من القرآن والسنة وإجماع المسلمين والمعقول على وجوب العمل بالسنة النبوية، وأنَّ ترك العمل بها ضلال مبین، وأنَّ الدعوة إلى العمل بالقرآن وترك السنة هي شبهة قديمة ظهرت في القرن الأول كما ذكر ذلك الخطيب البغدادي في "الكفاية" عن عمران بن حصين - رضي الله عنه - وردّه على القرآنيين، وقد ردَّ المؤلف على ادعاءات المستشرق "جولد تسيهر" (ت ١٩٢١)، و"جوزيف شاخت" (ت ١٩٦٩) في إنكار نسبة السنة إلى النبي صلَّى الله عليه وسلَّم، وأنها من وضع الناس، وأنَّ المحدثين وإن اعتنوا بالنقد الخارجي إلا أنَّهم لم يعتنوا بالنقد الداخلي، وقد تابع هؤلاء المستشرقين جماعة من المقلِّدين لهم مثل أحمد أمين في كتابه "ضحى الإسلام"^{٢٦} وأبو رية (ت ١٩٧٠) في كتابه "أضواء على السنة المحمدية"^{٢٧}، وأحمد عبد المنعم البهي في منشوراته في مجلة العربي الصادرة بالكويت في نيسان ١٩٦٦، العدد، ٨٩ ص ١٣، وغيرهم، وكل هؤلاء يجتمعون على زعم واحد ألا وهو عناية المحدثين بالسند دون المتن، وهو زعم لا دليل عليه، وكل الدراسات الحديثية المتعلقة بالمتن تردُّ ذلك.

7.1.3. مفهوم التَّجديد بين السنة النبوية وأدعياء التَّجديد.^{٢٨}

يقع هذا الكتيِّب في ثمان وعشرين صفحة، وأصله بحث مقدَّم لمجلة كلية الشريعة بجامعة الكويت، وذلك في عددها الأول في رجب سنة ١٤٠٤/١٩٨٤، الصفحات ما بين ٢١-٥٤. وسبب تأليفه الردُّ على ما جاء به حسن الثُّرايبي من أفكار مضلِّلة، والتحذير مما يبثُّه بعض المنحرفين من أفكار غريبة عن الإسلام وأحكامه لم يقل بها أحد من أئمة المسلمين من سلف الأمة وخلفها زاعمين أنها من الإسلام مستغلين اسم

^{٢٦} أحمد أمين، ضحى الإسلام (مصر: القاهرة، مؤسسة هنداوي للنشر، ٢٠١٢).

^{٢٧} محمود أبو رية، أضواء على السنة المحمدية (مصر، دار المعارف، د.ت.).

^{٢٨} محمود الطحان، مفهوم التَّجديد بين السنة النبوية وبين أدعياء إلى التَّجديد المعاصرين، ط ٢ (الكويت: مكتبة دار التراث،

التجديد الوارد في السُّنة النبوية، وإنما هي تهديم لأحكام الإسلام، وتخريب لقواعده وأصوله، والتشويش لأفكار المسلمين، وتطويع للإسلام ونظمه كي يتقبَّل الأنظمة الدخيلة باسم الإسلام الجديد، وأنَّ هذه دعوة ظاهرها فيه الرحمة وباطنها من قبله العذاب، إذ إنها دعوة لهدم الإسلام والتفُّت من أحكامه ونُظمه، والثورة على تراثه الفقهي لكن بدون مواجهة التيار الإسلامي ومعاداته وإنما بالمشي معه لكن بلبوس إسلامي جديد. وقد عرض الطحان في هذا الكتاب نصوص السُّنة النبوية الواردة في التجديد، ونقل كلام الأئمة في تحديد المعنى المراد منها، وقد اجتمعت كلمة علماء هذه الأمة سلفها وخلفها على أنَّ المراد بقول رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّ اللَّهَ يَبْعُثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مِنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا"^{٢٩}، معناه أنه يبين السُّنة من البدعة، ويكثر العلم، وينصر أهله، ويقمع البدعة ويكسر أهلها. ويبيِّن الطحان ما نقله المعاصرون في معنى التجديد بأنه: تجديد الفكر الإسلامي، وتجديد أصول الفقه، وتجديد أصول الحديث، وتجديد العلوم الإسلامية. وبين أيضاً أن ما ساعد على نشر تلك الأفكار وتقبلها ثلاثة أمور: الأول: ما أتيح لهذه الدعوة من الإمكانيات والتسهيلات لنشر أفكارها، وذلك بسبب صلة القائمين عليها بنظام الحكم في السودان. الثاني: الماضي المصبوغ بالصبغة الإسلامية لعدد من رجالها لا سيما الدكتور حسن الترابي (ت ٢٠١٦). الثالث: ضعف الثقافة الإسلامية في كثير من طبقات الشعب السوداني. وقد اتَّسمت هذه الحركة التجديدية من خلال أقوال زعمائها بالعموميات من غير تمثيل، وسلوكها طريق المغالطة واصطيد الرِّعَاع.

7.1.3. معجم المصطلحات الحديثية:^{٣٠}

يقع الكتاب في ثمانين صفحة، وهو بحث مشترك مع الدكتور عبد الرزاق خليفة والدكتور نهاد عبد الحلليم عبيد. وسبب تأليفه هو أنَّ كثيراً من التعريفات للاصطلاحات الحديثية التي ذكرها بعض الأئمة في مصنفاتهم بشكل غير مرتب، وبعض المصطلحات الحديثية أهمل تعريفها، واكتفى المصنفون بذكر صور أو أمثلة عنها، لذا لجأ المؤلفون إلى صياغة تعريف لهذه المصطلحات تناسب واقعها وحقيقتها هذا من جهة، ومن جهة أخرى أنَّ المصطلحات الحديثية في كتب أصول الحديث لم يشر إلى مصادرها مما جعل العثور عليها في بطون المصادر الحديثية أمراً صعباً لا سيَّما على الباحثين غير المتخصصين في الحديث. أمَّا منهج المؤلفين في تصنيف الكتاب فكالآتي:

أولاً: جمع المصطلحات الحديثية من بطون كتب الحديث ومصطلحه على سبيل الاستقصاء والاستيعاب ما أمكن.

^{٢٩} أبو داود، السنن، "الملاحم"، ٤٢٩١، وإسناده صحيح، ورواه الحاكم، المستدرک، "حديث أبي عوانة" ٨٥٩٢، ٨٥٩٣، وصححه ووافقه الذهبي.

^{٣٠} محمود الطحان وغيره، معجم المصطلحات الحديثية. وهو مطبوع في ١٧٤ صحيفة في إدارة البحوث جامعة الكويت.

ثانياً: ترتيبها على حروف المعجم بشكل دقيق يسهل على الباحث العثور عليها بسهولة ويسر.

ثالثاً: صياغة بعض التعريفات من قبل المؤلفين إذا لم يجدوا لها تعريفاً عند المتقدمين ولا المعاصرين.
رابعاً: اختياره صيغ المصطلح الراجحة والبعيدة عن التعقيد ما أمكن.
خامساً: التزم التعريف اللغوي للمصطلح من مصادره المشهورة.

2.3. جهوده في التحقيق:

تصدى الطحان للعمل في خدمة الكتاب المخطوط من خلال ثلاثة أعمال كبيرة، هي: كتاب "الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع" للحافظ الخطيب البغدادي. وكتاب "المعجم الأوسط" للحافظ أبي القاسم الطبراني. وكتاب "مجموع الحديث على أبواب الفقه" للشيخ محمد بن عبد الوهاب.

1.2.3. كتاب "الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع" للخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ).^{٢١}

هذا الكتاب المخطوط، يقع في جزأين، تضمنا (١٩٦) ورقة، وقد حَقَّق الكتاب على نسخة خطية وحيدة من محفوظات مكتبة الإسكندرية، ورافقه في التحقيق جزء مخطوط من الكتاب بمقدار (١٦) ورقة من محفوظات المكتبة الظاهرية في دمشق. أمَّا منهج الشيخ الطحان في التحقيق فالآتي: بدأ الطحان بالتعقب على تحقيق الدكتور محمد رأفت سعيد للكتاب المذكور، وبيّن ما وقع فيه من تحريف للنصوص لعدم قدرة المحقق على قراءة النص وفهمه^{٢٢}، وأنّه ترك الشكل والضبط للكلمات التي يلزم شكلها خشية الإشكال^{٢٣}، وتخريجه لكثير من الأحاديث من غير مصادرها الأصلية^{٢٤}، ثم ترجم الشيخ الطحان للخطيب البغدادي^{٢٥}، وعرف بالنسخ الخطية، وأورد نماذج منها، وعرف بالكتاب المحقّق، وقد قابل النسخة الخطية بما توفر لديه من أجزاء نسخ أخرى، وخرج النصوص الواردة فيها، وعزا الآيات القرآنية وخرج الأحاديث المرفوعة وهي قرابة ألفي نصّ، وأمّا غير المرفوعة فخرج بعضها مما كان في متناول يده^{٢٦}، وترجم لبعض

^{٢١} أحمد بن علي، الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق: محمود الطحان، ط ١ (السعودية، الرياض، مكتبة المعارف، ١٩٨٣).

^{٢٢} مثال ذلك، حديث: "خمس لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم يدعهن في سفر ولا حضر، المرأة والمكحلة والمشط والمدر أو السواك" هكذا جاء النص عند المحقق، والنص الصحيح: "... المرأة، والمكحلة، والمشط، والمدر، والسواك" فحرف النص في ثلاثة مواضع، "المرأة" بدل المرأة، "المدر" بدل المدرى، ولما قرأ المدر، قال أو السواك، فالحق الألف القطع بالكلمة التي قبله. الخطيب، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ٨/١.

^{٢٣} فلا يكاد يضبط كلمة أو علماً، وحتى الكلمات المضبوطة في المخطوط لم يضبطها. مثال على ذلك: "أبو حلزم" تصفحت إلى "أبو حلزم". والبزار ببغداد تصحفت إلى "البرا صعداد". الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ١/٩.

^{٢٤} مثال ذلك: حديث "إن الله طيب يحب الطيب.."، عزاه إلى "كشف الخفاء"، ثم قال: رواه مسلم والترمذي عن ابن مسعود، وأبو يعلى عن أبي سعيد والطبراني عن أبي أمامة وابن عمرو وجابر الخ.

^{٢٥} الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ١٥/١.

^{٢٦} الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ٦٠/١.

الرواة، وضبط الكلمات المشككة، وشكّل الأسماء، وشرح الألفاظ الغريبة، وعمل فهراس متنوعة للكتاب.^{٣٧} ويعد هذا الكتاب من الكتب الأصول التي اعتمد عليها العلماء في تصنيف علوم الحديث، فما من عالم كتب في علوم الحديث ومصطلحه إلا استفاد منه، حَقَّقَه الطحان في مجلدين، الأول ويقع في (٤٣٠) صفحة، والثاني ويقع في (٣٥٢) صفحة. وقد استفاد منه جمع من المؤلفين، منهم: عبد الله بن عبد الرحمن الخطيب، وغيره كثير.^{٣٨}

2.2.3. كتاب "المعجم الأوسط" للحافظ الطبراني (ت ٣٦٠).^{٣٩}

يقع الكتاب المخطوط بعد التحقيق في أحد عشر مجلداً، وهو يحتوي على ٩٤٨٩ نصاً مسنداً، منها ما هو مرفوع أو موقوف أو مقطوع، وسبب تأليفه: أنَّ الطبراني أراد أن يجمع حديث شيوخه مرتبة على أسمائهم، فيأتي في هذا الكتاب عن كل شيخ بما له من الغرائب، فالكتاب في الحقيقة كتاب غرائب، وهو ما يسقى في اصطلاح المحدثين بـ "الغريب النسبي".^{٤٠} وقد لخص الحافظ الذهبي (ت ٧٤٨) وصف الكتاب بقوله: "ألف المعجم الأوسط على معجم شيوخه، يأتي فيه عن كل شيخ بما له من الغرائب والعجائب... وكان يقول: هذا الكتاب روي، فإنه تعب عليه، وفيه كل نفيس وعزيز ومنكر".^{٤١} وقال الحافظ ابن حجر (ت ٨٥٢): "من مظان الأحاديث... الأفراد الطبراني (ت ٣٠٦) في "المعجم الأوسط".^{٤٢} وقد عني بزوائده على الكتب الستة المعروفة علي بن أبي بكر الهيثمي (ت ٨٠٧) في كتابه "مجمع البحرين".^{٤٣} أمَّا درجة أحاديث المعجم الأوسط ففيه الصحيح والحسن والضعيف والواهي، بل وفيه الموضوع أيضاً. وأمَّا منهج الشيخ الطحان في التحقيق فالآتي: بدأ بتحقيق النص والتأكد من صحته، ثم تصحيح الخطأ الذي يقع من الناسخ،^{٤٤} مع ملاحظة الأخطاء النحوية

^{٣٧} الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ٦١/١.

^{٣٨} عبد الله بن عبد الرحمن الخطيب، الرد على مزاعم المستشرقين (السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة، د.ت.د)، ١٩.

^{٣٩} محمود الطحان، المعجم الأوسط للطبراني، ١ (السعودية: الرياض، مكتبة المعارف، ١٩٨٥).

^{٤٠} الطحان، المعجم الأوسط للطبراني، ص ٧. والغريب النسبي: ويسمى الفرد النسبي: هو ما وقع الغرابة والتفرد فيه في أثناء السند في تابع التابعي أو فيمن دونه من رجال السند، وصورة ذلك أن يروي الحديث عن الصحابي أكثر من واحد من التابعين ثم ينفرد بروايته عن واحد منهم شخص واحد، وسمى بذلك لأن التفرد وقع فيه بالنسبة إلى شخص معين، وقد يكون الحديث مشهوراً في نفسه أي في الواقع. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، نزّهة النظر، تحقيق: عبد الله الرحيلي، ١ (السعودية، الرياض، مطبعة السفير، ١٤٢٢)، ٦٦.

^{٤١} محمد بن أحمد بن عثمان، أبو عبد الله الذهبي، تذكرة الحفاظ، ١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، ٨٥/٣.

^{٤٢} أحمد بن علي، ابن حجر العسقلاني، النكت على كتاب ابن الصلاح، تحقيق: ربيع المدخلي، ١ (السعودية: المدينة المنورة، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ١٩٨٤)، ٧٠٨/٢.

^{٤٣} علي بن أبي بكر، نور الدين الهيثمي، مجمع البحرين في زوائد المعجمين، المعجم الأوسط والمعجم الصغير للطبراني، تحقيق: عبد القدوس نذير، (السعودية: الرياض، مكتبة الرشد، ١٩٩٢).

^{٤٤} الطحان، محمود أحمد، المعجم الأوسط للطبراني، ٨٦/٢. مثال ذلك: الحديث ١١٦٩، "عادي النبي في مرضه مرضها" تصحيح من الناسخ، والتصحيح "مرضتها".

والإمامية^{٤٥}، وضبط الأسماء والنسب التي يخشى تصحيفها^{٤٦}، وضبط متن الحديث، وترجمة رجال الأسانيد في المئة الأولى من الأحاديث، وتخريج الأحاديث تخريجاً تفصيلاً مع بيان أن الحديث روي بلفظه أو معناه، وإذا كان في الصحيحين يكتفي بالتخريج منهما، وأما في غيرهما فيذكر تصحيح العلماء عليه، ويعلق عليه إذا اقتضى الأمر ذلك^{٤٧}. وإن لم يكن في الكتب الستة يعزوه إلى مجمع الزوائد^{٤٨}.

٣.2.3. كتاب "مجموع الحديث على أبواب الفقه" للشيخ محمد بن عبد الوهاب (ت ١٢٠٦).

يقع الكتاب المخطوط في (٣٠١) ورقة، وقد طبع ضمن مجموع "مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب"^{٤٩} وهو كتاب في الأدلة الحديثية حقه الطحان بالاشتراك، وينقسم إلى قسمين: الأول منه، حقه الأستاذ الدكتور محمد ملا خاطر - رحمه الله - في مجلدين، يبدأ المجلد الأول بكتاب الطهارة وينتهي بكتاب صلاة التطوع، ويقع بعد التحقيق في (٥٦٨) صفحة، والمجلد الثاني يبدأ بكتاب "قراءة القرآن" وينتهي بكتاب "الاعتكاف" ويقع بعد التحقيق في (٥٧٥) صفحة. والقسم الثاني حقه الشيخ الطحان - رحمه الله - في مجلدين. هما الثالث والرابع، يبدأ المجلد الثالث من كتاب "المناسك" وينتهي بكتاب "السبق"، ويقع بعد التحقيق في (٤٧٦) صفحة، والمجلد الرابع يبدأ بكتاب "الغضب" وينتهي بكتاب "الطب"، ويقع بعد التحقيق في (٣٧٤) صفحة. أما منهج الطحان في التحقيق فالآتي: نسخ النص وتصحيحه، ومقابلته مع النصوص المطبوعة، لأن مادة الكتاب مأخوذة من كتب الحديث المشهورة، باعتبار أنه كتاب أدلة حديثية فقهية، فقد قابل جميع النصوص مع نصوص الكتب المطبوعة التي أخذت عنها، ويُن مدى موافقتها للمطبوع، وربما لا تكون أحياناً في المطبوع بالعزو الذي أشار إليه المصنف، فينبه عليه المحقق في الحاشية^{٥٠}. وتخريج النصوص الحديثية من مصادرها في الغالب وبيان

^{٤٥} الطحان، محمود أحمد، المعجم الأوسط للطبراني، ١١٢/٢، مثال ذلك الحديث: ١٢١٦، "ومعنا حادي يقال له أنجشة...". هكذا في المخطوطة والصواب "حاد" بحذف الياء.

^{٤٦} الطحان، محمود أحمد، المعجم الأوسط للطبراني، ٣٢٢/٢، مثال ذلك الحديث: ١٥٥٨، "عن حذيفة بن أسيد... أسيد - بفتح الهمزة وكسر السين - هو حذيفة بن أسيد الغفاري.

^{٤٧} الطحان، محمود أحمد، المعجم الأوسط للطبراني، ٣٧٤/٢، مثال ذلك الحديث: ١٦٣٥، "الوضوء مفتاح الصلاة" قال الشيخ الطحان: "الحديث فيه مبارك بن سحيم وهو متروك، قال العبد الفقير - يقصد ذاته - روى مسلم صدر الحديث من طريق أبي أمامة".

^{٤٨} الطحان، محمود أحمد، المعجم الأوسط للطبراني، ١٣/١.

^{٤٩} محمد بن عبد الوهاب، مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب، تحقيق: عبد العزيز الرومي وآخرين (السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٩٧٦).

^{٥٠} مثال ذلك، حديث "لا يأخذن أحدكم متاع أخيه جاداً ولا لاعباً...". ابن عبد الوهاب، مجموع الحديث، ١/٢، قال المصنف: رواه مسلم، قال الشيخ محمود هكذا في المخطوطة، وليس الأمر كذلك، فالحديث لم يروه مسلم وإنما رواه أحمد وأبو داود والترمذي.

صاحب اللفظ، مع تعليقات المحدثين تصحيحاً وتضعيفاً إن وجدت،^{٥١} وتصويب الخطأ،^{٥٢} وتخريج النصوص^{٥٣} وبيان الغريب^{٥٤}، وبيان المبهم من الأسماء^{٥٥}، ونقل أقوال الفقهاء عند الحاجة إلى ذلك^{٥٦}.

4. منهجه في التأليف:

تميّز منهج الطحان في التأليف بمزايا عديدة، جعلت من كتبه مؤثلاً للقصاد ومقتصداً للطلاب، وذلك لتبسيط المصطلحات والمسائل الحديثية، وسهولة الوصول إليها بأقصر الطرق.

1.4. مزايا منهجه في التأليف:

عودنا الطحان على تقسيم الأفكار المجملة وتفصيلها ليسهل تناولها، فكل باب يقسمه إلى فصول، وكل فصل يقسمه إلى مباحث، وكل مبحث يقسمه إلى مطالب، وكل مطلب يقسمه إلى مسائل، وهكذا، وهذا يظهر جلياً في كتابه "تيسير مصطلح الحديث". وأشار إلى ذلك بقوله: "تقسيم كل بحث إلى فقرات مرقمة يستهل علي الطالب فهمه". مثلاً: تقسيم خبر الأحاد بالنسبة إلى من أسند إليه إلى قدسي، ومرفوع، وموقوف، ومقطوع.^{٥٧}

1.1.4. التكامل: فهو يذكر في كل بحث من المباحث الهيكل العام، ويرصد فيه كل مسأله، ابتداء من التعريف وصولاً إلى المصادر والمراجع المؤلفة في هذا الموضوع، وهذا تراه ظاهراً في كتاب "تيسير مصطلح الحديث" و"التخريج ودراسة الأسانيد".^{٥٨}

- ^{٥١} مثال ذلك: حديث "المرأة تحوز ثلاثة موارث...". ابن عبد الوهاب، مجموع الحديث، ٥١/٤، قال الشيخ الطحان أخرجه الترمذي وأبو داود، وأحمد وابن ماجه، وترك الإشارة إلى الحكم؛ لأن المصنف أشار إلى تحسين الترمذي.
- ^{٥٢} مثال ذلك: حديث "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى أن يُقَدَّ السَّيْر بين إصبعين". ابن عبد الوهاب، مجموع الحديث، ٢/٤، قال المصنف: قال الترمذي: حسن غريب، قال الشيخ الطحان: ليس له معنى هما؛ لأن الترمذي لم يرو الحديث، والظاهر أنه خطأ من الناسخ بتقديم بعض الكلام على بعض، والله أعلم.
- ^{٥٣} مثال ذلك: حديث رد النبي صلى الله عليه وسلم حائط عبد الله بن زيد لاعتراض أبيه على الصدقة. ابن عبد الوهاب، ٦٥/٤، قال الشيخ الطحان في تخريج النص: المعنى، الوقف، ٢٢٦/٦.
- ^{٥٤} مثال ذلك، حديث "البئر جبار" ابن عبد الوهاب، مجموع الحديث، ٨/٤، قال الشيخ الطحان: معناه، من وقع في بئر فمات فدمه هدر وهناك تفصيل في ذلك.
- ^{٥٥} مثال ذلك: قول البخاري قال محمد بن سيرين: "يقاضه"، في تفسير حديث "من وقف دابته في سبيل من سبيل المسلمين أو في سوق من أسواقهم فأوطأت رجلاً فهو ضامن" ثم ذكر حديث هند. محمد بن عبد الوهاب، مجموع الحديث، ٩/٤، قال الشيخ الطحان: هي هند بنت عتبة زوجة أبي سفيان رضي الله عنهما، ولم يذكر المصنف حديثها، وحديثها في إطعام عيالها من ماله بالمعروف.
- ^{٥٦} مثال ذلك، حديث: "نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مشاركة اليهودي والنصراني...". ابن عبد الوهاب، مجموع الحديث، ٤٠٩/٣.

^{٥٧} الطحان، تيسير مصطلح الحديث، ١٥٨.

^{٥٨} في الباب الأول، الصفحة ٢١، من كتاب التيسير، بدأ الشيخ الطحان بذكر الباب وفيه الخير وجعل فيه ثلاثة فصول، وقسم كل فصل إلى مباحث وكل مبحث إلى مطالب، وجعل تحت كل مطلب رؤوس المسائل مرقمة بالحروف. وعلى سبيل المثال: في تقسيم خبر الأحاد، الحديث المشهور نموذجاً، حيث عرفه ومثل له ورسم مخطط الأسانيد يظهر فيها أوجه الاتفاق والافتراق، وذكر حكمه وأشهر المصنفات فيه.

٤.1.1.٢. الاستيعاب: يعمل على جمع جميع أبحاث المصطلح وعلوم الحديث بحيث لا يفوته شيء مما فات من سبقه، ويحاول أن يجمع الأبحاث بشكل مستوعب ما أمكن ولو بشكل مختصر^{٥٩}.

٤.1.1.٣. التشجير: يذيل كل باب من الأبواب بالمخططات البيانية التي تسهل فهم الاصطلاحات الحديثية وتركيزها في الذهن، وهي من الطرق التعليمية القوية في تثبيت المعلومات وفهمها، وخاصّة في كتاب "التيسير"^{٦٠}.

٤.1.1.٤. التأصيل: يعتمد على المصادر الأصلية في استسقاء معلوماته، فيخريج الأقوال والأحاديث والآثار التي يستدل بها من مصادرها الرئيسة في الغالب، وأحياناً يترك تخريج بعض النصوص، وهذا ظاهر في تخريجه لأحاديث "الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع"^{٦١}.

2.4. المصادر التي استفاد منها في التوبيع والترتيب والتقسيم والتفكير:

استفاد الطحان من حيث التوبيع والترتيب ممن سبقه من العلماء وعمل على تطويره، حيث يقول: استفدت من طريقة الحافظ ابن حجر في "النخبة وشرحها"، فإنه خير ترتيب توصل إليه، وكان جل اعتمادي في المادة العلمية على "علوم الحديث" لابن الصلاح، ومختصره "التقريب" للنووي، وشرحه "التدريب" للسبوطي (ت: ٩١١). وقد استفاد في موضوع تقسيمات البحث من كبار أساتذته؛ كالأستاذ مصطفى أحمد الزرقا (ت: ١٩٩٩) في كتابه "الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد"^{٦٢}، والأستاذ الدكتور معروف الدواليبي (ت: ٢٠٠٤) في كتابه "أصول الفقه"^{٦٣}، فكان لهذا التقسيم المبتكر أعظم الأثر في فهم تلك العلوم بسهولة ويسر بعد أن كنّا نعاني كثيراً في فهمها واستيعابها.^{٦٤}

5. منهجه في التحقيق والتعليق:

1.٥. منهجه في التحقيق:

التحقيق فنٌّ من الفنون العلمية التي تنقل الأعمال التي خطها العلماء بأقلامهم من حيز المخطوط إلى حيز المطبوع، والعلماء الذي سطرها الكتب منهم من تميز بخط جميل، ومنهم من خطه لا يقرؤه إلا من أوتي علماً في رسم الحروف وفهماً لمقاصدها ومعرفةً بدلالاتها، لذا وجب على من يتصدى للتحقيق أن يكون

^{٥٩} مثلاً: انظر إلى فهرس الموضوعات في الصفحة ٢٩١، من كتاب تيسير مصطلح الحديث، لترى أنه أتى على جميع أبحاث علوم الحديث ومصطلحه لكن بشكل مختصر، وربما سبب له الاختصار بعض الخلل في إشباع المعلومات، فوقع بعض الخلل الذي تتبعه عليه من انتقده.

^{٦٠} على سبيل المثال، انظر إلى مخطط الخبر وتقسيماته في مقدمة الكتاب.

^{٦١} فعلى سبيل المثال: خرج الشيخ الطحان حديث "رحم الله رجلاً أصلح لسانه" ونقل حكم العلماء عليه، لكنه في الحديث الذي يليه، "تعلموا العربية فإنها تزيد المروءة" تركه ولم يعلق عليه. انظر، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ٢/٢٤.

^{٦٢} مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام = الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ط ١ (دمشق، دار القلم، ١٩٩٨).

^{٦٣} محمد معروف الدواليبي، المدخل إلى أصول الفقه، ط ٦ (مصر، دار الشواف، ١٩٩٥).

^{٦٤} الطحان، تيسير مصطلح الحديث، ٧.

له الخبرة في الخطوط والدربة الدائمة على معرفتها من خلال تتبع خطوط العلماء، ومن خلال الأعمال التي تولى الشيخ الطحان تحقيقها يظهر أنه سار الطحان على المنهج الآتي:

١.1.٥. نسخ النص والتأكد من صحته عن طريق مقابله مع النصوص المخطوطة الأخرى إن وجدت، أو النصوص المطبوعة عن تعذر النصوص المخطوطة.

٢.1.٥. التأكد من سلامة النصوص وألفاظ متون الحديث وأسانيدھا، وذلك بالرجوع إلى كتب التراجم بالنسبة للأسماء، وبالرجوع إلى كتب السنة الأصول بالنسبة للألفاظ التي ترد في المتون.

٣.1.٥. تصحيح الأخطاء النحوية والإملائية التي تقع من الناسخ، وضبط الأسماء والنسب التي يخشى أن تتصحف على القارئ.

٤.1.٥. ضبط متون الأحاديث بالشكل إلا ما كان واضحاً لا يُشكّل على أحد من القراء.

2.5. منهجه في التعليق:

اتَّبَعَ الطحان في تعليقه على الكتاب المخطوط الذي يتولى خدمته الخطوات الآتية:

2.5. ١. التعليق باختصار على بعض العبارات والأسماء والنسب الواردة في النص التي تحتاج إلى بيان خشية الإشكال.^{٦٥}

2.5. ٢. تخريج النصوص الواردة في الكتاب من مصادرها الأصلية، والتأكد من سلامة بعض الكلمات الواردة في السند أو المتن، والتعليق على بعض الأحاديث إذا اقتضى الأمر ذلك.^{٦٦}

2.5. ٣. ذكر تعليقات العلماء على الأحاديث التي ترد في أثناء البحث لبيان رتبتهما من حيث التصحيح والتضعيف ما لم تكن من أحاديث الصحيحين والتعليق عليها عند الحاجة لبيان رتبتهما.^{٦٧}

2.5. ٤. ترجمة الرواة الذين يحتاجون إلى ترجمة لبيان حالهم من حيث الجرح والتعديل، والتكلم

^{٦٥} مثال ذلك: بيان قول عبد الرزاق "كل علم لا يدخل مع صاحبه الحمام فلا تعده علماً"، الجامع لأخلاق الراوى وآداب السامع، ٢٥٠/٢، قال الشيخ الطحان، معناه أن العلم الذى لا يهتم به صاحبه ويكون معه، ويردده على ذهنه حتى وقت الاغتسال في الحمام، فليس بعلم نافع. وكما بين معنى الكليني، في ترجمة محمد بن صالح الكليني، قال: بكسر الكاف وسكون الباء وكسر اللام هذه النسبة إلى كيلين، وهي من قرى الراى. الخطيب، الجامع لأخلاق الراوى وآداب السامع، ٢٥٦/٢. وضبطه نسبة "أحمد بن محمد الرُّوياني"، الجامع لأخلاق الراوى وآداب السامع، ٢٦٤/٢، حيث قال: الرُّوياني: بضم الراء وسكون الواو وفتح الباء، هذه النسبة إلى "رويان"، وهي مدينة بناوحي طبرستان.

^{٦٦} مثال ذلك تخريجه لحديث "المولود إذا استهلَّ وُزَّتْ وُضِّلَى عليه". قال الشيخ الطحان في التعليق: أخرجه ابن ماجه، كتاب الجنائز، باب ما جاء في الصلاة على الطفل، ٤٨٣/١، حديث ١٥٠٨، بمعناه، وفي كتاب الفرائض، بابا إذا استهلَّ المولود وورث، ٩١٩/٢، حديث ٢٧٥٠، بمعناه، والدرامي في الفرائض، كتاب الفرائض، باب ميراث الصبي، ٢٨٣/٢، حديث ٣١٣٠، بمعناه موقوفاً على جابر بن عبد الله، وحديث، ٣١٣١، موقوفاً على ابن عباس.

^{٦٧} مثال ذلك حديث "هلال أمّتي في ثلاث: القدرية، وفي العصبية، وفي الرواية من غير ثبت"، الخطيب، الجامع لأخلاق الراوى وآداب السامع، ٨٩/٢، قال الشيخ الطحان في التعليق: الحديث موضوع؛ لأن فيه محمد بن إبراهيم الشامي، عن شيخه سويد بن عبد العزيز وهو يروي عن سويد الموضوعات، وهذا منها.

على رجال السند إذا اقتضى التحقيق ذلك.^{٦٨}

2.5. ٥. بيان معاني الكلمات الغريبة الواردة في النص، وشرح المصطلحات الحديثية التي لم يبيتها صاحب الكتاب المخطوط.^{٦٩}

6. الانتقادات التي وجهت إلى بعض مؤلفاته وتحقيقاته:

1.6. الانتقادات التي وجهت إلى بعض مؤلفاته:

1.1.6. النقد الموجه إلى كتاب "تيسير مصطلح الحديث":

1.1.1.6. تعقبات طارق بن عوض الله بن محمد:

وجّه طارق بن عوض الله انتقادات لاذعة إلى كتاب "تيسير مصطلح الحديث" وسماها: "إصلاح الاصطلاح نقد كتاب تيسير مصطلح الحديث" وتقع هذه التعليقات التي تعقب فيها الطحان في ست وثمانين وثلاثمائة صفحة، وقد طبع في مطبعة التوعية بمصر.^{٧٠} وهذه التعليقات تدور حول أمرين اثنين: الأول: النقد، والثاني: الاستدراك والتعقيب. ويزعم طارق بن عوض الله أن كتابه ليس كله اعتراضات، بل منه ما هو كذلك، ومنه ما هو استدراك لما فاتته، ومنه ما هو توضيح وتفصيل لما وقع في كتاب التيسير مجملاً وهو بحاجة إلى تفصيل وتبيين، ويعزو طارق بن عوض الله السبب في عدم فهم مسائل المصطلح من قبل طلاب العلم أو الدارسين والباحثين إلى كون مسائل المصطلح وردت مجملة غير مفصلة في الأعم الأغلب، ففهم منها البعض خلاف ما قصد علماء المصطلح منها، فكان لزاماً عليه بيان ذلك وشرحه حتى تعود الأمور إلى نصابها، ويقف الطالب على أخطاء الآراء وصوابها. ومن هذه الملاحظات:

تعقب خطأ في نسبة العزو: مثال ذلك: في تعريف الطحان لأشهر المصنفات في علم المصطلح، فقد عزا كتاب "نظم الدرر في علم الأثر" إلى الحافظ العراقي (ت ٨٠٦)، فعلق عليه طارق بن عوض الله، بقوله: "وهذا خطأ؛ لأن هذا هو عنوان منظومة جلال الدين السيوطي (ت ٩١١)، وليس العراقي".^{٧١} قلت: وهذه التسمية التي سار عليها الطحان سبقه إليها الكتاني في "الرسالة المستطرفة"^{٧٢} فقال: وعليه

^{٦٨} مثال ذلك: ترجمة "موسى بن إبراهيم المروزي" الخطيب، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ٢/٢٦١، قال الشيخ الطحان: هو موسى بن إبراهيم المروزي، عن ابن لهيعة، كذبه يحيى وقال الدارقطني وغيره، متروك، فمن بلاياه: حدثنا وكسم، عن عبيدة...".

^{٦٩} مثال ذلك بيانه لمعنى "قضى الغنين" في حديث كذف هلال بن أمية زوجته، فيبين معناها: أنه الفاسد بكثرة دمع العين أو حمرة أو غير ذلك. ابن عبد الوهاب، مجموع الحديث، ٤/١٧٠. وبيان معنى "الجلالة" في حديث النهي عن شرب لبنها، فقال في التعليق: هي التي تأكل الجلّة وهي الأقدار. ابن عبد الوهاب، مجموع الحديث، ٤/٢٦٦.

^{٧٠} طارق بن عوض الله بن محمد، إصلاح الاصطلاح نقد كتاب مصطلح الحديث للدكتور محمود الطحان، ط ١ (مصر: مكتبة التوعية الإسلامية، ٢٠٠٨).

^{٧١} الطحان، تيسير مصطلح الحديث، ١٥؛ طارق بن عوض الله بن محمد، إصلاح الاصطلاح، ١١.

^{٧٢} محمد بن جعفر الحسني الشهير بالكتاني، الرسالة المستطرفة، تحقيق: محمد المنتصر بن محمد الزمزمي، ط ٦ (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٠)، ٢١٥.

- أي كتاب ابن الصلاح - شروح عديدة للزين العراقي والسخاوي والشيوطي وغيرهم، ونظمه وزاد عليه الزين العراقي في ألفية تسمى: "نظم الدرر في علم الأثر"، ثم شرحها بشرحين مطول ومختصر". وكذا ذهب الدكتور محمد أبو زهو في كتابه "الحديث والمحدثون" قال: "فمن الناظمين له - أي كتاب ابن الصلاح- زين الدين العراقي المتوفى سنة ٨٠٦، في ألفية سماها "نظم الدرر في علم الأثر"، وقد أتمها سنة ٧٦٨^{٧٣}، وكذا ذهب عبد الله العمراني، محقق "ثبت أبي جعفر أحمد بن علي البلوي الوادي أشي (ت: ٩٣٨هـ)" حيث عزاه للعراقي، فقال: "نظم الدرر في علم الأثر (ألفية زين الدين العراقي في مصطلح الحديث)".^{٧٤}، وكذا ذهب عماد علي جمعة^{٧٥}، قال: ألفت الحافظ العراقي ألفية الحديث المسماة: "نظم الدرر في علم الأثر" والتي نظم بها مقدمة "ابن الصلاح"، وكذا ذهب محمد عجاج الخطيب، في كتابه "لمحات في المكتبة والبحث والمصادر" قال: "ونظم الإمام زين الدين العراقي علوم الحديث لابن الصلاح في ألفيته "نظم الدرر في علم الأثر"، طبع المختصر باسم "فتح المغيث بشرح ألفية الحديث".^{٧٦}، وغيرهم، ويظهر أن هذا الخطأ سرى من الرسالة المستترفة إلى الكثير من المؤلفات في مصطلح وعلوم الحديث، ومنهم الشيخ الطحان.

الاضطراب في تعريف بعض المصطلحات: مثال ذلك: في تعريف الشيخ الطحان علم المصطلح، حيث قال: "هو علم بأصول وقواعد يعرف بها أحوال السند والمتن من حيث القبول والرد". فعلق عليه الأستاذ طارق بن عوض الله بمؤاخذتين، الأولى: أن المؤلف لم يفرق بين مصطلح الحديث وبين علوم الحديث. والثاني: قول الطحان: "من حيث القبول والرد"، هذه الإضافة قدر زائد على التعريف.^{٧٧}

قلت: علم مصطلح الحديث وعلم الحديث تداخلا عند كثير من العلماء، فجمعوا مباحثهما تحت أحد العنوانين، "مصطلح الحديث" أو "علوم الحديث"، وبعضهم ميّز فأشار إلى ذلك بقوله: "علوم الحديث ومصطلحه" وهذا الأمر أصبح شائعاً لدى الجميع لشهرته لدى المتأخرين. وقد عرّفه ابن جماعة (ت ٧٣٣): بأنه "علم بقوانين يعرف بها أحوال السند والمتن". وكذا السيوطي (ت ٩١١) في "النقاية": "علم يعرف به أحوال السند والمتن".^{٧٨} والمباركفوري (ت ١٤١٤) في "مرعاة المفاتيح شرح شكاة المصابيح"^{٧٩}.

وأما قوله إن لفظ "من حيث القبول والرد" هو قدر زائد على التعريف، فهذا اجتهاد مردود؛ فهذا صحيح؛

^{٧٣} محمد محمد أبو زهو، الحديث والمحدثون، ط١ (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٣٧٨)، ٤٩٢.

^{٧٤} أحمد بن علي البلوي، أبو جعفر الوادي أشي، ثبت أبي جعفر أحمد بن علي البلوي الوادي أشي، تحقيق: عبد الله العمراني، ط١ (بيروت: دار الغرب الاسلامي، ١٤٠٣)، ٥٥٥.

^{٧٥} عماد علي جمعة، المكتبة الإسلامية، ط٢ (مصر: سلسلة التراث العربي الإسلامي ٢٠٠٣)، ١٥٩.

^{٧٦} محمد عجاج الخطيب، لمحات في المكتبة والبحث والمصادر، ط١٩ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١)، ٢٢٤.

^{٧٧} الطحان، تيسير مصطلح الحديث، ١٧؛ طارق بن عوض الله بن محمد، إصلاح الاصطلاح، ١٣.

^{٧٨} عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، إتمام الدراية لقراء النقاية، تحقيق: الشيخ إبراهيم العجوز، ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥م)، ١٩٣.

^{٧٩} عبيد الله المباركفوري، مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ط٣ (الهند: بنارس، إدارة البحوث العلمية في الجامعة

لأن الغاية من معرفة القواعد والأصول في مصطلح الحديث هو تمييز ما يقبل من ذلك وما يرد.^{٨١} فدخلت الغاية في التعريف.

الاقْتِصَارُ عَلَى تَرْجِيحِ قَوْلٍ وَتَرْكِ مَا هُوَ أَرْجَحُ: مثال ذلك: في تعريف الحديث: قال الطحان: "ما أضيف للنبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير أو صفة". فعلق عليه الأستاذ طارق بن عوض الله بأن هذا الاكتفاء على هذا التعريف يوهم أنه لا يوجد قول آخر في تعريف الحديث.^{٨١}

قلت: ليس الطحان أول من تفرّد باختيار هذا التعريف، بل سبقه ثلّة من العلماء على ذلك، منهم: الكرمانى والطيبى ومن وافقهما، وهناك مذهب آخر - مذهب الجمهور - يضيف إلى هذا التعريف كلام الصحابة والتابعين، وقد بيّن الطحان الترادف بين الحديث والخبر والأثر، فعمله يقوم على الاكتفاء بمن اقتصر على تخصيص الحديث بالنبي صلى الله عليه وسلم، خاصّة أنه قال في مقدمة الكتاب، فمن أورد التوسع والتفصيل فعليه بالمطولات، وانظر تعريف الحديث عند الحافظ السخاوي في شرحه على الألفية^{٨٢}، والشيخ طاهر الجزائري في "توجيه النظر".^{٨٣}، والسيوطي في "التدريب"^{٨٤}، وغيرهم.^{٨٥}

تفريق ما حقه الترادف: مثال ذلك، في تعريف الطحان للسند اصطلاحاً بقوله: "سلسلة الرجال الموصلة للمتّن".^{٨٦} فتابعه الأستاذ طارق متعقباً بقوله: "عليه مؤخذتان، الأولى: التفريق بين السند والإسناد، والصواب أنهما واحد. والثانية: في إطلاق هذا التعريف على السند لا أعرف من سبق المؤلف الفاضل من علماء الحديث إلى إطلاقه على السند أو الإسناد".^{٨٧}

قلت: قال ابن جماعة (ت ٧٣٣): "وأما الإسناد فهو رفع الحديث إلى قائله، والمحدثون يستعملون السند والإسناد لشيء واحد".^{٨٨} وقد قال الطحان: إذا كان الإسناد سلسلة الرجال فهو بمعنى السند وهما مترادفان، وإلا فقد يكون له معنى آخر: وهو عزو الحديث لقائله.^{٨٩} سبق الطحان إلى تعريف السند

^{٨١} ابن حجر العسقلاني، نزّهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، ٥٥.

^{٨١} الطحان، تيسير مصطلح الحديث، ١٧؛ طارق بن عوض الله بن محمد، إصلاح الاصطلاح، ٢٠.

^{٨٢} محمد بن عبد الرحمن، شمس الدين السخاوي، فتح المغيّب بشرح ألفية الحديث، تحقيق: علي حسين علي، ط ١ (مصر: مكتبة السنة، ٢٠٠٣)، ١٢٢/١.

^{٨٣} طاهر بن صالح الجزائري الدمشقي، توجيه النظر إلى أصول الأثر، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط ١ (حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ١٩٩٥)، ٤٠/١.

^{٨٤} عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، تدريب الراوي، تحقيق: مازن السرساوي (السعودية: دار ابن حزم، ١٤٣١)، ٦٧ /١.

^{٨٥} نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، ط ٣ (دمشق: دار الفكر، ١٩٨١)، ٢٧.

^{٨٦} الطحان، تيسير مصطلح الحديث، ١٨.

^{٨٧} طارق بن عوض الله بن محمد، إصلاح الاصطلاح، ١٩.

^{٨٨} محمد بن إبراهيم بن جماعة الكنانى، المنهل الروى، تحقيق: محيى الدين رمضان، ط ٢ (دمشق: دار الفكر، ١٤٠٦)، ٣٠؛ عمر بن على بن أحمد، ابن الملقن الشافعي، المقنع في علوم الحديث، تحقيق: عبد الله الجديع (السعودية: دار فواز، ١٤١٣)، ١١٠.

^{٨٩} الطحان، تيسير مصطلح الحديث، ١٨.

المباركفوري، فقال: "السند: بالتحريك، لغة: المعتمد، واصطلاحاً: هو الطريق الموصلة إلى المتن، أي سلسلة الرجال الموصولين إلى المتن، وسمي بذلك لاعتماد المحدث في صحة الحديث وضعفه عليه، فالسند رواة الحديث، والإسناد فعل الرواة، وقد يطلق الإسناد على السند أيضاً فيكون الإسناد مرادفاً للسند".^{٩٠}

الاستدلال بالشاهد في غير موضعه: مثال ذلك ما أورده الطحان من تمثيل المتواتر المعنوي بحديث: "نضر الله امرأاً... فتعقبه الأستاذ طارق قائلاً: "إن هذا الحديث من المشهور، وليس من المتواتر، وهو استشهاد في غير محلّه، وعلل ذلك بما نقله عن الحاكم النيسابوري بوصفه له بالمشهور".^{٩١}

قلت: سبق الطحان إلى ذلك السيوطي والكتاني^{٩٢} وغيرهما في إثبات تواتر الحديث لمحيطه من طرق كثيرة تحيل العادة تواطؤهم على الكذب مستندين إلى الحسّ، وليس اجتهاداً منه. وانظر تعليقات الدكتور نور الدين عتر على ذلك في "منهج النقد في علوم الحديث" لتعلم عدم توسع الأستاذ طارق في البحث ومعرفة كلام المحققين.^{٩٣}

ومن ذلك تمثيل الشيخ الطحان للمقطع بحديث "إن وليتوها أبا بكر فقوي أمين". وأنه سقط من سنده "شريك" بين الثوري وأبي إسحاق، وتعقبه الأستاذ طارق بن عوض الله بأنه ذلك ليس من باب الانقطاع، بل هو من باب التدليس.^{٩٤}

قلت: إن الشيخ الطحان مشى على الجادة من غير تشعّب الأمثلة في كتب المطولات وهذا ما أوقعه في هذا الخطأ، وقد أصاب الأستاذ طارق في ذلك، ونقل كلام الحافظ ابن حجر في تخطئة ابن الصلاح، وهذا يسري على كتاب التيسير.

الخطأ في عدد أحاديث الصحيحين: ذكر الشيخ الطحان أن عدد الأحاديث في كل من الصحيحين، البخاري سبعة آلاف ومئتان وخمسة وسبعون، وبحذف المكرر أربعة آلاف، ومسلم، اثنا عشر ألفاً بالمكرر، وبحذف المكرر أربعة آلاف. وتعقبه السيد طارق بن عوض الله بأن التحقيق في هذه المسألة هو ما أثبتته ابن حجر وليس ما نقله الطحان عن ابن الصلاح.^{٩٥}

قلت: الحق مع الأستاذ طارق وأن عدد أحاديث البخاري التي ذكرها ابن حجر سبعة آلاف وثلاثمائة وسبعة وتسعين حديثاً سوى المعلقات والمتابعات، وهو التحقيق في المسألة.

والذي يظهر لي في تعقبات الأستاذ طارق بن عوض الله على الشيخ الطحان أنها تنقسم إلى: تعقبات قد

^{٩٠} المباركفوري، مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ٣٩٦/١.

^{٩١} الطحان، تيسير مصطلح الحديث، ٢٣. طارق بن عوض الله بن محمد، إصلاح الاصطلاح، ٥٩.

^{٩٢} محمد بن جعفر الحسني الشهير بالكتاني، نظم المتناثر من الحديث المتواتر، تحقيق: شرف حجازي، ط ٢ (مصر: دار الكتب السلفية، د.ت.)، ٦.

^{٩٣} عتر، منهج النقد في علوم الحديث، ٤٠٨.

^{٩٤} طارق بن عوض الله بن محمد، إصلاح الاصطلاح، ٢٢٢.

^{٩٥} طارق بن عوض الله بن محمد، إصلاح الاصطلاح، ٩٨.

صحح فيه خطأً أو وجه فيها اضطراباً، وقد تكون مفيدة للخروج من إيهام العبارات واختلاف الأقوال في المسائل، ومن ذلك تعقبه على التمثيل للمنقطع، وفي عدِّ أحداث الصحیحين وأشياء أخرى يصعب إيرادها في هذا المختصر، وتعقبات رأى فيها أن اختيار الطحان لمصطلح ما ليس هو الرأى الراجح. وهذا فيه نظر؛ كما في موضوع التمثيل على المتواتر. وتعقبات ألزم فيها الطحان ما لا يلزم وهذه فيها نظر، لأنَّ الطحان له وجهة نظر في اختياره كما في تعريف الحديث. وتعقبات في مسائل الحكم على الأسانيد وهي مسألة اجتهادية قد اختلف فيها علماء الجرح والتعديل، وهي مثورة في كتبهم للاستدلال. كما هو الحال في الحكم على حديث "نضر الله امرأ...".

2.1.1.6. تعقبات مصعب حمود:

ذكر الدكتور مصعب حمود في كتابه "الجودة الشاملة في الكتاب الجامعي لمادة مصطلح الحديث المرجعية والأهداف والمعايير"^{٩٦}. بعض الملاحظات التي تعقب فيها مسائل في "تيسير مصطلح الحديث" للشيخ الطحان، ومن هذه المسائل:

القصور في تعريف اصطلاحي: قال الطحان في التعريف الإصلاحي للمتواتر: "ما رواه عدد كبير تحيل العادة تواطؤهم على الكذب. ثم قال يتبين من التعريف أن المتواتر لا يتحقق إلا بشروط أربعة، أن يرويه عدد كبير، تحيل العادة تواطؤهم على الكذب، وأن توجد هذه الكثرة في جميع طبقات السند، وأن يكون مستندهم الحس".^{٩٧} فعلق الدكتور مصعب قائلاً: "بأنَّ التعريف قاصر؛ لأنَّه لم يذكر الشرطين الثالث والرابع في صلب التعريف"^{٩٨}.

قلت: إن تتبع الطحان لابن حجر في "نزهة النظر" في تعريف المتواتر جعله يقتصر على هذا المختصر، لكن ابن حجر ذكر شرطين وأشار إلى شرطين آخرين، بقوله: "تعددت طرقه تعدداً تحيل العادة تواطؤهم على الكذب... إلى آخر الشروط"^{٩٩}، وهذا لم ينتبه إليه الطحان، وإلا فقد ذكر الطحان الشروط الأربعة في شرح التعريف. وهذه تنبيه لطيف من الدكتور مصعب.

الخطأ في تقرير حكم الحديث الأحاد: ذكر الطحان في حكم الأحاد بأنه: "يفيد العلم النظري، أي العلم المتوقع على النظر والاستدلال"^{١٠٠}، فعلق عليه الدكتور مصعب بأنَّ الصواب: "أنَّ الأحاد يفيد الظن ابتداءً، فإذا كان صحيحاً ثم اقترن بما يزيد في قوته فإنه يفيد العلم الضروري آنذاك وإلا فالتناقض ظاهر،

^{٩٦} مصعب حمود، الجودة الشاملة في الكتاب الجامعي لمادة مصطلح الحديث المرجعية والأهداف والمعايير، ط (تركيا: مطبعة (gece kitapligi) ٢٠٢١)، ٨٦.

^{٩٧} الطحان، تيسير مصطلح الحديث، ٢٣.

^{٩٨} حمود، الجودة الشاملة في الكتاب الجامعي لمادة مصطلح الحديث المرجعية والأهداف والمعايير، ٨٦.

^{٩٩} ابن حجر العسقلاني، نزهة النظر، ٤٨.

^{١٠٠} الطحان، تيسير مصطلح الحديث، ٢٧.

كيف يفيد خبر الأحاد العلم النظري وفيه الضعيف والحسن، وهما لا يفيدان العلم".^{١١١}
قلت: يظهر أنَّ الطحان نقل حكم خبر الأحاد من كلام ابن حجر بأنه يفيد العلم النظري بشرط أن
يقترن بالقرائن^{١١٢}، لكنه ترك القيد، وفي حال ترك القيد نعود إلى مربع الظن الذي عليه التحقيق. وهذه
ملاحظة جيدة للدكتور مصعب.

ترك التمثيل لبعض المسائل الحديثية: ففي كلام الطحان على المستخرجات فقد عرّفها لكنّه لم يعط
مثالاً يوضح التعريف.^{١١٣} فتعقّبهُ الدكتور مصعب بقوله: "لم يعط مثلاً بالأساليب يوضح تعريف
المستخرجات ويظهر فيه ثمراتها وهو أمر مملحٌ جداً، والمستخرجات من غير مثال ضرب من النظر البعيد
على الطلاب".^{١١٤}

قلت: هذه تعليق في محلّه، وهو ينطبق على كل كتب مصطلح الحديث، وليس التيسير فحسب، فقد
ذكروا المستخرجات وكذا المستدركات، والزوائد، وغيرها، دون تمثيل عليها، وربما منعهم من التمثيل
رغبتهم في إحالة الطالب للعودة إلى المصادر، أو غير ذلك من المقاصد.

ترك التحقيق في الحكم على الحديث: لما تحدّث الطحان عن سنن أبي داود وذكر رسالته لأهل مكة،
قال: "ذكر في رسالته أنه يذكر فيه الصحيح وما يشبهه، وما لم يذكر فيه شيئاً فهو صالح، فبناء على ذلك إذا
وجدنا حديثاً لم يبين ضعفه ولم يصححه أحد من الأئمة المعتمدين، فهو حسن عند أبي داود".^{١١٥} فتعقّبهُ
الدكتور مصعب بقوله: "وهو وإن اقتفى ابن الصلاح بقوله حسن، إلا أن الأصح - والله أعلم - أن يعبر
بتعبير أبي داود نفسه "فهو صالح"، ولا سيّما بعد ما ذكر من احتجاج أبي داود بالحديث يسير الضعف في
الأحكام".^{١١٦}

قلت: ما ذكره الدكتور مصعب وصف صحيح، وهو الأحوط، نظراً للاختلاف الحاصل في تفسير عبارة
أبي داود بين ابن الصلاح والنووي ومن ذهب مذهبهما من الحكم بالحسن على ما سكت عليه من جهة،
وبين ما ذهب إليه ابن حجر العسقلاني من عدم اعتبار الحسن فيما سكت عنه، بل يدخل فيه التصحيح
والتحسين والتضعيف، ولا يرجح شيء منها إلا بمرجح. وقد ذهب الطحان بنقل المذهب الأول واعتماده
تبعاً لابن الصلاح والنووي والعراقي والسيوطي، ولكن التحقيق ترجيح ما ذهب إليه ابن حجر بناء على
الاستقراء لما سكت عليه أبي داود.

القصور في التعبير لإيضاح المعنى المراد:

-
- ١١١ حمود، الجودة الشاملة في الكتاب الجامعي لمادة مصطلح الحديث المرجعية والأهداف والمعايير، ٨٧.
١١٢ ابن حجر العسقلاني، نزّهة النظر، ١٠٢.
١١٣ الطحان، تيسير مصطلح الحديث، ٥١.
١١٤ حمود، الجودة الشاملة في الكتاب الجامعي لمادة مصطلح الحديث المرجعية والأهداف والمعايير، ٨٧.
١١٥ الطحان، تيسير مصطلح الحديث، ٦١.
١١٦ حمود، الجودة الشاملة في الكتاب الجامعي لمادة مصطلح الحديث المرجعية والأهداف والمعايير، ٨٨.

بعد أن عرّف الطحان الحسن لغيره، قال: "يرتقي الضعيف إلى درجة الحسن لغيره بأمرين، أن يروى من طريق آخر فأكثر على أن يكون الطريق الآخر مثله أو أقوى منه، وأن يكون سبب ضعف الحديث إما سوء حفظ راويه أو انقطاع في سنده أو جهالة في رجاله".^{١٠٧} فتعقبه الدكتور مصعب قائلاً: "وهذا قصور في التعبير وخطأ في المعنى، فأما الأول: فقوله: "يرتقي بأمرين" وهو إنما يرتقي بالأول بشرط وجود الثاني، وقد يفهم من تعبيره أن أحد هذين الأمرين كفيل بارتقائه، ولا يحسن هذا، والأولى أن يقول: يرتقي بأمرين مجتمعين، والأفصح أن يقال: يرتقي بالأول بشرط وجود الثاني. وأما الخطأ المعنوي، ففي الأمر الثاني الذي ذكره، فإنه جعل الانقطاع في السند والجهالة في الرجال بمنزلة سوء الحفظ في كونهما لا يحولان دون ارتقاء الضعيف، وهذا ليس دقيقاً من بل يعد الانقطاع في السند سبب ضعف شديد يحول دون ارتقاء الضعيف، خلا بعض المرسل في بعض أحواله، وكذلك الجهالة غير مجهول الحال أي المستور، وإلا فمجهول بالعين حديثه من المرود عند الجمهور".^{١٠٨}

قلت: حمّل الدكتور مصعب فيما ذهب إليه العبارة أكثر مما تحتمل، فكلام الشيخ الطحان واضح وصریح، وهو كلام ابن حجر في "الزّهة"^{١٠٩}، فشرط في المتابع أن يكون ضعفه محتملاً ليتمكن جبره، وذلك كسوء في الحفظ، وانقطاع في السند، وجهالة في الرجال، وشرط في المتابع حتى يكون معتبراً في المتابعة، أن يكون أعلى من المتابع، أو مثله. ولهذا فإن سوء الحفظ والانقطاع والجهالة من الأمور التي تتقوى بوردها من طريق آخر مثله أو أعلى منه.

2.1.6. النقد الموجه إلى كتاب التخریج ودراسة الأسانید:

1.2.1.6. الاعتراض على التعريف الاصطلاحي للتخریج:

عرّف الطحان مصطلح التخریج بأنّه: "الدلالة على موضع الحديث في مصادره الأصلية التي أخرجته بسنده ثم بيان مرتبته عند الحاجة".^{١١٠} فاعترض عليه في ذلك، ووضع المعترض تعريفاً للتخریج العلمي بأنه "كشف مظانّ الحديث من المصادر الأصلية التي تعتمد في نقل على الرواية المباشرة لمعرفة حالة روايته من حيث التفرد أو الموافقة أو المخالفة".^{١١١}

ورد الدكتور علي البقاعي في كتابه "تخریج الحديث الشريف" على هذا الاعتراض تحت عنوان "اعتراض ودفعه" أنّ بعض المعاصرين - يعني بذلك حمزة المليباري - اعترض على تعريف الشيخ محمود الطحان بأنّ التخریج هو: "الدلالة على موضع الحديث في مصادره الأصلية التي أخرجته بسنده ثم بيان مرتبته عند الحاجة". قلت: - أي البقاعي - لا أرى وجهاً لهذا الاعتراض؛ لأنّ قوله: "لمعرفة حالة روايته،

^{١٠٧} الطحان، تيسير مصطلح الحديث، ٦٦.

^{١٠٨} حمود، الجودة الشاملة في الكتاب الجامعي لمادة مصطلح الحديث المرجعية والأهداف والمعايير، ٨٩.

^{١٠٩} ابن حجر، زهرة النظر، ٢٢٤.

^{١١٠} الطحان، التخریج ودراسة والأسانید، ١٠.

^{١١١} هو حمزة المليباري وسلطان العكايلة، علم تخریج الحديث، (الأردن، عمان، دار الرازي، ١٩٩٨)، ١٨.

من حيث التفرد أو الموافقة أو المخالفة" مندرج في قول الطحان "ثم بيان مرتبته عند الحاجة" وأرى ذلك أمراً زائداً على الجوهري في التعريف، وكما أرى أنَّ معرفة أحوال الرواية من حيث التفرد أو التعدد في حالتي الموافقة والمخالفة داخلية في استخراج علل الحديث لا في مجرد تخريجه الذي هو وإظهار مواضعه من المصادر المسندة، ثم إذا أدخلنا معرفة أحوال الرواة من حيث التفرد أو التعدد في حالة الموافقة والمخالفة في مسمى التخريج، فما الذي نتخيله تحت مسمى دراسة الأسانيد بعد ذلك؟^{١١٢}

6.1.2.1.2. الخطأ في تسمية بعض الكتب ونسبتها: قال الشيخ الطحان تحت عنوان "أشهر كتب التخريج": "تحفة الراوي في تخريج أحاديث البيضاوي، تصنيف عبد الرؤوف المناوي"، والصواب: "الفتح السماوي في تخريج أحاديث البيضاوي"، لمحمد بن حسن بن همام زاده.^{١١٣}

6.1.2.1.3. الخطأ في تسمية تقييد وفيات بعض المصنفين: ذكر الشيخ الطحان في المصنفات المرتبة على نسق حروف المعجم، "التذكرة في الأحاديث المشتهرة، لبد الدين محمد بن عبد الله الزركشي" وذكر تاريخ وفاته (ت ٩٧٤)، وهو خطأ، والصحيح أنَّ الزركشي توفي سنة (٧٩٤).

6.2. الانتقادات والتعقبات التي وجهت إلى بعض تحقیقاته: ووجهت بعض الانتقادات لعمل الطحان في تحقیقه "المعجم الأوسط" للإمام الطبراني، وتناولت هذه الانتقادات عدَّة جوانب من هذا العمل، وهي على الشكل الآتي:

6.2.1. الانتقادات والتعقبات الموجهة إلى التحقيق:

قام الأستاذ طارق بن عوض الله بتحقيق كتاب "المعجم الأوسط للطبراني" وذلك بالاشتراك مع عبد المحسن الحسيني، وقد سطر المحققان عنواناً عريضاً في الصفحة الثالثة والعشرين من مقدمة التحقيق باسم "نقد المطبوع من المعجم الأوسط"، ذكروا فيه "أنَّ الطحان لم يتم الكتاب، وإنما أخرج منه ثلاثة أجزاء فحسب، وهي تحتوي على ٣٠٠٠ حديث فقط، أي نحو ربع الكتاب، ولم يتمه حتى الآن، ثم إن طبعته لم تقع محققة كما ينبغي بل كثر فيها التصحيف والتحرير والسقط والزيادة، وغير ذلك مما ينبغي أن يسان منه العمل المحقق، وإنما إذ تعرض لطبعته بالنقد فلا ريب أن هذا ما تقتضيه الأمانة العامة العلمية، فإن الأمر دين، وأن نقدنا هذا لا يؤثر في ما نعرفه من مكانة الشيخ ومرتبته بين علماء عصره.^{١١٤} ولم تقع الأجزاء التي خرجت موقع القبول والرضا لدى العلماء والباحثين لما اعترها من كثرة التصحيف والتحرير والسقط."^{١١٥} وتضمنت انتقاداتهما على الكتاب المحقق المطبوع الآتي:

6.2.1.1. الغفلة عن الرموز التي اصطلاح المحدثون عليها في تحقيق النصوص: علق محققاً

^{١١٢} علي نايف بقاعي، تخريج الحديث الشريف، ط ٢ (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٢)، ١٧.

^{١١٣} الطحان، التخريج ودراسة والأسانيد، ١٦، نهني إلى هذه الملاحظة مشكوراً بعض الإخوة الذين حكّموا البحث.

^{١١٤} طارق بن عوض الله محمد مع آخرين، المعجم الأوسط للطبراني، ط ١ (القاهرة، دار الحرمين، ١٩٩٥)، مقدمة التحقيق، ٧.

^{١١٥} طارق محمد، المعجم الأوسط للطبراني، مقدمة التحقيق، ٨.

المعجم الأوسط للطبراني على عدم متابعة الطحان للرموز في التحقيق، كالأهتمام بالضرب^{١١٦}، واللحق^{١١٧}، والتضبيب^{١١٨}، والشق^{١١٩}، وغيرها، مما جعله يقع في إضافة المضروب عليه للنص بدل أن ينته إلى زيادته، وغير ذلك مما يجب التنبيه له في التعامل مع رموز التحقيق ومصطلحاته. ومثلاً لذلك بالخطأ الذي وقع فيه الطحان في قراءة الحديث (٤٨١): "ليس على الأمة حدٌ حتى تُحصن، فإذا أحصنت بزواج فعلها نصف ما على المحصنات"، وتكرر هذا الحديث عن ابن عباس بلفظ ليس على الأمة حد حتى تحصن". وقد كرر الناسخ الحديث مشيراً إلى الخطأ وأن الحديث الأول فيه زيادة، بقوله: من ... إلى ...، لكن الطحان لم ينتظن لذلك، فكرر الحديث وأعطاه رقماً جديداً، وهو في الأصل إعادة للحديث الأول بحذف الزيادة التي ضرب عليها الناسخ.^{١٢٠}

قلت: هذه التعقب صحيح، وأن الطحان أثبت هذا الخطأ على نفسه بتعليقه على الحديث، بقوله: إنَّ الناسخ وضع كلمة "من" فوق كلمة "قال" التي بعد عبد الله بن عمران كما وضع كلمة "إلى" فوق كلمة "تحصن" وما وضع لي المراد من هاتين الكلمتين. وهذا الذي دفع المتعقب إلى الاستغراب، خاصة وأن الطحان له عمل في المصطلح، وهذه من الأشياء التي لا تغيب عن مثله، ثم قال الطحان: والذي يبدو لي أن كلمتي "من" و"إلى" اللتين أشرت إليهما قبل ليس لهما تعلق بموضوع هذا النقص في الإسناد. والله أعلم.^{١٢١} وهذا يشير إلى عدم استحضار الطحان لهذا الرموز في أثناء عملية التحقيق، مما دفعه إلى التعليق على هذه الرموز بعيداً عن المتوقع في العمل التحقيقي.

2. 1.2.6. التصحيح في قراءة النص: ذكر محققاً المعجم أن هناك مواطن عجز الطحان عن قراءتها، أو قرأها على غير وجهها مع الإشارة إلى أن كثيراً من التصحيح الواقع في طبعته يعود سببه لما اعتور قراءة النص لديه. ففي الحديث رقم ٢١٥٤، "عثمان بن حفص الشدوخي" كذا، وعلق الطحان قائلاً: "الشدوخي غير واضحة في المخطوطة، وهذا الذي بدا لي منها". ولا ريب أنها خطأ، وقد صوبها الناسخ في الحاشية، وهي واضحة، فقال: "التومني" وله ترجمة في الثقات.^{١٢٢}. وهناك كلمات أخرى تصل في مجملها إلى الثلاثين تصحفت على الطحان بسبب صعوبة قراءتها. وهناك تصحيف في ضبط بعض الأسماء، كما في الحديث ١٣٩٢، مثلاً: "سليم بن حيان"، هكذا ضبطها الطحان وصوابها "سليم" بالفتح للسین المهملة

^{١١٦} الضرب: وهو خط يمد على الكلام الغلط الذي يراد نفيه وإلغاؤه من الكتاب. عتر، منهج النقد، ٢٣٧.

^{١١٧} اللحق. بفتح الحاء. هو تخريج الساقط في الحواشي. عتر، منهج النقد، ٢٣٧.

^{١١٨} التضبيب: ويسمى أيضاً التمريض، ويجعل على الكلام الذي صح وروده كذلك من جهة النقل غير أنه فاسد لفظاً، أو معنى، أو ضعيف، أو ناقص، مثل أن يكون غير جازم من حيث العربية أو يكون شاذاً وما أشبه ذلك. فيمد على مثل هذا الكلام خط أوله مثل الصاد، ولا يلزق بالكلمة المعلم عليها كيلا يظن ضرباً وصورته هكذا. عتر، منهج النقد، ٢٣٦.

^{١١٩} هو أن يخط فوق المضروب عليه خطأ بئناً دالاً على إبطاله مختلطاً به، ولا يطمسه، بل يكون ممكن القراءة. عتر، منهج النقد، ٢٣٧.

^{١٢٠} طارق محمد، معجم الأوسط للطبراني، مقدمة التحقيق، ٣٤، الحديث ٤٧٩.

^{١٢١} الطحان، المعجم الأوسط للطبراني، ٢٩٧/١، الحديث ٤٨١، ٤٨٢.

^{١٢٢} طارق محمد، معجم الأوسط للطبراني، مقدمة التحقيق، ٣٦.

وكسر اللام، هكذا ضبطها الحافظ في "التبصير".^{١٢٣}

قلت: إن ما ذكره المحققان في تعقّب الطحان صحيح، وسبب ذلك - والذي يبدو لي، والله أعلم - أنّ الطحان كان يعتمد على ملكته العلمية في تحقيق الكتاب، ولم يكن لديه الوقت للرجوع إلى المصادر المتنوعة التي كان يجب أن يرجع إليها، وإن كان قد صرح بأنه رجع إلى الكتب التي شاركت الطبراني في الأسانيد أو المتون لضبط الإشكالات التي تظهر في الأسانيد أو المتون، واقتصر في حال وجود الإشكالات على الرجوع إلى أقرب المصادر، مثل "مجمع الزوائد" وبعض كتب أخرى التي لا تفي بالغرض، وهذا ما جعله يقع في هذه التصحيحات.

والدليل على ذلك أنّ الطحان كثيراً ما يقول: "كلمة كذا... مثلاً، غير واضحة في المخطوطة، وهذا ما بدا لي منها"^{١٢٤}. أو يقول: "هكذا في المخطوطة، ولعلها حدثنا، والله أعلم"^{١٢٥}. أو يقول: "يوجد في المخطوطة كلمة غير واضحة، وهذا ما بدا لي منها"^{١٢٦}، أو يقول: كلمة كذا... ليست في المخطوطة وإنما استدركتها من "مجمع الزوائد"^{١٢٧}.

3.1.2.6. ترك المهنية في تحرير النص المحقق: يرى محقق المعجم أنّ الطحان لم يعتمد المصادر والمراجع الأساسية في تحقيق "المعجم" ككتب المؤلف الأخرى التي هي مظان الاشتراك في طرق الحديث، والمصادر والمراجع التي أخذ أصحابها عن الطبراني، كمؤلفات أبي نعيم الأصبهاني، والخطيب البغدادي، وأبي بكر البيهقي، والضياء المقدسي، وابن عساكر، والعقيلي، والإسماعيلي، وابن الأعرابي، وغيرهم ممن رتب المعجم كالمهشمي في "مجمع البحرين"، والمصنفات التي جمعت الكتب كابن كثير في "جامع المسانيد". واقتصر فقط على مجمع الزوائد، ومثلاً لذلك بكلمة "الرّحى" حيث تصحفت على الطحان فجعلها "الرّحل" لعدم رجوعه إلى المصادر المذكورة آنفاً، واعتماده على مجمع الزوائد المليء بالأخطاء.^{١٢٨}

قلت: يظهر من كلام الطحان: "لم أجده في مظانه" أنه لم ينتبه إلى تكرر هذه الأسانيد والمتون في غير كتاب "مجمع الزوائد"، فاقتصر عليه وعلى القليل من كتب السنة وبعض كتب التراجم، وهذا لم يكن كافياً في تحقيق سفر عظيم مثل هذا، خاصة وأنّ الطبراني جمع فيه الغرائب فأصبح أكثر وعورة.

4.1.2.6. عدم التنبه للسقط في الكتاب المخطوط: تعقّب محقق المعجم بعدم تنبه الطحان إلى السقط

^{١٢٣} طارق محمد، المعجم الأوسط للطبراني، مقدمة التحقيق، ٦٠.

^{١٢٤} الطحان، محمود أحمد، المعجم الأوسط للطبراني، ٤٢٩/١. حديث ٧٦٨: "إن بعدي أمراء...".

^{١٢٥} الطحان، محمود أحمد، المعجم الأوسط للطبراني، ٣١٤/٢، حديث ١٥٤٦، "قال سليمان حدث إبراهيم النخعي وسليمان بن قيس عن عبد الله بن مسعود...".

^{١٢٦} الطحان، محمود أحمد، المعجم الأوسط للطبراني، ٣١٥/٢، حديث ١٥٤٧، "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يمكنكم من الجنة"، كلمة يمكنكم غير واضحة في المخطوطة وهذا ما بدا لي منها.

^{١٢٧} الطحان، محمود أحمد، المعجم الأوسط للطبراني، ٤٩٣/١، حديث ٩٠٤، "كنت مع الفرزدق في السجن...".

^{١٢٨} طارق محمد، المعجم الأوسط للطبراني، مقدمة التحقيق، ٢٤.

في الحديث مما أدى إلى توهمه رفع الحديث وهو منقطع، ومثلاً لذلك بالحديث (١٦٦٤)، ... حدثنا حماد بن سلمة قال حدثنا عمرو قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم... "الحديث، فقالوا: لم يخطر على بال الطحان أن حماداً لم يسمع من الصحابة وأن انقطاعاً حصل في السند؛ لأنَّ حماداً لا يمكن بحال أن يروي بالتصريح عن رجل سمع من النبي صلى الله عليه وسلم. ١٢٩ وقال الطحان: لا أدري هل هذا عمرو بن العاص أو غيره. فلم يتنبه إلى هذه السقط الظاهر الذي خفي عليه في السند.

قلت: هذا التعقب صحيح، وهو خطأ في رفع الحديث، وهذا الأمر ممكن أن يغيب عن كثير من الباحثين، فالأسانيد اليوم ليست حاضرة في ذهن كل باحث في علم الحديث، وأوضح دليل على ذلك الاستدراكات والتعقبات والانتقادات لبعض العلماء على بعض، فوجود انقطاع في السند من العلة التي تخبرك بها كتب العلة، أو كثرة الدربة على قراءة الاسانيد مع حفظ الطرق وإتقان جاذات الحديث.

6. 1. 2. 5. التغيير لما في الأصل: تعقب محققاً المعجم الطحان بأنه تعسف في تدخله في التغيير في الأصل بدون الاستناد إلى دليل على صحة فعله، ومثلاً لذلك بحديث ابن عباس "أن النبي صلى الله عليه وسلم احتجّم وأجره، ولو كان خبيثاً لم يُعطِه". فتصرف الطحان في الحديث بزيادة لا حاجة إليها، فقد جاء في المطبوع برقم ٢٤٨٨، هكذا، "احتجّم [وأعطى الحجّام] أجره" وعلّق الطحان قائلاً: "ما بين المعقوفين سقط من المخطوطة سهواً على الناسخ. لكن النص بدون هذه الزيادة صحيح محفوظ، فقد أخرجه الطبراني في الكبير، ١٢١٨٩ هكذا، وابن أبي شيبة في "المصنف" ٦٢٦٦، والبيهقي في "السنن" ٦٣٨/٣." ١٣٠

قلت: ما ذهب إليه المحققان من تعقب الطحان صحيح، فقد سار الطحان على الجادة التي يحفظها، وهي المشهورة، فظن أن هناك سقط في المتن، لكن الأمر ليس كذلك، فالمتن هنا مختلف عن المتن الأخرى.

6. 1. 2. 6. قيمة النقد الموجه إلى تحقيق الطحان على "المعجم الأوسط" للطبراني:

إنّ الملاحظات التي تعقب بها محققاً "المعجم الأوسط" على الطحان لا تقلل من الجهود الكبيرة التي بذلها في إخراج هذا السفر العظيم، وهذه التعقبات أشار إليها الطحان نفسه في مقدمة تحقيق الكتاب، حيث قال: "ولا يفوتني أن أذكر في هذا المقام أنه لا بد أن يوجد في هذا العمل الكبير من بعض النقص والهفوات التي قد يسبق القلم إليها، أو يذهل الفكر عنها، أو يخطئ الشخص في الحكم عليها، والكمال لله وحده، فالرجاء ممن يطلع على ذلك أن ينهني مشكوراً، ورحم الله امرأ أهدى إلي عيوبي". فقد بين المحققان هذه الهفوات والأخطاء التي صدرت من الطحان، وأعطت للعمل فائدة جليّة حيث بينت الأخطاء التي وقعت فيه، ولهما جليل الشكر على ذلك. فالتحقيق صنعة دقيقة تحتاج إلى طول ممارسة لإتقانها، ولا ينجو أحد

١٢٩ طارق محمد، المعجم الأوسط للطبراني، مقدمة التحقيق، ٣٨.

١٣٠ طارق عوض الله محمد، المعجم الأوسط للطبراني، مقدمة التحقيق، ٧٢.

من الوقوع في الأخطاء إلا إذا توفرت له نسخة واضحة قد كتبت بخط ناسخ ضابط توافرت لديه شروط إتقان النسخ وبجانب ذلك محقق متمرس في هذا المضمار، متقن لأصول الصنعة. ولا بد من البيان أن الشيخ الطحان بذل جهداً كبيراً في تحقيق النص والتأكد من صحته وهذا الأمر كان في غاية الصعوبة وكل هذا الجهد يستحق مئاً الشاء، ووجود بعض الانتقادات والتعقبات أمر إيجابي، وإقدام الطحان على تحقيق الكتاب بمفرده أكبر دليل على المحبة للسنة والفناء في خدمتها وتقديمها بأفضل حلّة لمحبيها. وأختم بقول الطحان بعد خدمته لهذا السفر: "لقد اعتنيت بتحقيق هذا الكتاب وإخراجه للمسلمين عناية تتفق ومقداره الجليل من كتب السنة ودوايينها الكبرى، ولم أضنّ بوقتي وراحتي في سبيل إخراجه صحيحاً سليماً أيقناً، بحيث لو رآه مؤلفه الطبراني - رحمه الله تعالى - لقرت به عينه، ودعا لي بخير".^{١٣١}

الخاتمة:

لابد في ختام البحث من ذكر النتائج التي توصل إليها، وهي كالآتي:
تم في هذه الدراسة عرض مفصل لترجمة علم من أعلام الحديث النبوي، وذلك بالتركيز على سيرته الذاتية والعلمية، وهو الشيخ محمود أحمد الطحان الحسيني.

بيّنت هذه الدراسة المكانة الكبيرة التي حظي بها الطحان في خدمة الحديث وعلوم السنة، وتعليماً وتأليفاً وتحقيقاً ودرراً للشبه التي قصد بها أصحابها النيل من السنة النبوية، والشويش على أهلها.
كشفت الدراسة تبني الكثير من المؤسسات العلمية في العالم الإسلامي تدريس مؤلفات الطحان منذ سنوات طويلة إلى وقتنا هذا، وهذه تعدُّ شهادة قبول لهذه المؤلفات القيّمة.

أظهرت الدراسة مدى القبول الذي لاقته مؤلفاته وتحقيقاته بين طلاب العلم الشرعي والباحثين بشكل عام، ويعود السبب في ذلك لما تميزت به مؤلفاته من تدرُّج في العرض، وحسن في الترتيب، وجودة في التقسيم، وهذا دليل علو كعبه في التأليف والتصنيف.

أثبتت الدراسة علو همّة الطحان في تصديه للمستشرقين والمستغربين والقرآنيين، وهذا يدل على النضوج الفكري والعقلي عنده في قده زناد المنافحة والدّب عن سنة النبي صلى الله عليه وسلم، وأن القلم والسيف صنوان في التصدي للعدوان على الدين.

أظهرت الدراسة أن الانتقادات التي وجهت لبعض مؤلفات الطحان - وأقصد "التيسير" و"التخريج" - منقسمة إلى أقسام ثلاثة، فبعضها تصحّح خطأ حصل من خلال الإخلال في النقل والاختصار، ويجب تصحيحها، وهذا شأن البشر، فلا يخلو أحد من خطأ في عمل يقوم به، والإنتان مقصد لكل مؤلّف وناقده. وبعضها توجيهية نحو اختيار القول الرّاجح وترك المرجوح، ويستحب تصحيحها، وبعضها وجهات نظر تتعلق باختيار الشكل الأفضل لترتيب الكتاب وتنظيم المعلومات، وهي غير ملزمة ولا تعدو أن تكون وجهة نظر لكتبتها.

^{١٣١} الطحان، محمود أحمد، المعجم الأوسط للطبراني، ١٤/١.

أما بالنسبة للانتقادات التي وجهت إلى بعض تحقيقاته - وأقصد بذلك المعجم الأوسط للطبراني - فكانت في الغالب صحيحة ناتجة عن تقصير في تطبيق منهجية التحقيق المعروفة لدى المحدثين لأسباب عديدة، أهمها عدم حشد الطحان كامل طاقاته في السيطرة على نصوص النسخة الخطية الوحيدة والتي تضمنت الكثير من السقط والتصحيح والخطأ الذي وقع من قبل الناسخ. وأن هذه الاستدراكات والتعقبات نالت من جهود الطحان في خدمة هذا الكتاب الكبير، لأنها جوهرية في صميم العمل العلمي المتعلق بالنص.

وأصح في نهاية هذه الدراسة بتلافي هذه الملاحظات في طبعة جديدة للمعجم في أسرع وقت، وهذا واجب على أولاده وطلابه ومحبيه، وإن كان قد حَقَّقَ هذا الكتاب بأيدي علماء آخرين فلا يعفينا من هذا الواجب؛ لأنَّ الشيخ الطحان قال في التحقيق: "رحم الله امرأ أهدى إليَّ عيوبي"، ونقول: رحم الله امرأ صحَّحَ هذه الأخطاء نيابة عنه.

وأخيراً: أوصي الإخوة الباحثين في تناول سير العلماء - الذين أفنوا أعمارهم بطلب العلم ونشره - بالدراسة؛ لأنهم يمثلون تراثاً فكرياً للأمة الإسلامية وحلقة في تاريخها المشرق. وكل أمة تفتخر برجالها.

"محمود الطحان وجهوده في خدمة السنة النبوية: - دراسة تحليلية تقييمية-"

إن العمل في تقييد تراجم الرجال الذين نقلوا لنا الشريعة سنَّةً متَّبِعة في تاريخنا الإسلامي، والعناية بالرجال الذين خدموا السنَّة النبويَّة من أعظم سنن شكر اللاحق للسابق في أمَّتنا الإسلامية، فمن لم يشكر النَّاس لم يشكر الله، ومن أفراد هذه الأمة الذي ارتحلوا عن هذه الدُّنيا وتركوا خلفهم سيرة غنيَّة بالمعارف في خدمة السنَّة والتي لاقت قبولاً لدى المؤسسات العلمية في العالم الإسلامي، فكانت منهجاً ترواً لقاصدي هذا العلم الشريف محمود الطحان، الذي تميز بعلو كعبه في التأليف والتصنيف والدُّب عن السنَّة، وتهدف هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على جهوده الفدَّة في العناية بالسنَّة النبويَّة تعلماً وتعليماً وتأليفاً ومنافحة، وبيان ما بذله من خدمات على مدار ثمانين سنة عاشها معلماً متَّحياً ومعلماً مؤدياً، والنظر في الانتقادات الموجهة إلى جهوده وأثرها عليها، وقيمتها في ميزان التَّقَد الحديثي. وقد أتبع في هذا البحث المنهج الاستقرائي التحليلي النقدي للوقوف على جوانب الموضوع وبيان الأثر الذي رسمه الطحان في الحقبة التاريخية التي عاشها، وبيان قيمة التَّعقبات على جهوده، ومن ثمَّ الوصول إلى أهم النتائج التي تميزت بها جهوده ألا وهي التأثير الفكري العميق في ميدان التعليم والتأليف.

عطف: نجم الدين عيسى "محمود الطحان وجهوده في خدمة السنة النبوية: - دراسة تحليلية تقييمية -" مجلة بحوث الحديث المجلد والواحد والعشرون العدد الثاني ٢٠٢٣ ص. // -//
الكلمات المفتاحية: الحديث، السنَّة، جهود، محمود الطحان، الخدمة.

"Mahmoūd at-Tahhān ve Cuhūduhū fi Khidmat as-Sunnah: –Dirāsa Tahlīliyyah Takyīmīyyah–"

Özet: Bu makale, hadisın bağlam türlerini ortaya koyarak, bağlamın hadisi anlama ve yorumlamadaki rolünü ve sözlü ve fiili peygamberlik davranışlarını sınıflandırmadaki etkisini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Araştırmannın nazarî yönü, hadisi çevreleyen dil dışı bağlamın, hadisın nazil olduğu yerin, sebebin kendine has ortamı ve onunla konuşulacak bağlannın bilinmesinde büyük rol oynadığı sonucuna varmıştır. Tatbiki boyutunda ise araştırmacı, teorik çalışmanın bulgularını etkike konu teşkil eden hadise uygulamış ve dil dışı ve dilsel bağlamların, hadisın özel bir bağlamda geldiğini ve genel olarak söylemenin bağlamsal olarak kabul edilmediğini kabul ettiği sonucuna varmıştır.

Atıf: Najmeddın ISA, "Mahmoūd at-Tahhān ve Cuhūduhū fi Khidmat as-Sunnah: –

Dirāsa Tahliliyyah Takyīmiyyah-” (in Arabic), *Hadis Tetkikleri Dergisi HTD*, XXI/2, 2023, pp. //-/.

Anahtar kelimeler: Hadis, Sünnet, Çaba, Mahmûd et-Tahhân, Katkı.

Sahîhayn Hadislerine Yönelik Metin Tenkidi Yapanların Delilleri ve Bu Delillerin Tartışılması

Şeref Maḥmûd el-ḲUDĀT*

Çev. Cansu ALTINOK**

Özet: Günümüzde en sahîh iki hadis kitabı olan *Sahîhayn* hadislerini tenkit eden birçok çalışma yapılmıştır. Çeşitli delillerle bu hadisleri zayıf görenlerin tenkitleri çoğunlukla metne yöneliktir. Bu tenkitleri içeren çalışmalar ise genellikle senede odaklanır ve çalışmaların çoğu belirli bir hadise yöneltilen tenkitleri ele alır. Metne yönelik tenkitleri bir araya getirerek ele alan bir kitap veya çalışmaya ulaşamadık. Peki bu deliller ve onlara verilecek ilmi cevaplar nelerdir? Delillerin her biri nasıl tartışılabilir? Bu araştırma, tümevarım, analiz ve eleştiri yöntemlerini takip ederek bu delilleri bir araya getirip tartışarak bu soruları yanıtlamayı amaçlamaktadır. En önemlileri hadislerin dini naslarla, akılla, tecrübeyle, vâkıyla veya İsrâiliyat hadisleriyle çelişmesi olmak üzere on sekiz tane delil öne sürdükleri tespit edilmiştir. Her bir delili teorik olarak ele almak ve bu deliller için verilen örnekleri tartışmak için gerekli ilmi usuller gösterilmiştir. On iki maddelik sonuca ulaşılmıştır ki en önemlileri tenkitlerin, rivayetlerin bir araya getirilmemesinden yahut dini metinlerin ve akli veya ilmi meselelerin yanlış anlaşılmasından ya da bir delile dayanmadan ele alınmasından kaynaklandığı tespit edilmiştir.

Atıf: Şeref Maḥmûd el-ḲUDĀT, “*Sahîhayn* Hadislerine Yönelik Metin Tenkidi Yapanların Delilleri ve Bu Delillerin Tartışılması” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi HTD*, XXI/2, 2023, pp. //-//.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Teâruz, *Sahîhayn*, Metin Tenkidi.

* Prof. Dr. el-Ḳudât, 1951 yılında Ürdün’ün ‘Aclûn şehrinde doğmuştur. Lisans eğitimini Dımaşk Üniversitesi Şeriat Fakültesi’nde; yüksek lisansını Ezher Üniversitesi’nde Beyhakî’nin *Kitâbu İsbâti’l-Azâbi’l-Ḳabr* adlı eserinin tahkikiyle; doktorasını 1980 yılında yine Ezher’de *Medresetu’l-Hadis fi’l-Küfe* isimli teziyle tamamlamıştır. 1980 yılında Ürdün Üniversitesi Usûli’l-Din Fakültesi Hadis Bölümü’nde başladığı görevinden 2023 yılı itibarıyla emekli olmuştur. “Tıpla İlgili Hadisler Vahiy midir? -İnsana Dair Nebevi Hadislerin Bilimsel İncelmesi”, “Muhtelifü’l-Hadis İlmi, Usûlü ve Kuralları”, “Sahîh Hadis, Kur’an-ı Kerim veya İlimle Çelişir mi? -Allah Toprağı (Yeryüzünü) Cumartesi Günü Yarattı Örneği-” ve “Yeni Bir Yöntemle Hadis İlimleri ve Usulü” Türkçeye tercüme edilen çalışmaları arasındadır.

** Ürdün Üniversitesi, Usûli’l-Din Fakültesi, Hadis. AMMAN, cansualtinok44@gmail.com Tercüme esnasında mümkün olduğunca metne bağlı kalınmakla beraber zaman zaman metnin daha anlaşılabilir olması için esnek davranılmıştır. (Çev.).

I. Giriş

Günümüzde *Sahîhayn* hadislerine yöneltilen tenkitler, özellikle de metin tenkidi daha önce görülmemiş bir şekilde artmış, bu konuda pek çok kitap yazılmaya başlanmış, bu sebeple bazı Şeriat fakültelerinde bu tenkitlerin ele alınması ve verilen örneklerin tartışılması için özel bir ders konulmuştur.

Ürdün Üniversitesi, yirmi yıldan fazla bir süre önce Şeriat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı doktora programına “*Sahîhayn*’da Tenkit Edilen Hadisler” dersinin konulduğu -bildiğimize göre- ilk üniversitedir. Bu dersi okutmaya başladığımızda, tenkit edilen hadis örneklerini tartışmaya başlamadan önce teorik bir giriş yapılması gerekiyordu. Teorik kısımdaki konular ise ilim adamlarının kitaplarında dağınık halde bulunmaktadır ve bir kısmı sadece muasır tenkitlerle ilgilidir. Bu durum, öğrencilerin ve hatta akademisyenlerin konuyla ilgili teorik bilgilere ulaşmasını zorlaştırmaktadır. Bu nedenle bu derse uygun teorik bilgileri toplayıp eklemeler yapmaya ve ardından olgun hale geldiğini düşününceye kadar bu bilgileri revize etmeye, incelemeye, düzenlemeye ve tasnif etmeye başladık ve hadis araştırmacılarına bu çalışmayı sunmak istedik.

Bu teorik bilgileri çeşitli bölümlere ayırdık. Yıllar önce yayımladığımız “Sahîh Hadis, Kur’ân-ı Kerim veya Bilimle Çelişir mi? -Allah Toprağı (Yeryüzünü) Cumartesi Günü Yarattı Örneği” başlıklı araştırmada konunun bir yönünü aktarmıştık. Bu araştırmada ise diğer bir yönünü, bazıları ayrı bir araştırma gerektirdiği için olabildiğince özet bir şekilde sunmaya çalıştık.

Araştırmanın Problemleri

1. Tenkitçilerin öne sürdükleri deliller nelerdir?
2. Bu deliller ne kadar geçerlidir?

Araştırmanın Hedefleri

Bu çalışma, az önceki soruları cevaplamayı hedeflemektedir:

1. Tenkitçilerin öne sürdükleri delilleri açıklamak.
2. Bu delilleri ele alıp tartışarak ilmi sonuçlara ulaşmak.

Araştırmanın Önemi

Bu çalışmanın önemi şu noktalarda görülmektedir:

1. En sahîh iki hadis kitabı *Sahîh-i Buhârî* ve *Sahîh-i Müslim* ile ilgilidir.
2. *Sahîhayn* hadislerini tenkit edenlerin ileri sürdükleri delilleri açıklar.
3. *Sahîhayn*’e yönelik tenkitlerin tartışılması için ilkeler koymuştur.
4. Delilleri ilmi açıdan tartışır.
5. Her delil için öne sürülen örnekleri ele alıp tartışır.

Araştırmanın Metodu

Araştırmada şu temel metodlar kullanılmıştır:

1. İstikrâ (Tümevarım) metodu: Kadim ve çağdaş âlimlerin konu hakkında yazdıklarını ve *Sahîhayn* hadislerine yönelik eski ve yeni tenkitleri kapsamlı

bir şekilde bir araya getirip inceledik.

2. Analitik metod: Alimlerin sözlerini doğru ve tam olarak anlamak için dikkatle inceledik.

3. Eleştirel metod: Tenkitçilerin ve alimlerin sözlerini tartışıp sonra tercihte bulunduk.

Önceki Çalışmalar

Konuyla ilgili pek çok çalışma yapılmıştır ancak bu çalışmaların çoğunluğu senedleri ele alır veya senedlere odaklanır. Metinle ilgili de birçok çalışma bulunmaktadır ancak bunlar belirli hadislere yöneltilen tenkitleri içerir. Tenkit edilen hadislerin tartışılmasına temel teşkil eden teorik yönü üzerine yapılan çalışmalar ise azdır, ayrıca yetersiz ve kitaplarda dağınık haldedir. Bunun nedeni, başka konularda yazarken veya belirli hadisler tartışılırken teorik yönlerden bahsedilmesidir.

Danışmanlığını yaptığımız Dr. Yusuf Abdürrahîm el-Müheynî'nin 2016 yılında savunduğu "Üsüsü'l-medreseti'l-'akliyye fi't-te'âmüli me'a's-sünneti'nebeviyye" başlıklı doktora tezi dışında, metinlere yönelik tenkitlerin teorik yönünü ele alan bir çalışmaya rastlamadık. Bu tez, akılcı ekol mensuplarının delilleri ile sınırlı olup, bunlar sadece sekiz delildir. Bizim çalışmamıza gelince, akılcı ekol de dâhil olmak üzere *Sahîhayn* hadislerine yönelik metin tenkidi yapanların delillerini ele alır.

II. Tenkitçilerin Öne Sürdüğü Deliller ve Bu Delillerin Tartışması

Hem geçmişte hem günümüzde *Sahîhayn* hadislerini tenkit edenler, tenkitleri için yeterli gördükleri birtakım deliller öne sürmüştür. Eksik bıraktığımız hiçbir delilin kalmadığını umarak bu delillerin tümünü bir araya getirdik. Daha sonra bu delilleri tek tek ele alıp tartıştık ve bunun için gerekli kaideleri zikrettik. Alimlerin hakkında yeterince açıklamalarının olduğu delilleri ise kısaca ele aldık.

II.1. Delil: Hadisin Kur'ân-ı Kerîm'den Dayanağı Yoktur

Diğer bir deyişle Kur'ân-ı Kerîm'le yetinmek, bilinen eski bir delildir ve bu delili öne sürenler hakikatte hadis inkârcıdır. Günümüzde ise kendilerini Kur'ancılar olarak isimlendiren bu kimseler asırlar boyu alimlerin icmalarının aksine yanlış yorumladıkları bazı ayetleri delil getirmektedirler. "Bu kitabı sana her konuda açıklayıcı olarak indirdik,"¹ ayetini delil görerak Kur'ân varken sünnete gerek olmadığını iddia etmektedirler. Bu sebeple Kur'ân'dan dayanağı olmadığı gerekçesiyle mütevatir hadisleri dahi reddetmektedirler. Mesela mütevatir olmasına rağmen Deccal hadislerini, yine Kur'ân'ın da işaret ettiği kabir azabı ve nimetleri hadislerini tevatürüne rağmen inkâr etmişlerdir. Bu konuda aşırı gidenler namazın rekat sayılarını ve mütevatir olarak bilinen kılış şeklini

¹ en-Nahl 16/89.

dahi inkâr ederler. Web siteleri bu örneklerle doludur.²

Şu sahîh hadis, vukuundan önce bu iddiaya karşı uyarılmıştır: “Dikkatli olun! Koltuğuna kurulmuş bir adama benim hadisim ulaştığında ‘Size sadece şu Kur’ân lazımdır, onda bulduğunuz helali helal, haramı da haram kabul ediniz yeter!’ diyeceği (günler) yakındır.”³ Bu hadis gelecekte haber veren icaz hadislerinden sayılmaktadır.

Buna miraç hadisinin inkârı da örnek verilebilir. Miracı inkâr edenlerden biri şöyle demiştir: “Mirac hadisesine delalet eden tek bir ayet ya da Kur’ân’dan tek bir kelime de olsa delil istiyoruz.”⁴

Hz. Peygamber’in asıl ve tek görevinin Kitab’ı açıklamak olduğunu iddia edenler de böylece sünnetin bağımsız bir teşrî kaynağı olduğunu reddetmiş olurlar.⁵

Bazıları da Kur’ân’ın uygulaması olduğu gerekçesiyle fiili hadisleri kabul eder, sözlü hadisleri reddeder. Belki de fiilî sünneti kabul etmelerinin sebebi, namazın rekât sayıları gibi müslümanların icma ettikleri amelî olan bazı fikhî hükümlerin Kur’ân-ı Kerîm’de olmadığını görmeleridir. Bu sebeple namaz rekatlarının belirli sayıda olduğunu reddetmezler.

Geçmişte de günümüzde de âlimler bu iddiayı tartışmış, “İnsanlara indir-diklerimizi kendilerine açıklamak için sana zikri indirdik,”⁶ ayeti gibi sünnete itibayı emreden ayetleri delil getirerek iddia sahiplerine bizzat Kur’ân’dan cevap vermişlerdir. Bu ayetteki zikir Allah’ın Kur’ân’ı açıklamak için indirdiği sünnettir. Bu ayetle iddia sahiplerinin delil getirdikleri ayetler çelişmez; çünkü Allah sünnete itibayı Kur’ân’da emretmiştir. “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, peygambere de itaat edin,”⁷ “Resûlullah’a itaat eden Allah’a itaat etmiş olur,”⁸ ayetleri gibi bu konuda çokça ayet bulunmaktadır. Böylece Kur’ancılar sadece sünneti inkâr etmiş olmuyorlar aynı zamanda sünnete itibayı emreden ayetleri de dikkate almamış oluyorlar.

Fiili sünneti kabul edip sözlü sünneti reddedenlere Kur’ân’dan şu şekilde

² Web sitelerinden biri şu sitedir: <http://trueislamfromquran.com/>

³ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmiu’ş-şahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî - Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975), “İlm”, 10 (No. 2664); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Lübnan: Dâru’r-Risâle el-Âlemiyye, 1430/2009), “Sünnet”, 2 (No. 12).

⁴ es-Seyyid Salih Ebû Bekir, *el-Ađvâü'l-Kur’âniyye fi’ktisâhi'l-ehâdisi'l-İsrâ’iliyye ve tağhiri'l-Buđâri minhá* (Mısır, 1394/1973), 137. Yazarın notu: Tanınmayan bir kişidir ve ismi yanlış biliniyor olabilir.

⁵ Cemâl el-Bennâ, *el-Aşlân el-’Azimân* (Kahire: Matbaatü Hissân, 1402/1982), 227.

⁶ en-Nahl 16/44.

⁷ en-Nisâ 4/59.

⁸ en-Nisâ 4/80.

cevap verilebilir. Allah “Peygamber size ne verdiyse onu alın, size neyi yasakladıysa ondan da sakının,”⁹ buyurmuştur. Bir şeyden nehyetmek ise ancak söz ile olur, fiille bir şeyden nehyedilemez. Bu ayet fiilî, sözlü ve takrirî olmak üzere sünnetin bütün kısımlarına uymayı emretmektedir.

Bu iddia sahiplerine akli delille de cevap verilebilir. Allah’ın bir elçi gönderip sonra ona itaat etmemeyi emretmesi aklen mümkün değildir. Bu, “Biz her bir peygamberi, Allah’ın izniyle, ancak kendisine itaat edilmesi için gönderdik,”¹⁰ ayetinde buyrulduğu üzere Kur’ân’ın da teyit ettiği bir durumdur.

II.2. Delil: Haber-i Vâhid Mütevatir Değildir

Bu iddia sahipleri iki kısımdır. İlk kısım tüm yönleriyle haber-i vâhidi mutlak olarak reddedenlerdir. Bir önceki delil sahiplerinden çok az farkla ayrılırlar; çünkü mütevatir sünnet çok azdır.

Bu delil de bazı Mutezililere nispet edilen eski bir delildir. Araştırmamıza göre bu delili tartışan ilk kişi *er-Risale, el-Ümm* ve *Cimâu'l-İlm* adlı kitaplarında İmam Şafî’dir. Bu şüphenin Basra’dan bir kimse tarafından ortaya atıldığını belirtmiştir. Basra’nın Mutezile’nin beşiği olduğu malumdur. Çağdaş alimlerden ise bu iddiayı Şeyh Abdülğani Abdülhalik, Hücciyetü’s-Sünne adlı kitabında ve Doktor Mustafa Sıbâî, es-Sünne ve Mekânetühâ fi’t-Teşrî’l-İslâmî adlı kitabında tartışmıştır.

Önemli delillerinden biri de haber-i vahidin sübutunun zannî olmasıdır. Allah “Sadece zanna uyuyorlar. Zan ise hiç şüphesiz hakikat bakımından bir şey ifade etmez,”¹¹ ayetiyle zanna uymaktan sakındırmıştır.

Ancak bu ve benzeri ayetler, akaidin kat’î delile ihtiyaç duyan asıl konularıyla ilgilidir. Bunlar dışındaki konularda zannî delil yeterlidir. Şafî bu hususta otuzdan fazla delil öne sürmüştür.¹² Bu delillerin en güçlüsü şeriatın kat’î bir şeyi zannî bir şeyle sınırlamasıdır. Mesela canın ve malın korunması kat’î olarak sabittir. Ancak iki kişinin şehadeti olursa ittifakla katil öldürülür. İki kişinin şehadetinin ise zannî olduğu malumdur.¹³

Haber-i vâhidi mütevatir olduğu gerekçesiyle reddedenlerin ikinci kısmı ise âhâd haberi itikatta ve haberlerde delil kabul etmeyip fikhî hükümlerde delil kabul edenlerdir. Bunlar hem kadim hem çağdaş akılcı ekolden kimselerdir. Delilleri şöyle özetlenebilir: İtikat ancak yakın üzerine bina edilir, âhâd ise zan ifade eder. Bu sebeple şu sahîh hadisi reddetmişlerdir: “Siz şu ayı gördüğünüz

⁹ el-Haşr 59/7.

¹⁰ en-Nisâ 4/64.

¹¹ en-Necm 53/28.

¹² Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1357/1938), 401-457.

¹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şâfiî, *Cimâu'l-ilm* (San’a: Dâru'l-Âsâr, 1423/2002), 61.

gibi Rabbinizi açıkça göreceksiniz. O'nu görmekte hiçbir sıkıntı yaşamayacaksınız.¹⁴

Cumhur ulemâ bu delili tartışmış, akaidi usul ve fûrû olmak üzere ikiye ayırmıştır. Aslı konular ancak kat'î delille sabit olur.¹⁵ Fûrû ise zannı kabul eder. Buna şu delilleri getirmişlerdir:

1. Hz. Peygamber'in sahabeden tek kişiyi sultanlara ve kabilelere itikadî ve fikhî konuları anlatmak üzere İslam tebliği için gönderdiği tevatüren sabittir. Bu delil bile haber-i vâhid inkârcılarına cevap olarak yeter.

2. Mutezile'den de bazı alimlerin bulunduğu cumhur ulemâ kitaplarında âhâd hadislerin itikatta delil olduğunda icma etmişlerdir. İtikadî meselelerde âhâd haberleri delil olarak kullanmayan tek bir kelam, tefsir yahut hadis kitabına rastlamamız mümkün değildir.

II.3. Delil: Hadisin Kur'ân'ı Kerîm'le Çelişmesi

Bu iddia onların birçok örnek vererek yaygın olarak öne sürdükleri bir argümandır. Ancak sahîh hadisin Kur'ân'a gerçek manada muhalif olması mümkün değildir. Muhaddisler de Kur'ân'la çelişen tek bir hadisi sahîh saymamışlardır. Bu iddia sahipleri ise hadisle Kur'ân arasında bir tearuzun olacağını iddia etmede acele edip alimlerin yaptığı gibi ikisinin arasını tevfik etmeye çabalamazlar.

Buna örnek olarak gaybdan haber veren hadisleri, gaybı yalnızca Allah'ın bildiğini öne sürerek tenkid ederler. "Gaybı O bilir, gizlisini kimseye açmaz,"¹⁶ ayetini delil gösterirler ancak hemen sonraki "Ancak elçi olarak seçtiği başka,"¹⁷ ayetini görmezden gelirler.

Reddettikleri gayb hadislerinin en meşhurlarından biri şudur: "Allah toprağı cumartesi, dağları pazar, ağaçları pazartesi, mekruh şeyleri salı, nuru çarşamba günü yaratmış, binek hayvanlarını perşembe günü yaymış ve Âdem'i cuma günü ikinci vaktinden sonra gündüzün en son saatinde en son mahlûk olarak yaratmıştır."¹⁸ Kur'ân yaratılış günlerinin altı gün olduğunu bildirirken mezkur hadiste yedi gün olarak zikredildiği için gerçek bir çelişki olduğunu söylerler. Bazı alimler bu hadisle Kur'ân arasını şöyle tevfik etmişlerdir: Mezkur hadis, ayette zikredilen altı güne ek olarak Adem'in yaratılışının yedinci

¹⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şahîh* (Bulak: el-Matbatu'l-Kübrâ el-Emiriyye, 1311/1894), "Mevâkîtu's-şalât", 17 (No. 529); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi'u's-şahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû, 1374/1955), "Mesâcid", 211.

¹⁵ Akaidin aslı konularını inkâr edenler kafir olduğu için bunların, sübutu ve delaleti kat'î delillerle sabit olması gerekir. Akaidin fûrûsu ise böyle değildir. Nitekim sahâbe de "Rasûlullah (s.a.s.) mi'râda Allah'ı görmüş müdür?", "Ailesinin ağlaması sebebiyle ölüye azap edilir mi?" gibi bazı fûrû konularda ihtilafa düşmüştür.

¹⁶ el-Cin 72/26.

¹⁷ el-Cin 72/27.

¹⁸ Müslim, "Şifâtü'l-kıyâme ve'l-Cenne ve'n-Nâr", 2789.

günde olduğunu bildirmişti; çünkü Adem'in yaratılışı ayette zikredilmemiştir. Bizim tercih ettiğimiz görüş ise şudur: Hadis yeryüzünün yaratılışının son iki günü hakkında ayrıntıları dile getirmiştir. Başka bir çalışmamızda bu konudaki delilleri serdettik.¹⁹

II.4. Delil: Hadisin Kendisinden Daha Sahih Bir Hadisle Çelişmesi

Sahih hadisin daha sahih bir hadisle gerçekten çelişmesi mümkün değildir. Eğer çelişiyorsa hadis şaz demektir. Ancak bu iddiayı ileri sürenler iki hadis arasında gerçek tearuz ile görünüşte olan tearuzu ayırmaya çalışmadan ve alimlerin hadisler arasındaki tearuzu giderme yöntemlerini zikrettikleri kitaplara müracaat etmeden sahih hadisi başka bir hadise muhalefet ettiğine dair en ufak bir şüpheyle reddederler.

Burada iki hadis arasındaki çelişkiyi gidermede takip edilmesi gereken metodları zikretmemiz gerekir:

Alimler, hadisler arasındaki tearuzu gidermede farklı yöntemler takip etmişlerdir. Hangi metodun önceleneceği konusunda öne sürdükleri farklı görüşleri muhtelifü'l-hadis ilminde açıklamışlardır. Biz de daha önce yayımlanmış bir makalemizde bu hususta tercih ettiğimiz görüşü açıklamıştık. Tearuzu gidermede bizim takip ettiğimiz metod sırasıyla şöyledir:²⁰

1. Hasen li-gayrihi bile olsa hasenden daha düşük mertebedeki zayıf hadis reddedilir.

2. Sarih nesih Hz. Peygamber'den ya da bir sahabiden açıkça bildirilmiş nesihdir. Sarih nesih ile tarih aracılığıyla bilinen neshi ayırmak gerekir. Eğer nesih sarihse cem' ve te'lîfe başvurmak doğru olmaz.

3. Cem' ve te'lîf tercihten öncedir. Çünkü iki hadisin birden kullanılması birinin ihmal edilmesinden evladır.

4. Cem' mümkün olmadığı zaman tarih aracılığıyla bilinen neshe başvurulur. Çünkü cem' imkânı kalmamışsa gerçek bir çelişki var demektir ve iki hadisten nasih ve mensuhu tespit etmemiz durumunda tearuz, nesih ile giderilir.

5. Son yöntem olarak tercihe başvurulur. Muhaddisler nezdinde bilindiği üzere hadisler arasında tercihte bulunmanın pek çok yolu vardır.

Çelişen iki hadis arasındaki ihtilafın bu yöntemlerden herhangi biriyle giderilmemesi mümkün değildir. Ancak kendinden daha sahih hadisle çeliştiği gerekçesiyle hadisi reddeden kimseler, zikredilen bu ilmi metoda uymadan, âlimlerin konu hakkındaki görüşlerini de dikkate almadan hadisin inkârında acele etmektedirler.

Bu konuda pek çok örnek zikretmişlerdir. Bu hadislerden biri de şudur:

¹⁹ Malaya Üniversitesi Beyân Dergisi 9 (2011).

²⁰ Şeref el-Ķudât, "İlmü'l-muhtelifü'l-hadis, usûlühü ve kavâ'idühü", Ürdün Üniversitesi Dirâsât Dergisi 27/2 (2001).

“Uğursuzluk, safer ve hâme yoktur,”²¹ hadisinin “Hasta develeri olan bir kimse, sakın develerini sağlıklı develeri olan kimsenin yanına götürmesin,”²² sahîh hadisiyle çeliştiğini iddia ederler. Oysa bulaşıcılıktan kastedilene açıklayan başka birçok hadis vardır.

Bu hadis bir şeyden haber verdiği için hadiste nesih olması mümkün değildir. Çünkü haber hadislerinde nesih olmaz. Bu iki hadisin arasını bulmada alimler muhtelif görüşler öne sürmüştür. Bunların en önemlileri şunlardır:

1. Hadis, bulaşıcılığın kendi başına etkili olduğunu reddeder ve hadisin anlamı şudur: Allah'ın izni olmadıkça bulaşıcılık yoktur; çünkü o bir vesiledir ve kendi başına etkili değildir. Bu nedenle sağlıklı bir insan hasta bir insanla temas edince hastalık ona bulaşmayabilir.

2. Hadisteki lâ edatı nefiy değil nehiy ifade eder. “Hac sırasında kadına yaklaşmak, günaha sapsak ve tartışıp çekişmek yoktur,”²³ ayetinde olduğu gibi yasaklamaya işaret eder. Ayet bunların varlığını reddetmez aksine bunları yapmaktan sakındırır. Aynı şekilde mezkur hadis de bulaşıcılıktan sakındırır, onun varlığını inkâr etmez. Hasta kimsenin sağlıklı kimseye yaklaşmasını yasaklar. Aynı şekilde sağlıklı birinin de hastaya yaklaşıp hastalık kapmaması için onu sakındırır.

3. Bulaşıcılık yoktur hadisi hastalıklardaki genel bir kuralı açıklar. Şöyle ki çoğu durumda hastalıklarda kesin bir bulaşıcılık yoktur. Kalp-damar hastalıkları, sinir sistemi hastalıkları, vitamin ve protein eksikliği ve hormon hastalıkları gibi. Ancak mezkûr hadisler istisnâî durumlara işaret eder. Tüm hastalıklar içinde bulaşıcılık oranı %10'a ulaşmaz. Çoğu hafif semptomlar gösterir ve %1'den azı ciddi semptomlar göstermez.²⁴

II.5. Delil: Hadisin Akılla Çelişmesi

Sahîh hadisle akıl arasında gerçek bir çelişkinin olması mümkün değildir. Muhaddisler hadislerin tespitinde ve anlaşılmasında akli kullanmışlardır. Hadis usulü de tamamen akli bir ilim olup nakle dayalı bir ilim değildir. Hadis âlimleri, hadisle akıl arasındaki gerçek bir tearuzu metinde illet olarak kabul etmişlerdir. Bu durumu mevzu hadisin alametlerinden biri olarak veya en azından zayıf hadis olarak kabul etmişlerdir.

Bu delili öne sürenler, sahîh hadis ve akıl arasını tevfiik etmeden ve bu konuda âlimlerin sözlerini dikkate almadan en ufak şüpheyile akılla çeliştiği gerekçesiyle hadisi inkâr etmektedirler. Bu argüman aslında Mutezile gibi kadim akılcı ekol başta olmak üzere çok eskiden beri dile getirilmekte olup günümüzde de akılcı ekol mensupları bu delili kullanmaktadır.

²¹ Buhârî, “Tıb”, 25 (No. 5387); Müslim, “Selâm”, 2220.

²² Buhârî, “Tıb”, 45 (No. 5437); Müslim, “Selâm”, 2221.

²³ el-Bakara 2/197.

²⁴ Muhammed Ali el-Bâr, “*Ebhâs ü fi'l-advâ ve't-tıbbi'l-vikâi*”, İcâz İlmi Sempozyumu (Mekke: Hey'etü'l-icâzi'l-ilmî, 1987), 28.

Bu konudaki önemli kaideleri zikretmek gerekir:

1. Salt bir akıl yoktur, ancak göreceli akıl vardır. Yani benim aklım, senin aklın, onun aklı gibi ve herkesin aklı birbirinden farklıdır. Her insanın aklı aslında onun kendi görüşünü ifade eder. Akıl ile görüş arasında ise büyük fark vardır. Aklım bildiklerimden, bilmediklerimden, alışkanlıklarımdan ve hatta hevamdandan etkilenir. Başka bir deyişle görüşüm kendi zannımdır ve bu görüşüm bütün akılların ittifak ettiği bir şey olmadığı sürece aklın kesin olarak hükmettiği bir şey değildir. Akılların hakkında ihtilafa düştüğü şey, görüş olmaktadır. Muhaddislerin bütün akılların kabul ettiği bir şeyle çelişen bir hadisi sahîh kabul ettikleri vaki değildir. Ancak bir hadis, görüşle çeliştiğinde ise reddedilmez.

2. Aklın verdiği hükümler üç türdür:

a. Akli açıdan vacip olanlar: Aklın, zorunlu olarak varlığına hükmettiği şeylerdir. Her hâdisin bir muhâdisinin olması ya da her fiilin açık ya da gizli bir failinin olması gibi. Bu tür hükümler şüphesiz ki hadislerde de vardır.

b. Akli açıdan mümkün ya da caiz olanlar: Aklın, bir şeyin varlığı ve yokluğunun mümkün olmasına hükmetmesidir. Çoğu meselede bu hüküm geçerlidir. Dolayısıyla hakkında hiçbir hadisin varid olmadığı şeyler aklen mümkündür. Bu tür aklen mümkün olan meselelerde sikaların rivayet ettiği bir hadis varid olduğunda ise bu durum meseleyi daha da kuvvetlendirir. Öyleyse neden doğru haberin desteklediği mümkün bir meseleyi reddediyoruz da hiçbir haberin desteklemediği başka mümkün bir meseleyi kabul ediyoruz?

c. Akli açıdan imkânsız olanlar: Aklın -görüşün değil- bir şeyin varlığının imkânsızlığına hükmetmesidir. Bu tür hükümler hiçbir hadiste varid olmamıştır.

3. Akli açıdan imkânsız olup, âdeten ve şer'ân imkânsız olmayan ve de garip olmayan durumlar:

a. Aklen imkânsız olan şeyin meydana gelmesi mümkün değildir. Aslında aklın onu tasavvur etmesi bile imkân dâhilinde değildir. Kişinin aynı yer ve zamanda hem bulunması hem bulunmaması ya da çocuğun babasından büyük olması gibi. Bu tür hükümlerin herhangi bir hadiste varid olması mümkün değildir.

b. Âdeten imkânsız olan şeylerin tasavvur edilmesi mümkündür. Aslında meydana gelmesi de mümkündür ancak nadiren olur. Mucize, keramet, istidrac gibi olağanüstü durumlardır ve bunların Kur'ân ve sünnette örneği çoktur. Âdeten imkânsız olan şeyleri içeren hadislerin zayıf kabul edilmesi doğru değildir. Çünkü bu kimselerin mucizeleri ihtiva eden ayetleri de aynı şekilde zayıf görmesi gerekir.

c. Şer'ân imkânsız olan şeylerin dinde var olması mümkün değildir. Zulmün kabul edilmesi, insanın güç yetirebileceğinden fazlasıyla yükümlü tutulması gibi şer'ân mümkün olmayan durumlar naslarda varid olursa nas sahîh değildir. Pek çok şüpheli, kasıtlı olarak veya cehaletten dolayı bunları birbirine

karıştırır.

d. Aklen ve âdeten mümkün olan garip durumlar ise nadiren meydana gelirler. Örümcek adamın cam binalara tırmanması gibi bu tür garip durumları günümüzde video kesitlerinde görmekteyiz. Eğer videolarda görmemiş olmasak var olmasını imkânsız kabul ederiz. Bu gibi garip durumların hadislerde bulunması hadisin zayıf olmasını gerektirmez.

4. Akli hükümlerde yenilik söz konusu olmaz. Mümkün olan kıyamete kadar mümkün, zorunlu olan zorunlu, imkânsız olan da imkânsız olarak kalacaktır. Bu tür akli hükümler, eskiden insanların gözünde imkânsız olup da bugün mümkün hale gelen hükümler gibi değildir. Dolayısıyla asırlar boyunca muhaddislerin akılla çelişen hadisleri sahih kabul ettikleri iddiası, onları akılcı davranmamakla itham etmek demektir. Oysa hadis ilimlerinin tamamı akli ilimlerdir.

5. Akıl ve nas arasındaki ilişki üç türdür:

a. Akli hükümlerin naslara uygun olması: Zenginlerden zekat alıp fakirlere vermek gibi. Fakirden alıp zengine vermek, zenginden alıp zengine vermek veya fakirden alıp fakire vermek ise aklın kabul etmeyeceği durumlardır. Hadislerde en fazla varid olan bu tür hükümlerdir.

b. Akli hükümlerin naslarla çelişmesi: Bu durum aklın nasları anlamadığı ya da hikmetini kavrayamadığı anlamına gelmez. Aksine nassın akılların ittifak ettiği şeylere zıt olmasıdır. Yani akli açıdan imkânsız olmasıdır. Bu tür hükümler hiçbir sahih hadiste varid olmamıştır.

c. Aklın nötr/tarafsız kaldığı hükümler: Akıl bu tür hükümleri kabul eder. Ancak önceden bu hükümlerin tersine bir nas varid olduysa akıl bunu da kabul eder. Farz namazların rekat sayıları gibi. Bu tür hükümler hadislerde sıkça vardır.

6. Hadis ilimlerinin tamamı akli ilimlerdir. Neredeyse diğer ilim dallarının hiçbiri böyle değildir. Hadisin anlaşılması titiz bir şekilde aklın kullanılmasıyla mümkünken nasıl olur da muhaddisler, akılla çelişen hadisleri sahih kabul ettikleri gerekçesiyle itham edilir! Akıl bayrağını taşımakla bilinen Mutezile ise, başkalarının aklını sınırlandırıp kendi görüşlerini dayatmaktadır.

7. Bir kısım nebevi hadislerin sübutu ve delaleti kat'îdir ancak çoğunluğunun sübutu zannîdir, bunların birçoğunun da delaleti zannîdir. Akli delillerin bir kısmı kat'î, çoğunluğu zannîdir. İki kat'î delilin çelişmesi mümkün değildir. Eğer zannî delil, kat'î delille çelişirse zannî kat'îye hamledilir. İki zannî delil çelişirse ikisinin arası tevfiik edilir. Eğer tevfiik mümkün olmazsa iki zanniden biri tercih edilir. Bu metod hadis alimlerinin kullandıkları titiz ve ilmî bir yöntemdir.

Akılla çeliştiği gerekçesiyle birtakım hadisleri inkâr edenlerin verdikleri örneklerden biri şu hadistir: *يُؤْتَى بِالْمَوْتِ كَهَيْئَةِ كَيْبِشِ أَمْلَحٍ، فَيَنَادِي مُنَادٍ: يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ، فَيَسْرِبُونَ، وَيَنْظُرُونَ، فَيَقُولُ: هَلْ تَعْرِفُونَ هَذَا؟ فَيَقُولُونَ: نَعَمْ، هَذَا الْمَوْتُ، وَكُلُّهُمْ قَدْ رَأَاهُ. ثُمَّ يَنَادِي: يَا أَهْلَ النَّارِ، فَيَسْرِبُونَ وَيَنْظُرُونَ، فَيَقُولُ: هَلْ تَعْرِفُونَ هَذَا؟ فَيَقُولُونَ: نَعَمْ، هَذَا الْمَوْتُ، وَكُلُّهُمْ قَدْ رَأَاهُ، فَيَذْبَحُ. ثُمَّ يَقُولُ:*

.“Kıyamet günü ölüm, alaca bir köç suretinde getirilir. Ey cennet ahali! Sizler bunu tanıyor musunuz? denilir. Cennetlikler hemen başlarını kaldırıp bakarlar ve evet bu ölümdür, derler. Sonra: Ey Cehennem ahali! Sizler bunu tanıyor musunuz, diye sorulur. Onlar da başlarını kaldırarak bakarlar ve evet bu ölümdür, derler. Bunu takiben köçün kesilmesi emrolunur ve derhal boğazlanır. Bundan sonra ey cennet halkı, cennette ebedi yaşayacaksınız, artık ölüm yoktur ve ey cehennem halkı, sizler de ebedisiniz, artık ölüm yoktur, denilir.”²⁵ Çünkü ölüm arazdır ve araz için ölüm muhaldir.²⁶

Bu iddiaya şöyle cevap verilir: Birçok nassın delalet ettiği üzere amellerin cisimleştirilip tartılması gibi kıyamet gününde Allah birçok arazı cisimleştirecektir. Şu hadis bunun örneğidir: “Kur’ân-ı Kerîm’i okuyun. Zira Kur’ân, kendini okuyanlara kıyamet günü şefaathçi olarak gelecektir. Zehraveyn’i yani Bakara ve Âl-i İmran surelerini okuyun! Çünkü onlar kıyamet günü, iki bulut veya iki gölge veya saf tutmuş iki grup kuş gibi gelecek, okuyucularını müdafaa edeceklerdir.”²⁷

Ölümün cisimleştirilmesi ve gerçekten boğazlanması açıktır ve aklen imkânsız değildir. Bazıları ne kadar tevil etmeye çalışsa da bu mümkün değildir. Çünkü hadis şöyle buyurmaktadır:

1. *يُوتَى بِالْمَوْتِ*/Ölüm getirilir: Bir şeyin getirilmesi onun araz olmadığına işaret eder.
2. *على هيئة*/Şeklinde: Cisim olduğunu gösterir. Çünkü arazların şekli yoktur.
3. *كباش*/ Keçi: Koyunun erkeğidir. Yani belirli bir hayvan türüdür ve araz olması mümkün değildir.
4. *ألمح*/Alacalı: Köçün siyah kafasının üst kısmında beyazlık olmasıdır. Bu özellik ancak cisimlerde olur.
5. *يذبح*/Boğazlanır: Cisim olduğuna araz olmadığına delalet eder.

Tüm bunlar, hadisin mecaz olmadığını ve ölümün araz olmayıp ahirette gerçek cisim olarak köç şeklinde getirileceğini gösterir.

II.6. Delil: Hadisin Bilimle Çelişmesi

Bu da eski bir delil olup günümüzde bilimdeki büyük ilerlemeyle kullanımı artmıştır ve sahîh hadisleri bilimsel teorilerle zayıf saymaktadırlar. Genel olarak İslam, özel olarak da hadisler modern bilimle çelişir mi sorusu zamanımızda öne çıkmaktadır. Bu soruya evet ya da hayır olarak cevap vermektense şu ayrıntıları zikretmek gerekir:

²⁵ Buhârî, “Tefsir”, 19/1 (No. 4730); Müslim, “Cennet”, 2849.

²⁶ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, thk. Semîr Mustafa Rebâb (Beyrut: Dâru l-hyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1422/2001), 370.

²⁷ Müslim, “Şalâtü'l-müsâfirîn”, 804.

1. Şer'î nasların bir kısmının sübutu kat'î, bazısının zannîdir. Yine bir kısmının delaleti kat'î, bazısının zannîdir. Eğer nassın sübutu ve delaleti kat'îyse şer'î bir hakikat ifade eder; fakat sahîh bir nassın sübutu ve delaleti zannî olursa şer'î bir zan ifade eder.

2. Deneysel bilimler de böyledir ve bu mesele şu şekilde sınıflanır:

a. Müşahede veya mülâhaza, âlemin şahit olduğu ve açıklanmaya ihtiyaç duyan durumdur. Eşyanın yere düşmesi buna örnek olarak verilebilir.

b. Faraziye, belirli bir olguyu açıklayan ihtimallerden biridir ve doğruluğu henüz tecrübe edilmemiştir.

c. Nazariye, ilmî delillerle tercihte bulunulan ve geçerliliğinin ilmî delillerle doğrulanmadığı durumdur. Dolayısıyla aynı olguyu açıklayan birden fazla teori olabilir.

d. Bilimsel gerçekler, içinde şüphe barındırmayacak şekilde tecrübe sonucu doğruluğuna ulaşılan durumlardır. Dolayısıyla uzmanlar belirli bir olgunun açıklanmasında görüş birliğe varırlar.

Nazariye ilmî zan ifade ederken, faraziyenin ilmî bir değeri yoktur. Bilimsel gerçekler ise kat'îlik ifade eder.

3.Sahîh hadis bilimle çelişir mi, çelişirse hangisini önceleriz, sorusuna şöyle cevap verilir:

a.Şer'î hakikatin ilmî hakikate aykırı olması mümkün değildir. Bunun tek bir örneği yoktur. Çünkü şer'î hakikatleri de kaniat kurallarını da Allah belirlemiştir ve bu ikisinin çelişmesi söz konusu olamaz.

b. Şer'î hakikat, ilmî zanla çelişebilir. Bu durumda şer'î hakikat öncelenir. Çünkü kat'îdir ve kat'î olan, zanna öncelenir.

c. Şer'î zan, ilmî hakikatle tearuz edebilir. Bu durumda ilmî hakikat öncelenir. Çünkü kat'îdir ve kat'î olan zanna öncelenir.

d. Şer'î zan, ilmî zanla tearuz edebilir. Bu durumda bize göre yapılması gereken iki zannî durumu taassuptan uzak tarafsız şekilde ele alıp daha kuvvetli olanı incelemektir.

Bu delili öne sürenler şu sahîh hadisi örnek verirler: "Güneş battığı sırada Rasûlullah (s.a.s.) Ebû Zer'e Şu güneş nereye gidiyor, biliyor musun? dedi. Ben, Allah ve rasûlü bilir, dedim. Şöyle buyurdu: Arş'ın altına secde yapmaya gider, bu maksadla izin ister, kendisine izin verilir. Secde edip kabul edilmeyeceği, izin isteyip izin verilmeyeceği zamanın gelmesi yakındır. O vakit kendisine: Geldiğin yere dön! denir. Böylece battığı yerden doğar."²⁸ Bu hadiste bir kısmı ilmî olmak üzere birçok problem görürler. Araştırmanın sınırlarını aşmaması için tek bir ilmî problemi zikredeceğiz. Hadis, güneşin doğuşu ve batışının güneşin dünya etrafında dönmesinden kaynaklandığını belirtir. Çünkü hadiste

²⁸ Buhârî, "Bed'ül-halk", 4 (No. 3027); Müslim, "İmân", 250.

güneşin batışı gitmesiyle tarif edilmiştir. Oysa bilim, güneşin doğuş ve batışının dünyanın kendi eksenini etrafında dönmesinden kaynaklandığını açıkladığı için hadis sahih değildir.

Ancak mezkur hadis bu kimselerin anladığını söylemez. Hadisin delaleti zannîdir ve birden fazla manayı ifade edebilir. Hadis, güneşin dünya etrafında döndüğünü belirtmez. Batışı esnasında gittiğini söyler ve bu gidiş gözün müşahede ettiği gibidir, gerçekte vaki değildir. Bunun zorlama bir yorum olduğu düşünülebilir. Ancak günümüzde uzay bilimciler dahi -güneşin doğuş ve batışının dünyanın kendi eksenini etrafında dönüşünden kaynaklandığını bilmelelerine rağmen- güneşin batışını hadiste zikredildiği gibi ifade ederler. Güneş doğdu, güneş battı şeklinde söylerler. Yani doğuş ve batışı güneşe nispet ederler. Bundan maksat gözün gördüğü gibi olmasıdır.

II.7. Delil: Duyuların İdrak Edemediğini Reddetmek

Bu da eski bir şüphe olup sadece duyular, laboratuvarlar ve aletler aracılığıyla ispat edilenleri kabul eden materyalist düşüncenin yayılmasıyla daha fazla dile getirilmeye başlanmıştır. Bu durum, şehâdet âlemindeki maddi şeyler hakkında bile geçerli değilken gayb âlemi için nasıl kabul edilir. İnsanlar -mesela- ruhun varlığında ittifak ederler ama bu ruh, hiçbir duyu veya aletle algılanamaz. Kur'ân'a inananlar, duyular ve aletler aracılığıyla idrak edemedikleri halde melekler ve cinler âleminin mevcut olduğunu bilirler.

Duyularımızla algıladıklarımızın mevcut olduğu doğrudur fakat duyularımızla algılamadıklarımızın mevcut olmadığını söylemek doğru değildir. Delillerin çok olduğu bilinmektedir ve duyular da bu delillerden sadece biridir. Yani duyularla kanıtlanmayan bir şey akılla veya doğru haberle kanıtlanabilir.²⁹

Bu delil sahiplerinin inkâr ettikleri hadislerden biri de tevatürüne rağmen kabir azabı hadisleridir. Yaklaşık kırk sahabiden nakledilmiştir.³⁰ İddiaları şudur: Ölen kişiyi mezarında görüyoruz ve bu haldeyken nasıl olur oturtulup sorguya çekilir ve demir çekiçle vurulur da üzerinde bir iz görülmez? Âlimler buna şöyle cevap vermişlerdir: Bu durum imkânsız değildir çünkü benzeri uyuyan kişi için de geçerlidir. Zevk ve acı çekerken biz hissetmeyiz. Aynı şekilde uyanık kişi de duyduğu veya düşündüğü şeylerden zevk ve acı hisseder ancak etrafındakiler bunu göremezler.³¹

Nitekim bilim insan gözünün sadece belirli ışınlar dahilinde gördüğünü, tüm kızılötesi ve morötesi ışınları göremediğini, aynı şekilde insan kulağının

²⁹ Ali et-Tantâvî, *Ta'rifun 'âm bi-dîni'l-İslâm* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1404/1984), 47-55.

³⁰ bkz. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *İs bâtü azâbi'l-kabr*, thk. Şeref el-Kudât (Amman: Dâru'l-Furkân, 1403/1983).

³¹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Şaḥîhi Müslim b. el-Haccâc* (Beirut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392/1972), 17/201.

yalnızca 30-80 desibel arasındaki sesleri duyduğunu ve dolayısıyla birçok hayvan ve kuşun, insanın görmediklerini gördüğünü ve duymadıklarını duyduğunu doğrulamaktadır. Bizim görmememiz veya duymamamız onun var olmadığının kanıtı değildir.

İnsan gözü de mikrop, virüs gibi mikroorganizmaları görmez ve on yedinci yüzyılda mikroskopun icadı olmasaydı bunların varlığından haberimiz olmayacaktı. Karşımızda duran hastayı öldüren bu mikropları görmeyiz ve belki de hastanın kendisi de bunların hiçbirini hissetmez.³² Kaç kişi gerçek fiziksel - manevî değil- acı çeker, sanki başı acıdan neredeyse patlayacakmış gibi hissederek de biz bunu örneğin acı içinde çığlık atmadıkça görmez veya hissetmeyiz.

II.8. Delil: Hadisin Makâsidü'ş-şerîa ile Çelişmesi

Makâsidü'ş-şerîanın kaynağı Kur'ân ve sünnet oluşu için bu iddia aslında hadisin Kur'ân-ı Kerîm ve sahîh hadislerle çelişmesi demektir. Ancak birçok tenkitçi bu delili özel olarak zikrettiği için ayrı ele alınması gerekir.

Son dönemde sıklıkla dile getirilen delillerden biridir. Makâsidü'ş-şerîadan birine aykırı olan bir hadisin hadis âlimleri tarafından sahîh görülmesi hiç şüphesiz mümkün değildir. Ancak bu delili öne sürenler, hadislerle makâsidü'ş-şerîa arasında bir tearuz olduğunu ispat etmekte aşırıya kaçarlara ve en ufak bir şüphesizle hadisi reddetmekte acele ederler.

Bu iddiayı dile getirenlerin zikrettikleri örneklerden biri de Hz. Aîşe'den rivayet edilen şu sahîh hadistir: "Aîşe (r.a.)'in yanında namazı bozan hallerden bahsedildi. Köpek, eşek ve kadının erkeğin namazını bozacağını söylediler. Bunun üzerine Aîşe (r.a.) şöyle tepki gösterdi: Bizi köpek yerine mi koydunuz! Oysa ben, kible ile Nebi (s.a.s.) arasında yatakta yatarken O'nun namaz kıldığını gördüm."³³

Hadisin kadına bir nevi hakaret içerdiğini ve makâsidü'ş-şerîadan birinin insana saygı duymak da dâhil olmak üzere maddi ve manevi olarak nefsi korumak olduğunu, hadisin ise kadını bazı hayvanlarla bağdaştırdığı için Allah'ın kadın ve erkek farketmeksizin insanı şereflendirmesiyle çeliştiğini iddia ettiler.

Bu iddiaya iki yönden cevap verilir:

1. Mezkur hadis Cabir, Enes, İbn Abbas, Ebû Hüreyre, Ebû Saîd, Ebû Zer ve Abdullah b. Mugaffel dahil olmak üzere birçok sahabiden merfû olarak rivayet edildiği için hadisin merfû olduğu reddedilemez.
2. Kadına hakaret içerdiği iddiası ise şu sebeplerden doğru değildir:
 - a. Cumhura göre hadiste zikredilen namazın bozulması namazın iptali an-

³² Abdullah el-Kasimî, *Müşkilâtü'l-eḥâdisi'n-nebeviyye ve beyânuhâ*, thk. Halîl el-Meyis (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1405/1985), 17.

³³ Buhârî, "Sütretü'l-muşallî", 16 (No. 514); Müslim, "Şalât", 270.

lamına gelmemekte, aksine huşunun bozulması demek olup hadiste geçen namazı bozan durumlar birer örnektir ve sadece bunlarla sınırlı değildir. Yabancı bir kadının namaz kılan erkeğin önünden geçmesi dikkatini dağıtıp huşusunu bozar, bu bilinen fitrî bir durumdur ve kadına hakaret içermez.

b. Birçok rivayette zikredildiği üzere “Kadın erkeğin namazını bozar”,³⁴ kadının namazını değil. Bundan erkeğin de kadının dikkatini dağıtıp huşunu bozacağı gerekçesiyle kadının namazını bozacağı anlaşılır. Yani köpek, eşek ve erkek kadının namazını bozar ve bu erkeğe hakaret içermez.

c. Arapça’da atf harfi zikredilenlerin belirli bir konuda ortak olmalarını gerektirir. Hadiste kadına hakaret olmayıp sadece namazı bozacağı belirtilmiştir. Atf harfinin hakaret anlamına gelmediğinin delili “Görmez misin göklerde ve yeryüzünde bulunanlar; güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğu hep O’na secde etmektedir!”³⁵ ayetidir. Salih müminlerin kastedildiği “insanlardan çoğu” ifadesi hayvanlara atf ile verilmiş ve hayvanlar, insanlardan önce zikredilmiştir. Dolayısıyla ayetten secde eden müminlere hakaret edildiği mi anlaşılır!

II. 9. Delil: Hadisin Şeriatın İlkeleriyle Çelişmesi

Şeriatın ilkelerinin kaynağı da Kur’ân ve sünnet olduğu için hadisin şeriatın ilkeleriyle çelişmesi, Kur’ân ve sünnetle veya makâsidü’ş-şerîa ile çelişmesi anlamına gelir. Tenkitçiler bu konuyu özel başlıklarda ele aldıkları için bu delilin müstakil olarak zikredilmesi gerekir.

Bu konuda şu hadisi örnek vermişlerdir: “Bir adam, Rasûlullah (s.a.s.)’ın bir ümmüveledi (kendisinden çocuk doğurmuş bir cariyesi) ile itham edilmişti. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.s.) Ali’ye: Git ve onun boynunu vur, bu yurdu. Ali (r.a.) ona gidince onun bir kuyu içerisinde serinlemekte olduğunu görünce ona: Çık dedi ve elini ona verip dışarı çıkardı. Onun erkeklik organı olmayan mecbub birisi olduğunu görünce ona ilişmedi.”³⁶ Henüz savunması dinlenmeden, kanıtlanmamış bir suçla bir kişinin idam cezasına çarptırılması mümkün değildir.³⁷

Delil olmaksızın verilen bir hükmün adalet esaslarına aykırı olduğunda şüphe yoktur, ancak hadisin sıhhatinden şüphe duyanlar, bu hadiste özetle-

³⁴ Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil (Amman: Dâru’r-Risâle el-Âlemiyye, 1430/2009), “Şalât”, 110 (No. 701) -Ebû Dâvûd hadisi sahih görmüştür-; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1421/2001), 35/250 (No. 21323).

³⁵ el-Hac 22/18.

³⁶ Müslim, “Tevbe”, 2771.

³⁷ Muhammed el-Gazzâlî, *es-Sünnetü’n-Nebeviyye beyne ehli’l-fikh ve ehli’l-hadis* (Beyrut: Dâru’ş-Şürûk, 1410/1989), 29.

nenlerin bir kısmının detaylarının zikredildiği diğer rivayetleri gözden kaçırmışlardır. Hadisin başka bir rivayetinde “Eğer adamı kadının yanında görürsen öldür,”³⁸ ifadesi geçer. Diğer rivayetinde ise “Ya Rasûlullah! Gidince verdiğin emri aynıyla uygulayayım mı yoksa şahid, gaib olanın göremediklerini görür ilkesine göre mi hareket edeyim, dedim. Rasûlullah (s.a.s.): Şahid, gaib olanın görmediklerini görür ilkesine göre hareket edip hüküm ver, buyurdu,”³⁹ şeklinde yer almaktadır. Bu iki rivayet, Rasûlullah (s.a.s.)’ın Hz. Ali’yi delil olmaksızın hükmü uygulaması için değil, suçtan emin olup sonra hüküm verecek bir kadı olarak gönderdiğini göstermektedir. Dolayısıyla hadiste İslam’ın emrettiği adalet esaslarına ters düşen bir durum yoktur.

II. 10. Delil: Hadisin Vâkıyla Çelişmesi

Bu da kadim bir delildir. Şüphesiz sahîh hadis ile vâkıa arasında gerçek bir çelişki olması mümkün değildir. Belki de bu konuda verilen ilk örneklerden biri şu sahîh hadistir: “Her kim Allah’a kavuşmayı arzu ederse Allah da ona kavuşmayı sever. Her kim de Allah’a kavuşmaktan hoşlanmazsa Allah da ona kavuşmaktan hoşlanmaz. Aişe -veya eşlerinden bir başkası- bizler ölmekten elbette hoşlanmayız, dediler. Nebi (s.a.s.) onlara, mesele bu değildir, şöyledir buyurdu: Mümine ölüm hali gelince, Allah’ın o kuldan hoşnutluğu onun ikram ve ihsanı ile müjdelendir. Bu müjde üzerine artık ona kendisini karşılayacak hallerden daha sevimli bir şey olamaz. O anda Allah’a kavuşmayı arzu edip ister, Allah da mümin kuluna kavuşmayı sever. Fakat kâfir öyle değildir. Ona ölüm hali geldiğinde Allah’ın azabı ve cezası müjdelendir. O anda kâfire önündeki ölüm gibi hallerden daha çirkin bir hal olamaz ve Allah’a kavuşmaktan hoşlanmaz, Allah da ona kavuşmaktan hoşlanmaz.”⁴⁰ Hz. Aişe, hadisin vâkıyla çeliştiğini düşünerek sordu, Peygamber (s.a.s.)’in cevabı ise bu konuda açıktır.

Bu konuda örnek verilen hadislerden biri de İsra ve Miraç hakkındaki şu sahîh hadistir: “Beni sidretü’l-müntehâya götürdü. Bir de gördüm ki, sidr ağacının yemişleri (Yemen’in) Hecer (kasabası) testilerine benzer, yaprakları da fillerin kulakları gibidir ve dibinden iki zahir, iki batın olmak üzere dört nehir çıkıyordu. Cibril’e bunun ne olduğu sordum. Batın olanlar cennettedir; zahir

³⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr, *el-Baḥrû’z-zehḥâr (el-Müsned)*, thk. Mahfûz Abdurrahman Zeynullah (Medine: Mektebetü’l-’Ulûm ve’l-Hikem, 1430/2009), 2/237 (No. 634); Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacri el-Mısri et-Tahâvî, *Şerḥu Müşkili’l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1415/1994), 12/473 (No. 4953).

³⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/62 (No. 628) (İbn Hacer ve Şuayb el-Arnaût bu rivayeti hasen olarak nitelendirdiler. Suyûtî, Zerkânî ve Elbânî ise sahîh kabul ettiler.); Bezzâr, *el-Müsned*, 2/227 (No. 634); Tahâvî, *Şerḥu Müşkili’l-âsâr*, 12/473 (No. 4953).

⁴⁰ Buhârî, “Rikâk”, 41 (No. 6142); Müslim, “Zikir”, 2684.

olanlar ise, Fırat ve Nil'dir, diye cevap verdi.⁴⁴¹ Başka bir rivayet şöyledir: "Seyhan, Ceyhan, Fırat ve Nil nehirleri cennet nehirlerindedir."⁴⁴² Bu hadisi tenkit edenler, kaynakları belli olan bu nehirlerin şu anda yeryüzünde mevcut olduğu gerekçesiyle cennet nehirlerinden olamayacağını dolayısıyla hadisin vâkıya aykırı olduğunu söylemişlerdir.

Buna çeşitli cevaplar verilmiştir ve en önemlileri şunlardır:

1. Bunlar İslam ülkelerinin en büyük nehirleridir⁴⁴³ ve İslam'ın bu bölgelere yayılacağı Peygamber (s.a.s.)'e müjdedir.

2. Bu nehirler, suyunun tatlılığı, güzelliği ve bereketi bakımından Cennet nehirlerine benzetilmiştir.⁴⁴⁴

3. Nehirler kaynağından çıkar ve akar sonra Allah Teâlâ'nın dilediği gibi yeryüzünden çıkar ve orada akar.⁴⁴⁵

4. Aynı isimde nehirler cennette de vardır⁴⁴⁶ ve hadiste geçen isim benzerlidir.

5. Nil ve Fırat, Peygamber (s.a.s.)'e temsili olarak gösterildi, böylece o iki nehri gördü.⁴⁴⁷

II. 11. Delil: Hadisin Tarihe Aykırı Olması

Bu da eski bir delildir. Öncelikle belirtmek gerekir ki sahîh hadisin sabit olmuş tarihî bir meseleye aykırı olması mümkün değildir. Bu konuda örnek verilen sahîh hadislerden biri şudur: "Ömrünün sonlarına doğru Rasûlullah yatısı namazını kıldırıldı. Selam verdikten sonra dönüp cemaate şöyle dedi: Bu gecenizi gördünüz mü? Yüz sene sonra bugün yaşayanlardan yeryüzünde hiçbir kimse kalmayacak."⁴⁴⁸ Müslim'deki rivayette "Vefatından bir ay önce" şeklinde geçmektedir. İddiaları şöyledir: Bu hadis kıyametin Peygamber (s.a.s.)'in vefatından en fazla yüz sene sonra -yani hicrî 110- kopacağını belirtir. Şu an hicrî 15. asırdayız ancak henüz kıyamet kopmadı.⁴⁴⁹

Alimler, hadisin yanlış anlaşıldığını çünkü "Vefatından bir ay önce Rasûlullah yatısı namazını kıldırıldı. Bugün hayatta olan hiçbir kimse yoktur ki,

⁴⁴¹ Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 6 (No. 3207); Müslim, "İmân", 164.

⁴⁴² Müslim, "Cennet", 2839.

⁴⁴³ Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mulim bi-fevâ'id (fi şerhi Şahîhi) Müslim*, thk. Yahyâ İsmâil (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1419/1998), 8/372.

⁴⁴⁴ Ebü'l-Abbâs Ziyâuddin Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Müfhim şerhu Şahîhi Müslim*, thk. Muhyiddin Dîb Müstü vd. (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1417/1996), 1/391.

⁴⁴⁵ Nevevî, *Minhâc*, 2/225.

⁴⁴⁶ Muhammed Enver Şâh Hüseyin Keşmirî, *Feyzü'l-bârî alâ Şahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Bedir 'Âlem (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 4/312.

⁴⁴⁷ Kasimî, *Müşkilâtü'l-eḥâdis*, 110.

⁴⁴⁸ Buhârî, "İlim", 41 (No. 116).

⁴⁴⁹ İsmâil el-Kürdî, *Naḥvü tef'îli kavâ'idî naḥdî metni'l-hadis* (Dimaşk: Dâru'l-Evâil, 1423/2002), 185.

yüz sene sonra ölmemiş olsun, buyurdu,⁵⁰ sahîh rivayetinin, mezkûr hadisin kıyametin vaktinden değil, o dönemde hayatta olanlardan bahsettiğini ifade etmişlerdir.

Tarih de bu hadisi teyit etmektedir zira en son vefat eden sahabî Ebü't-Tufeyl Âmir b. Vâsile hicrî 110 yılında vefat etmiştir. Dolayısıyla hadiste tarihe aykırı bir şey yoktur. Aksine Peygamber (s.a.s.)'in doğruluğunun ve muhaddislerin yöntemlerinin titizliğinin bir başka delilidir. Çünkü hadis, sadece Allah'ın bileceği gelecekte haber veren icaz hadislerindedir.⁵¹

II. 12. Delil: Hadisin İcmâyla Çelişmesi

Bu da eski bir delildir. Gerçek şu ki, hadisin neshedilmesi veya icmânın aslında olmaması yahut hadisin yanlış anlaşılması gibi bir sebep dışında icmâ, sahîh bir hadisle çelişmez. Bu konuda örnek verilen sahîh hadislerden biri şudur: “Rasûlullah (s.a.s.)'ı mestlerine ve sarığına meshederken gördüm.”⁵² Hadisi tenkit edenlerin iddiaları şöyledir: Bu hadisle amel etmeyi, bu hadisi nesheden başka bir hadisi Rasûlullah (s.a.s.)'tan rivayet etmeden terk ettiniz.⁵³

Alimler buna, Peygamber (s.a.s.)'in sadece sarık üzerine meshetmediğini, aksine sarık ve saç perçemi üzerine meshettiğini söyleyerek cevap verdiler. Bu durum, “Peygamber (s.a.s.) mestlerine, başının ön kısmına ve sarığına meshetti,”⁵⁴ sahîh hadisinde açıkça zikredilmiştir. Dolayısıyla hadis, icmâya aykırı değildir.

II. 13. Delil: Hadislerin Örf ve Edebe Aykırı Olması

Bu delil öncekilerin tenkitlerinde nadiren dile getirilse de, zamanımızda genel örf aykırı olduğu söylenen bazı hadisler sıkça dile getirilmektedir. Hadis, hadisin varid olduğu şartlar ve o dönemde yaygın olarak bilinen edep kuralları doğru şekilde anlaşıldığı takdirde hiçbir sahîh hadisin muteber örf aykırı olmadığı görülecektir.

Bu konuda şu hadisi örnek vermişlerdir: “Rasûlullah (s.a.s.) bir kavmin çöplüğüne geldi orada ayakta idrar yaptı. Sonra su istedi ve abdest aldı.”⁵⁵ Bu hadis, insanların yakınında idrar yapmanın edebe aykırı olması gerekçesiyle tenkit edilmiştir.

Buna şu şekilde cevap verilir:

⁵⁰ Müslim, “Fezâilü's-ş-şahâbe”, 2538.

⁵¹ bkz. Mustafa es-Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşri'i'l-İslâmî* (Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1406/1985), 279-282.

⁵² Buhârî, “Vuğû”, 48 (No. 205).

⁵³ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî İbn Kuteybe, *Tevilü muhte-lifi'l-hadîs*, thk. Muhammed Abdürrahîm (Amman: Dâru'l-Fikr, 1416/1995), 238-240.

⁵⁴ Müslim, “Tahâret”, 247.

⁵⁵ Buhârî, “Vuğû”, 60 (No. 222); Müslim, “Tahâret”, 273.

1. O zamanlar evlerde tuvalet yoktu ve tuvalet ihtiyacının giderilmesi uygun olan herhangi bir yerde yapılıyordu.

2. Ayakta idrar yapmak, avret yerleri insanlara görünmediği sürece genel edebe aykırı değildir, aksine Şafîî'den rivayet edildiği gibi bazı kimseler bu şekilde bel ağrısından kurtulmuşlardır.⁵⁶

3. Peygamber (s.a.s.) zaruret veya acil bir ihtiyaç dışında bunu yapmazdı. Sahabeden bazısının yanında otururken idrara çıkmak isteyince evlerin yakınındaki çöplükten başka bir yer bulamadı. Oturursa üzerine pislik veya çamur bulaşmasından korkarak ayakta idrar yaptı.⁵⁷

4. Edep ve görgü kuralları, dönemden döneme ve ortamdan ortama değişiklik gösterir. Nitekim günümüzde umumi tuvaletlerde ayakta idrar için yerler bulunmaktadır. Dolayısıyla belirli bir ortamın ölçütlerini başka bir ortama uygulamak doğru değildir.

II. 14. Delil: İsrâiliyatı Reddetmek

Bu da eski bir delildir. Bazıları bu delili öne sürerek sahîh hadislerin reddedilmesinde aşırıya gitmiştir. Gerçek şu ki hadis âlimlerinin metodu İsrâiliyat'ı sahîh görmek değildir. Bu nedenle bu konuda doğru usulün konulması gerekmektedir.

1. İsrâiliyat, yahudi ve hıristiyanlardan rivayet edilenlerdir,⁵⁸ yani onlar aracılığıyla bize ulaşan rivayetlerdir. İsrailoğulları ile ilgili olan nebevî hadisler değildir. Kur'ân ve sünnette İsrailoğullarıyla alakalı pek çok şey zikredilmiştir. İsrâiliyat, yahudi ve hıristiyanlardan müslüman olanların Peygamber (s.a.s.)'den ya da sahabeden (r.a.) aktardıkları rivayetler değildir.

2. Şer'î ve aklî açıdan İsrâiliyat'ın hepsi kabul edilmez veya hepsi reddedilmez, aksine delillerle desteklenenler kabul edilir, delillerle çelişenler reddedilir. Delillerin desteklemediği veya reddetmediği İsrâiliyat hakkında ise tevakkuf edilir, ne tasdik edilir ne de yalanlanır. Bunun delili şu sahîh hadistir: "Ehl-i kitab, Tevrat'ı İbrânîce okuyor ve onu müslümanlara Arapça tefsir ediyorlardı. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.s.) şöyle buyurdu: Ehl-i kitab'ı ne tasdik edin ne de yalanlayın. Sadece şöyle deyin: Biz Allah'a ve bize indirilene iman ettik."⁵⁹ İsrâiliyat, iman etmek veya tasdik etmek amaçlı değil, sadece bilgi için rivayet edilebilir.⁶⁰ "Beni İsrâil'den rivayet etmenizden bir sakınca yoktur,"⁶¹ sahîh hadisinde kastedilen de budur.

⁵⁶ Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, thk. Muhammed Râgîb et-Tabbâh (Halep: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1350/1932), 1/20.

⁵⁷ İbn Kuteybe, *Tevilü muhtelifi'l-hadis*, 88.

⁵⁸ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1396/1976, 1/121.

⁵⁹ Buhârî, "Tefsîr", 11 (No. 4215).

⁶⁰ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/130.

⁶¹ Buhârî, "Enbiyâ", 50 (No. 3274).

3. Kitâb-ı Mukaddes'te, Kur'ân veya sünnette karşılığı olan bir metnin bulunması onun uydurma olduğunu değil, tahrif edilmediğini gösterir ki bunun Kur'ân-ı Kerîm'de ve sahîh hadislerde pek çok örneği vardır.

İsrâiliyat'tan olduğu gerekçesiyle tenkit edilen hadislerin en bilinen örneklerinden biri de "Hadisin Kur'ân'ı Kerîm'le Çelişmesi" başlığında zikredilen toprak hadisidir. Aralarında Buhârî'nin de bulunduğu bazı alimler bu hadisin İsrâiliyat'tan olduğu görüşündedir. Buhârî, bazı kimselerin Ebû Hüreyre'nin Ka'b'dan naklettiği rivayetin en sahîh olduğu görüşünde olduklarını belirtmiştir.⁶² Ancak muhaddislerin cumhuru bu hadisin İsrâiliyat'tan olmadığı aksine merfû olduğu görüşündedir. Bunun delilleri şunlardır:

1. Buhârî, bu görüşte olan kimselerin kim olduğunu belirtmemiştir. Bahsettikleri rivayetin ne olduğunu da zikretmemiştir ki rivayetin durumunu bilelim ve rivayeti Müslim'in rivayetiyle karşılaştırıp Müslim'in rivayetine öncelenmeli mi görelim.

2. Buhârî hadisin merfû olmadığına delalet eden şeyi zikretmemiştir.

3. Ebû Hüreyre, hadisi başkasından değil, doğrudan Peygamber (s.a.s.)'den aldığını, "Rasûlullah (s.a.s) elimi tuttu ve şöyle dedi: Allah toprağı cumartesi günü yarattı..." diyerek belirtirmiştir. Bu ifadenin doğrudan hadis almayı bildiren en güçlü ifadelerden biri olduğu bilinmektedir. Molla Ali el-Kârî şöyle demiştir: Rasûlullah elimi tuttu ifadesi Ebû Hüreyre'nin ona olan yakınlığının ve hafızasının kuvvetinin bir göstergesidir.⁶³

4. Bu hadisin rivayetlerini bize ulaşan tüm kaynaklardan taradığımızda lafzen veya mana ile Ka'b'dan nakledilen -sahîh veya zayıf- tüm rivayetlerin merfû olduğunu gördük. Bu durum Buhârî'nin dediğinin doğruluğunda büyük şüphe uyandırır.

5. Hadis, İsrâiliyat'tan olamaz çünkü Ehl-i kitab'a göre yaratılışın başlangıcı pazar günüdür ve Allah -Cenâb-ı Hakk onların dediklerinden münezzehtir-cumartesi günü dinlenmiştir. Hadiste ise yaratılış cumartesi günü başlamaktadır, dolayısıyla hadis İsrâiloğullarının itikadıyla çelişmektedir.

6. Eğer hadisin Ka'b'ın sözü olduğu doğru kabul edilirse, o zaman Ka'b bu sözü nereden çıkardı? Şüphe yok ki bu görüş ve içtihat meselesi olamaz, Ehl-i kitab'tan alınmış da olamaz çünkü onların görüşüne aykırıdır. Dolayısıyla Ka'b bunu Peygamber (s.a.s.)'den duymuş olmalıdır.

Öyle görünüyor ki Buhârî bunu hadisin Kur'ân'a aykırı olduğunu düşündüğü için söylemiş ve senedde herhangi bir ta'nedilecek durum bulamayınca hadisi mevkuf olmakla illetli saymıştır. Ancak bu yukarıda zikrettiğimiz gerekçelerle kabul edilmeyen bir görüştür.

⁶² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, thk. Mahmûd Muhammed Halîl (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifil-Osmâniyye, ts.), 1/413.

⁶³ Ebü'l-Hasen Nürüddîn Ali b. Sultân Muhammed Ali el-Kârî, *Mir'âtü'l-mefâtîh* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422/2002), 9/366.

II. 15. Delil: Hadisin Allah Teâlâ'ya Yakışmayan Şeyler İçermesi

Bu delil aslında hadisin Kur'ân-ı Kerim ve sünnetle çelişmesi kapsamına girmektedir. Ancak birçok tenkitçi bu delili ayrı olarak zikretmiş ve örnekler vermiştir. Şüphesiz ki bir hadis, Allah Teâlâ'ya layık olmayan şeyleri içeriyorsa sahîh olamaz. Ancak tenkitçiler genellikle hadisi hadis alimlerinin anladığından farklı bir şekilde anlamışlardır ve sorun da buradan kaynaklanmaktadır. Bu konuda zikredilenlerden biri şu sahîh hadistir: "Allah Âdem'i kendi sureti üzere yaratmıştır."⁶⁴ Hadis Allah'ın bir suretinin olduğunu beyan eder ve bu Allah'a yakışmayan bir durumdur.

Alimler bu iddiaya çeşitli cevaplar vermiştir ve bu cevapların en önemlileri şunlardır:

1. Hadisteki zamir, Âdem'e işaret eder ve anlamı Allah Teâlâ'nın Âdem'i yeryüzündeki suretinde cennette yaratmasıdır.⁶⁵ Başka bir anlamı da Âdem'in yaratılışının, çocuklarının yaratılışı gibi gelişmediğidir.⁶⁶

2. Zamir, vurulan kişiye işaret eder. Peygamber (s.a.s.) bir adamın, oğlunun veya hizmetçisinin yüzüne vurduğunu görünce bunu reddetti⁶⁷ ve şöyle buyurdu: "Biriniz kardeşiyle kavga edecek olursa yüze vurmaktan sakınsın. Zira Allah Âdem'i kendi suretinde yaratmıştır."⁶⁸

3. Zamir, lafza-i celâle döner ve Allah'ın sıfatı anlamındadır. Bunun manası Allah'ın Âdem'i kendi sıfatına göre yaratmasıdır, yani Âdem'i diri, işiten, gören, konuşan, seçen ve isteyen olarak yaratmasıdır.⁶⁹

4. Sıfatlarla ilgili hadislerdendir. Naslarda varid olduğu üzere el, ayak ve göze işaret eder. Biz bu sıfatlara inanırız ancak sıfatların zahiri manası kastedilmez. Allah bununla neyi kastettiğini en iyi bilendir.⁷⁰

II. 16. Delil: Hadisin Rasûlullah (s.a.s.)'a Yakışmayan Şeyler İçermesi

Sahîh hadis, Rasûlullah (s.a.s.)'a yakışmayan şeyler içeremez. Eğer içeriyorsa hadis ya sahîh değildir ya da hadis alimleri, onu tenkitçilerin anladığı manadan farklı bir manaya geldiğini beyan etmişlerdir.

⁶⁴ Buhârî, "İstizân", 1 (No. 5873); Müslim, "Cennet", 2841.

⁶⁵ İbn Kuteybe, *Tevilü muhtelifi'l-âhadis*, 202.

⁶⁶ Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Hattâbî, *Alâmiü'l-âhadis fi şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahman Âl-i Suûd (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1409/1988), 3/2227.

⁶⁷ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nisâbüri İbn Fûrek, *Müşkilü'l-âhadis ve beyânüh*, thk. Mûsâ Muhammed Ali (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1405/1985), 48; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethü'l-bâri bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhibbüddin el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1960), 5/183.

⁶⁸ Müslim, "Birr", 2612.

⁶⁹ Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî İbn Battâl, *Şerhu'l-Câmi'iş-şahîh*, thk. Yâsir İbrâhîm (Riyad: Dâru'r-Rüşd, 1423/2003), 9/7.

⁷⁰ İbn Kuteybe, *Tevilü muhtelifi'l-âhadis*, 203; Nevevî, *Minhâc*, 16/166.

Bu konuda zikredilen hadislerden biri şudur: “Bir ara Rasûlullah (s.a.s.)’a gelen vahiy kesintiye uğradı. Hz. Peygamber bundan ötürü oldukça üzüldü. Bize rivayet edildiğine göre öyle üzüldü ki, dağların yüksek tepelerine çıkıp oradan atlamayı düşünüyordu.”⁷¹ Tenkitçiler, bu hadiste Peygamber (s.a.s.)’in yapması mümkün olmayacak intihar girişiminin ona nisbet edildiğini söylemişlerdir.⁷²

Muhaddisler de bunun Peygamber (s.a.s.)’e yakıştırılmayacağından dolayı hadisteki bu ifadeyi sahîh görmemişlerdir. Hadiste geçen bu cümlenin muttasıl bir senedi yoktur, aksine Zührî’nin belâgatındandır. Zührî kimden duyduğunu söylememiştir. Bu durum Zührî’nin “Bize rivayet edildiğine göre” ifadesinden anlaşılmalıdır.

Bilinmektedir ki belâgat türü rivayetler ve muallak rivayetler gibi muttasıl senetli olmayanlar Sahîh-i Buhârî’nin aslından değildir. Buna kitabın ismi de (el-Câmi’u’l-müsnedü’ş-şahîhu’l-muhtasar min umûri Resûlillâh şallallahü aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih) delalet etmektedir. Hadis alimleri, belâgat türü ve muallak rivayetlerin tamamının sahîh olduğunu söylememişlerdir. Bu cümle belâgat rivayetlerindedir ve sahîh bir senetle varid olmadığı için sahîh değildir. Nitekim muhaddislerden hiç kimse de sahîh görmemiştir.

II. 17. Delil: Hadisin Siyasi Gayelerle Uydurulmuş Olması

Mütekaddimûn dönemden bu delili zikreden kimse olmamıştır. Müteahhirûndan bazı tenkitçilerin öne sürdüğü bir delildir ve genellikle hadisin siyasi amaçlarla uydurulduğunu gösteren delilden bahsetmezler.

Bu konuda Ebû Hüreyre’den rivayet edilen şu hadisi örnek vermişlerdir: “Dostum Rasûlullah (s.a.s.) bana her ay üç gün oruç tutmayı, kuşluk namazı kılmayı ve uyumadan önce vitri edâ etmeyi tavsiye buyurdu.”⁷³ Şu iddiayla bu hadis tenkit edilmiştir: “Muaviye, müminlerin emirinin sabah namazı vaktinde öldürüldüğü haberini alınca ayağa kalktı, altı rekat namaz kıldı ve onun faziletiyle ilgili hadisler rivayet edilmesini emretti. Çok geçmeden bu hadisi devletin muhaddisi Ebû Hüreyre rivayet etti.”⁷⁴

Muaviye ve Ebû Hüreyre’nin, Peygamber (s.a.s.) adına hadis uydurmakla itham edilmelerindeki bu cüretkârlık hayret vericidir. Aşağıda zikredilen deliller üzere bu itham hiçbir gerçeği yansıtmaz:

1. Hadisi tenkit eden kimse, ne bir delil ne de kaynak zikretmiştir. Hicrî 9. asırda yaşamış müteahhir Şîilerden olan Âmilî’nin Sırât-ı Müstakîm adlı kitabından başka bir yerde bundan bahsedildiğini bulamadık. Âmilî, bu hikayeyi nereden aldığını belirtmemiş, ne ravi ne de senet zikretmiştir. Şîilerin, Ebû

⁷¹ Buhârî, “Ta’bîr”, 1 (No. 6982).

⁷² İsmâil el-Kürdî, *Naḥvü tefîli kavâ'id*, 240.

⁷³ Buhârî, “Teheccüd”, 33 (No. 1178); Müslim, “Şalâtü’l-müsâfirîn”, 721.

⁷⁴ Ebû Reyre, *Şeyḥu’l-maḏîre Ebû Hüreyre* (Beyrut: Müessesetül-A’lemi li’l-Matbûât, 1414/1993), 256.

Hüreyre ve sahabenin çoğuna karşı bakış açılarının nasıl olduğu da malumdur.⁷⁵

2. Eğer Muâviye bunu Ali (r.a.)'nin öldürülmesinden dolayı Allah'a şükretmek amacıyla yaptıysa, İslam'da ne iki rekat ne de altı rekat şükür namazı vardır, sadece şükür secdesi bulunmaktadır.

3. Duhâ namazını sadece Ebû Hüreyre rivayet etmemiş olup, Ali b. Ebû Tâlib, Enes b. Mâlik, Âişe, Câbir b. Abdullah, Abdurrahman b. Avf, Cübeyr b. Mut'im, Huzeyfe b. Yemân, Ümmü Hâni, İtbân b. Mâlik, Zeyd b. Erkam, Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve İbn Ömer dahil olmak üzere birçok sahabî rivayet etmiştir. Tüm bu sahabîlerin -Ali'nin kendisi, fitne sırasında onun safında olanlar ve fitneden uzak duranlar da dahil olmak üzere- bu hadisi uydurmakta ittifak etmeleri mümkün müdür!.

II. 18. Delil: Hadisin Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Sözlerine Benzememesi

Bu hem lafız hem de muhteva bakımındandır. Sahih bir hadisin, Peygamber (s.a.s.)'in bilinen ve aşına olunan sözlerine gerek muhteva gerek fesahat bakımından aykırı olması mümkün değildir. Ancak bazıları kendi görüşlerine dayanarak bu delille hadisleri tenkit etmiştir.

Bu delili öne sürenler Ebû Hüreyre'den nakledilen şu sahih hadisi örnek vermişlerdir: "Ebû Hüreyre Peygamber (s.a.s.) ile birlikte abdesti ve tuvalet ihtiyacı için kova ile su taşırdı. Tuvalet için çıktığında peşinden gitti. Giderken kendisine yaklaşıca bu kimdir buyurdu. Ben Ebû Hüreyre'yim, dedi. Taharetlenmem için bana biraz taş ara ancak kemik ve tezek getirme, buyurdu. Rasûlullah (s.a.s.)'a elbisemin kenarında taşlar getirip yanına koydum ve işini bitirene kadar oradan uzaklaştım. Sonra yanına gelip kemik ve tezeğin durumu nedir, dedim. O da şöyle buyurdu: O ikisi cinlerin yemeğidir. Bana Nusayb'in cinlerinden bir topluluk geldiler, ne kadar da iyi cinlerdir. Bana katık sordular ve ben de hangi kemiğin ve tezeğin yanlarından geçerlerse yemek bulsunlar diye onlar için Allah'a dua ettim."⁷⁶ Ebû Reyze, "Hadisin manasına bakmadan önce lafzına bakın," demiş⁷⁷ ve hadisin hem muhtevasını hem lafzını tenkit edip Peygamber (s.a.s.)'in sözü olamayacağını belirtmiştir.

Ebû Reyze, hadisin içeriğinde veya lafzında zayıflığın nereden kaynaklandığını belirtmemiştir. Onun tenkidi cinlerin inkâr edilmesinden veya onlar hakkında sahih hadislerde bahsedilen pek çok şeyin inkâr edilmesinden kaynaklanmaktadır. Mezkûr hadis, cinler hakkında sadece bir durumdan bahsetmektedir ve bu ancak sâdik haberle bildiğimiz gayba ait bir şeydir. Dolayısıyla hadiste doğrulanamayacak bir şey olduğuna dair hiç kimsenin delili yoktur.

⁷⁵ Yûsuf el-Müheynî, *Üsûsü'l-medreseti'l-'akliyye fi't-te'âmüli me'a's-sünneti'n-nebeviyye* (Amman: Ürdün Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016), 146.

⁷⁶ Buhârî, "Menâkıbü'l-Enşâr", 32 (No. 3860).

⁷⁷ Ebû Reyze, *Şeyhu'l-mağire Ebû Hüreyre*, 269.

III. Sonuç

1. Sahîh nebevî sünnet, sözlü, fiilî ve taktırî tüm yönleriyle müstakil bir şer'î delildir.

2. Sahîh haber-i vâhidin amelde ve itikadın furû konularında delil olduğunda ilmî icma vardır.

3. Sahîh hadis ile ayet veya kendisinden daha sahîh başka bir hadis arasında gerçek bir çelişki olamaz.

4. *Sahîhayn* hadislerine yönelik tenkitlerin çoğu, hadisin tüm rivayetlerinin toplanmamasından veya hadisin yanlış anlaşılmasından kaynaklanmaktadır.

5. Sahîh hadisi sahîh olmayandan ayırmayı amaçlayan hadis ilimlerinin tümü aklî ilimdir.

6. Sahîh hadis, re'yle çelişebilir, ancak akılla çelişemez. *Sahîhayn* hadislerine yönelik aklî tenkitlerin tümü aslında aklen mümkün olan şeylerdir.

7. Sahîh hadis bazı farazî durumlarla ve teorilerle çelişebilir ama bilimsel bir gerçekle çelişmez.

8. Duyuların algılamadığı gerekçesiyle *Sahîhayn* hadislerine yöneltilen tenkitlerin tamamı asılsızdır. Çünkü bunlar duyularla algılanmayan, akıl veya vahiy yoluyla bilinen konularla ilgilidir.

9. *Sahîhayn* hadislerinde makâsıdü'ş-şerîayla çelişen hiçbir şey yoktur ve bu konuda söylenenlerin tamamı hadisin yanlış anlaşılmasından kaynaklanmaktadır.

10. Sahîh hadis ile vâkıa, tarih, icmâ ve örf arasında gerçek bir çelişki yoktur. Böyle düşünen kimse hadisi hadis alimlerinin çoğunluğunun anladığından farklı bir şekilde anlamıştır.

11. Sahîh hadislerde İsrâiliyat yoktur. Aynı şekilde Allah Teâlâ'ya ve Peygamber (s.a.s.)'e yakışmayan hiçbir şey yoktur.

12. Birçok tenkit delil belirtilmeden zikredildiği için ilmî değer taşımamaktadır. Hadisin, siyasi sebeplerle uydurulduğu yahut Peygamber'in (s.a.s.) sözlerine benzemediği için tenkit edilmesi buna örnek verilebilir.

Aile İsnadları ve Bekir Kuzudişli'nin ve *Aile İsnadları* Adlı Eseri Üzerine

Osman ÇAVUŞ*

I. Giriş

İslam hukuku ve hadis alanında yaptığı araştırmalarla tanınan oryantalist Joseph Schacht (ö. 1969) tarafından isimlendirilen ve hadis literatüründeki benzerlerinden farklı bir şekilde yeniden yorumlanan ve ayrıca ilk üç asırdaki isnâdların oluşum seyrini ifade etmek için kullanılan bir kavram olan “Aile İsnadları (*family isnads*)”, oryantalistler tarafından farklı şekillerde tanımlansa da yakın derecedeki kan ve süt bağının yanı sıra aile ile aynı mekânı paylaşan şahısların birlikte yer aldığı isnâdları ifade eder. Nabia Abbott (ö. 1981), James Robson (ö. 1981), G. H. Albert Juynboll (ö. 2010) ve Harald Motzki (ö. 2019) gibi oryantalistlerin çalışmalarında kullandığı bu kavrama ve bu isnâd türüyle nakledilen hadislerin sıhhatine dair tartışmalar güncelliğini korumaktadır. Schacht ve Juynboll'e göre II./VIII. asırdaki râvilerin Hz. Peygamber ile arasındaki zamansal boşluğu doldurmak adına aile ilişkilerini kullanarak uydurduğu bu isnâdlar, görünüşü kurtarmanın bir aracı olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla onlar söz konusu isnâdlarla rivayet edilen hadislerin otantik/sahih olmadığına dair bir gösterge olarak değerlendirilmiştir.

II. Bekir Kuzudişli'nin ve *Aile İsnadları* Adlı Eseri Üzerine

Günümüzde isnâdla alakalı pek çok çalışma bulunmakla birlikte oryantalistlerin “Aile İsnadları” kavramı hakkındaki iddialarını derinlemesine incelemeyen ancak bu kavrama değinen bazı çalışmalar bulunmaktadır.¹ Bu çalışmaların aksine bu meseleyi derinlemesine inceleyen ve literatürdeki büyük bir

* Doktora, Hadis, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İSTANBUL.
osmancavus@marun.edu.tr

ORCID: 0000-0001-8773-4071

Geliş: 23.12.2023

Yayın: 31.12.2023

¹ Bu çalışmalardan bazıları için bkz. Ahmet Yücel, “Oryantalistlerin Hadis ve Sünnet'e Yakla-

boşluğu tamamlayan bir çalışma olarak Bekir Kuzudişli'nin *Aile İsnâdları* adlı kitabı göze çarpmaktadır. Kuzudişli'nin 2005'te "*Hadis Rivâyetinde Aile İsnâdları*" adlı bu doktora tezi (İstanbul Üniversitesi SBE),² aynı adla 2007'de kitap haline getirilmiştir (İstanbul: İşaret Yayınları). Ancak 2007'de basılan kitapla 2021'deki kitap arasında birçok farklılık bulunduğu için bu kitabı tekrar basım gibi değerlendirmek pek mümkün değildir. Zira Kuzudişli'nin *Aile İsnâdları*'nda literatürü tekrar gözden geçirerek kitabı zenginleştirdiği ve bazı başlıkların çıkartarak daha sade bir metin oluşturduğu görülür. Ayrıca metnin editoryal bir süreçten geçerek daha güzel bir hâle geldiğini de söylemek mümkündür.

Kuzudişli'nin çalışmasının kendine özgü ve orijinal bir yapısı bulunur. Giriş haricinde "Hadis Rivayet Tarihinde Aile İsnâdlarının Oluşumu", "Sıhhat Açısında Aile İsnâdları" ve "Bir Örnek Olarak Ömer b. el-Hattâb Aile İsnâdı" adını taşıyan üç bölümü olan *Aile İsnâdları*'nın sonundaki Ekler'de ise "Kadınların Mescidlere Gitmelerine İzin Veren Hadisin İsnâdları" ve "Yalancı Râvilerin Kullandıkları Aile İsnâdları" adlı iki ek bulunur. Kuzudişli, Giriş'te aile isnâdının tanımı ve bu isnâdların kapsamı, kitapta kullandığı metot ve literatürdeki kaynakları üzerinde durur (s. 19-35). Birinci Bölüm'de aile, ailenin unsurları ve yapısı, aile isnâdları-vesikalar ilişkisi, aile isnâdları-konu ilişkisi ve aile isnâdı-yakınlık ilişkisi üzerine yoğunlaşır (s. 39-134). İkinci Bölüm'de aile isnâdı eksenindeki tartışmalar, aile isnâdlarının sıhhati, mevzu rivayetlerde aile isnâdı kullanımına yoğunlaşan Kuzudişli'nin yine bu bölümde kadınların mescide gitmelerine izin veren hadis örnekleminde aile isnâdlarını incelediği görülür (s. 137-223). Üçüncü Bölüm'de ise Ömer b. el-Hattâb aile isnâdını sahâbe dönemi, tâbiûn dönemi ve etbâu't-tâbiîn dönemi olarak üç kısımda inceler ve Ömer ailesinden zayıf ve metruk râvilerle yer verir (s. 227-307). Ekler'de ise örneklem olarak belirlediği hadisin beş şemasına yer veren Kuzudişli, ayrıca yalancı râvilerin kullandıkları aile isnâdlarını yapı, tabaka ve bölgelerine göre tasnif eder (s. 315-355).

şınırları", *İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet* (ed. Bünyamin Erul), İstanbul: KURAMER Yayınları, 2020, s. 570-571; Bekir Kuzudişli, "Oryantalist Paradigma Bağlamında Hadis Kavramlarını Yeniden Düşünmek", *Usûl: İslam Araştırmaları*, 2016, sayı: 25, s. 19-20; Halit Özkan, "Vicâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XLIII, 100; Hayri Kirbaşoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Ankara: OTTO Yayınları, 2019, s. 423; Hüseyin Akgün, "Hadislerin Otantikliği Hususunda Bazı Oryantalistlerin Görüşleri ve 'Hadisin Özü' (Kern, Core) Kavramı", *Hikmet Yurdu*, 2015, cilt: VIII, sayı: 15, s. 85; İbrahim Kutluay, "Çağdaş Oryantalistlerin İsnada Farklı Yaklaşımları Çerçevesinde Nabia Abbott", *YDÜ I. Uluslararası Hadis İhtisas Sempozyumu*, 2014, s. 306-308; İbrahim Hatiboğlu, "Nâfi", *DİA*, XXXII, 287; Raşit Küçük, "İsnad", *DİA*, XXIII, 156; Veli Aba, "Duygusal Yakınlık Bağlamında Nesnel Cerh Uygulama Örnekleri (Baba-Oğul/Hoca-Talebe Özelinde)", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2016, cilt: XVI, sayı: 2, s. 143.

² Doktora tezi hakkındaki bir değerlendirme için bkz. Fatma Kızıl, "Hadis Rivâyetinde Aile İsnâdları, Bekir Kuzudişli". *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 5, sy. 1 (Haziran 2007): 195-98.

Aile isnâdlarını kısmi, tekli ve çoklu olarak üç kısımda inceleyen (s. 22-24), sahâbîlerin soyundan gelen bazı kezzâb ve metrûk kişilerden dolayı aile isnâdlarının tümüne şüphle bakılamayacağı, muhaddislerin sahih aile isnâdlarını mevzu isnâdlardan ayırdığı ve aile isnâdlarının tabii bir durum olduğu sonucuna ulaşan Kuzudişli'ye göre bazı oryantalistlerin aile isnâdları hakkındaki şüpheleri varsayımlarından kaynaklanmaktadır. Ayrıca aile isnâdları gibi şeyir/bölge ve kolektif isnâdların incelenmesini teklif eder (s. 309-312).

Kuzudişli'nin dağınık bilgileri güzel bir şekilde sunduğu görülmektedir. Ancak bazı yerlerde bilgilerin eksik kaldığı ve bu eksiklikten kaynaklı olarak yorum hataları yaptığı görülür. Örneğin İsmail b. Ebî Üveys (ö. 226/840) hakkındaki cerh ifadelerine yer verdikten sonra İbn Ebî Üveys'in "Ben, Medineliler bir konuda ihtilafa düştüklerinde onlar için bazen hadis uydururdum" sözünü zikreder. Bu sözün ardından "İbn Hacer, İbn Ebî Üveys'in bu itirafı ile birçok muhaddisin ondan hadis nakletmesi arasındaki çelişkiyi 'Belki de İsmail bu işi gençliğinde yapmış daha sonra bu gibi şeylerden vazgeçmiştir' diyerek uzaklaşmaya çalışmıştır. Ancak 'Allah Resûlü adına yalan söyleyen râvilerin hadisleri, hiçbir şekilde kabul edilmez' şeklindeki usul kaidesi dikkate alındığında İbn Hacer'in açıklaması yetersiz kalmaktadır." şeklinde bir yorumda bulunur ve bu kaide için Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *Tedribü'r-râvi'sini* kaynak gösterir (s. 162-163). Ancak Kuzudişli'nin verdiği kaynağa bakıldığında -ki atfın doğru sayfası aşağıdadır- bu kaidenin muhaddislerin tamamı tarafından kabul edilen bir kaide olmadığı görülür. Dolayısıyla İbn Hacer'in (ö. 852/1449) yorumu muhaddislerin tamamına aykırı değildir. Burada önemli olan diğer muhaddislerden ziyade İbn Hacer'in hangi görüşü benimsediğidir. Eğer kendi benimsediği görüşe aykırı bir tutum içerisindeyse bu durumdaki açıklaması yetersiz olarak değerlendirilebilir. Bir diğer mesele de İbn Hacer'in İbn Ebî Üveys'in yalanla töhmeti uzak görmesidir ki onun hakkındaki bu ithamlar karşısında cümlesine "belki" olarak başlamaktadır. Yine başka bir durum da başta Buhârî (ö. 256/870) olmak üzere İbn Ebî Üveys'ten rivayette bulunan pek çok muhaddisin olmasıdır. Eğer Kuzudişli'nin iddia ettiği gibi usul kaidesinde ittifak olsaydı veya İbn Ebî Üveys hakkındaki yalan ithamları kabul edilseydi muhaddislerin kendisinden rivayette bulunmamaları gerekirdi. İbn Ebî Üveys örneğinden Buhârî ve diğer muhaddislerin Hz. Peygamber adına yalan uydurmaktan tövbe eden râvinin rivayetinin kabul edeceklerini söylemek zor bir ihtimal gözükmektedir, dolayısıyla bunlara böyle bir görüş nispet etmek uygun değildir. Ancak İbn Ebî Üveys'in sözüne bakıldığında söylediği yalanın Hz. Peygamber hakkında mı yoksa otorite kabul edilen başka kişiler üzerinden olduğuna dair apaçık bir durum olmadığı da söylenebilir. Netice itibarıyla İbn Ebî Üveys hakkındaki ithamların çoğu muhaddis tarafından dikkate alınmadığı, kendisinin adaletinde bir problem olmadığı ve hadislerinin genellikle mütâbaât veya şevâhid olarak kullanılmasında da hareketle hızında problem olduğu söylenilebilir.

Kuzudişli'nin çalışmasındaki kaynak kullanımını da incelenmiştir. Kitabın tamamındaki kaynakların incelenmesinin zorluğundan dolayı kitabın tamamına bakılmadığı belirtilmelidir. Bu yüzden Birinci Bölüm'deki kaynaklar örneklem olarak seçilmiş ve sayfalara göre değişen bir şekilde 3-10 arasındaki kaynak kullanımına bakılmıştır. Öncelikle Kuzudişli'nin kaynak göstermedeki becerisinin takdire şayan olduğu söylenmelidir. Ancak bazı dipnotlardaki kaynaklarda hataların olduğu da belirtilmelidir. Kuzudişli'nin Hatib el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *Târih*'ine yaptığı atıfların bir kısmı³ ve Süyûtî'nin *Tedribü'r-râvi*'sinden⁴ kaynak olarak gösterdiği dipnotlardaki sayfa numaralarının tamamı hatalıdır. Bu durum kitabı aslından kullanmayıp *el-Mektebetü's-Şâmîle* üzerinden kullandığından dolayı kitap boyunca devam eder. Bu iki kitapta hatalar dışında Kuzudişli'nin zikrettiği kaynaklardan s. 19 dp. 1'deki "Münâvî, *el-Yevâkît*, II, 261"ın doğrusu "II, 548", s. 43 dp. 30'daki "İbn Hacer, *Feth*, VII, 661"ın doğrusu "VIII, 61", s. 46 dp. 49'daki "Mizzî, *Tehzîb*, XXIII, 137-42"nin doğrusu "XXXIII, 137-42", s. 46 dp. 57'deki "Ebû Davud, *el-Merâsil*, I, 128" ve s. 49 dp. 77'deki "I, 270"nin doğrusu "s. 270", "İbn Tolun, *İ'lâm*, s. 143-154"ün doğrusu "s. 146-163" ve s. 89 dp. 432'deki "İbn Tolun, *İ'lâm*, s. 143, 154"ün doğrusu "s. 146-163", s. 54 dp. 129 ve 130'daki "Dârekutnî, *el-İlel*, I, 229"un doğrusu "I, 231", s. 77 dp. 328'deki "Hatib, *el-Müttefik*, 1060"ın doğrusu "II, 1060" ve s. 80 dp. 364'teki "İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, I, 202"nin doğrusu "I, 204" şeklinde olmalıdır. Ayrıca aynı kaynağa atıf yapan bazı dipnotlarda da standardın dışına çıkmalar söz konusudur (s. 250 dp. 196-197).

Kuzudişli, Giriş'te "Müellif ya râvi isimlerinin ilk geçtiği yerde vefat tarihleri hicri ve miladi olarak verilmiş, eserin sonuna etraflı bir indeks eklendiği için vefat tarihlerinin tekrarına ihtiyaç duyulmamıştır." (s. 31) diyerek şahıslardan sonra vefat tarihlerini vereceğini belirtmiştir. Tespit ettiğimize göre kitapta 675'in üstünde şahıs ismine rastlanmaktadır. Ancak bu kişilerden 203'ünün vefat tarihini ilk geçtiği yerde vermiş, 472'sinin vefat tarihini ilk geçtiği yerde vermemiştir. Bunun yanı sıra 13 kişinin vefatını ilk geçtiği yer dışında ikinci geçtiği yerde ve bunlardan ... kişinin de üçüncü geçtiği yerde tekrar zikretmiştir. 17 kişinin vefatını da zikredildiği ikinci yerde vermiştir. Bunların dışında bir kişinin vefatını üç yerde (s. 59, 268, 291), bir kişinin vefatını

³ s. 53 dp. 113, 115 ve s. 54 dp. 120'deki "V, 410"un doğrusu "III, 28", s. 83 dp. 392 ve 395, s. 84 dp. 397, 400 ve 402'deki "I, 170"ın doğruları "I, 180" ve "I, 181" şeklinde olmalıdır.

⁴ Kuzudişli'nin "Süyûtî, *Tedrib*, ..." şeklinde verdiği atıfların s. 19 dp. 1'deki "II, 146"nın doğrusu "II, 256", s. 20 dp. 2, 3, 7 ve 11'deki "II, 254, 249, 256, 188"ın doğrusu sırasıyla "II, 145, 142, 146, 109-111", s. 65 dp. 226'daki "II, 158"nin doğrusu "II, 93", s. 93 dp. 464 ve s. 93 dp. 147'teki "II, 258"ın doğrusu "II, 147", s. 138 dp. 6'taki "II, 257-259"un doğrusu "II, 147-149", s. 143 dp. 37'deki "II, 259"un doğrusu "II, 149", s. 144 dp. 50 ve s. 146 dp. 70'teki "I, 141"ın doğrusu "I, 70", s. 163 dp. 189'daki "I, 329"un doğrusu "I, 179-180", s. 199 dp. 349'daki "II, 257"nin doğrusu "II, 147" ve s. 203 dp. 358'deki "I, 82"nin doğrusu "I, 38" şeklinde olmalıdır.

da ilk geçtiği yerde vermeyip iki kere vermiştir (s. 244, 275, 279). Ayrıca bu şartında alıntı ve dipnotlardaki vefat tarihlerine değinmese de Kuzudişli'nin burada da bir standardı yoktur (s. 46, s. 49 dp. 77, s. 71 dp. 265, s. 89 dp. 430, s. 103). Netice itibariyle Kuzudişli'nin kitabında kendi koyduğu vefat tarihleri standardına uymadığı rahatlıkla söylenebilir. Kuzudişli'nin Hazevat ile ilgili verdiği bilgiye dipnottaki kaynaklarda rastlanmamaktadır (s. 110 dp. 630). Ayrıca Mizmâr hadisinin isnâdıyla alakalı zikrettiği “o da aile içinde oğlu Saîd’e” (s. 116 dp. 679) şeklindeki ifadenin kaynağına bakıldığında isnâddaki kişinin “Büreyd” olduğu görülür, bu kaynak yerine farklı hadis eserlerinden bir dipnot verilmesi daha uygun olacaktır.

Ayrıca 675 kişinin ismini zikreden Kuzudişli'nin kitap ve isimlerin zabtında çok iyi bir seviyede olduğu görülmektedir. Bunun yanı sıra “...Kudâme b. Anze”nin (s. 43 dp. 31) doğrusu “Kudâme b. Aneze”, İbnü'l-Mibred ve İbnü'l-Mebred olarak iki farklı şekilde kaydedilen isminin (s. 53 dp. 114, 58 dp. 160, s. 228 dp. 7, 8; s. 231 dp. 37, vd.) doğrusu da “İbnü'l-Mibred” olmalıdır. Alâ'nin (ö. 761/1359) “el-Veşyü'l-mu'Allem” (s. 32) ve “el-Veşiyü'l-mu'lim” (s. 78 dp. 337) şeklinde iki farklı zabıtla verilen kitabın doğru zabtı -muhakkiklerin genelinin bu şekilde kaydetmesinden dolayı- “el-Veşyü'l-mu'Allem” olmalıdır.

Kuzudişli'nin Arapça metin tercümelerinde çok iyi bir seviyede olduğu görülür. Ancak birkaç yerde tercüme hatası bulunmaktadır. Örneğin Vâil b. Hucr'un sözünün tercümesi “Bana ve kavmime belge yaz” (s. 62) değil “Bana kavmime götürmek için belge yaz” olmalıdır. Ayrıca İbn Ömer'in kendisine muhalefet eden oğluna ifadesini “fe'ale'llahü bike ve fe'ale/Allah sana lanet etsin” (s. 180)⁵ şeklinde tercümesi etmesi ağır kaçmaktadır. Bu ifadenin “Allah sana layığını yapsın ve yaptı/seni bildiği gibi yapsın/sana şöyle etsin” olarak tercüme edilmesi daha uygun gözükmektedir.

Kuzudişli'nin kaynak kullanımına bakıldığında da metnin hacmini genişletecek bir düzeyde atıf yaptığı ve bu atıflarda herhangi bir standart yakalamadığı görülür. Isnâdlarla ilgili atıflarında hadis kitaplarının dışına taşarak bazen fıkıh (s. 55 dp. 135, s. 67 dp. 238, vd.) ve bazen de tahrîc (s. 127 dp. 771, vd.) kitaplarına atıf yaptığı görülür. Bunun dışında ricâl ile alakalı bilgileri de yine şerh kitaplarından kullanması (s. 300 dp. 662) ve bu duruma benzer pek çok kaynağın kullanımı da kaynak gösterme açısından uygun değildir. Örneğin “Ayrıca ricâl kitaplarındaki...” (s. 240) şeklinde başlayan cümlesinin atıfları İbn Abdilber'in (ö. 463/1071) *et-Temhîd* ve İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) *et-Târih*'idir. Oysa bunların ikisi de ricâl kitabı değildir. Yine “Allah Resûlü ile Hz. Ebû Bekir'in Medine'ye yaklaştıkları sırada Şam'dan kervanlarıyla dönen

⁵ Kuzudişli'ye bu lafzın tercümesi hakkında sorduğumda kendisi bu tercümenin yanlış olduğunu ve editoryal süreçte bu tercümenin değiştirilmesinin bir ara gündeme geldiğini ancak daha sonrasında öylece kaldığını belirtmiştir.

Zübeyr ile karşılaştıkları sahih kaynaklarda yer alır” ifadesine Abdürrezzâk’ın (ö. 211/826-27) *el-Musannef*, Buhârî’nin *es-Sahîh*, İbn Kesîr’in *el-Bidâye* (ö. 774/1373) ve Makrîzî’nin (ö. 845/1442) *İmtâ’* kaynak gösterir (s. 103, dp. 571). Ancak burada Buhârî’nin kitabı hariç diğer kitapların hiçbiri sahih kaynaklar kategorisinde yer almaz.

Kaynakça’ya bakıldığında kitabın 2007’deki baskısında olmayan birçok kitaba rastlanır. Ancak Kuzudişli’nin burada da bir standart yakalayamadığı görülür. Şahıslar ve eserlerin bazıları alfabetik olarak sıralanmamış, soyadı ve nisbelerin kullanımında da düzensizlikler vardır (s. 357-376).

III. Sonuç

Netice itibariyle Kuzudişli’nin *Aile İsnâdları*’ndaki hadis araştırmacılarının özellikle de oryantalizm ve isnâdla alakalı meselelerde çalışacak kişilerin çalışma metodu, meseleyi değerlendirmesi ve kaynaklara olan vukufiyeti açısından mutlaka okunması gereken eserlerden birisidir. Ayrıca oryantalistlerin iddialarından birisi olan bu meseleyle alakalı da birçok kişinin sadrına şifa olduğunda hiç şüphe yoktur.

“100. Yılında Türkiye Hadisçiliği”

Sempozyumu

20-21 Ekim 2023, ANKARA

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunun 100. Yılı'nın kutlandığı bu günlerde yürütücülüğünü Hadis Tarih Derneği'nin üstlendiği, Ankara Üniversitesi, Türkiye Diyanet Vakfı, İlahiyat Vakfı ve İslam Düşünce Enstitüsü'nün destek olduğu 100. Yılında Türkiye Hadisçiliği Sempozyumu, 20-21 Ekim 2023 tarihinde Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk ilahiyat fakültesi Ankara İlahiyat Fakültesi Yunus Emre Konferans Salonunda, gerek tebliğ sunmak, müzâkerede bulunmak, gerek ilmî toplantıdan istifâde etmek maksadıyla ülkenin dört bir yanından, akademisyen, araştırmacı ve öğrencilerin büyük teveccühü katılımıyla gerçekleştirildi.

100. yılında Türkiye hadisçiliğinin değerlendirmesi yapılması ve gelecek bakış açısının sunulması hedeflenen ilmî toplantının açılış programı saygı duruşu, istiklâl marşının ardından, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Doç. Dr. Fatih Koca tarafından kulakların pasını silen Kur'ân-ı Kerim tilâvetiyle devam etmiştir. Sonrasında sempozyum başkanı Prof. Dr. Mehmet Emin Özafşar, hâzirûnu selamlama ile açılış konuşmasına başlamış ve millet olarak ve inanç, kültür ve toplum olarak iki önemli mefhumu birleştiren bu etkinliğin akademi dünyası ve hadis alanına değerli katkılar yapması temenni etmiştir. 100. yılının idrak edildiği cumhuriyet tecrübesinin hadis alanına kazandırdıklarını, etki ve katkıları müzakere edilmek üzere bir araya geldiğini ifade ederek, akademik hadisçiliğin hâsılasının değerlendirileceği ifade edilmiştir. Son yetmiş yıldır akademik hadis birikimi hâsılasında Ankara İlahiyat Fakültesinin önemine değinen Özafşar, tez, makale, çeviri, eğitimi, araştırmacı ve öğrencilerin, toplantı, etkinlik ve sempozyumların sayısal değerlendirmesini yapmış, bir önceki yüzyıl ile mukayese ederek yanılma payını ihtimal dâhiline koyarak arada muazzam bir nicelik farkı olduğunu söylemiştir. Hadis alanının özgünlüğü, bir bilim haline gelmesi, hadis edebiyatının doğuşu, hadisin sosyal tarihi, hadis etrafında oluşan tartışmalar şeklinde bir resim çizen Hadis Tarihi Derneği kuruluşunu haber veren Özafşar, derneğin ana hedefi olarak kapsamlı bir hadis tarihi yazımının alt yapı çalışmalarını hazır-

lamak olduğunu söylemiştir. Sempozyumda katkısı bulunan paydaşlara, sempozyuma iştirak eden tebliğci, araştırması ve dinleyicilere tek tek teşekkür etmiştir. Sempozyumun içerik ve akış bilgilendirmesini yapmıştır. Sempozyumun öncelikle Hadislerle İslâm eserinin değerlendirilmesi üzerine yapılan bir ilmî toplantı olarak tasarlandığı ancak, fiziki şartlardan dolayı uzun yıllardır yüz yüze ilmî toplantı düzenlenmemesi dolayısıyla konu bandı genişletildiği bilgisini vermiştir. Sempozyumun arka plan, oluşum etkileşim ve gelecek şeklinde dört ana eksenle sempozyumun planlandığı ifade edilmiştir. On üç tebliğ yirmi altı müzakere, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti dahil on beş vilayetten bilim insanı iştirak ettiğini, yirmi dört üniversiteden temsilci bulunduğunu, sempozyum düzenleme kurulunda Ankara'da bulunan dört ilahiyat fakültesinden öğretim üyeleri yer aldığı bilgilendirmesini yapmıştır. 100. Yılında Türkiye Hadisçiliği konulu bu bilimsel toplantının, yeni farkındalıklara, yeni başlangıçlara vesile olmasını dilediğini söylemiştir.

Protokol konuşması ilk olarak Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. İrfan Aycan, tarafından, selamlama konuşması; sempozyuma ev sahipliği yapmaktan büyük bir onur duyduğunu ifade eden ve Hz. Peygamberin bütün yönleriyle yeni nesillere aktarılmasının yanı sıra, onun sünnetini insanlıkla buluşturan en önemli vasıta olarak hadisin, erken dönemlerden itibaren Müslümanların ilgi odağı olmasına, oynadığı role dikkat çeken bir konuşma çerçevesinde yapılmıştır. T.C. Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Ali Erbaş'a, vekaleten ilmî toplantıya iştirak eden Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanı Abdurrahman Haçkale, selamlama konuşmasının ardından cumhuriyetin yüzüncü yılı hasebiyle çok önemli bir faaliyet olduğunu ifade ederek, yapılacak muhasebenin önemini belirtmiş, sadece hadis ilminin değil, İslâmî ilimler tarihinin yeterli anlamda muhasebesinin yapılmadığını söylemiştir. Ankara Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Necdet Ünüvar, selamlamanın ardından, Türkiye'nin yüzyıl içerisinde kurduğu pek çok önemli kurumlardan bir olan Ankara Üniversitesi İlahiyat fakültesinin özel yerine, üstlendiği önemli role, bu nedenle düzenlenmiş olan ilmî toplantının kıymetine vurgu yapmıştır. Zor dönemlerde ve son dönemlerde yazılan kıymetli eserler bulunduğuna, işaret eden Ünüvar günümüz insanının modern öğrenme yöntemlerine dikkat çekerek bu eserlerin nasıl okutulacağı noktasında çalışmalara ihtiyaç olduğunu söylemiştir.

T.C. Diyanet İşleri eski başkanı ve İslam Düşünce Enstitüsü başkanı Prof. Dr. Mehmet Görmez, selamlama konuşmasının ardından Türkiye hadisçiliği kavramının literatüre katılması ve bu kavramın yeterliliğine işaret etmiş Hadis ilminin yeniden temellerinin atıldığını, ortaya çıkan müktesabatın sayısal değerlerini ifade eden Görmez, Osmanlı tarihi boyunca dört yüz hadisçinin olmadığını, bu kadar yazılmış müktesabatın olmadığını, söylemiştir. Hadis tezlerinin yüzde altmışının arkeoloji, yani tarihteki bilgiler üzerine hadis âlimleri,

eserleri, yüzde yirmisi otuzu ise, bu dünyaya hitap ettiğini analiz değerlendirmesini sunmuştur, Hadislerle İslam eserini oluşum aşamasında bulunmaktan bahtiyarlığını dile getirmiş, on yıl emek verilmesi, Türkiye’deki hadisçilerden istifade edilmesi, üslûb özelliklerine, projenin bir heyet yetiştirmesi gibi hususlara değinmiştir. Eser hakkındaki, Avrupa birliği kriterlerine göre hadislerin tasnif edildiği iddiasına, BBC’nin haberine dayanarak Kâbe İmamının hutbe îrâd etmesine, Sûdî Arabistan’a bir ziyaret gerçekleştirip, bir broşürle projenin tanıtılması sürecine, kurulan heyetlerin eser hakkındaki incelemelerine dikkat çekmiştir. Herkese teşekkür eden konuşmasının ardından ve İDE enstitüsüne davet etmiştir. Bu konuşmanın ardından, Türkiye hadisçilerinin öncüleri başlıklı sinevizyon gösterisi sergilenmiştir.

‘Arkaplan ve Oluşum’ üst başlıklı birinci oturum, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal’ın başkanlığıyla başlatılmıştır. Prof. Dr. Hüseyin Hansu, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Akademik Hadisçiliğin Doğuşu” başlıklı tebliğinde, ilahiyat fakültesi öncesinin, tanzimat ve cumhuriyet arasında meydana gelen, medreseden ilahiyat fakültesine geçiş sürecinin arka planı deşmek istediğini ifade ederek, akademik hadisçiliğin modern tabir olduğuna, Osmanlı dönemindeki eğitim sistemine değinerek, dini ilimlerin bütün halinde üretildiğine işaret etmiştir. Hangi saiklerle akademik hadisçiliğe geçildiğini, anlatmayı hedeflediğini söylemiştir. Din bilim tabirinin nereden geldiğine, akademik hadisçiliğin dinin filolojik ve tarih metotlarıyla incelenmesi anlamına gelen din bilimi araştırmalarının bir parçası olduğuna, bu kavramın 19. yüzyıl akademiasının bir ürünü olduğuna, işaret etmiştir. Hansu, Aydınlanma düşünürlerinin yeni üniversite uygulamasının tesisinde, sadece tabiat bilimlerine bilim denilebileceğini bunun dışında neden ve gözleme dayanmayan ilimlerin bilimleri yapılamayacağını ve bunların üniversitede yeri olmadığı şeklindeki düşüncelerini aktardıktan sonra, 19. yüzyılda özellikle Napolyon modeli dediğimiz Fransız üniversitelerinde din bilime veya ilahiyat fakültelerine yer verilmediğini söylemiştir. Buna karşın Alman Protestan ilahiyatçıları ve filologlarının filoloji alanını geliştirdikleri ve üniversitelere bunu dâhil etme sürecini anlatmıştır. Dini tarihi tahriflerden ayıran din bilimi yönteminin, *Kitab-ı mukaddes*e uygulanmak istenmesi ve sonrasında oryantalistler tarafından İslâmî ilimler üzerinde uygulanma sürecini anlatmıştır. Osmanlı tanzimat döneminde oryantalist çalışmaların çok etkisinin olmadığını söyleyen Hansu, bunların kongre takibi şeklinde olduğunu söylemiştir bu kongreler hakkında örnekler sunmuştur. Goldziher’in tercümesi yapıldığı zaman Osmanlı ulemâsının ve aydınları cevap verememelerinin nedeni olarak oryantalizm haçlı dönemine kadar giden kadim bir halkanın, parçaları olduğunu anlayamaları olduğunu ifade eden Hansu, din bilimi yöntemleriyle üniversitelerde dini bilgi üretildiğini söyledi. Böyle bir şeyin mümkün olmadığı, metodolojinin kendisi problemlili olması dolayısıyla bu yöntemlerle herhangi bir hadis problemi çözülemeyeceğini söylemiştir.

Müzakerecilerden, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden Prof. Dr. Hacı Musa Bağcı, Hansu'ya tebriklerini ilettikten sonra, muhteva ve kaynaklar olarak çok önemli bir tebliğ olduğunu içerik olarak katıldığını belirterek, akademik hadisçilik üzerinden bazı mülâhazalarını iletmiştir. Osmanlı tanzimat döneminde hadis çalışmalarının yetersizliği ön kabulünü tekrar dile getiren Bağcı, aynı düşüncede olan bazı kişilere atıflar yaparak düşüncesini delillendirmiştir. Müzakerecilerden bir diğer isim Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden Doç. Dr. Abdullah Taha İmamoğlu, müzakeresinde, tebliğin ismini, tanzimat kavramlarını değerlendirmiş, tebliğde ki İslâm bilimleri bölümlerinin aslında felsefe fakültesi bünyesinde bulunduğu, asya doğu enstitüleri altında birçok bölümü ihtivâ ettiği bilgisini ilave etmiştir. Zakir Ugan'ın makalesini yüzeysel bulunmasını isabetli bulmayan İmamoğlu, bunun dönemin telif tarzı gereği olarak açıklamıştır. Akademik hadisçiliği doğuran sebepler arasında Hint alt kıtası Hicaz ve Mısırda başlayan, içtihad ve tecdid hareketlerinin aslında sömürgecilikle irtibatlı olduğunu düşündüğünü belirten İmamoğlu, tebliğde geçen Kureyşilik hadisini değerlendirmiş, İngiltere ve Almanya'nın rivayetler hakkındaki bazı propaganda faaliyetlerine örnekler vermiştir. Hansu'nun meşrutiyet dönemi fikir hareketlerinden batıcı İslamcılık Türkçü anlayışların hadisçilik anlayışlarına araştırılmadığı görüşüne katıldığını belirtip, tebliğde, Hristiyan misyonerler ve oryantalistlere yazılan reddiyelerden bahsedilmediğini ifade etmiş, ilahiyat fakültelerinin birikiminin pozitivistimden öteye gidemediği değerlendirmesinde bulunmuştur. Pozitivistim eleştirisinin 1980 gibi geç tarihlerde yapılmasının sebepleri arasında, cumhuriyetin kuruluş ideolojisinin pozitivist bilime ve fenne verdiği üstün statüden kaynaklandığını söylemiştir. Pozitivistim kısılcısından çıkabilmemiz için, bilim felsefesi ve bilim sosyolojisi öncü olabileceği kanaatini bildiren İmamoğlu, ilahiyat fakülteleri pozitivistim etkisinden çıktığı zaman sosyal bilimleri kısılcasını alan feminist ve cinsiyetçi teorilere boyun eğme ihtimali konusundaki endişesini ifade ederek sözlerini tamamlamıştır.

Arkaplan ve oluşum üst başlıklı birinci oturumun ikinci sunumu Prof. Dr. Yavuz Ünal tarafından, "İlahiyat Dönemi Hadis Çalışmaları: Ana Temalar ve Temel Problematikler" isimli tebliğiyle sunulmuştur, ilahiyat dönemini ana hatlarıyla konuşmuştur. İlahiyat döneminin özel bir kavram olduğunu belirten Ünal, sempozyum vesilesiyle literatüre girecek ve üzerinde çalışmalar yapılması gereken bir kavram olduğunu belirtmiştir. Tevhid-i tedarisatla beraber kaldırılan medrese sistemi, daha sonra mecz edilmek suretiyle ilâhiyat fakültesi süreci hakkında genel değerlendirmeler yapmıştır. Cumhuriyet Türkiye'sinin kurulmasıyla beraber yeni bir dönemin başladığını ifade eden Ünal, makas değişikliği şeklinde söylediği kültürel, yasal değişikliklere değinmiştir. Medrese sistemi ilahiyata evrilirken, birikimi kurumsal yapıyı taşıırken, âlimler öldürülmesi, dilin değiştirilmesi, alfabenin değiştirilmesi, kaynaklara erişim nokta-

sında sıkıntılar yaşanmasıyla meydana gelen boşluğa işaret etmiştir. Tren yürürken yapılan bu makas değişikliğinden, makinistinden yolcusuna herkesin şaşkın olduğunu belirten Ünal, sadece gayret-i diniyesi güçlü olan, sorumluluk sahibi bazı âlimlerimizin sadece, kültürel ortamda dinin ana kaynaklarıyla bağı koparmayacak, kırk hadis, yüz hadis, binbir hadis, hadis şerhleri gibi bir takım çalışmalar yaptıklarını söylemiştir. Ankara İlahiyat Fakültesi kurulana kadar ciddi bir fetret devri yaşandığını belirten Ünal, yaşanan temel sorunlar olarak araştırma yapacak şahsın olmaması, dini bilginin değersizleştirilmesi, anlamsızlaştırılması ve dini yaşantının görünür olmasının risk faktörü olduğu bir ortam olduğunu söylemiştir. Tedris yönteminde hocadan talebeye geçen öğrenme yönteminin engellenmesi, müktesebâtın inkıtâ'a uğramasıyla neticelendiğini ifade eden Ünal, Tayyib Okıç gibi çok yönlü kişilerin insan yetiştirme odaklı, hem bilimsel çalışmalara hem de metodolojik olarak insana yatırım yapan şahsiyetlerin bu dönemin şans sayılabilecek hususları olarak değerlendirmiştir. Makas değişikliğinden dolayı usülle alakalı bir sıkıntı yaşandığını, usule yönelinmediği, Romanlarla bir dönem inşâ edildiğini söylemiştir. Bu fakülterde yapılan tezler, yapılan tezlerin kategorik ayırımına dikkat çekerken, medeniyet kuran, dünyaya nizam veren bir milletin çocuklarının geri dönüş yaşayarak hadisin dindeki yerini tartışmasındaki arka planı sorgulamıştır. Karşılaşılan en büyük problemlerden birinin kontrolsüz bir şekilde dışarıdan sorun üretilmesi ve çalışma alanı üretilmesi olduğuna da ayrıca dikkat çekmiştir. Hadisçilerin, bir sonraki süreci etkileyecek eleştiri geleneklerinin olmaması, bilginin değerlendirilmesi, tasnifi, eleştirisi veya üretilmesi açısından, öz değerlendirmenin yapılması, tekrara düşülmemesi, kendi üzerine düşünmek şeklindeki hususlarda mesafe katedilmesi gerektiğini söylemiştir. Hadis tarihinde fazla mesafe katedilemediği, bundan sonraki süreçte organizeli bir şekilde hareket edilmesi gerektiği, sürecin bu şekilde işleminde, akademisyenlerin literatürü yazmak, tez konusu vermek için okumaları gibi çeşitli gibi sebeplere değinmiştir. Oysa yapılması gerekenin, mevcut çalışmayı değerlendirmek, boşluğu dikkate alıp, onun üzerine yeni çalışmaları yönetmek şeklinde olması gerektiğini söylemiştir. Ayrıca Gerede toplantılarının önemine de işaret eden Ünal tebliğini sonlandırmıştır.

Tebliği müzakere etmek üzere, Prof. Dr. Ahmet Yıldırım, selamlama ve teşekkür konuşmasından sonra, Ünal'ın genel bir panorama çizdiğini müktesebatının bu konu hakkında daha geniş değerlendirmeler yapmaya yeterli olduğunu ifade ederek, esasen tebliğ metnindeki beklentisinin Türkiye'de yapılan akademik çalışmalar konuları olması gerektiğini söylemiştir. Ve kendisi ana tema tespitlerini saymıştır. Müzakeresinde Salahattin Polat'ın hadis çalışmaları hakkındaki eksikleri ifade eden görüşlerine yer veren Yıldırım, tebliğde bu şekilde tespitler yapılsaydı daha faydalı olacağını belirtmiştir. Modern çalışmaların yerinin tesbitinin de yapılması gerektiğini söylemiştir. Hadis çalışmalarının ağırlıklı olarak hadis ilminin kuruluş ve gelişim dönemiyle ilgilendiği, daha

sonraki dönemler yeteri kadar ilgi görmediğini belirten Yıldırım, esasen çalışmaların nelerin yapıldığı ve yapılamayanların tespiti şeklinde iki taksimle değerlendirilmesi gerektiğini söylemiştir. Sonuç olarak, Türkiye'deki İlahiyat fakültesindeki hadis çalışmalarının geçmişi çok yeni olmasına rağmen nitelik ve nicelik bakımından önemli aşama kaydettiğini, bunun istenilen seviyede olmadığına ancak ümit verici gayretin bulunduğunu söylemiştir.

Müzakereci, Prof. Dr. Selçuk Coşkun tekrara düşmeden hazırladığı metinden bazı seçmelerle müzakeresini yapacağını belirtmiş, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesinde düzenlenen 100. Yılında sosyal bilimler sempozyumunda ele alınan sosyal bilimlerin temel problemleri ve bazı beklentileri hakkında bilgi vermiştir. Bu beklentilerden bazılarının sosyal bilimlerin ürettiklerinin güncelle ilişkili olması, insanına ve topluma dokunulması, politika üretmeye yönelik olması gibi hususlar olduğunu ifade etmiş, bilimin neşv ü nema bulmasında üniversitelerin büyük bir katkısı olduğunu belirtmiştir. Yavuz Ünal'ın taslak metnine atıflarda bulunarak, İlahiyattaki çalışmaların nicelik değerlendirmesi, bu tezlerin gündeme gelmesinin sebepleri sosyal bilimler bağlamında tezlerin değeri, insana ve topluma dokunan yönü, pratik hayattaki ihtiyaçlara katkısı gibi hususların önemine dikkat çekmiştir. Ayrıca bu çalışmaların yapıldığı tarihte ülkenin sosyal ekonomik ve kültürel durumların çalışmaların nicelik ve niteliğine etkisi, örneğin 28 Şubat ve pandemi gibi olayların etkisinin de araştırılması gerektiğini söylemiştir. Örgün öğretim, açık öğretim, ilitam gibi sistemlerle yapılan çalışmaların değerlendirilmesi, İlahiyat ve İslâmî İlimler fakültelerinin sayılarının artmasının etkisi, Doçentlik mülakatının kalkmasının çalışmalarına etkisinin de araştırılması gerektiğini belirtip teşekkürlerini sunmuştur.

Birinci oturumun üçüncü tebliği Dr. Öğr. Üyesi İsa Akalın tarafından, "Türkiye'de Ansiklopedik Hadis Çalışması Olarak TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)" başlığıyla sunmuştur. Tebliğini kısa bir değerlendirme, örnekleme yoluyla arz edeceğini belirten Akalın, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisinin değerlendirmesine dair Akalın, Altıntaş ve Karagözoğlu'nun olmak üzere üç yayının olduğunu ifade etmiş, ansiklopedinin, İslâmî alanlarda çalışanlar, akademisyenler ve halk için islâmî ilimlere dair bilgilenme hususunda hiç kimsenin müstağni kalamadığı önemli bir kaynak olduğuna işaret etmiştir. Ortak bir çalışmanın ürünü olması nedeniyle dil ve üslûb birliği, anlatım bozuklukları, terimlerin yerli yerinde kullanılamaması, benzer konuların tekrarı gibi birtakım sorunları üzerinde duran Akalın, bunun editoryal bir çalışma olması dolayısıyla tabii olduğunu ifade etmektedir. Ansiklopedinin, hadis alanı için tanıtım yazısının içeriğini dinleyicilere sunmuştur, Yaşar Kandemir'in projenin yürütücülüğünü yaparken yardım aldığı yakın çevresi ve arkadaşları hakkında bilgi vermiş ve öncelikli çalışma arkadaşlarıyla bu projeyi yürütmesinin tabii olduğunu ifade etmiş, ansiklopedinin batılı görüş ve tasavvurları reddetme yönündeki ilkesinden bahsetmiştir. Ansiklopedinin ihtiva ettiği hadis

ve hadisle irtibatlı maddeleri sayısı hakkında, maddelerin yazılmasındaki aşamaları, teknik yönleri, hadis maddelerini hazırlayanların çoğunluğunun üniversitedeki hadis hocaları olduğunu, Türkiye'nin hadis birikiminin önemli bir bölümünü temsil ettiğini söylemiştir. Maddelerin yazımında bazı akademisyenlere tekliflerin mevcut olmaması hususunu değerlendirmiş, hadis maddelerinin yazarlara göre dağılımının bilgisini sunmuştur. Hadis tarihi alanında telif edilen maddelerinde ricâl ve tabakat kitaplarının kullanılması noktasında kusurların bulunduğu, ansiklopedi maddelerinin uzunluğu kısalığı noktasındaki sorunlara değinmiştir, maddelerde mevcut olan maddi hatalara değinmiştir.

Müzakerecilerden Prof. Dr. Hüseyin Akyüz, tebliğde daha önce yazılan makaleden istifade edilmesi hususunu, tebliğlerin geç ulaşması, tebliğin başlığı ve muhtevası arasında çelişkinin bulunduğu, ansiklopedinin Türkiye'deki hadis çalışmalarına katkısını araştırmak üzere yazılmış tebliğin, bu katkıları ortaya koyduğunu söyleyemeyeceğini söylemiştir. Tebliğin asıl başlığının Türkiye İslâm Ansiklopedisindeki bazı hadis maddelerindeki sorunlu hususlar, şeklinde revize edilmesini teklif etmiştir. Bu tebliğin bütün maddeler mi göz önünde bulundurularak hazırlandığı sorusunu yöneltmiştir. Ayrıca, başlıkta hadis çalışmaları şeklindeki ifadenin başka alanlara hitap etmediği şeklinde ih-sası ortaya koyabileceğine işaret etmiştir. Ansiklopedi hakkındaki genel eleştirilerini sunmuştur.

Müzakereci, Doç. Dr. Sezai Engin, başlık ve içerik uyumsuzluğuna, tebliğde beklenen içerik hadis maddelerinin değerlendirmesi olduğunu, ancak daha çok hadis dışı maddeler üzerinden değerlendirmenin yapıldığını, maddi hatalara yoğunlaşıldığını, Hadis maddeleri merkezli bir çalışma mevcut olduğunu belirterek, o makalelerde ulaşılan sonuçların daha doyurucu olduğunu söylemiştir. Hadis maddelerinin yazım sürecine dair teklifler, eleştiriler, öneriler. 2. Edisyonun başlamış olması nedeniyle önerilerin önemine ayrıca işaret etmiştir. Hadis maddesi hakkındaki eleştirilerini ve literatürdeki çok önemli eserlerin müstakil maddeleri bulunmadığı, belli bir standart bulunmadığı, bazı maddelerde zayıflıklar mevcut olduğu, tesbitlerini iletmiş, kolektif maddelerin yazılması gerektiği önerisinde bulunmuştur.

Birinci oturumun son tebliği Doç. Dr. Ferhat Gökçe tarafından, "Türkiye'de Akademi Dışı Hadis Çalışmaları" başlıklı tebliğini sundu. Akademik hadisçiliğin bir kavram olarak kullanılmasının yanında, akademi dışı hadisçiliğin henüz bir kavrama dönüşmediğini ifade ederek, akademi dışı hadis çalışmaları tarihçesini hızlıca sundu 1923-1949 yılları arasında, akademi dışından daha çok tercüme, hadis şerhlerinin olduğunu, ilahiyatlar dışındaki faaliyet alanları, akademi dışındaki hadis çalışmalarının olumlu yönleri ve olumsuz yönleri bulunduğunu söylemiştir. Diyanet akademi bünyesindeki yüksek ihtisas merkezlerinde ve liselerde verilen hadis derslerindeki kitaplara değinerek, 2500 camide okutulan hadis derslerinin akademi dışı hadis çalışmaları için

önemli bir alan olduğunu söylemiştir. Akademi dışı hadis faaliyetlerin katkıları arasında, tercüme, din görevlilerinin birikimlerinin geliştirilmesine, halka hadis bilinci ve kültürün kazandırılmasına katkılarına işaret etmiştir. Hadislerin edebî çevrilerini yapan edebiyatçıların katkılarına ayrıca değinmiştir. Akademi dışı çalışmalarının tenkit edilecek hususlar arasında, hadislerin imanın bir konusu olarak ele alınması, kendilerini hadis savunucuları olarak addedenlerin kullandıkları üslûblar, akademisyenlerin ve araştırmacıların itham edilmesi, kaynak bilincinin gelişmemesi şeklindeki hususlara işaret etmiştir. Sonuç olarak Türkiye’de hadis çalışmalarının akademinin tekelinde olmadığı ve böyle bir iddiasında bulunmadığını, ancak akademi dışı çalışmaların olumlu ve olumsuz yönleriyle değerlendirilmesinin akademinin görevlerinden biri olduğunu söylemiştir.

Müzakerecilerden Prof. Dr. Abdullah Karahan, tebliğin oldukça uzun bir dönemi değerlendirdiğini, akademi dışı hadisçiliğin sınırlarının çizilmesinin zorluğunu, bu zorluğun tebliğde de hissedildiğini söylemiştir. Tebliğde akademi dışı hadisçiliği akademik dönemler içerisinde değerlendirildiği esasen buna ihtiyaç olmadığı akademii dışı hadisçiliği bağımsız olarak değerlendirebilmesinin de mümkün olduğunu söylemiştir. Diyanetin ihtisas merkezlerindeki hadis çalışmaları ve İmam Hatip Liselerindeki okutulan hadis derslerinin akademi dışı değerlendirilmemesi gerektiği çünkü bunların da belli kontrol altında yürütüldüğünü söylemiştir. Örneklerin daha çok akademi dışı hadisçilikten tercih edilebileceğini, temsil kabiliyeti yüksek örnekler tercih edilebileceğini, olumlu ve olumsuz yönler başlıklarında hadis savunucusu insanların yaptığı çalışmalardan daha çok bahsettiği, oysa hadis karşıtı insanların yaptığı çalışmaların da var olduğunu söylemiştir.

Müzakereci, Prof. Dr. Erdinç Ahatlı, isimlerin doğru yazılması noktasında titizlik ve dikkat konusuna dikkat çekmiştir. İmam Hatip liselerinin müfredatları ile ilgili değerlendirmede bulundu, tebliğdeki akademi dışı çalışmaların dönemlendirmelerin daha farklı yapılma imkânını değerlendirdi, Akademi dışı çalışmalarda Mehmet Emin Saraç’ın çalışmalarına da değinilmesi gerektiği, Esad Coşan’dan önce başlamış *Râmuzu’l-ehâdis* dersleri gibi özel gruplarla yapılan çalışmalara mümkün olduğuna işaret etti. Müzakerelerin son bulmasıyla Cuma namazı ve öğle yemeği için ara verilmiştir.

100. Yılında Türkiye Hadisçiliği Sempozyumunun birinci gününde öğleden sonraki 2. Oturum, Prof. Dr. Ali Dere’nin başkanlığında “Etkileşim ve Özgünlük” üst başlığıyla düzenlenmiştir. İlk tebliğci Doç. Dr. Fatma Kızıl, “Türkiye’deki Hadis Çalışmalarının Batı ile Etkileşimi” isimli çalışmasıyla sunum yapmıştır. Kızıl, tebliğin, ilk isimler ve ortak temalar şeklinde iki kısımdan oluştuğunu söylemiştir. Alanın ilk isimleri olarak İzmirli ve Arapkirli’de batıdaki çalışmaları fark edebildiklerine dair herhangi bir verinin bulunmadığını, Zakir Kadir Ugân, dinî ve gayr-ı dinî rivayetler makalesinde oryantalistlere atıf yaptığı, Talat Koçyiğit’in, Goldziher üzerine yazdığı makalesi, Mehmet Said

Hatipoğlu, birçok oryantalistte atf yaptığı bilgilerini vermiştir. Fuad Sezgin'in ise hem batıyla etkileşip hem batıyı etkileyen bir isim olarak farklı bir yerde durduğunu söylemiştir. Etkileşimin bir diğer veçhesi olarak ilk isimlerin oryantalistlere yönelik tenkit ve değerlendirmeler hakkında da bilgi vermiştir. Tebliğin ikinci kısmında ise çok fazla isimlere girmeden, Türkiye'deki çalışmalarında dile getirilen iddialarla, batıda dile getirilen iddialardan en ön plana çıkanlardan bahsetmiştir. Bunlar arasında ihtilafu'l-hadis, sahâbenin adaleti, gayr-ı metluv hadis, hikmet kavramı, hadis usulünün yetersiz olduğu ve metin tenkidi yapılmadığı, cerh ta'dil literatürünün sıhhat değerlendirmelerinde kullanılamayacağı, isnad tenkidinin öncelenip içerik tenkidinin ihmal edildiği gibi temalar ve iddialar hakkında pek çok çalışma yapıldığını dile getirmiştir. Yöntem örtüşmesi olarak, e-silento argümanının örtüşüğünü belirterek, neticesi olarak, hadislerin sayısının zaman içerisinde arttığı, isnatlardaki kusurların zamanla giderildiği, isnadların mükemmelleştiği, metinlerin geliştiği şeklindeki iddiaların Türkiye'de de görüldüğünü söylemiştir. Son madde olarak İmam Şâfiî vurgusu, batıdaki çalışmalarda merkezî bir konumda, olduğu, hadis ve sünnet anlayışının onunla temelden evrildiği iddialarının Türkiye'deki çalışmalarda da mevcut olduğunun söylenebileceğini söylemiştir. Oryantalistlerin bu meseleleri tartışarak gündeme taşıdığını ifade eden Kızıl, kısa vadede olumsuz gibi görünse de uzun vadede hadis rivayet tarihini somut delillerle ortaya koyulması bakımından olumlu olacağı kanaatini belirtmiştir.

Müzakereci, Dr. Öğr. Üyesi Fatma Betül Altıntaş, Türkiye'deki hadis çalışmalarının batı ile etkileşimi en büyük etkisinin görüldüğü bir alan olarak tercüme faaliyetlerine işaret etmiştir. Altıntaş, doktora tezinde Türkiyede'ki modern hadis tenkitçiliğinde tarihsel eleştiri yöntemlerinin iz düşümler başlığında etkileşim benzerlik ve örtüşme kavramlarına tekabül ettiğini söylemiştir. Ayrıca Mehmed Said Hatiboğlu'nun, Goldziher'i okuyup tanınmasına rağmen, yöntemine dair hiçbir şey söylemediğini, yöntemin zayıflıkları problemleri, tartışılacak alanlarını metinlerine yansıtmadığını söylemiştir. Bu açıdan etkilenden bahsedebileceğini belirtmiştir. İki taraf eşitse etkileşim olabileceğinden, bu nedenle bundan sonraki süreç için etkileşimin söz konusu olduğu kanaatini dile getirmiştir.

Müzakereci, Dr. Fatma Yüksel Çamur, müzakeresinde oryantalizmin etkilerinden, hadis çalışmalarında hangi konulara etki yaptığı, oryantalizm üzerine yapılan çalışmaların çeşitlerinden, Goldziher'in isminin kurucu etkisinin nedenlerinden, temel oryantalist iddialardan, oryantalistler arasındaki farklı ekollerden, oryantalizm siyaset ilişkisinden, tarihesinden, tarihsel eleştiri yöntemlerine yöneltilen eleştirilerden, bahsetmiştir. Oryantalistlerle ayrışan ve ortak olan noktalardan, oryantalist çalışmalardaki metodik devamlılıktan söz etmiş, sonuç olarak rivayetlerin belli aşamaları geçerek belli şekiller değiştirdiği, yazılı kaynaklara girerek günümüze gelmiş olması, bu durum rivayetin

tabiatı icabı normal karşılanması gereken, ama farklı yöntemlerle analiz edilmesi gereken bir husus olduğunu belirterek müzakeresini tamamlamıştır.

Doç. Dr. Yusuf Suiçmez tarafından “Türkiye’deki Hadis Çalışmalarının Arap-İslam Coğrafyası ile Etkileşimi” başlıklı tebliğ sunulmuştur. Tebliği, kavramların önemine işaret ederek tebliğine başlamış, konunun geniş bir coğrafya çok sayıda mezhep meşrep ve ekolleri kapsadığını bunları bütünüyle çözenin zorluğunu söylemiştir. Arabistan kültür coğrafyasının kaynakları ve etkileri, hadislerin din ve kültürle ilişkisi şeklinde derin analize ihtiyaç duyan meselelere değinmiştir. Batı ve doğu kavramlarının söyledikleri anlamların kaynaklarına işaret etmiş, asıl tartışılması gerekenin metodolojiler olduğu bunların hadislerin anlaşılmasına katkılarının tartışılması gerektiğini söylemiştir. Ayrıca, Türkiye’de usüllerin ve alanların karıştırılma problemine değinmiştir. Türkiye’deki hadis tartışmalarıyla Arabistan coğrafyası arasında hadis tartışmalarına bakıldığında, üç temel ekollerin öne çıktığını söylemiştir. İlahiyatların açılmasıyla Arap-İslâm dünyasıyla yeni bir akademik etkileşim alanının açıldığını ancak bu etkileşimin tek yönlü kaldığını, arap dünyasında bir etkisinin olmadığını söylemiştir. Arap-İslâm dünyasıyla ilişkilerde siyasi konjektürün önemine, işaret ederek, akademik etkileşim kabilinden, tahkik ve eser inceleme çalışmalarıyla örtüştüğümüzü belirtip diğer çalışma alanlarıyla benzerlik oranlarını sunmuştur. Arap dünyasından Türkçeye yapılan çevileri sunmuş, arapçaya çevirilen Türkçe çalışmaların ise bulunmadığını söylemiştir. Türkiye’deki hadis algısını etkileyen düşünürler, hakkında bilgiler sunmuştur. Sonuç olarak Türkiye’deki çalışmalar ve Arap dünyasındaki çalışmalar karşılaştığında, arap dünyasındaki çalışmaların daha etkin olduğu söylenebileceğini, Türkiye’deki çalışmaların güçlü etkisinin olmadığını söylemiştir.

Müzakereci, Prof. Dr. Ahmed Ürkmez, tebliğin, özellikle somut istatistiklerin desteğiyle yapılabilecek çalışmalara olan ihtiyacı teyit eden bir çalışma olduğunu ifade ederek, Suiçmez’in başlıkla doğrudan irtibatlı olmayan konulara da değinildiğini veya genişletilip alt başlık haline getirildiği eleştirisinde bulunmuştur. Genel verilere ulaşırken kısa zaman dilimini kapsayan çalışmaların esas alındığını belirtmiştir. Türkiye ve arap islâm coğrafyası çalışmalarının benzer ve farklı yönleri mukayesesinde, daha net detaylı, tespitler beklediğini ifade etmiş, tebliğde Mısır etkisinden söz edilirken Zâhid el-Kevserî, Mustafa Sabri’ye çok az yer ayrıldığını, temel tesbit olarak kurumsal yapılar ve insan kaynaklarının bu bağlamda ayrıca değerlendirilmesi gerektiğini söylemiştir. Ayrıca tebliğde Ezher’de okuyanların etkisine yer verilmesi gerektiği kanaatlerini belirtmiştir. Diğer müzakereci Doç. Dr. Muhammet Beyler, sunumunu metin üzerinden iletceğini belirterek, konunun genişliğine, arap dünyası, islâm dünyası, bizdeki eserler etkileşim ana çerçevesiyle emek mahsulü bir çalışma olduğunu, faydalı yorum ve tespitler bulunduğunu, sonuç kısmında kayda değer teklifler sunduğunu belirtmiştir. Tebliğde, yapısal problemler, tebliğin asıl konusu olan, etkileşimin kendisini incelenmediğine tam

olarak tespiti yapılmadığını söylemiştir. Etkinin yayınlar, atıflar, temsil kabiliyeti yüksek örnekler üzerinden ölçülmesinin mümkün olabileceği teklifinde bulunmuştur. Ayrıca tebliğin iç tutarlılığındaki problemlere, işlenen konuların ana konuyla irtibatı eksik olan yerlerin bulunduguna, genellemelere gidilmesine, arap olmayan islam ülkelerine değinilmemesine yönelik eleştirilerini sunmuştur. En güçlü etkinin Zâhid el-Kevserî'nin etkisi olduğu kanaatini belirtip, tebliğde etki daha çok oryantalistler üzerinden bir okuma eğilimi olduğuna işaret etmiştir. Türkiye'de yapılan tezler arasında ciddi karakteristik farklar olduğunu beyan etmiştir, bizdeki çalışmalarda bilimsel ve akademik yaklaşım daha yüksek olduğuna, Türkiye'nin daha iyi olduğu alanları saymıştır.

Prof. Dr. Bekir Kuzudişli "Doğu-Batı Arasında Türkiye'de Hadis Çalışmaları" isimli tebliğinde hadis çalışmalarının hadisçilik kavramına dönüşmesinin saiklerini tespit edemediğini belirtmiş, hadis çalışmalarını daha eslem bulduğunu söylemiştir. Tebliğde güçlü yanları zayıf yanları ve özgünlüğü temel ayırıcı vasıf olarak kullandığını söylemiştir. Tebliğ üç aşamalı fotoğraf çekme amaçlı tespit, cumhuriyetle başlayıp günümüze kadar gelen hadisçiliğin irtibatları neler sorusu, ikincisi güçlü yönlerimiz, üçüncüsü geliştirilmesi gereken yönlerimiz nelerdir şeklinde yazıldığını söylemiştir. Türkiye'de üst bilginin ilahiyatlarda üretildiği, aslında bunlar dışında da bilgi üretiminin mevcut olduğu, ancak arap âleminde medrese akademi ilişkisi gibi, etkin bir şekilde şeyh-akademi, şeyh doktor ilişkisinin bulunmadığını söylemiştir. Cumhuriyet dönemindeki akademinin Osmanlıyla bir miras ilişkisinin bulunmadığını hocaların ve eserlerin klasik olarak Osmanlı âlimi ve geleneğiyle organik olarak bir bağının bulunmadığını, aynı şekilde arap âlemiyle organik bağın da bulunmadığını söylemiştir. Zâhid el-Kevserî'nin ilminin Mehmet Emin Saraç üzerinden gelmediğini söylemiştir, Batı ile iletişimin çok güçlü olduğunu, Tayyip Okiç ve Talak Koçyiğit'in etkisi söz konusu olduğu, onların yönlendirmesiyle batı literatürü bilindiğini söylemiştir. Yelpazenin bir tarafındaki akademisyenler bir sorunu geleneği dikkate alarak çözümlenmeye çalışıyorlar, diğer taraftakiler ise, geleneğin eleştirisini önceleyip, geçmişte tartışılan, günümüzde dikkat çekilen sorunlara odaklanmış, geleneği yetersiz bulduklarını söylemiştir. Bunların arasında bulunan orta tabakaların da mevcut olduğunu söylemiştir. Türkiye'deki akademik çalışmaların güçlü ve gelişen yönlerinde ise oryantalist çalışmaların değerlendirmeye tâbi tutulması, bu çalışmalar hadis tarihini anlamak için kullanılmaya başlandı, Hanefi hadis anlayışı, bütüncül yaklaşımlar, organize özelliği, projelerin önemli olduğunu, dijital tartışmalar ve üretimler, zayıf yönlerinde ise eserlerin içine girilmediği bir eseri baştan sona bütünlük içerisinde okuma, yazma eserlerle ilişkinin zayıflığı gibi eksiklerin bulunduğunu söylemiştir. Akademik sistemin sistem cerh ta'dil âlimi yetiştirmediğini de ayrıca söylemiştir. Ayrıca akademinin kendinden kaynaklanan problemlere, ilmi gelişimde sürekliliğin sağlanamaması, bir akademisyenin en iyi çalışmasının doktorası olması ve bunların nedenleri, Türkiye'deki ilmî birikim ilerleyerek

devam etmemesi, eleştiri kültürünün yerleşmemiş olması, alan sıkışması şeklindeki problemleri sundu.

Müzakereci, Prof. Dr. Halit Özkan, tebliği okuduğunda ve başlığı sempozyumun üst başlığıyla düşündüğünde, yüz yaşında olan Türkiye mi hadisçilik mi sorusunun önemli olduğuna işaret edip aslında ikisinin de olmadığını belirtmiştir. Burada küçük bir dokunuşla Cumhuriyetin Yüzüncü Yılında denilebileceği kanaatini söylemiştir. Bu başlıktan Türkiye'nin dışındaki doğu ve dışındaki batı akla geldiğini ama tebliğde Türkiye'nin içindeki doğu ile içindeki batı işlendiğini söyledi. Başlığın çok geniş olması, akademideki hadis eğitiminin sorunlarının bir kısmının akademi dışında çözülmeye çalışılması gibi konular temas etti. İkinci ana tema olarak akademik hadisçiliğin gelenekten kopması hususu meselesinin sebeplerinin tebliğde çok fazla izah edilmediğini belirtmiştir. Ankara ve İstanbul ayrımından sonra üçüncü yol olarak söylediği tasnifi tam netleştiremediğini ifade etmektedir. Güçlü ve zayıf yönlerin tebliği başlığıyla çokta irtibatı bulunmamakta olduğunu söyledi. Müzakereci, Doç. Dr. Şuayip Seven, tebliğde Türkiye hadisçiliğinin öncesiyle bağlantısının olmadığını delil olarak atıfların olmadığını zikretmesi yeterli bulmadığını, geleceğe bağlanmanın atıf üzerinden tespit edilmesinin eksik olduğunu, İzmirli ve Arapkirli'nin esasen cumhuriyet dönemi âlimleri olmaları nedeniyle mantıksal bir boşluğa düşüldüğünü söylemiştir. Osmanlı ilim mirasıyla irtibatı olan hocalara işaret edilebileceğini söylemiştir. Genelelcelilik kavramının kullanılmasındaki kavramsal mantıksal sorunlara işaret etmiştir. Türkiye akademiasında yüzyıldır araştırılan ve okutulan hadis ilminin amacı ne olmuştur sorusuna tebliğde cevap vermesinin güzel olacağını söylemiştir. Türkiye akademik hadisçiliği hususunda batı ile mukayese edildiğinde, bilimsel araştırmacılık düzeyinde kullandığı deliller ve metotların çeşitliliği bakımından oryantalistlerin gerisinde, doğu ile karşılaştırdığımızda geleneksel hadisçiliği tatbik anlamında, Nevevî'nin Riyâzü's-sâlihîn ve kırk hadisi düzeyinde, hala hangi hadisi hangi yolla neden kabul ve red edeceğine dair ortak bir metoda yüzyıl boyunca ulaşmamış olduğu kanaatini söylemiştir.

21 Ekim 2023 cumartesi günü ikinci oturum, "Teori ve Pratik -Türkiye Hadisçiliğinin Kolektif Tecrübesi Olarak 10. Yılında Hadislerle İslam" üst başlığıyla başkanlığını Doç. Dr. Ayşe Esra Şahyar'ın yapmasıyla başlamıştır. Ankara Hacı Bayra Veli Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinden Doç. Dr. Mahmut Demir, "Arkaplan ve Özellikleri" isimli tebliğini sunmuştur. Projede tarihi arka plan, geçirdiği süreçler, ortaya çıkan eserin üslûb ve sahib olduğu temel özellikleri değerlendirmiştir. Bu bağlamda projenin tarihi arka planı, esbab-ı mucibesî, ön hazırlığı veri girişi, makale konularının belirlenmesi, konu siparişlerinin yazarlara dağıtılması, iş bölümü çerçevesinde proje ekibi tarafından takibi ve redaksiyon gibi aşamalardan söz etmiştir. Projenin tek çıktısının yedi ciltlik eser olmadığı, aynı zamanda bu uzun soluklu atölye çalışmasında yetişen araştırmacılara da dikkat çekmiştir. Hadislerle İslâm eserinin tasnif metodu,

konu çeşitliliği ve şerh yöntemiyle özgün niteliklere sahip olduğunu söylemiştir. Uzun yıllar düşünce aşaması geçiren projenin Türkiye'nin dört bir yanından araştırmacıların yazdıkları makalelerin yazılmasıyla oluştuğunu belirtmiştir. Bu makaleler hoca ve asistanlardan oluşan merkezi bir kadro maarifetiyle bazı safhalardan geçtikten sonra son şekli verilmiştir. Bu aşamaların, hadislerine elektronik ortama aktarılıp veri tabanının oluşturulması ve sayısal değeri ve hadislerin ilişkili olduğu konu dosyalarına tasnif edilmesi, bu dosyalar yazarlara gönderilmesi konuyu bu rivayetler dikkate alarak hazırlaması, kitaplar için rumuzlar oluşturulması gibi muhtelif merhaleler olduğunu beyan etmiştir. Kitaptaki son metinler yazarlardan çıkan son metinler olmadığını, dil ve üslûbda asgari birlikteliğin sağlanması, gözden kaçmış rivayetlerin telafi edilmesi ve maddi hatalar düzeltilmesi, serlevha hadislerin tasnif metodu, atıfların değerlendirilmesi, isimler, yer ve mekan isimlerinde niteleyici vasıfların eklenmesi, gibi hususlara değinerek bazı metinler üst kurul kararıyla yeniden inşa edildiğini belirtmiştir. Şekil açısından Hadislerle İslâmın sahip olduğu özelliklere, üslûb özelliklerine, eserdeki ana konular ve alt konuların sayısal verileri, serlevha hadislerin özelliklerine, atıf yapılan hadislerin sayısal verilerine, eserin ismiyle ilgili öneriler hakkında bilgi vermiş konu başlıklarının seçilmesinin arkasındaki felsefi arka plan hakkında bilgi sunmuştur.

Müzakereci, Prof. Dr. Zişan Türcan, Hadislerle İslâm isminin alternatifli bir şey çağrıştırmasından dolayı kitabın ismiyle ilgili Hadisler Işığında İslâm şeklinde isim önerisinde bulunmuştur. Eserin kendi çağının kitabı ve döneminin problemlerini ele aldığını ifade etmiş, eserin ale'l-ebvab tarzı eserlere benzemediğini, klasik hadis şerhlerine de benzemediğini, Hadislerle İslâm hadislerin hadislerle izahı da olmadığını ifade ederek, eserin gelenek üzerinden nerede durduğunu, özgünlüğüne, hadisleri halkla buluşturma tecrübesinin ilk örneği olduğuna, başlıklarını kendi belirlediği için eser otoritelerini aştığına hadislerin sıhhat ölçüsünde geleneğe tabi olduğuna, serlevha hadislerinde maksadî bakış açısı oluşturmayı hedeflediğine dikkat çekmiştir. Bu eserinde kendi dönemini yansıttığını söylemiştir, Akademik verinin halka sunulmasında bu üslûptan ne kadar ödün verildiği konusunda değerlendirmelerini sunmuş ve eseri başarılı bulduğunu söylemiştir. Müzakereci, Dr. Rukiye Aydoğdu Demir, kendisinin de projenin hazırlanma aşamasındaki araştırmacılarından olduğunu ifade ederek müzakeresinde; diyanetteki görevi dolayısıyla eserin diyanetteki yankısını takib edebilme fırsatı bulduğuna, projenin hazırlanması veri girişi rivayetlerin tasnifi ve dağıtılması aşamasındaki izlenimlerine, Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde hazırlanan bir proje olması hasebiyle pratik değerinin her zaman göz önünde bulundurulduğuna işaret etmiştir. Eserin piyasadaki eserlerden farklı kılan özelliklerine dikkat çekmiş bunlar arasında tahkiye üslûbunun önemine değinmiştir, alternatif siyer arayışlarına, farklı yol arayışlarına da cevap olabileceği kanaatini bildirip, farklı türlerde

farklı uslûb denemelerinin de başarılı olabileceğini göstermek adına eserin önemli bir örnek teşkil edeceğini söylemiştir.

Prof. Dr. Yusuf Acar, tarafından, sunulan “Hadislerle İslam’ın Tahlil ve Tenkidi” isimli tebliğde, söze halkın anlayacağı dilde eserlerin yazılmamış olduğuna vurgu yaparak başlamıştır. Cumhuriyet dönemi hadisçiliğini üç döneme ayırarak bir tasnif yapmıştır, bu dönemlerdeki halkın istifade edebileceği şerh ve tercüme faaliyetlerine değinmiştir, projenin tamamlanmasının ardından eser hakkındaki değerlendirmelerin azlığına işaret etmiştir, bu toplantının bu konudaki katkılarını söylemiştir, eseri kurumsallık, kolektiflik ve özgünlük şeklindeki üç paradigma üzerinden değerlendirmiştir. Eserin konulu hadis projesi ile bağlantısına da değinmiş, kurumsallığın eserin karizmasına katkısına ve kurumsallığın sosyal sorumluluğu yerine getirdiğine işaret etmiştir. Eserin akademik uslûb ve halk usûlünün mecz edilmesiyle yeni bir uslûb oluşturduğunu söylemiş, sivil bir insiyatifle böyle bir eserin imkanını tartışmıştır. Yazar makale ilişkisinin kurulması noktasında eleştirileri değerlendirmiş, bu ilişkinin eser karizmasına zarar vereceği kanaatini bildirip, öneri olarak bilimsel sorumluluğun kurumlara verilmesini sunmuştur. Eserin ismi konusunda teklifte bulunmuş, özgün konu başlıklarına değinmiş ve ilave edilmesi gereken başlıklarını söylemiştir, eseri şekilsel olarak da değerlendirmiştir. Eseri iki ayrı gruba baştan sona kadar okuduğunu ifade etmiş ve değerlendirmelerini bir okuyucu olarak da yaptığını söylemiştir.

Müzakerecilerden Dr. Öğr. Üyesi Suat Koca, proje aşamasında çalışan bir kişi olarak tebliği sistematik ve derli toplu bulduğunu, amaçlanan tahlil ve tenkidin büyük ölçüde ortaya konulduğunu, tebliğde bulunan başlıklardan başka anlatımlarında mümkün olduğunu vurgulamıştır. Yusuf Acar’ın, eseri fiili olarak deneyimlemesi nedeniyle yorumlarının değerine işaret etmiş, hadis literatüründe benzeri görülmemiş özgün uslûbuna, metin tutulması durumuna çağdaş bir yorum olduğunu söylemiştir. Hitab ettiği kitlenin çeşitliliğine vurgu yaparak, makalelerin yazarlarının verilmemesinin esere güç kazandırdığı kanaatini belirtip, eserin dışarıdan değerlendirmelere de ihtiyaç duyduğunu söylemiştir. Dr. Elif Erdem Eserin hazırlanması hususunda herhangi dayatma veya resmi baskı iddialarına içeriden biri olarak cevap vermiş, uzun süreli kolektif birlikteliğin sonucunda elde edilen uslûb neticesinde tabii olarak tercihlerin söz konusu olduğunu söylemiştir. Veri tabanının istifadeye sunulmamasının büyük bir eksiklik olduğunu ve eser isminde geliştirmelerin olabileceği kanaatini belirtmiştir. Esere gelen maddi hatalar, yorumsal tercihler ve sistemle alakalı konulardaki eleştirilerin dikkate alındığını belirtip, Acar’ın dil ve uslûbdaki iyileştirmeler önerisine, katıldığını söylemiştir. Serlevha hadislerin numaralandırılması konusunu değerlendirip, kitaplaştırılması hakkında bilgi vermiştir. Hadislerle İslâm hakkındaki, yapılan tezleri, Acar’ın bazı konu başlıkları tekliflerini, bilimsellik konusundaki eleştirileri değerlendirmiştir. Sonrasında çay-kahve arası verilmiştir.

“Hadislerle İslâm’ın Yansımaları ve Etkisi” isimli tebliği sunan Dr. Yıldırım Kaplan, Eserin İslâmın anlaşılmasına katkısına, radikal temayüllerin önlenmesi islama fobia ile mücadelesindeki etkisine işaret ederek, projenin konulu hadis projesi ve Hadislerle İslam serüvenini tarihsel verilerle açıklamıştır. Projenin yerli ve yabancı basına yansımalarına ve çeşitli basın demeçlerine yer vermiştir. Proje hakkındaki hadislerin ayıklanması, dinde reform şeklindeki olumsuz haberlerin uluslararası düzeydeki örneklerini vermiştir. Bunun yanı sıra projenin doğru tanıtılması için atılan adımları da tebliğinde sunmuştur. İlk baskısını çıkması ve basına deklare edilmesi süreci ile bilgilendirme sunan Yıldırım, eserin çeviri çalışmaları, aldığı ödüller, internet ortamında erişime açılması, Millî Eğitim Bakanlığı ile imzalanan protokol, hakkında bilgilendirme bulunmuştur. Ayrıca medyada eser hakkında yapılan olumsuz haberler hakkında, baskıları ve çeviri çalışmaları hakkında bilgi vermiş, muhtelif kuruluşlardaki kullanım alanlarına, hangi dillere çevrildiği ve bu tercüme projelerinin bulunduğu aşamaya değinmiş ayrıca Hadislerle İslâm eseri referans alınarak yazılan diğer eserlere değinmiştir. Proje aşamasında olumsuz bir propaganda ile karşılaşmasına nazaran basıldıktan sonra müsbet gelişmeler yaşandığını söylemiştir, son yıllarda yeni çeviri projelerinin durduğunu söylemiştir, Arapçaya çevirisinin tamamlandığı halde basılmaması ve tanıtımının yapılmasını büyük bir eksiklik olduğunu söylemiştir.

Müzakereci, Doç. Dr. Muhammet Ali Asar, Selamlama konuşmasının ardından, sözlerine bir hakkı teslim ederek başlamıştır. Hadislerle İslâm eserinin çevirilerinin yapılmasında Yıldırım Kaplan’ın gayret ve emeklerine işaret etmiştir. Projenin hazırlık aşamalarında yer aldığını ifade eden Asar, eserin etkilerinin arasında organizasyon kabiliyeti, hoca asistan imkânını, bir mektep oluşturduğu ve ahlak aktarımının da olduğunu söylemiştir. Bunun yanı sıra iddialara nazaran özgür bir ortamın bulunduğunu söylemiştir. Asar, etkinin medyadan daha kapsamlı olduğunu, bunlar arasında, proje aşamasında iken Bünyamin Erul’un Arap bakanlara yaptığı sunumdan, projeni aynı zamanda pek çok akademisyen bir mekteb faaliyeti görmesinin yanı sıra bu toplantının projenin etkisiyle başlaması gibi akademiye de etkisinin mevcut olduğunu söylemiştir. Bu sempozyumun düzenlenmesinde kurucu düşüncenin Hadislerle İslâmı değerlendirme düşüncesi olduğunu, sonrasında kapsamın genişlediğini söylemiştir. Akademik çevrelerin tenkit maksatlı yazdıkları yayınlara, üniversitelerde ders olarak okutulmasına örnekler vermiştir. Birçok dile çevirisi yapılan bu eserlerin etkisinin henüz tam anlamıyla tespit edilemediğine ayrıca işaret etmiştir. Müzakereci, Dr. Hale Şahin, çeviri sürecini anlatmış bu çevirilerin etkisinin değerlendirilmesi için belirli bir zamanın geçmesi gerektiği kanaatini bildirmiştir. Halk nezdinde, akademide nasıl bir etkisinin olduğuna farklı yönlerden dikkat çekmek istediğini belirten Şahin, basın yayın faaliyetindeki bazı klasik eserlerin yayınlanması noktasındaki tecrübelerini söylemiştir. Akademi dünyasına etkisi olarak, hadislerin halka sunulmasında nasıl bir

uslûb kullanılacağına örneklik teşkil etmesi, tercümelerin akademisyenler tarafından kullanılması gibi örneklerin sayılabileceğini söylemiştir. Ayrıca geri dönüşlerde halkın akademisyenlerden daha fazla dönüt yaptığını söylemiştir. Tebliğlerin ve müzakerelerin bitmesinin ardında oturum Başkanı Ayşe Esra Şahyar, açık müzakere kısmın başlatmış ve bazı hocalardan Hadislerle İslâm Hakkında görüşlerini almıştır.

Öğle arasından sonra başkanlığını, Prof. Dr. Emin Aşıkcutlu'nun yaptığı dördüncü ve son oturum, "Türkiye Hadisçiliğinin Gelecek Perspektifi" üst başlığıyla düzenlenmiştir. Oturumun ilk tebliği, "Türkiye Akademik Hadisçiliğinin Kritiği" ismiyle Prof. Dr. Bünyamin Erul tarafından sunulmuştur. Öncelikle kritik kavramının değerlendiren Erul, Türkiye hadisçiliğinin olumlu ve olumsuz taraflarını sunacağını belirtmiştir. Kişisel kanaatlerini belirteceğini, genellemelerinin olacağını isabet etmediği hususlar olabileceğine öncelikle dikkat çekmiştir: Bu tebliğde hadis eğitimi ve üretimi üzerinden meseleye yaklaştığını ifade etmiş, yüzyıllık tecrübeyi dört dönemde ele almıştır. Tebliğin ana sunumu olan olumlu taraflara örnek olarak; çalışmalar daha çok metin muhteva tenkidi şeklinde olması, hem gelenekten hem modern çalışmalardan yararlanması, interdisipliner çalışmaların yapılması, hem İslâm alemi hem batı literatürü takib edilebilmesi, sadece ehl-i hadisin görüşleri değil usûlcülerin görüşleri de dikkate alınması, rahat tartışma ortamının olması, anlama ve metodoloji arayışları revaçta olması, problemlerin üzerine gidilebilmesi ve eleştiri yapılabilmesi ve çözüm arayışlarına dikkat çekmiştir. Yazılı tartışmaların mevcut olması, çok sesli farklı yaklaşımların ilim adına olumlu etkisine, özgün çalışmalara işaret etmiştir. Olumsuz tarafları örnek olarak; birçok çalışma didaktik ve savunmacı bir mahiyet arz etmesi, mevcut lisans müfredatının eksikliklerine, hadis tarihi derslerinde kısa bir döneme değinilmesi, ehl-i hadisin hadis usûlü okutulması, müfredatta hadis kaynaklarını yüzeysel bir şekilde tanıtılması, yabancı dilde eğitim veren fakültelerde bakış açısının eksik kalması, çalışmaların çoğu kendi toplumumuza hitab etmesi, yapılan çalışmaların yüzeysel olması, hadis alanında az çalışma yapılan konulara, birbirini tekrarlayan çalışmaların bulunmasına, çalışmaların iddialarının bulunmamasına, lisansüstü çalışmaların belli geleneği olan üniversitelerde yapılması gerektiğine dikkat çekmiştir. Halka dönük hizmetlerin azlığına, akademik alanda yapılan yazılı çalışmalara ve toplantılara da işaret etmiş tavsiye ve önerilerin sunmuştur. Sonuç olarak Türkiye hadisçiliğinde gelinen aşamayı ümit verici bulduğunu söylemiştir.

Müzakereci, Prof. Dr. Mustafa Ertürk, müzakeresini iki alt başlık altında sunacağını söylemiştir, birincisi bu tebliğle ilişkili, ikincisi üst başlık olarak sunulan Türkiye hadisçiliğinin gelecek perspektifi, hakkında fikir ve görüşleri olarak sunacağını söyledi. Teknik hatalara değinmeyeceğini, katkı çerçevesinde bazı ilaveler yapacağını belirtmiştir. Akademik hadisçilik ve Türkiye ha-

disçiliği kavramlarının neliği problemine, tebliği başlığı ve içeriğin tutarlı ol-
ması gerektiğine ve gelecek perspektifi sunması beklentisine işaret etmiştir.
Hadisin diğer ilimlerle olan irtibatına, yapılacaklar hususunda geniş kapsamlı
toplantıların yapılması gerektiğine, bütün ilim dallarıyla bir araya gelinip ortak
akıl oluşturulması gerektiğini söylemiştir. Müzakereci, Prof. Dr. Ömer Özpınar
Hadis akademiasının genel fotoğrafını içeren bu tebliğin özetini yaparak,
akademik hadisçilik ve Türkiye hadisçiliğini eş anlamlı olarak kabul etmesine
katılmadığını, tebliğin genel uşlubunun yazarın da belirttiği gibi genellemeler-
den olduğunu söylemiştir. Türkiye’deki eğitim biçiminin doğudan ve batı-
dan farklılaştığı yönleri açıklanmaya muhtaç olduğunu söylemiştir. Diğer İşlm
lkelerinden daha iyi bir seviyede bulunmasının somut verilerle açıklan-
ması gerektiğini, açılmış fakültelerdeki eksiklikleri tamamlamak üzere çözüm
nerilerinin de sunulmasının iyi olabileceğini söylemiştir.

Dr. Öğr. Üyesi Recep Emin Gül, “Türkiye’de Popüler Hadis Tartışmalarının
Kritiği” isimli tebliğini, sosyal medya üzerindeki tartışmalardan yapacağını
belirtmiştir. Tartışmalarda yer alan hadislerin çoğunun değerlendirilmesi ya-
pılmış çözüme kavuşturulmuş meseleler olduğunu, ancak alanda yeterli bilgisi
olmayan kişilerin ulaşımı kolaylaşan kaynaklardan kendi insiyatifıyla hadisleri
kullanmasından kaynaklanan sorunlar olduğuna işaret etmiştir. Popüler hadis
tartışmalarıyla ilgili yapılan tez, sempozyum ve kitap türündeki çalışmaları
kısa bir Şekilde değerlendirip, güncel hadis tartışmalarının kaynağı olarak sos-
yal medya platformlarına, sahur ve iftar programlarına, sosyal medya vaizleri-
nin konuşmalarına, Kur’ncılar ve din karşıtlarının sosyal medya ve medya
zerinden yayınlarına işaret etmiştir. Sosyal medya ve internet ayrı başlık aa-
rak örnekler üzerinden konuyu değerlendirip, tezlerde bu konulara ynlen-
dirilmesini, alan hocalarının sosyal medya üzerinden videolu paylaşım yapma-
larını, tavsiye etmiş, sosyal medya üzerindeki meşhur tartışmalardan örnekler
vermiştir. Kur’ncıların yaklaşımlarındaki problemlere, ateizm ve hadis çalış-
masına gelen eleştiriler hakkında bilgi vererek, esasen konunun önemine de-
đinmiřtir.

Müzakerecilerden Doç. Dr. Ayşe Esra şahyar, alanın zorluğunu ifade ede-
rek, hadisin insanın gündemine girme nedenleri arasında peygamberle bağ
kurmak, hadisi suistimal ederek kendisi popüler olmak isteme, din karşıtlığı
için veri olarak kullanma Şeklinde tasnif etmiştir. Ayrıca meselenin ıkmaızla-
rına da işaret eden şahyar, yapılabilecekler hususunda önerilerini sunmuş, asıl
olarak peygamberle bağ kurmak isteyen kitleye yönelinmesi gerektiğini söyle-
miştir. Tebliğe  başlık var internet ve sosyal medya üzerindeki hadis tartış-
maları, Kur’ncıların hadis tartışmaları ve din karşıtlarının hadis tartışmaları
Şeklinde bu başlıklar hakkında değerlendirmesini sunmuştur. Ayrıca bu grup-
lara malzemeyi muhtelif dini gruplarının sohbetlerinin sunduğu kanaatini be-
lirtmiştir, Kur’ncılık anlayışı ve yöntemleri ile ilgili değerlendirmelerini, aynı

platformlarda üretilecek cevap türü yayınlar hususundaki çekincelerini belirtilip ilmi bir değere dayanmayan iddialar üzerinde vakit harcanmaya gerek olmadığı kanaatini söylemiştir. Müzakereci, Doç. Dr. Selim Demirci tebliğe popüler problemler olarak sadece internet ortamının ele alınmasının eksik olması, internet olmadan önceki problemleri kapsam dışı bırakılması, tartışmaların kussâslar hakkında alınan önlemler gibi gelenekle de irtibatının kurulması gerektiği gibi katkı mahiyetinde bazı mülahazalarını sunmuştur. Tebliğde örnek olarak gösterilen kişinin resmî din görevlisi olmasının incelenmesinin gerektiği, kullanılan bazı kavramların eksik tanımlar olduğu şeklindeki eleştirilerini sunmuştur. Sosyal medya ortamlarındaki bu tartışmaların hangi taraflara hangi ölçülerde katkı sağladığının tesbiti üzerinde de durulabileceğini belirtmiştir.

Prof. Dr. Mehmet Emin Özafşar, “Türkiye’de Hadis Çalışmalarının Geleceği” isimli tebliğinde, somut veriler üzerinden yapılan konuşmaların neticesinde kendisinden meçhule konuşması istendiğini belirterek, çalışmada, gelecek perspektifi sunacağı belirtmiştir. Gelecekte söz etmek ancak mevcudun üzerinden mümkün olabileceğini ifade eden Özafşar, Türkiye’ modern dönem hadis çalışmaları temel yaklaşımlar yöntemler ve gelecek perspektifleri başlığı üzerinden sunum yapacağını söylemiştir, tarihsel arka plan olarak, modern dönemde yaşadığımızı ve bu dönemin bir ürünü olduğumuzu ifade etmektedir. Geleneksel ve modern dönemi ayıran unsurları saymış, modernitenin bir zamansal insanlık gerçekliği olduğunu, bize giydirilmiş bir deli gömleği olmadığını, büyük dönüşümler yaşandığını ve bunları tarihsel olarak söylemiştir. Sosyal bilimlerin ortaya çıkması, batının kendini yenilemesi, yeni dünyaların keşfi, sömürgecilik ve arkasından gerçekleşen ulusal sistemler, nasyonalizm akımları, anayasal sistemler, bizi saran atmosfer gibi düşüncelerimizi duygularımızı ve bilgilerimizi etkileyen temel yapısal faktörler olduğunu, bunları ele almadan verili durumu ele almak mümkün olmadığını söylemiştir. Bunları değerlendirirken göz önünde bulundurulması gereken hususları ifade ederek, akademik hadisçilikle ilgili yapılan değerlendirmelere cevap vermiştir. Yöntem hakkında, analiz yöntemlerini değerlendirmiş, modern dönem hadis çalışmalarının bir karakteristiğini, klasikten ayıran özelliklerini belirtmiştir. Kurumsal yapıların değişmesi, üniversitenin neliği konusuna, eğitimdeki donanımların farklılaşmasına, hadis çalışmalarındaki amacında değiştiği, tekniklerin değişmesi, çalışmaların bilimsel yapılarının değişmesinden bahsetmişlerdir. Bu dünyanın önceki dünya ile mukayese edilemeyecek kadar değiştiği kanaatini örnekler üzerinden belirtmiştir. Süreci birincisi kanonik yaklaşım ikincisi sosyo-kültürel yaklaşım şeklinde ikiye ayırmıştır. Gelecekte ise sosyo-teknik yaklaşım ekleneceğini söylemiştir. Dijitalleşme ve bilgisayar programlarının etkin olacağını belirtmiştir. Disiplinler arası iş birliği, teknoloji kullanımı önem verilmesi gereken alanlar olarak ifade etmektedir, batıda mevcut olan

bazı programlar ve projelerden bahsetmiştir ve gelecekte etkili olacağını söylemiştir. Hadis alanını etkileyen bilgi politikalarına, kurumsallaşma, toplumsal talep ve gerilimlere, ekonomik şartlar ideolojik motivasyonlar disiplinler arası iş birliğine dikkat çekmiş ve teknolojik imkânların kullanılmasını ve proje merkezli çalışmaların yürütülmesi gerektiğini söylemiştir,

Müzakerecilerden Doç. Dr. Muhammet Enes Topgöl, Bu tebliğin müzakeresi için tercih edilmesinde dijital humanity ile ilgili çalışmaları olduğu kanaatini söylemiştir. Türkiye hadisçiliği bağlamında söylediği şeyleri kendisinin çok daha iyi değerlendirebileceğini ifade ederek, dijital beşerî bilimler kısmında değerlendirmelerini sunmuştur. Tebliğde büyük bir yekûn tutan dijital beşerî bilimlerin bu kadar yer almayı hak etmesini sorgulamış, veri analizlerinin geçmişi hakkında bilgi verip, dijital beşerî bilimlerle alakalı son yıllarda yükselen bir eleştiri damarı da mevcut olduğunu söylemiştir. Bu veri sistemlerinin çalışma mantığı hakkında bilgi verip, bilgilerin dizayn edilmesi açmazından bahsetmiştir. Dijital beşerî bilimlerin alanında da en temel alınması gereken şeyin klasik kaynaklar olduğunu söylemiştir. Bu programlarda ve tezlerde yapısal boşluklara, projelerin problemlerine de dikkat çekmiştir. Programları bazısının veri tabanına dayanıyor bazısını yapay zekâyâ dayandığını ve bunların bazı açmazlarını belirterek, tebliğde bunların da dikkate getirilmesi gerektiğini söylemiştir. Yazma eser kültürü ele dijital hümanizm yan yana geldiğinde bu kuvvetli bir alan oluşturabileceği ön görüşünü sunmuştur. Tasnif sisteminde ise üçüncü bir yolun da mevcut olabileceğine, disiplinler arası çalışmalarda yeterliliğin önemine vurgu yapmıştır. Müzakereci, Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Apaydın müzakeresine, Mehmet Emin Özafşar'la 1994'ten beri tanıştığını ifade ederek başlamıştır. Tebliğde yer alan ikili tasnife dikkat çekmiştir, tasniflerin çalışmaların kısırlaşmasına da sebep olduğunu, redci yaklaşımların bu tasnifte nereye tekabül ettiği kısmındaki eksiklikleri söylemiştir. Bütünsel yaklaşım denilen metodun üçüncü yaklaşım olabileceğini iddia etmiştir. Hadisiyer ilişkisi bağlamında görüşlerini sunan Müzakereci, dijital konularla ilgili hususlarda ise, ilahiyat çevrelerinin, dijital teknoloji hakkında arka plana sahip olmadıkları için, dijital alandaki çalışmalara gerektiğinden fazla önem atfettiklerini, bu çalışmalar İslâmî ilimlerle anıldığı vakit çok yeni ve önemli bir durum gibi tahayyül edildiğini, ancak dijital teknoloji bize hiçbir şey vermez bizim sadece, işimizi kolaylaştırdığını, bir tasnif yaptığımızda bu tasnifteki hadisleri kolayca bulmamızı sağladığını söylemiştir. Bu gruplandırma sağlamasının bir yenilik olmadığını, bizim bir hadisi nasıl gruplandıracağımız asıl problem olduğunu söylemiştir. Gelecek perspektifinden bahsediyor olabilmek için yeni bir gruplandırma önerisinde bulunmanın gerektiği belirtmiştir. Dijital teknolojinin ise aynı şeyi farklı şekillerde bölümlenmekten ibaret olduğunu söylemiştir. Yapay zekâ hakkındaki yanlış anlaşılmalara, bilgi üretmeyeceğine, var olan bilgiler üzerinden bir kıyaslama yaptığının ve bize onu sunduğuna işaret ederek, iki görüşün ortalamasını alarak sonuç veren bir sistemin

ne kadar doğru olduğunu sorgulamıştır. Görüşün bizâtihi özgünlüğü ile görüş olduğunu, ortalamasının yeni bir görüş olmadığını söylemiştir. Dolayısıyla dijital teknoloji ve yapay zekadan hiçbir zaman yeni bir şey çıkmayacağını, avantajlarının tercüme faaliyetleri, yazma eserler üzerinde kullanılması şeklindeki kanaatlerini bildirmiştir.

100. Yılında Türkiye Hadisçiliğinin kapanışında, Prof. Dr. Mehmet Emin Özafşar'ın başkanlığında, Prof. Dr. Emin Aşıkkutlu, Prof. Dr. Selçuk Coşkun, Prof. Dr. Bünyamin Erul'un da aralarında bulunduğu ve hazirûndan muhtelif katılımcılara da söz verilerek toplantının değerlendirilmesi yapılmış, hatıra fotoğrafı çekilerek sonlandırılmıştır. Türkiye'nin farklı muhitlerinden tebliğci, araştırmacı ve dinleyici olarak pek çok katılımcının iştirak etmiş olduğu bu toplantıda Türkiye hadisçiliğinin resmi çizilmiştir. Takdir edilen ve eleştirilen yönlerinin yanı sıra, önümüzdeki yüzyıl içerisinde esasen İslâmî ilimlerin ve bünyesindeki ilm-i hadisin, bihakkın anlama anlatma ve anlamlandırma faaliyetinin yerine getirilebilmesi için, öncelikle Türkiye Hadisçiliği parantezinden çıkılarak geçmiş ve geleceğe dair parantez olmadan 1400 yıllık kesintisiz bir şekilde terâküm eden ilmî mirâsla doğrudan ve küllî bir bağ oluşturarak, geleceğe bu bağ ve vizyoner bakış açısıyla bakılmasıyla mümkündür. Zira tesbit edilen eksiklik ve kusurların müsebbibi ve aynı zamanda devâsı olarak günümüzde ilmi temsîl makamı akademide, geleceğe yönelik İslâmî ilimlerin küllî bir perspektifle ve gelecek yüzyılı ön görebilecek bir vizyonla vakit kaybetmeden müzakereye açılması, gerekli sistemlerin tesis edilmesi bu hususta kâbiliyetli üst akıl ve idarecilerin bunu feraset ve basiretle maddi ve manevî imkânların hepsiyle yönlendirmesi ve gerekli çalışmaları vakit kaybetmeden, hemen başlatması gerekmektedir.

Ayşe Yasemin SAİTOĞULLARI (ayseyaseminsaitogullari@gmail.com)
Ankara Hacı Bayram Veli Üniv., İlahiyat Fakültesi, Hadis, ANKARA

Hadis Rivayetinde Sünnî-Şîî Etkileşimi,

Ayşe Nur DUMAN, 1. Baskı, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2023, 261 sayfa.

Ayşe Nur DUMAN'ın 2021 yılında Doç. Dr. Mehmet EFENDİOĞLU danışmanlığında tamamladığı “*Ehl-i Sünnet ve Şîa’da Müşterek Rivayetlerin Tahlili -Küleynî’nin el-Kâfi İsimli Eserinin Usûl Bölümü Örneği-*” adlı doktora tezi 2023 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları tarafından basılmıştır. Ülkemizde Şîa’nın hadis anlayışına, usulüne dair son yıllarda nitelikli pek çok çalışma yapılmış, Duman’ın çalışması da Şîa ve hadis çalışmaları arasında yerini almıştır.

Çalışmanın müşterek zemini, en kısa ifadeyle Ehl-i Sünnet ve Şîa hadis eserlerinde yer alan ortak rivayetlerdir. Örneklem olarak ise tez başlığında da yer verildiği üzere Küleynî’nin *el-Kâfi* adlı eserinin Usûl bölümü tercih edilmiştir. Tercih sebebi olarak yazar, Usûl başlığının Şîa’nın temel inanç esaslarına dair ve Müslümanların genelini ilgilendiren konulara dair rivayetler içermesi, mezhebin teşekkül sürecini anlamaya ve iki ekolün hem ayrıştığı hem de birleştiği konuları hadisler üzerinden takip etmeye imkan sunduğunu ifade etmektedir. Bu konu kapsamında eserde yeni bazı kavramlara yer verilmiştir, bunlar *müşterek rivayet*, *kısmen müşterek rivayet*, *ortak ravi* ve *kripto ravi* kavramlarıdır. Çalışmadaki kullanım alanları düşünüldüğünde her bir kavram kendine ait ayrı bir alana açıklık getirmekte, eseri okurken kavramın gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

Eserin içeriğinden bahsedecek olursak, Küleynî’nin *el-Kâfi* adlı eserinin Usûl bölümünde yer alan 3798 rivayetten 406’sının Sünnî kaynaklarda geçtiği tespit edilmiştir. Sonrasında bu 406 hadisin konularının hangi alanlarda yoğunlaştığına dair tespitler yapılmış, ayrıca rivayetlerin isnadları incelenmiştir. Eserin birinci bölümü *el-Kâfi* ve Sünnî kaynaklarda geçen müşterek rivayetlere dair genel bilgiler içermektedir. Bu bölümde Takribü’l-mezâhib projelerinde iddia edildiği şekliyle her iki grup rivayetler arasında %90 oranında müşterek rivayet olduğuna dair söylemlerin doğruluğu tartışılmaktadır. İkinci bölüm üç ana konu etrafında şekillenmektedir: ilk olarak Ehl-i Sünnet’in hadis halkala-

rından Şîa'nın hadis halkalarına geçen rivayetler, ardından Şîa'nın hadis halkalarından Ehl-i Sünnet'in hadis halkalarına geçen rivayetler, son olarak ise geçiş yönü tayin edilemeyen rivayetler ele alınmaktadır. Tüm bu rivayetlerin incelenmesinin ardından bu ilim halkaları arasındaki geçişin ne zaman, nerede ve kim tarafından yapıldığı tespit edilmiştir. Bunun sonucunda ise her iki grubun hadis halkalarının ne zaman tamamen birbirinden ayrıldığına dair tespitlerde bulunulmuştur. Çalışmanın son bölümü ise müşterek rivayetlerin metinlerine ayrılmıştır. Rivayetlerdeki anlamlı ziyadeler, hazifler ve bağlam değişimlerinin ele alındığı bölümde söz konusu tasarrufun Şîi ravilerden kaynaklandığı şeklinde bir ön kabulden hareket edilmemekte, Sünnî ravilerin de olası etkileri dikkate alınmaktadır. Çalışmanın ek olarak sunulan bölümünde ise ele alınan rivayetlerin isnad şemalarına yer verilmiştir.

Giriş bölümü her akademik çalışmada eserin konusu, amacı, yöntemi, kaynaklarına dair ön bilgi vermesi açısından oldukça önemlidir. Bu bilgilerle birlikte araştırmacı esere dair ön bilgi sahibi olurken cevap bulacağı araştırma sorularına bu kısımdan erişebilmektedir. Belirlenen amaç ve hedeflerin açık bir dille ifade ediliyor olması eserin kıymetini artıran hususlardan biridir. Duman'ın eserinde amaç ve hedeflere dair açık ifadeler yer almasa da araştırma sorularının netliği ve kapsayıcılığı bu boşluğu dolduracak niteliktedir. Ayrıca tüm araştırma sorularının cevaplarını tez içerisinde görmek mümkün. Giriş bölümünün en dikkat çekici yanı ise kaynak zenginliğidir. Görebildiğimiz kadarıyla konuya dair kaleme alınmış tüm eserlere yöntem ve içerik açısından değinilmiş, Duman kendi çalışmasının tamamlayıcı yönünü açık bir şekilde ortaya koymuştur. Kaynaklara dair bu zenginliği eser içerisinde de devam ettirdiğini ifade etmek gerekir. Zira eserdeki atıflar meraka gerek bırakmayacak nitelikte açıktır. Öyle ki, cümleyi okurken aklınıza takılabilecek her soruya cevap teşkil edebilecek bir açıklama içeren yahut kaynağı gösteren dipnot tezin genelinde eklenmiş durumdadır. Konu itibarıyla ülkemizde yaygın kullanımı olmayan bir terminoloji kullanımı bu eserde görülmektedir. Birkaç kavram dışında Şîa'ya dair kavramları açıklayan dipnotlar hemen ardından verilmiş, dipnotta sadece kaynak göstermekle yetinilmeyerek kavrama dair kısa bir açıklama yapılarak detaylı bilgi için kaynak gösterilmiştir. Bu da yalnızca kavramın anlamına ihtiyaç duyacak bir araştırmacı için okumayı oldukça keyifli ve akıcı hale getirmektedir. Dolayısıyla Şîa'ya dair ilk defa bir eser okuyacaksanız ve terminolojiye çok da hâkim değilseniz, bu eseri okurken çalışmanızın bölünmeyeceğini söyleyebiliriz. Temel eserlerde bulunabilecek bilgilere gerekli görüldüğünde metin içinde yer verilse de çoğunlukla atıf verilmekle yetinilmiş bunun için yeni başlıklar açılmamış. Bu durum eserin akıcılığını koruyarak konunun temel bir araştırma noktasında sabit kaldığını, dikkat dağınıklığına mahal vermediğini göstermektedir. Küleynî'nin eserinin incelendiği bir çalışmada, yaygın uygulamanın aksine, eserde Küleynî'nin hayatı ve eserlerine dair bir başlık görmüyoruz. Ancak ülkemizde Küleynî'ye dair yapılan çalışmalardan

bahsederek yazar, kişiye dair merak edilenlerin nerede bulunabileceğini göstermiştir. Esasen çalışmanın konusu da Küleynî'nin hayatının ve eserlerinin bilinmesini gerektirmediğinden, eserin hacmi gereksiz yere artırılmamış, okuyucunun dikkati yalnızca varmak istenen sonuca yöneltmiştir.

Çalışmanın genelinde cümle yapıları çok uzun tutulmamış, açık ve net ifadeler kullanılmış, ağıdalı dilden kaçınılmıştır. Konunun ele alınış şeklinde kişisel bir yargı olmamakla beraber eserin bütününde bir tutarlılığın bulunduğu hemen göze çarpmaktadır. Nitekim bulguların sırayla serdedildiği ancak hiçbir sonuca varmayan, zihni daha da bulanıklaştıran eserlerdeki karmaşanın bu eserde görülmediği kanaatindeyiz, zira bu çalışmada varılan sonuçlar konuya dair tüm verileri mantıklı bir zeminde ele alma ve sunma başarısını göstermiştir. Konular arası geçişler bir cümle ile dahi olsa sağlanmış ve akıcılık korunmuş, her konunun başında bu başlığın neden açıldığı, önemi ve ele alınacak konulara kısaca değinilmiştir. İsnad ve metin değerlendirmelerinin yapıldığı her başlığın son kısmında, varılan sonuçlar, paragraflar arasında gözden kaçmaması adına toplu olarak yeniden metne dönüştürülmüştür. Bu, her ne kadar tez içinde tekrara düştüğü izlenimi verse de aynı başlık altında yapılan bu uygulama araştırmacıların istifadesini büyük oranda artıran bir husustur. Satır aralarında konuya dair yapılabilecek çalışma konusu önerilerine de yer verilen eserde alana dair ilerlemenin sağlanmasına gayret edildiği görülmektedir. Nihayetinde tüm tespitlerin değerlendirilmesi ile sonuç bölümünde, özelde araştırmacıya, genelde alana sağladığı katkı açık bir şekilde görülebilmektedir.

Güncel bilgisayar programlarının, hadis veritabanlarının aktif bir şekilde kullanılarak hazırlandığı anlaşılan bu çalışmada, zengin kaynak kullanımı, açık ve net ifadeler dikkat çekmektedir. Ele alınan konu sınırlandırmaları, araştırmanın yaygınlık alanı ve örnekleme, varılması planlanan sonuçlar açısından yeterlidir. Konunun odak noktasının tez boyunca değişmemesi, bu çalışmayı verimli kılan hususlardan bir başka husustur. Yazarın zihninin çok net ve sonuç odaklı olduğu, konunun işleniş biçiminde de anlaşılmaktadır. Öte yanan yazar konuyu başka yöne çekmekten, konuyu uzatmaktan özellikle kaçınan bir usul takip etmiş, bu da olası bir dikkat dağınıklığının önüne geçerek çalışmanın kısa sürede beklenen sonuçlara ulaşmasını sağlamış gözükmektedir. Dolayısıyla 2021 yılında savunularak ilim dünyasının istifadesine sunulan bu çalışmanın; dikkatin, titizliğin ve yoğun bir çalışmanın ürünü olduğu son derece açıktır.

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı tarafından yayınlanan eser oldukça sade bir kapak tasarımı ile önsözden anlaşıldığı üzere tezin yazım sürecinde katkıları olan Doç. Dr. Muhammed Enes TOPGÜL editörlüğünde yayına hazırlanmış ve araştırmacıların istifadesine sunulmuştur. Eserin bir doktora tezi olarak hazırlanması sürecinde danışmanlığını yürüten Doç. Dr. Mehmet Efendioğlu başta olmak üzere, yazım sürecinde katkı sağlayan, destek olan herkese teşekkür ederiz.

Ayşe Nur DUMAN, Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde Dr. Öğr. Üyesi olarak görev yapmaktadır. Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde ikmal lisans yıllarının ardından Marmara Üniversitesi'nde Yüksek Lisans ve Doktora süreçlerini tamamlamıştır. Duman'ın çalışma alanlarını Şia ve hadis, rical araştırmaları, erken dönem hadis tarihi olarak tanımlamak mümkündür. Hocamıza çalışmalarında başarılar dileriz.

Sümeyye Nur DOĞAN (sumeyyenur.dogan@balikesir.edu.tr)

*Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fak., Hadis,
Balıkesir*

- ✦ Akhan, Enes, *Ehli Sünnet ve Şia'da Kırk Hadis Kültürü*, Gelenek Yay. 2022, 112 s.
- ✦ Akyurt, Havva, *İbn Abdilhâdî'nin Hayatı ve Hadis Literatürüne Katkısı*, Necmettin Erbakan Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Dr. Öğr. Üyesi Taha Çelik, Konya 2022, 87 s.
- ✦ Arı, Halit, *Hadislerde Kötü Ahlak*, İnönü Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Dr. Öğr. Üyesi Selahattin Yıldırım, Malatya 2022, 98 s.
- ✦ Atik, Ümmügülsüm, *Ümmü'd-Derdâ es-Suğrâ'nın Hayatı ve Rivâyetleri*, Necmettin Erbakan Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Mahmut Yeşil, Konya 2022, 124 s.
- ✦ Aydın, Abdullah, *Zeyd b. Sâbit'in Hadis Rivayetindeki Yeri*, Fecr Yay. 2022, 254 s.
- ✦ Ayduran, Emre, *Beyhakî'nin el-Hilâfiyyât Adlı Eserinde Hanefîlere Yönelik Tenkitleri*, İstanbul 29 Mayıs Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Zekeriya Güler, İstanbul 2022, IX+143 s.
- ✦ Bahar, Melike, *Bir Cerh Terimi Olarak Fısku'r-Râvi*, Bursa Uludağ Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Hüseyin Kahraman, Bursa 2022, 85 s.
- ✦ Başkaldırım, Sümeyye, *Safiyye Bint Huyey -Naklettiği ve Hakkında Nakledilen Hadis Rivayetleri-*, Necmettin Erbakan Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Huriye Martı, Konya 2022, 150 s.
- ✦ Biçer, Nurullah, *Kâdî Şüreyh ve Hadis İlmindeki Yeri*, Kastamonu Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Dr. Öğr. Üyesi Sinan Erdim, Kastamonu 2022, 73 s.
- ✦ Cansabuncu (Sağlam), Betül, *Muhammed b. Alevî el-Mâlikî ve Hadisçiliği*, Siirt Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Uğur Erman, Siirt 2022, 96 s.
- ✦ Çelik, Ali, *Hadis İlminde İhtilât Problemi ve Muhtelit Râviler*, İlahiyat Kitap 2022, 282 s.
- ✦ Çetin, Mehmet, *Konulu Hadis Metinleri*, Ravza Yay. 2022, 206 s.
- ✦ Demir, Hacer, *Hadislerde Nefs Kavramı*, Van Yüzüncü Yıl Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Ramazan Özmen, Van 2022, 143 s.

- ✦ Demirel, Serdar, *Düalist Zındıklar ve Hadis*, İbn Haldun Üniversitesi Yay. 2022, 176 s.
- ✦ Eker, Muhammed Mücahid, *Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin Tabakâtu's-Sûfiyye Adlı Eserindeki Hadis Râvileri ve Rivayetleri*, İstanbul 29 Mayıs Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Zekeriya Güler, İstanbul 2022, XXII+ 247 s.
- ✦ Ergin, Ahmet Yunus, *Ebüs-suûd Efendi Tefsirinin V. Cildinde Yer Alan Rivayetlerin Tahrir ve Değerlendirilmesi*, Necmettin Erbakan Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Fikret Karapınar, Konya 2022, 107 s.
- ✦ Ergüler, Muhammed Emin, *Atâ b. Ebî Rabâh'ın İletli Rivâyetleri: İbn Ebî Hâtim'in 'İlelü'l-Hadis'i Özelinde*, İstanbul 29 Mayıs Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Ahmet Yücel, İstanbul 2022, X+110 s.
- ✦ Gawhari, Zahra, *Ebüs-suûd Efendi Tefsirinin IV. Cildinde Yer Alan Rivayetlerin Tahrir ve Değerlendirilmesi*, Necmettin Erbakan Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Taha Çelik, Konya 2022, 112.
- ✦ Gül, Recep Emin, *Coğrafya, Kültür ve Hadis Rivayeti*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 2022, 252 s.
- ✦ Güntoğar, Usame, *İbn Hacer el-Heytemî ve el-Fethu'l-Mubîn bi Şerhi'l-Erba'ın İsimli Eserindeki Şerh Metodu*, İnönü Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Dr. Öğr. Üyesi Serkan Demir, Malatya 2022, X+147 s.
- ✦ Gürler, Kadir, *Ehli Hadis Aklî Aktivitelere Karşı Direnişin İslamî Gelenekteki Kökeni*, Anadolu Ay Yay. 2022, 376 s.
- ✦ Hayma, Servet, *Buhârî'nin el-Câmiu's-Sahîh'inde Geçen Mübhem Şahsiyetlerin Tespit ve Değerlendirilmesi (Hac ile Cihad Bölümü Arasında Yer Alan Hadisler)*, Eskişehir Osmangazi Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Mustafa Öztoprka, Eskişehir 2022, 145 s.
- ✦ Hüseyin, Ziyad, *Hicri 3. ve 4. Yüzyılın Önde Gelen Münekkitlerine Göre Tümevarım ve Sebr/Araştırma (Karşılaştırmalı Araştırma)*, Mardin Artuklu Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Dr. Öğr. Üyesi M. Kamel Karabelli, Mardin 2022, 282 s.
- ✦ İbrahimoğlu, Abdulbaset, *Günümüzde Cihat Hadislerinin Anlaşılması*, Bursa Uludağ Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Doktora, Dan.: Doç. Dr. Mutlu Gül, Bursa 2022, 223 s.
- ✦ Kandemir, Mehmet Yaşar, *Arapça Öğrenenler İçin Hikayelerle 40 Hadis*, Akdem Yay. 2022, 169 s.

- ✦ Karabulut, Fuat, *Bid'at Ehlinden Hadis Rivayeti*, Fenomen Yay. 2022, 266 s.
- ✦ Karataş, Emrah, *Hz. Peygamber'in Hadislerinde Ziyaret (Kütüb-i Sitt'e Özelinde)*, Tokat Gaziosmanpaşa Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Mustafa Canlı, Tokat 2022, 175 s.
- ✦ Kartal-Maç, Alparslan-Davut, *Hadis Tarihi Soru Hazinesi 1*, Son Çağ Yay. 2022, 90 s.
- ✦ Kılıç, Hamit, *Câhiliye'den İslâm'a Hac ve Umre*, Harran Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Abdullah Yıldız, Şanlıurfa 2022, 187 s.
- ✦ Kobak, Sait, *Meclisî'nin Mir'atü'l-Ukûl'ü Özelinde Şîa'da Hadis Şerhçiliği*, İzmir Katip Çelebi Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. İbrahim Kutluay, İzmir 2022, 315.
- ✦ Koç, Fatma Esmanur, *Yazma Eser Kültürü Bağlamında Bir Hadis Metninin Üretim ve Dolaşımı: Mebâriku'l-Ezhâr Örneği*, Marmara Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Ayşe Esra Şahyar, İstanbul 2022, XVII+274 s.
- ✦ Kolektif, *Hadis Tahrici, Tenkidi ve Problemleri*, Beyan Yay. 2022, 320 s.
- ✦ Kolektif, *Erken Dönem Sünnet-Hadis-Amel Tartışmaları (Malik-Şafii İhtilafı)*, Çev.: İshak Emin Aktepe, Rağbet Yay. 2022, 248 s.
- ✦ Köktaş, Yavuz, *Ehl-i Hadis Eleştirisi*, Rağbet Yay. 2022, 264 s.
- ✦ Morççek, Seydayedilbirin, *Kurban ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi*, Dicle Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Mehmet Bilen, Diyarbakır 2022, 135 s.
- ✦ Noaman, Aya Khalid, *Mubarekfuri'nin Tirmizî'ye Cami'inde Yaptığı İtirazlar (Tahâret ve Namaz Örneği)*, İstanbul Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Abdullah Hikmet Atan, İstanbul 2022, 88 s.
- ✦ Opus, Bahadır, *İbn Receb el-Hanbelî'nin Hadis Şerhçiliği (Fethu'l-Bârî Örneği)*, Kitabi Yay. 2022, 336 s.
- ✦ Öztekin, Adil, *Modern Dönem Hadis Çalışmalarında Metin Tenkidi (Mısır Örneği)*, Ankara Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal, Ankara 2022, 320 s.
- ✦ Rasool, J. Taha, *Suyûtî'ye Nispet Edilen er-Rahme Fı't-Tıbb Ve'l-Hikme'deki Hadislerin Tahric ve Değerlendirmesi*, Fırat Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Tahsin Kazan, Elazığ 2022, 85 s.
- ✦ Sabra, Nuseybe, *Hz. Peygamber'in Görevlendirmelerinin Sahabe Yetenekleri ile İlişkisi*, Bingöl Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Murat Kaya, Bingöl 2022, 165 s.
- ✦ Saifula, Yiming, *Gazi Raviler*, Çukurova Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Muhammet Yılmaz, Adana 2022, XIII+115.

- ✦ Sariyar, Şeyma, *Vadi Hadisinin İsnad ve Metin Yönünden Değerlendirilmesi*, Karamanoğlu Mehmetbey Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Demir, Karaman 2022, IX+109 s.
- ✦ Shakori, Abdul Shakor, *Ömer b. İsa ed-Dehlakî ve Lübâbü'l-Elbâb fi Fezâilî'l-Ashâb Adlı Eseri (Tahkik-Tahlil-Tercüme)*, Marmara Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Doktora, Dan.: Doç. Dr. Mehmet Efendioğlu, İstanbul 2022, 1142 s.
- ✦ Sıddık, Muhammed, *XX. Asırda Şam'da Hadis Çalışmaları*, Fecr Yay. 2022, 374 s.
- ✦ Şahyar, Ayşe Esra, *101 Soruda Hadis*, Duruş Yay. 2022, 255 s.
- ✦ Tanburacı, Murat, “*Ümmetimin En Hayırlıları Benim Neslimdir...*” *Hadisinin Tespit ve Tahlili*, Siirt Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Uğur Erman, Siirt 2022, 159 s.
- ✦ Tıglioğlu, Seyyide Ferda, *Şemseddîn-i Sivâsî ve Mevlid'inde Hadis Kültürü*, Necmettin Erbakan Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Fikret Karapınar, Konya 2022, 156 s.
- ✦ Türcan, Zişan, *Gelişimi İtibarıyla Temel Hadis Terimleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 2022, 322 s.
- ✦ Tüzün, Oğuz, *Muhadram Zirr b. Hubeş el-Kûfi ve Rivayetleri*, Van Yüzüncü Yıl Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Bayram Kanarya, Van 2022, 169 s.
- ✦ Uysal, Fatih, *İbn Asâkir'in Târîhu Medîneti Dımaşk'ında Sahâbe Bilgisi (Başlangıçtan “Şın” Harfine Kadar)*, Pamukkale Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Yazıcı, Denizli 2022, 156 s.
- ✦ Uzun, Veysel, *İntiharla İlgili Hadisler Bağlamında Günümüz İntihar Olaylarının İncelenmesi*, Aksaray Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Dr. Öğr. Üyesi Garip Aydın, Aksaray 2022, 165 s.
- ✦ Yıldırım, Sedat, *Sahâbiler Arasındaki İhtilafların Hadisler Bağlamında Değerlendirilmesi*, Sonçağ Akademi Yay. 2022, 238 s.
- ✦ Yıldırım, Tuğba, *Cumhuriyet Dönemi Hadis Çalışmaları (Prof. Dr. Ali Osman Koçkuzu Örneği)*, Uşak Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Gültekin, Uşak 2022, 173 s.
- ✦ Yılmaz, Elife Sena, *İbn Allân'ın Delîlü'l-Fâlihîn Adlı Eserindeki Şerh Metodu*, Çukurova Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Serkan Çelikan, Adana 2022, 97 s.
- ✦ Yücel, Ekrem, *Osmanlı Devri Dâru'l-Hadisleri ve Hadis Eğitimi*, İlahiyat Kitap 2022, 302 s.