

ZÜHD VE SALİHLİK ALGISI BAĞLAMINDA HADİS RAVİLERİNİN GÜVENİLİRLİK SORUNU: ABBÂD B. KESİR ÖRNEĞİ

Fikret Özçelik,

Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
fikretozcelikartuklu@gmail.com.tr, orcid: 0000-0001-5015-6167

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 05/02/2026, Accepted / Kabul Tarihi: 08/05/2026
DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1860760>

Zühd Ve Salihlik Algısı Bağlamında Hadis Ravilerinin Güvenilirlik Sorunu: Abbâd B. Kesîr Örneği

Öz

Bu çalışmada, hadis rivayetinde râvinin şahsî dindarlığı ile rivayet güvenilirliği arasındaki ilişkinin, cerh ve ta'dîl ilmi bağlamında ele alınmış ve toplum nezdinde salih, âbid ve zâhid olarak tanınan bazı râvilerin, güvenilir kabul edilmediği tespitinde bulunulmuştur. Bu bağlamda ricâl literatüründe yer alan "sâlihu'l-hadîs" kavramının mahiyeti incelenmiştir. Çalışmanın ana eksenini, şahsî dindarlığıyla öne çıkmasına rağmen hadis ilminde zayıf kabul edilen Abbâd b. Kesîr (ö. 160/776) oluşturmaktadır. Bu bağlamda Abbâd b. Kesîr ile ilgili yapılan değerlendirmeler ele alınmış; kendisinin zabt yönünden tenkit edilip rivayetleri terk edildiği gösterilmiştir. Bu çerçevede Abbâd b. Kesîr'in rivayet ettiği: "evde sopa bulundurmayı emreden", "gıybetin zinadan daha büyük bir günah olduğunu" ve "Hz. Peygamber'in salatalık, hurma ve karpuzla ilgili yeme alışkanlıklarını" ifade eden rivayetler isnad ve muhteva açısından ele alınmıştır. Özellikle Abbâd b. Kesîr'in yer aldığı senedlerin zayıf olduğu görülmüştür. Ayrıca terğîb ve terhîb saikiyle nakledilen kimi zayıf rivayetlerin, salih kimseler aracılığıyla hadis literatürüne geçtiği ve söz konusu rivayetlerin hadis münekkithleri tarafından tenkit edildiği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Zühd, Salih, Abbâd b. Kesîr, Zayıf.

The Problem Of Reliability Among Hadith Narrators In The Context Of Asceticism And Piety: The Case Of Abbâd B. Kesîr

Abstract

In this study, the relationship between a narrator's personal piety and the reliability of his transmission is examined within the context of the science of jarh and ta'dîl (narrator criticism and evaluation). This science establishes that certain narrators, despite being recognized by society as pious, devout, and ascetic, were not considered reliable in hadith transmission. Within this context, the exact nature of the concept of "salih al-hadith" as found in rijal literature is analyzed. The central focus of the study is Abbâd b. Kathir (d. 160/776), who, despite his prominent personal piety, is considered a weak narrator in the science of hadith. Academic evaluations regarding Abbâd b. Kathir are reviewed, demonstrating that he was criticized for his precision (dabt) and that his narrations were consequently abandoned (matruk). In this framework, specific narrations transmitted by Abbâd b. Kathir – such as the injunction to "keep a stick at home," the claim that "backbiting is a greater sin than adultery," and reports describing the Prophet's "eating habits regarding cucumbers, dates, and watermelon" – are analyzed in terms of both their chains of transmission (isnad) and their content (matn). The analysis reveals that the chains of transmission involving Abbâd b. Kathir are inherently weak. Furthermore, the study notes that certain weak narrations, originally transmitted with the motivation of encouraging good deeds and deterring from sins (targhib and tarhib), entered the broader hadith literature through pious individuals and were subsequently subjected to strict criticism by hadith critics.

Keywords: Hadith, Asceticism, Pious, Abbâd b. Kesîr, Weak

GİRİŞ

Hız. Peygamber'in hadisleri, râviler aracılığıyla sonraki nesillere aktarılmıştır. Hadislerin kabulü ve reddi meselesi ise doğrudan râvilerin durumuyla ilişkilidir. Bu sebeple, hadislerin naklinde yer alan râviler ayrıntılı biçimde incelenmiş ve bu konuyla ilgili zengin bir literatür ortaya çıkmıştır.

Râviler genel olarak **adalet** ve **zabt** yönünden değerlendirilmiştir. Adalet ve zabt vasıflarını taşıyan râvilerin rivayetleri sahih kabul edilmiş ve bunlarla amel edilmiştir. Buna karşılık, bu niteliklerde kusurlu bulunan râvilerin rivayetleri reddedilmiştir. Ancak bu kusurlar aynı seviyede değildir. Adalet bakımından tenkit edilen râvilerin rivayetleri kesinlikle kabul edilmezken; zabt yönünden eleştirilen râvilerin rivayetleri, başka isnadlarla desteklenmesi hâlinde muteber görülebilmektedir. Bu nedenle, zabt problemi olan râvilerin rivayetleri doğrudan terk edilmemiş; aynı rivayetin başka râviler tarafından da nakledilip edilmediği araştırılmıştır.¹

Hız. Peygamber'in hadislerinin, sahabe nesli başta olmak üzere sonraki nesillere aktarılmasına büyük önem verilmiştir. Bununla birlikte, insanların ezber ve zabt kabiliyetleri aynı seviyede değildir. Ayrıca, hadis rivayeti sürecinde ortaya çıkan uydurma faaliyetleri, bazı rivayetlerin toplum içerisinde dolaşıma girmesine sebep olmuştur.²

Hadis uydurma faaliyetinde bulunan kesimlerden birisi de, toplumda ameli ve zahiri itibarıyla salih kabul edilen kimselerdir. Söz konusu kişilerin niyeti genellikle sevap kazanmak ve İslâm'a hizmet etmek şeklinde tezahür etmiştir. Aynı şekilde, toplumda itibar gören bu şahısların rivayetleri kolaylıkla yayılmış ve çoğu zaman hadis olarak al- gılanmıştır. Bu durum, **salih olmakla hadis rivayetinde güvenilir olmanın aynı şey olmadığını** ortaya koymuştur. Nitekim İmam Mâlik'in: "*Mescid-i Nebevî'de kendilerine Beytü'l-mâl emanet edilebilecek yetmiş kişi vardı; fakat ben onlardan hiçbirinden hadis almadım*"³ şeklindeki meşhur sözü de râvinin dindarlığı ve güvenilirliği kadar, hadis- in tahammül ve edâsına dair ilmi ehliyetinin de vazgeçilmez bir şart olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde İbn Hibbân (ö. 354/965) *el-Mecrûhîn* adlı eserinin beşinci nev'inde şu ifadelerle konuya dikkat çekmiştir: "*Onlardan bazıları hadis yazmış, fakat üzerlerine salâh ve ibadet hâli galip gelmiştir; buna karşılık ezber ve ayırt etme hususunda gaflete düşmüşlerdir. Rivayet ettiklerinde mürseli merfû hâle getirir; mevkufu müsned olarak nakleder, isnadları ters çevirirler. Hasan'ın sözlerini Enes'ten, Enes'in de Hız. Peygamber'den (s.a.v.) rivayet edilmiş gibi aktarırlar ve buna benzer hatalar yaparlar. Nihayet bu durum, onlarla delil getirilemeyecek bir seviyeye varmıştır. Ebân b. Ebî Ayyâs, Yezîd er-Rakkâsî ve benzerleri bu gruptandır.*"⁴ Bu nedenle, adalet ve zabt nitelikleri açısından hadis rivayeti için öngörülen şartları haiz olmayan râvilerin rivayetleri reddedilmiştir.

Bu çalışmada, salih kişiliğiyle tanınmakla birlikte hadis ilminde zayıf kabul edilen Abbâd b. Kesîr'in (ö. 160/776) durumu ve rivayetleri incelenecek; rivayetlerinin reddedilme sebepleri açıklanmaya çalışılacaktır. Böylece hadis münekkithlerinin rivayet değerlendirmesindeki titizliği ortaya konulacaktır. Çalışmanın sınırlarını aşmamak amacıyla, Abbâd b. Kesîr'e ait üç rivayetin ayrıntılı bir biçimde incelenmesiyle yetinilecektir.

1. Cerh ve Ta'dîl İlmi Bağlamında 'Salih' Râvilerin Konumu ve Güvenilirlik Kriterleri

İslam dininin temel amaçlarından biri, kişiyi erdemli ve salihlerin mertebesine ulaştırmaktır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de "salih amel" ifadesi, iman kavramıyla birlikte en sık zikredilen unsurlardan biri olarak dikkat çekmektedir. Bu durum, İslâm'ın sadece teorik bir inanç sistemi sunmadığını, aynı zamanda bu inancın pratik hayata yansımaları zorunlu kıldığını göstermektedir. Kur'an'da iman ve salih amel arasındaki sıkı ilişki, bireyin dini bütünlüğünü tamamlayan iki temel boyutu ortaya koyar: İnanç boyutu ve eylem boyutu.

Salih amel, insanın hem Allah ile olan ilişkisini düzenleyen ibadetleri, hem de toplumsal düzen ve huzuru temin eden ahlaki ve sosyal davranışları kapsamaktadır.⁵ Dolayısıyla bu kavram, bireyin içsel arınmasını olduğu kadar, toplumsal faydayı da esas alan bütüncül bir anlam taşır. Bu bağlamda salih amel, bireyi yalnızca Allah'ın rızasına

1 Geniş bilgi için bk. Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebî Hatim, *el-Cerh ve t-Ta'dîl* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 1/56.

2 Bazı firkalar tarafından uydurulan rivayetler için bk. Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzûât mine'l-ehâdisi'l-merfûât* (Riyad: el-mektebetü's-Selefiyye, 1968), 1/130.

3 Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 159.

4 Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Kitâbü'l-mecrûhîn* (Haleb: Dârü'l-Va'y, 1396), 1/67.

5 Abdülvasî' Muhammed Gâlib Güşeymî, "er-Rüvvatü's-Salihîn ve'l-Müğaffelûn ve Eseru Merviyâtihim ed-Daife ve'l-Mevdûa alâ'l-Ümme", *Câmietu'l-Kur'ânî'l-Kerîm ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye* 10/1 (2013), 296.

ulaştıran bir vesile değil, aynı zamanda toplumsal adaletin, dayanışmanın ve huzurun tesisinde etkin bir araç olarak görülmektedir. Hal böyle olunca İslam düşüncesinde “salih kul” idealine ulaşmak, iman ile amelin bütünleşmesi suretiyle gerçekleşir. Bu bütünleşme, bireyin dünyevi hayatında istikamet üzere olmasını sağladığı gibi, uhrevi kuruluşun da temel şartı olarak telakki edilmektedir.⁶

Hadislerin güvenilir bir şekilde nakledilmesi, İslâm ilim geleneğinde merkezi bir öneme sahiptir. Bu bağlamda hadis rivayet zincirinde yer alan râvilerin kişilikleri, ahlâkî tutumları ve rivayet yetkinlikleri, rivayetlerin sıhhati açısından belirleyici kabul edilmiştir. Bu ihtiyaca binaen teşekkül eden cerh ve ta’dîl ilmi, râvilerin rivayet ehliyetini belirlemeyi ve onları güvenilirlik derecelerine göre sınıflandırmayı hedeflemiştir. Bu tasnif içerisinde “sika” ve “zayıf” râvilerin yanında “salih” râviler de müstakil bir kategori olarak yer almaktadır. Nitekim Ricâl Edebiyatında “Salih râvi/Sâlihü’l-hadîs” kavramı geçmektedir. Şüphesiz bu kavram ile halk arasında “salih” kabul edilen kavram aynı değildir.

Lügat açısından “salih” kelimesi, “düzgün, faydalı, yararlı ve fesadın zıddı” anlamlarına gelmektedir.⁷ İslami literatürde salih: “Bir insan, imanında, amellerinde, ahlakında, söz, fiil ve davranışlarında dost doğru, hayırlı ve faydalı ameller işliyor, Allah’ın emir ve yasaklarına riayet ediyorsa “salih” vasfını kazanır.”⁸ Kur’ân-ı Kerîm’deki sâlih kavramının geçtiği yerlere dikkate alındığında bu kavramın hem “iyi, hayırlı iş ve davranış” hem de “dinî ve ahlâkî bakımdan iyi davranışlara sahip kişi” olmak üzere iki manada kullanıldığı söylenebilir.⁹ Dolayısıyla salih vasfına sahip olmanın temel şartı imandan sonra salih amellere sahip olmak olduğu görülmektedir. Aynı şekilde salih kavramı ile güzel ahlak arasında doğrudan bir ilişki olduğu görülmektedir. Gazzâlî (ö. 505/1111): “Kurtuluşa ermek isteyen herkes için kurtuluş, ancak salih amelle mümkündür. Salih ameller ise ancak güzel ahlaktan doğar. Bu sebeple her kul, sıfatlarını ve ahlâkını gözden geçirmeli, onları tek tek saymalı ve her birini sırayla ıslah etmekle meşgul olmalıdır.”¹⁰ diyerek salih/salih amel ile güzel ahlak arasındaki ilişkiye işaret etmektedir.

Hadis ilmi terminolojisinde ise bu kavramın; adalet şartını taşıyan fakat zabt açısından en yüksek derecede bulunmayan râviler için kullanıldığı söylenebilir. Nitekim Abdurrahman b. Mehdî’nin (ö. 198/813-14): “Bazen saduk olmakla beraber zayıf olan ravinin rivayeti zikredilir, bu raviye ‘Salihü’l-hadîs derler’”¹¹ sözü de bu yaklaşımı pekiştirmektedir.

Cerh ve ta’dîl lafızlarını ele alıp bunları ilk defa sistematik bir tasnife tâbi tutan İbn Ebû Hâtîm (ö. 327/938), «sâlihu’l-hadîs» ifadesini ta’dîlin son mertebesi olan dördüncü derecede değerlendirmiş ve bu tabirle nitelenen râvilerin rivayetlerinin ancak itibar için yazılabileceğini belirtmiştir.¹² Bununla birlikte, söz konusu lafızla nitelenen râvilerin rivayetlerinin delil teşkil edip edemeyeceği meselesi hadis tenkitçileri arasında tartışma konusu olmuştur. Nitekim Yahyâ b. Maîn’in (ö. 233/848) ifadeleri incelendiğinde, onun bu tabiri çoğunlukla râviyi tevsik amacıyla kullandığı görülmektedir. Zira İbn Maîn bazı râvileri, güvenilirliğe işaret eden ta’dîlin ilk mertebesinde yer alan sika lafızıyla birlikte sâlihu’l-hadîs tabiriyle de nitelemiştir. Meselâ İmrân b. Müslim hakkında hem sika hem de sâlihu’l-hadîs ifadelerini kullanmıştır.¹³ Aynı şekilde, sâlihu’l-hadîs tabirine Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) de başvurduğu görülmektedir. Aynı şekilde İbn Hanbel’in bu ifadeyle nitelediği râviler göz önüne alındığında, onun da bu lafzı, râviyi tevsik amacıyla kullandığı anlaşılmaktadır.¹⁴ Örneğin Ahmed b. Hanbel’in Af el-A’râbi adlı râvi için hem sika hem de sâlihu’l-hadîs ifadesini kullanmıştır.¹⁵ Meşhur hadis tenkitçilerinden Ebû Hâtîm ise sâlihu’l-hadîs ifadesini hem tevsik hem de taz’îf (telyîn) bağlamında kullandığı için, bu tabiri daha esnek bir şekilde değerlendirmiştir.¹⁶ Bu bağlamda bir râviye sâlihu’l-hadîs/salih” ifadesi kullanıldığında râvinin dinî konuda salâhiyet/ehliyet sahibi olduğunu, ayrıca hadisin eda ve tahammül açısından da gerekli ilmî donanıma sahip bulunduğunu ifade etmektedir. Ancak bu

6 Bk. Süleyman Uludağ, “Amel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1991), 3/13-16.

7 Ebû’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdr, 1414), 2/516; Ahmed el-Kazvîni er-Râzî İbn Fâris, *Mu’cemu Mekâyisi’l-Luğa* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1972), 3/303.

8 Fikret Karaman - vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2006), “Salih”, 575.

9 Mustafa Çağrı, “Sâlih”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2009), 36/31.

10 Hücetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâu ulûmi’d-dîn* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, t.s.), 3/64.

11 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi’r-rivâye*, 22.

12 Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris Razî İbn Ebî Hatim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl* (Beyrut : Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1952), 2 & 37.

13 İbn Ebî Hatim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 6/304.

14 Seyyid Abdülmacid Gavrî, *Mu’cemu elfâz ve ibâreti’l-cerhi ve’t-ta’dîl* (Dimaşk: Dâru İbn Kesir, 2011), 403.

15 Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve Ma’rifetü’r-Ricâl* (Kâhire: Dâru’l-Fârûkî’l-Hadîse, 2013), 1/410; Gavrî, *Mu’cemu elfâz ve ibâreti’l-cerhi ve’t-ta’dîl*, 403.

16 İbn Ebî Hatim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 2/441. sâlihu’l-hadîs ifadesinin kullanımı ve anlamı ile ilgili geniş bilgi için bk. Fikret Özçelik, *Hadis Usûlünde Râvî Değerlendirme Metodu-İbn Ebî Hâtîm Örneği*- (İstanbul: Nida Akademi, 2020), 250-254.

vasfa sahip olan râvilerin rivayetleri tek başına delil olmayıp şevâhid ve mutâbaât için kullanılabilmektedir.¹⁷ Başka bir ifadeyle salih râvilerin, sika râvilerden daha düşük, zayıf râvilerden ise daha üst bir mertebeye yer aldığı anlaşılmaktadır.

Hadis münekkithlerinin salih lafzına yüklediği manaya rağmen Juynboll, söz konusu kavramla ilgili birtakım eleştirilerde bulunmuştur. Bu kavram bağlamında eleştirdiği bir râvi de çalışmamıza konu olan Abbâd b. Kesîr'dir. Ona göre bu kelimeyle, şüphe ve spekülasyon ifade edilebilmektedir. Ayrıca Juynboll, birçok hadis metninin, kezzâb gibi en ağır cerh ifadeleri yerine salih ve sadûk gibi daha hafif nitelemelerle terğîb ve terhîb başlığı altında hadis literatürüne girmesine imkan tanıdığını ileri sürmüştür.¹⁸ Juynboll'un: "*Sâlih teriminin birçok durumda kezzâb, metrûk ve daîf terimlerinin daha keskin olan anlamlarını hafifletmek amacıyla ileri sürüldüğü görülmektedir*"¹⁹ ifadeleriyle, rivayetleri son derece zayıf olan râvileri salih olarak niteleyip onların hadis rivayetiyle ilgili durumlarının gizlenmeye çalışıldığını ve uydurma rivayetlerine meşruiyet kazandırdığını ima etmektedir.²⁰ Bundan olsa gerektir ki Juynboll, "Salih kişileri, hadiste olduğu kadar hiçbir şeyde yalancı görmedik" açıklamasının da kasıtlı olarak Yahyâ b. Saîd'e nispet edildiğini iddia etmektedir.²¹ Ancak hadis münekkithlerinin Abbâd b. Kesîr hakkındaki değerlendirmeleri göz önünde bulundurulduğunda, Juynboll'un iddialarının gerçeği yansıtmadığı görülmektedir. Zira münekkithler; Abbâd b. Kesîr'in salih bir kişi olduğunu ancak hadis ilminde zayıf ve yetersiz kaldığını açıkça dile getirmişlerdir.²²

2. Hadis Uydurma Sebebi Olarak Terğîb ve Terhîb

Hadis uydurmanın birden fazla sebebi olduğu bilinen bir hakikattir.²³ Bunlardan birisi de terğîb ve terhîb saikiyle yapılan uydurma faaliyetidir.²⁴ Zira Müslümanların içerisinde kimilerinin, toplumu veya bireyleri hayra teşvik etmek ve kötülükten alıkoymak için bazı rivayetleri uydurduğu görülmektedir. Bu tarz rivayetleri uyduranların bazıları, toplumun içerisinde salih, zühd ve takva sahibi kabul edilen şahsiyetlerdir. Ancak yapılan incelemelerde bu insanların hadislerin ruhundan ve manasından bihaber olduğu görülmektedir.²⁵ İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), bu amaçla hadis uyduranların yaklaşımını eleştirirken şu tespitte bulunur: "*Bu kişiler, sanki İslam dini eksikmiş gibi hareket etmekte ve uydurdıkları asılsız rivayetlerle dini tamamlamaya çalıştıklarını ileri sürmektedirler*."²⁶

Terğîb ve terhîbin temelinde, iyiliğin yalnızca Allah rızası için yapılmasına, kötülükten de yine Allah için uzak durulmasına yönlendirme bulunmaktadır. Bu yönüyle terğîb ve terhibe dair hadisler, tarih boyunca İslam toplumunda önemli bir yer işgal etmiştir. Vaizler, müridler ve insanları irşadla görevli kimseler için bu rivayetler yol gösterici bir rehber niteliği taşımıştır. Bununla birlikte, halkın bu tür rivayetlere yoğun ilgi göstermesi bazı olumsuz sonuçları da beraberinde getirmiştir; bu alanda çok sayıda uydurma hadis ortaya çıkmıştır. Mevzûât literatüründe söz konusu duruma açıkça dikkat çekilmektedir.²⁷

Subhi Sâlih'in, sâlih zâhid olarak geçinenlerin hadis uydurma faaliyetleri bağlamında şu açıklamaları yapmıştır: "*Bazı zâhid ve mutasavvıfların, insanları salih amellere teşvik etmek için Hz. Peygamber'in (s.a.s.) söylemediği bir sözü hadis diye uydurmakta bir beis görmemeleri hakikaten çok gariptir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) seçkin hikmetlerinden ve özlü sözlerinden meydana gelen, dilin sayıp dökemediği bu büyük servet onlara kâfi gelmemiş gibidir. Bu adamların ibadetle meşgul olmaları, zühd ve iffetle tanınmaları, halkı, uydurdıkları şeye aldanmaya sevk etmektedir. Bu cihetten zararları tasavvurumuzun çok üstündedir. Cehaletleri sebebiyle İslam'ın güzel yüzünü çirkinleştirmişler, İslam prensiplerinin arasında bulunmayan şeyleri, İslam esaslarındadır, diye sokuşturmuşlardır*."²⁸ Yahya el-Kattân da (ö. 198/813): "*Hadis konusunda salih olarak görünen kişilerden daha çok yalan söyleyenini görmedim*"²⁹ diyerek hadis uydurmada bu kişilerin etkisine ve yaptıkları işin tehlikesine işaret etmektedir. Aynı şekilde zâhid olarak bili-

17 Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrahmân b. Muhammed Şehâvî, *Fethü'l-Müçis* (Riyâd: Dârü'l-Minhâc, 1436), 2/119.

18 G. H. A. Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, çev. Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu, 2002), 232.

19 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 230.

20 Ahmet Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2015), 144.

21 Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, 232.

22 Konuyla ilgili bk. Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*, 143-146.

23 Geniş bilgi için bk. Özçelik, *Hadis Usûlünde Râvî Değerlendirme Metodu-İbn Ebî Hâtim Örneği*-, 41-66.

24 Geniş bilgi için bk. Abdurrahma Ece, *Hadislerde Terğîb ve Terhîb Üslubu* (İstanbul: Nida Akademisi, 2025).

25 M. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2009), 53.

26 İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzûât mine'l-ehâdisi'l-merfûât*, 1/39.

27 Nurdan Genç, "Terğîb Ve Terhib Hadisleri ve Literatürü", *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6 (2018), 112.

28 Subhî Sâlih, *Hadis İlimleri ve İstılahları*, çev. M. Yaşar Kandemir (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2007), 218.

29 Muhammed b. İsmail San'ânî, *Tevdîhu'l-efkâr* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2/58.

nen Ahmed b. Muhammed el-Bâhili (ö.272/888), kendisine rivayet ettiği hadislerin kaynağı sorulduğunda şu ilginç cevabı vermiştir: “*Halkın kalbini yumuşatmak için bunları uydurduk.*”³⁰ Müslim (ö. 261/875): “*Yalan dillerine dolanıyor, ancak bilerek hadis uydurmuyorlar*”³¹ diyerek salih kabul edilen kimileri bilerek hadis uydurmadıklarına işaret etmiştir. Tabi bu kişilerinin Hz. Peygamber’e (s.a.s.) ait olmayan rivayetleri de naklettiği de bir hakikattir.

3. Salih Görünüp Hadis Münekkitleri Tarafından Zayıf Kabul Edilen Râvi: Abbâd b. Kesîr

Tabakât kitaplarında Abbâd b. Kesîr es-Sekafî el-Basrî (ö. 160/776) şeklinde zikredilmektedir. Aslen Basralı olmakla birlikte Mekke’de ikamet etmiş ve âbid bir kimse olarak tanıtılmıştır. Abbâd’ın hocaları arasında hadis ilminde meşhur olan Sâbit el-Bünânî (ö. 127/744), Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749), Hişâm b. Urve (ö. 146/763) ve Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) (akranıdır) gibi isimler yer almaktadır. Başta İbrâhîm b. Edhem (ö. 161/778) ve İsmâil b. Ayyâş (ö. 181/797) olmak üzere birçok kişi de kendisinden hadis rivayet etmiştir.³²

Abbad b. Kesîr genel olarak hadis münekkitleri tarafından salih bir zat olarak kabul edilmiştir. Nitekim Abdullah b. Mübarek (ö. 181/797): “Hayır işleri konusunda Abbâd b. Kesîr’den daha iyi bir adam görmedim” diyerek bu gerçeği dile getirmiştir.³³ Aynı şekilde Şakîk-i Belhî’nin (ö. 194/810) şu ifadesi konumuz açısından önemlidir: “Zühdün لباسını Süfyân’dan, huşuu İsrail’den, ibadeti Abbad b. Kesîr’den ve fıkhu Züfer’den aldım.”³⁴

Abbâd b. Kesîr, şahsiyeti ve yaşantısı bakımından ‘sâlih’ bir kimse olarak kabul edilip övülse de; hadisçiliği noktasında bir takım münekkitlerin eleştirilerine hedef olmuş ve rivayetleri terk edilmiştir. Nitekim Süfyân es-Sevrî: “*Abbad b. Kesîr’in rivayetlerinden sakının*”,³⁵ Yahya b. Maîn: “*Onun rivayetlerinin bir kıymeti yoktur*”³⁶ ve Buhârî (ö. 256/870): “*Onun rivayetlerini terk ettiler*”³⁷ diyerek Abbad b. Kesîr’in hadis münekkitleri tarafından cerh edildiği beyan etmişlerdir. İbnü’l-Mübârek de bir sözünde şöyle demiştir: “*Bir mecliste bulunduğumda Abbâd’ın adı anıldığında, onun dindarlığını överim; ancak ‘ondan hadis almayın’ derim.*”³⁸ İbn Ebî Rizme’nin: “*Çeşitli hayır işleri yapma konusunda Abbad b. Kesîr’den daha iyi birisini görmedim, ancak nakletmiş olduğu hadis rivayetlerinin hiçbir kıymeti yoktu*”³⁹ ifadesi konuyu özetler mahiyetindedir.

3.1. Abbâd b. Kesîr’in Rivayetleri

Temel hadis kaynakları incelendiğinde Abbâd b. Kesîr’e ait rivayetlere rastlamak mümkündür. Örneğin Abbad b. Kesîr’in naklettiği rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “*Kadın İslâm’dan dönerse (irtidat ederse) öldürülür.*”⁴⁰ Başka rivayette: “*Lût kavminin yaptığı fiili işleyen kimseyi öldürünüz.*”⁴¹ Abbâd b. Kesîr’in hadis rivayetindeki zayıflığına işaret eden en önemli delil şu rivayet olsa gerektir: “*Kim Allah yolunda bir tekbir getirirse, bu tekbir karşılığında onun için kıyamet günü mizanında, yedi kat gökten, yedi kat yerden, içindekilerden, aralarındakilerden ve altlarındakilerden daha ağır bir kaya olur. Kim Allah yolunda ‘Lâ ilâhe illallah ve Allahu ekber’ der ve bunları söylerken sesini yükseltirse, Allah ona bununla en büyük rızasını yazar. Allah kime rızasını yazarsa, onu İbrahim ve Muhammed ile birlikte Dârü’l-Celâl’de bir araya getirir.*” Bunun üzerine: “*Ey Allah’ın Resûlü! Dârü’l-Celâl nedir?*” denildi. Resûlullah (sallallahu aleyhi ve sellem) şöyle buyurdu: “*Dârü’l-Celâl, Allah’ın kendisini onunla isimlendirdiği Allah’ın yurdudur. Orada sabah akşam Zü’l-Celâl ve’l-İkrâm olan Allah’a bakılır; tıpkı güneşi görmede şüphe etmediğiniz gibi, O’nu görmede de şüphe etmezsiniz. Orada ikram ve nimetler vardır. Nitekim*

30 Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b Ahmed b Osman Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl fî nakdi’r-ricâl* (Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1963), 1/141.

31 Ebû’l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisâbü’rî Müslim b. Haccâc, *Sahîh* (Kahire: Dâru İhyai’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1955), “Mukaddime” 1/17.

32 Ebû’l-Haccâc Cemâleddin Yusuf b Abdurrahman b Yusuf Mizzi, *Tuhfetü’l-eşraf bi-ma’rifeti’l-etrâf* (Dimeşk: el-Mektebü’l-İslâmî, 1983), 14/146.

33 İbn Hibbân, *Kitâbü’l-mecrûhîn*, 2/157.

34 Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b Ahmed b Osman Zehebî, *Târihü’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîr ve’l-a’lâm* (Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 2003), 4/93.

35 Zehebî, *Târihü’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîr ve’l-a’lâm*, 4/93.

36 Ebû Zekerîyya el-Bağdâdî Yahyâ b. Maîn, *Ma’rifetü’r-ricâl (Rivâyetü İbn Muhriz)*, (Kâhire: el-Fârûku’l-Hadîse, 2009), 2/151.

37 Ebû Abdillâh Muhammed b İsmâil b İbrâhîm Cu’fî Buhârî, *et-Târihü’l-kebîr* (Beyrut : Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2008), 6/43.

38 Müslim b. Haccâc, *Sahîh*, 1/17 (mukaddime).

39 Zehebî, *Târihü’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîr ve’l-a’lâm*, 4/93.

40 Ebû Muhammed Abdullah b. Vehb İbn Vehb, *Kitâbu’l-Muharabe* (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 2002), 24.

41 Ebû Bekr Muhammed b. Ca’fer b. Muhammed es-Sâmerî Harâitî, *Mesâvi’l-Ahlâk ve Mezmûmühâ* (Cidde: Mektebetü’s-Sevâdî, 1993), 201.

Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: ‘İhsan edenler için güzellik (el-hüsna) ve bir de fazlalık vardır.’⁴² ‘İhsan edenler için...’⁴³ (yani ‘Lâ ilâhe illallah’ diyenler; ‘el-hüsna’)⁴⁴ cennettir; ‘fazlalık’ ise Allah’ın yüzüne bakmaktır. Ancak bu nimet, mümin bir canı öldüren ve anne-babasına isyan eden kimseye haram kılınmıştır. Onlar benden uzaktır; ben de onlardan uzağım.’⁴⁵ İbn Âdî ve İbn Hibbân, Abbâd b. Kesîr’in biyografisini verirken onun rivayetlerine yer vermiş ve söz konusu rivayetlerinin münker olduğunu söylemişlerdir.⁴⁶ Hal böyle olunca Abbâd b. Kesîr’in birçok rivayeti tenkitlerden beri olmadığı söylenebilir.

Bu bağlamda, çalışmanın sınırlarını aşmamak amacıyla Abbâd b. Kesîr’e nispet edilen üç rivayet ayrıntılı biçimde incelenecek; söz konusu rivayetlerin sıhhat durumu ile hadis kaynaklarındaki kullanım biçimleri ele alınacaktır. Böylece, hadis ilminde zayıf kabul edilmekle birlikte âbid ve sâlih bir kimse olarak tanıtılan Abbâd b. Kesîr’in bu vasfının, rivayetlerinin kabulü üzerindeki etkisi ortaya konulmaya çalışılacaktır.

a) Evde Sopa Bulundurmayı Emreden Rivayet

Temel hadis kaynakları tahkik edildiğinde Hz. Peygamber’in (s.a.v.) şöyle buyurduğu nakledilmiştir: “Ailesinin terbiyesi için evinde sopayı asana/bulundurana Allah rahmet eylesin.”⁴⁷ Bu rivayet farklı lafız ve ravilerle nakledilmiştir. Söz gelimi Buhârî’nin *el-Edebü’l-Müfred* adlı eserinde rivayet lafzı; “Hz. Peygamber (s.a.s.) evde sopanın asılmasını emretmiştir” şeklindedir. Abdurrezzâk San’ânî ve Tâberânî’nin naklettiği rivayetin lafzı ise şöyledir; “Sopayı ev halkının göreceği yere asın.”⁴⁸ Bezzâr’ın rivayeti ise: “Sopayı ev halkının göreceği yere as” şeklinde tekil olarak nakledilmiştir.⁴⁹ Ayrıca bazı kaynaklarda sopa anlamına gelen سوط yerine عصا ifadesi kullanılmıştır.⁵⁰ Bunun yanı sıra söz konusu rivayetin bazı isnadlarında Abbâd b. Kesîr yer almakta, bazılarında yer almamaktadır. Örneğin Buhârî ve San’ânî’nin tahrir ettiği rivayetin senedinde Abbâd b. Kesîr yer almamaktadır. Buhârî’nin isnadı şu şekildedir: İshak b. Ebî İsrâil – Nadr b. Alkeme Ebû’l-Müğîra – Davud b. Ali – Babası Ali – İbn Abbas (r.a.). Tespit edebildiğimiz kadarıyla Buhârî *Sahîh* adlı kitabında bu isnadda yer alan herhangi bir râviden hadis nakletmemiştir. Bunun yanı sıra isnadda yer alan Nadr b. Alkeme hadis münekkitleri tarafından eleştirilmiş ve meçhul olarak kabul edilmiştir.⁵¹ San’ânî ve Bezzâr başta olmak üzere birçok kaynakta yer alan rivaetin isnadı ise şu şekildedir: İbn Ebî Leylâ – Dâvud b. Ali – Ali – İbn Abbâs. Bu isnadda yer alan İbn Ebî Leylâ hadis münekkitleri tarafından tenkit edilmiştir.⁵² Ebû Nuaym’ın İbn Ömer’den naklettiği isnadda şu râviler yer almaktadır: Habîb b. Hasan – Abdullah b. İbrahim – İshâk b. Behlûl – Suveyid b. Amr – Hasan b. Sâlih – Abdullah b. Dînâr – İbn Ömer. Görüldüğü gibi bu isnadda da Abbâd b. Kesîr yer almamaktadır. Ancak Ebû Nuaym’ın tahririnde yer alan bazı râviler tenkit edilmiştir. Söz gelimi Hasan b. Sâlih bazı münekkitler tarafından güvenilir, bazıları tarafından ise eleştirilmiştir.⁵³ Ayrıca Ebû Nuaym’ın rivayetin akabinde şu değerlendirmeyi yaptığı görülmektedir: “Bu rivayet, Abdullah b. Dînâr’ın garip rivayetlerindendir. Bunun yanı sıra Suveyid, söz konusu rivayeti Hasan b. Sâlih’ten nakletmede teferrüd etmiştir.”⁵⁴ Ayrıca Taberânî ve İbn Ebî Hâtim de aynı isnadla tahrir etmiştir. Ancak Taberânî ve İbn Ebî Hâtim rivayeti şu lafızlarla rivayet etmişler: “Eğitici bir tedbir olarak ailenin üzerinde sopayı eksik etme; onları Allah’ın (emir ve yasakları hususunda) sakındır.” İbn Ebî Hâtim, rivayetin akabinde babasının (Ebû Hâtim) bu rivayetin yalan/uydurma olduğunu ifade etmiştir. Taberânî de; “Bu rivayeti Abdullah b. Dînâr’dan sadece Hasan b. Sâlih, Hasan b. Sâlih’ten de

42 Yûnus, 10/26.

43 Zümer, 39/10.

44 Leyl, 92/9.

45 Ebû Muhammed el-Hâris b. Muhammed b. Dâhir Ebû Usâme, *Müsned* (Medine: Merkezi Hidmeti’s-Sünne, 1992), 2/648.

46 İbn Hibbân, *Kitâbü’l-mecrûhîn*, 2/166-170; Ebû Ahmed Abdullah b. Adi el-Cürcani İbn İbn Adî, *el-Kâmil fî duaî’i’r-ricâl* (Beyrut : Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 5/538-543.

47 Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhalik el-Basri Bezzâr, *Müsnedü’l-Bezzâr* (Medine : Mektebetü’l-Ulum ve’l-Hikem, 2009), 11/404; Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmam Abdurrezzâk Abdurrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef* (Hind: el-Meclisü’l-İlmî, 1403), 9/447; İbn Adî, *el-Kâmil fî duaî’i’r-ricâl*, 5/542.

48 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Cu’fî Buhârî, *el-Edebü’l-müfred* (Kahire: el-Mektebetü’s-Selefiyye, 1379), 421; Abdurrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, 9/180; Ebû’l-Kâsım Müsnidü’d-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb Tâberânî, *el-Mü’cemü’l-Kebîr* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1994), 10/248.

49 Bezzâr, *Müsnedü’l-Bezzâr*, 11/404.

50 Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî İbn Abdülber, *el-İstizkâr* (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000), 6/171.

51 İbn Ebî Hatim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 8/475.

52 İbn Adî, *el-Kâmil fî duaî’i’r-ricâl*, 7/391.

53 Hasan b. Sâlih hakkındaki farklı değerlendirmeler için bk. İbn Adî, *el-Kâmil fî duaî’i’r-ricâl*, 3/143-157.

54 Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliya ve tabakatü’l-asfiya*. (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 7/332.

sadece Süveyd, Süveyd'den de İshâk b. Behlûl teferrüt ettiğini" söylemiştir.⁵⁵ Abbâd b. Kesîr'in yer aldığı isnad da ondan dolayı tenkit edildiği görülmüştür.⁵⁶

Rivayetin isnadıyla ilgili yapılan bu değerlendirmeler bağlamında "evde sopayı bulundurmaya emreden" manasına gelen rivayetlerin, isnad açısından tenkitten beri olmadığı görülmektedir. Abdullah b. Ömer'den nakledilen rivayetin isnadı bazı alimler tarafından "hasen" olarak kabul edilmişse de, Ebû Hâtim gibi kimi münekkitler rivayeti "yalan/uydurma" olarak kabul etmişlerdir.

Yukarıda geçen rivayetler, isnad açısından tenkit edildiği gibi bazı alimler tarafından isnadla beraber muhteva açısından da eleştirilmiştir. Nitekim Aynî'nin ifadeleri bunun apaçık örneğidir: "Şöyle denilirse: İbn Abbâs'tan merfû' olarak şu rivayet nakledilmiştir: "Kamçını, hizmetçinin görebileceği bir yere as." Yine Ebû Zerr'den şu rivayet aktarılmıştır: "Aileni Allah için sakındır, onlardan sopanı eksik etme." Derim ki: Bu rivayetlerin senetleri zayıftır. Kadına, yatakta yalnız bırakma (الجر في المضجع) dışında herhangi bir gerekçeyle vurmak caiz değildir; bilakis haramdır. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "Hak etmedikleri halde mümin erkek ve mümin kadınlara eziyet edenler apaçık bir bühân ve günah yüklenmiş olmaktadır" (Ahzâb, 33/58).⁵⁷

İbn Battâl, Şerhu Sahîh el-Buhârî adlı eserinde söz konusu rivayeti لا ترفع عصاك عن أهلك (Ailenden sopanı eksik etme) varyantıyla ele almış; bu bağlamda ulemanın farklı yorum ve değerlendirmelerine yer vermiştir. O, özellikle rivayetin muhtevasına yönelik eleştirileri aktarmış ve ilgili rivayetin "Hak etmedikleri hâlde mümin erkeklere ve mümin kadınlara eziyet edenler, şüphesiz bir iftira ve apaçık bir günah yüklenmiş olurlar" (Ahzâb, 33/58) ayetine aykırı olduğunu ileri sürmüştür. Ayrıca İbn Battâl, Hz. Peygamber'in (s.a.s) "Sizin en hayırlınız, ailesine karşı en hayırlı olanınızdır. Ben ise ailesine karşı en hayırlı olanınızdır" şeklindeki hadisini naklederek, esas olanın aile fertleriyle iyi geçinmek ve ailevi sıkıntılara sabır göstermek olduğunu vurgulamıştır. Bunun yanında İbn Battâl, söz konusu ifadenin Arapçada atasözü" olarak kullanıldığına da dikkat çekmiştir. Nitekim Müslümanların birliğinden ayrılıp onlara muhalefet eden kimse hakkında şu atasözü kullanılmaktadır: "شَقَّى فُلَانٌ عَصَا الْمُسْلِمِينَ / Falanca, Müslümanların sopasını yarı." Yine bir mekâna yerleşip orada istikrar sağlayan kimse için de "قَدِ أَلْقَى فُلَانٌ عَصَاهُ / Falanca asasını attı" denilmektedir.⁵⁸

Bazı âlimler söz konusu rivayeti sahih kabul etmekle birlikte, onu lafzî (literal) anlamıyla yorumlamamış; rivayette kastedilenin fiziki bir darp olmadığını açıkça ifade etmişlerdir. Bu yaklaşıma göre Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ümmetine yönelik emri, aile fertlerini edeplendirme, öğüt verme ve onları ihmal etmeme sorumluluğunu vurgulamaktadır. Böylece aile bireylerinin, kendilerini ifsada sürükleyecek davranışlardan ve Hz. Peygamber'in emrine muhalefetten alıkonulması amaçlanmaktadır. Nitekim bu âlimler, söz konusu ifadenin Arapçada mecazî olarak kullanılan "Falanca, Müslümanların asasını kırdı" deyiimiyle aynı anlamda değerlendirilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Bu kullanım, bir kimsenin birlik ve düzeni bozmasını, toplumsal bütünlüğü dağıtmasını ifade etmektedir. Cerîr b. Atıyye'nin şiirlerinde yer alan benzer kullanımlar da bu mecazî anlamı teyit etmektedir.⁵⁹

Ebû Ubeyd de, Garîbû'l-Hadîs adlı eserinde "Ailenin üzerinden sopanı kaldırma" rivayeti ile ilgili şöyle demiştir: "Kisâî ve diğerleri bu ifadeyi, insanı dövmek için kullanılan sopa anlamında değil, zira Hz. Peygamber'in asla kimseye böyle bir emir vermediğini, bilakis onunla kastının "terbiye" olduğunu söylemişlerdir. Zira "Asâ" kelimesinin kökeninde "toplanma ve birlik" anlamı vardır. Bu nedenle Hâriciler hakkında "Müslümanların asâsını kırdılar" denmiştir; yani onların birliğini parçaladılar. Benzer şekilde, Sıla b. Eşyem'in, Ebû's-Silîl'e söylediği "إِيَّاكَ وَقَتِيلَ الْعَصَا" (Asânın katili olmaktan sakın) sözü de aynı anlamı taşır. Yani, Müslümanların birliğini bozmak suretiyle ya öldüren ya da öldürülen olmaktan sakın demektir. Aynı kökten, bir kimse bir yere yerleşip orada huzur bulduğunda ve işlerini orada topladığında "قَدِ أَلْقَى عَصَاهُ" (Asâsını bıraktı) denmiştir. Nitekim şair şöyle der:

"Ve asâsını bıraktı, gurbetten sonra huzur buldu;

Nasıl ki yolcunun eve dönüşü gözünü aydın ederse."

Bunun bir benzeri olarak "أَلْقَى أُرُوقَهُ وَأَلْقَى بَوَانِيَهُ" (Örtüsünü serdi ve direklerini dikti) denmektedir. Buradan hareketle hadisin anlamı, "Ailenin üzerinden sopanı kaldırma" ifadesiyle, "Onları fesat ve ihtilaftan koru, terbiye et" şeklindedir. Yine, bir kimse yumuşak huylu, iyi idareci ve güzel siyaset sahibi olduğunda, onun için "إِنَّهُ لَيِّنُ الْعَصَا" (O, yumuşak sopalıdır) denir. Ma'n b. Evs el-Müzenî de şu beyitte buna işaret etmiştir:

55 Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebî Hâtim, İlelû'l-hadis (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 4/58; Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b Ahmed b Eyyûb Tâberânî, el-Mu'cemü'l-evsat (Kâhire: Dârü'l-Haremeyn, t.y.), 2/244.

56 İbn Adî, el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl, 5/542.

57 Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüdîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed Aynî, 'Umdetü'l-kârî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, t.s.), 20/183.

58 Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdîmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî İbn Battâl, Şerhu İbn Battal ala Sahîhi'l-Buhârî (Riyâd: Mektebe-tü'r-Rüşd, 2003), 7/309-311.

59 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd Taberî, Tehzîbü'l-âsâr (Kâhire: Matbaatü'l-Medenî, t.s.), 1/415.

“Onun yanında sakin, yumuşak sopalı bir çoban vardır;

Sürüsündeki develer onunla yarışır, o da onlarla yarışır.”

Burada su, deve ve onlara nezaret eden bir adamdan bahsedilmiştir; bu ifadeyi de bu bağlamda kullanmıştır.”⁶⁰

İbn Esir de ifadeyi şu şekilde izah etmiştir: “Ailen üzerinde sopanı kaldırma ifadesi, onları terbiye etmeyi ve Allah Teâlâ’ya itaate yönlendirmeyi ihmal etme” demektir. “Asâyı yarmak” tabiri, cemaatten ayrılmak anlamında kullanılır. Burada kastedilen, asayla fiilî bir şekilde vurmak değildir; bilakis bu ifade, bir temsil (mecaz) olarak zikredilmiştir. Başka bir yoruma göre ise, “aile fertlerinin terbiyesini gözetmekten ve onları fesada düşmekten alıkoymaktan gaflet etme” anlamına gelmektedir.”⁶¹

Kaynaklarda, bazı kişilerin söz konusu rivayeti sahih kabul etmekle birlikte lafzî anlamda değerlendirdikleri ve bu rivayetten hareketle evlerinde sopa bulundurdıkları aktarılmaktadır. Rivayete göre, Muhammed b. Aclân “Ailen üzerinde sopanı eksik etme” rivayetini nakletmiş, ardından bu rivayetten hareketle bir kamçı satın alarak eşinin ve ailesinin görebileceği şekilde odasının kubbesine asmıştır.⁶² Aynı şekilde İbn Abdülber de söz konusu rivayeti tahrir etmiş ve kocanın ailenin maslahatı için eşini dövmebileceğini ileri sürmüştür. Nitekim Mâlikî mezhebine mensup bazı âlimler, bu rivayeti delil kabul ederek kocanın eşini aşırı derecede dövmesini mubah görmüşlerdir. Ancak İbn Abdülber, bu yaklaşımın problemli olduğunu özellikle vurgulamıştır.⁶³ İbn Abdülber başka bir eserinde bu rivayete yer vermiş ve rivayetin akabinde şu değerlendirmeyi yapmıştır: “Araplar, asa kelimesiyle birçok şeyi kinayeli olarak ifade ederler. Bunlardan biri itaat ve birlik (uyum), bir diğeri ise korkutma ve sertliktir.”⁶⁴

İbn Kudâme şu görüşünü söz konusu rivayetle temellendirmeye çalışmıştır: “Kocanın, eşini Allah’ın farzlarını terk etmesi sebebiyle terbiye etme hakkı vardır. İsmâil b. Saîd, Ahmed b. Hanbel’e erkeğin hangi sebeple eşini dövmebileceğini sorduğunda, Ahmed şu cevabı vermiştir: “Allah’ın farzlarını terk etmesi durumunda.” Yine, “Namaz kılmayan bir eşi bulunan erkeğin ne yapması gerekir?” diye sorulduğunda, “Onu hafif ve incitici olmayan bir şekilde döver” demiştir. Hz. Ali (r.a.), “Kendinizi ve ailenizi ateşten koruyun” (et-Tahrîm, 66/6) ayetini tefsir ederken, “Onlara öğretin ve onları terbiye edin” şeklinde açıklamada bulunmuştur. Ebû Muhammed el-Hallâl, isnadıyla Câbir’den şu rivayeti nakletmiştir: Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Allah, evinde disiplin amacıyla kamçı asan kimseye rahmet etsin.”⁶⁵ Ayrıca bazı fetva sitelerinde söz konusu rivayetten hareketle; “Aile fertlerinin görmesi için asayı asmak suretiyle terbiye etmek sünnettendir” tespitinde bulunulduğu görülmektedir.⁶⁶

Yukarıda yapılan açıklamalar bağlamında “evde sopa/kamçı bulundurmaya” emreden rivayetler, hem isnad hem de muhteva bakımından klasik hadis tenkidi kriterleri çerçevesinde ciddi tartışmalara konu olmuştur. Rivayetlerin farklı lafızlarla ve çeşitli sahâbîler üzerinden nakledilmiş olması, ilk bakışta çoklu tariklerle desteklenen bir rivayet izlenimi verse de, isnadların ayrıntılı tahlili bu izlenimi büyük ölçüde zayıflatmaktadır. Nitekim Abbâd b. Kesîr’in yer aldığı senedler, râvinin cerh edilmesi sebebiyle zayıf kabul edilmiş; Buhârî, Abdurrezzâk es-San’ânî ve Ebû Nuaym gibi muhaddislerin tahrir ettiği isnadlarda ise Abbâd b. Kesîr bulunmamakla birlikte, bu kez meçhul veya zayıf kabul edilen râviler (Nadr b. Alkeme, İbn Ebî Leylâ, Hasan b. Sâlih, Süveyd b. Amr vb.) sebebiyle rivayetler tenkitten kurtulamamıştır. Özellikle Ebû Hâtim er-Râzî’nin rivayeti açıkça “bâtıl/uydurma” olarak nitelemesi, isnad güvenilirliği bakımından belirleyici bir değerlendirme olarak öne çıkmaktadır.

Bununla birlikte rivayetlerin sadece isnad açısından değil, muhteva yönünden de ciddi eleştirilere maruz kaldığı görülmektedir. Aynî ve İbn Battâl gibi âlimler, söz konusu rivayetlerin zahirî anlamda anlaşılmasının, Kur’an’ın müminlere eziyeti yasaklayan açık hükümleriyle (Ahzâb, 33/58) ve Hz. Peygamber’in aile içi ilişkilerde merhamet ve iyi muameleyi esas alan sünnetiyle bağdaşmadığını vurgulamışlardır. Bu bağlamda “Sizin en hayırlınız, ailesine karşı en hayırlı olanınızdır” hadisi, rivayetlerin literal yorumuna karşı temel bir ölçüt olarak zikredilmiştir.

Öte yandan bazı âlimlerin, rivayetleri sahih veya hasen kabul etmekle birlikte lafzî anlamda yorumlamaktan özellikle kaçındıkları dikkat çekmektedir. Ebû Ubeyd, İbnü’l-Esîr ve benzeri dil ve hadis otoriteleri, “asâ/sopa” kavramının Arap dilinde çoğu zaman mecazî anlamda kullanıldığını, bunun fiilî darptan ziyade “terbiye, gözetme, düzeni

60 Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî Ebû Ubeyd, *Garibu’l-hadis* (Kahire: el-Heyetü’l-amme, 1984), 3/359-361.

61 Ebû’s-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye fî Garibi’l-Hadis ve’l-Eser* (Beyrut: Mektebetü’l-İlmiyye, 1979), 3/250.

62 Taberî, *Tehzîbü’l-âsâr*, 1/415.

63 Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî İbn Abdülber, *et-Temhîd* (Londra: Müessesetü’l-Furkan, 2017), 12/122.

64 İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, 6/171.

65 Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b Ahmed b Muhammed b Kudâme Cemmâilî Makdisî İbn İbn Kudâme, *el-Mugnî* (Riyâd: Âle-mü’l-Kütüb, 1997), 7/319.

66 <https://islamqa.info/ar/answers/286309> (286309 soru). Erişim tarihi: 08.01.2026.

ve birliği muhafaza etme” manasına geldiğini belirtmişlerdir. Arap atasözleri, şiir örnekleri ve deyimsel kullanımlar üzerinden yapılan bu açıklamalar, rivayetlerin pedagojik ve ahlâkî bir sorumluluğa işaret ettiği yönündeki yorumları güçlendirmektedir. Bu yaklaşım, Hz. Peygamber’in şiddeti teşvik eden bir tutum sergilemeyeceği yönündeki genel sünnet tasavvuruyla da uyumludur.

Buna karşılık, rivayetleri literal anlamda yorumlayarak evde sopa bulundurmayı fiilî bir disiplin aracı olarak benimseyen bazı tarihsel uygulamaların ve fikhî yorumların varlığı da inkâr edilemez. Muhammed b. Aclân ve bazı Mâlikî fakihlere nispet edilen bu yaklaşım, aile içi şiddeti meşrulaştırma riski taşıması sebebiyle hem hadis tenkidi hem de ahlâkî ilke açısından problemli bulunmuştur. Nitekim İbn Abdülber’in, bu tür yorumların sakıncalarına özel-likle dikkat çekmesi, mezhep içi eleştirel bilincin önemli bir göstergesidir.

Sonuç olarak, “evde sopa/kamçı bulundurmayı” emreden rivayetlerin, isnad bakımından sahihlik şartlarını karşılamadığı; muhteva açısından ise Kur’an’ın temel ilkeleri ve Hz. Peygamber’in aile hayatına dair genel uygulamalarıyla ciddi gerilimler barındırdığı görülmektedir. Bu sebeple söz konusu rivayetlerin, aile içi şiddeti meşrulaştıran normatif deliller olarak kullanılmaları ilmî açıdan isabetli değildir. Rivayetler, sahih kabul edilse dahi, Arap dili ve hadis usulü çerçevesinde mecazî ve pedagojik bir sorumluluğa işaret edecek şekilde yorumlanmalıdır. Böyle bir yaklaşım, hem hadis ilminin tenkit metodolojisine hem de İslam’ın aile kurumunu merhamet, adalet ve sorumluluk ekseninde inşa eden temel değerlerine daha uygun görünmektedir. Hal böyle olunca söz konusu rivayetle istidlalde bulunmak pek mümkün olmadığı ve rivayetin isnadında yer alan Abbâd b. Kesîr sebebiyle açıkça tenkit edilip zayıf kabul edildiği görülmektedir.

b) Gıybetin Zinadan Büyük Olduğunu İfade Eden Rivayet

Abbâd b. Kesîr’in isnadda yer alması sebebiyle tenkit edilmiş ve bu râvi dolayısıyla zayıf kabul edilmiş rivayetlerden biri, gıybet hakkında nakledilen hadistir. Rivayete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Gıybetten sakının. Zira gıybet, zinadan daha ağır bir günahdır.*” Ashâb-ı Kiram, “*Ey Allah’ın Resûlü! Gıybet nasıl olur da zinadan daha ağır olur?*” diye sorduklarında Resûlullah (s.a.v.) şu açıklamada bulunmuştur: “*Şüphesiz bir kimse zina eder, ardından tövbe eder ve Allah da onun tövbesini kabul eder. Ancak gıybet eden kimse, hakkında gıybet ettiği kişi kendisini helâletmedikçe bağışlanmaz.*”⁶⁷

Tespit edilebildiği kadarıyla bu rivayetin yer aldığı en eski kaynaklar, Hannâd b. Serî’nin (243/857) *ez-Zühd*, İbn Ebî’l-Dünyâ’nın (ö. 281/894) *Zemmü’l-Gıybe ve’n-Nemîme* ve Taberânî’nin (ö. 360/971) *el-Mu’cemü’l-Evsat* adlı eserleridir. Daha sonraki dönemlerde rivayetin terğîb ve terhîb literatüründe yaygın biçimde yer aldığı görülmektedir.⁶⁸ Ancak bu alanda telif edilen eserlerin büyük çoğunluğunun, rivayeti İbn Ebî’l-Dünyâ’nın nakline dayanarak ve onu kaynak göstererek merfû’ olarak aktardıkları anlaşılmaktadır.⁶⁹ Beyhakî ise rivayeti farklı isnadlarla tahrir etmiştir.⁷⁰

Rivayetin yer aldığı kaynaklar tahkik edildiğinde, rivayetin üç ayrı isnadla nakledildiği görülmektedir. Bunlardan ilki ve en meşhuru, Abbâd b. Kesîr’in yer aldığı şu isnaddır: Esbât – Ebû Recâ el-Horâsânî – Abbâd b. Kesîr – Cüreyrî – Ebû Nadra – Câbir ve Ebû Sa’îd. Hannâd b. Serî, İbn Ebî’l-Dünyâ ve Taberânî rivayeti bu isnadla tahrir etmişlerdir. Söz konusu isnadda yer alan Ebû Recâ el-Horâsânî, İbn Adî başta olmak üzere bazı hadis münekkithleri tarafından tenkit edilmiştir.⁷¹ Aynı şekilde birçok hadis âlimi Abbâd b. Kesîr’i zayıf kabul etmiş; rivayeti onun sebebiyle zayıf, hatta bazıları tarafından bâtil olarak değerlendirilmiştir.⁷² Nitekim Ebû Hâtim bu rivayet hakkında, “*Bu rivayetin aslı yoktur; Abbâd b. Kesîr’in rivayetleri de zayıftır*” demiştir.⁷³ Taberânî ise Ebû Recâ el-Horâsânî’nin bu rivayeti Abbâd b. Kesîr’den nakletmede teferrüd ettiğini ve rivayetin merfû’ versiyonunun yalnızca bu isnadla geldiğini ifade etmiştir.⁷⁴ Sâğânî de *el-Mevzû’ât* adlı eserinde rivayete yer vermiş ve onu mevzû kabul etmiştir.⁷⁵

67 Hannâd b. Serî Eb’u’s-Serî, *Zühd* (Kuveyt: Dâru’l-Hulefâ, 1406), 2/565; Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî İbn Ebî’l-Dünyâ, *Zemmü’l-Gıybe ve’n-Nemîme* (Dimaşk: Mektebetü Dâru’l-Beyân, 1992), 13; Ebû Bekir Ahmed b. Mervân Dîneverî, *el-Mücâlese* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1998), 8/272; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Evsat*, 6/348.

68 İsmail b. Muhammed el-İsbehânî Ebû’l-Kâsım, *et-Terğîb ve’t-Terhîb* (Mısır: Dâru’l-Lü’lûa, 2022), 3/451.

69 Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî b. Abdillâh Münzirî, *et-Terğîb ve’t-Terhîb* (Mısır: Mektebetü’l-Halebî, 1968), 3/511.

70 Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *Şuabü’l-îmân* (Riyâd: Mektebetü’r-Rüşd, 2003), 9/98.

71 İbn Adî, *el-Kâmil fî duafâi’r-ricâl*, 5/419. Ebû Recâ el-Horâsânî hakkında farklı yorumlar için bk. Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl fî nakdi’r-ricâl*, 2/520.

72 Ebû’l-Fazl Muhammed b. Tâhir b. Ali el-Makdisî eş-Şeybânî İbnü’l-Kayserânî, *Tezkiratu’l-huffâz* (Riyâd: Dâru Sumay’î, 1994), 425.

73 İbn Ebî Hâtim, *İlelü’l-hadis*, 6/229.

74 Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Evsat*, 6/348.

75 Ebû’l-Fezâil Râdiyyüddîn Hasen b. Muhammed b. Hasen Sâğânî, *el-Mevzûât* (Dimaşk: Dâru’l-Me’mûn, 1405), 59.

Beyhakî, *Şu 'abu'l-Îmân* adlı eserinde söz konusu rivayeti üç farklı isnadla nakletmiştir. Bunlardan ikisi merfû', biri ise mevkûf rivayettir. Merfû' rivayetlerden birinin isnadında Ebû Recâ el-Horâsânî ve Abbâd b. Kesîr yer almakta olup, bu durum rivayetin isnad açısından zayıf kabul edilmesine yol açmaktadır. İkinci merfû' isnadında ise Abbâd b. Kesîr bulunmamakla birlikte, isnadla “عن رجل” ifadesiyle meçhul bir râvinin yer aldığı görülmektedir. Ayrıca bu isnadla sahâbî râvi olarak Hz. Enes'in zikredildiği anlaşılmaktadır.⁷⁶ Münzirî de *et-Terğîb ve't-Terhîb* adlı eserinde rivayeti merfû' olarak nakletmiş; ardından rivayetin İbn Ebî'd-Dünyâ, Taberânî ve Beyhakî tarafından tahrir edildiğini belirtmiş ve şu açıklamayı yapmıştır: “*Beyhakî bu rivayeti Enes'ten, ismi belirtilmeyen bir kişi aracılığıyla rivayet etmiştir.*”⁷⁷ Bu sebeple söz konusu isnad da muteber kabul edilmemektedir.

Rivayetle ilgili en dikkat çekici hususlardan biri, Beyhakî'nin rivayeti Süfyân b. Uyeyne'ye nispet ederek nakletmiş olmasıdır. Nitekim Beyhakî, İshâk b. İsmail yoluyla Süfyân b. Uyeyne'nin şu sözünü aktarmaktadır: “*Gıybet, Allah katında zina ve içki içmekten daha ağırdır. Çünkü zina ve içki içmek, kul ile Allah Teâlâ arasında kalan bir günahdır; ondan tövbe edildiğinde Allah tövbeyi kabul eder. Ancak gıybet, gıybet edilen kimse bağışlanmadıkça affedilmez.*” Beyhakî bu rivayetin ardından, “*Bu söz, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) zayıf bir isnadla, başka bir isnadla ise mürsel olarak nakledilmiştir*” değerlendirmesinde bulunmuştur.⁷⁸ Süfyân b. Uyeyne'ye nispet edilen bu rivayetin isnadında, hadis münekkitleri tarafından eleştirilen Ebû Recâ el-Horâsânî ve Abbâd b. Kesîr yer almamaktadır. Münzirî de *et-Terğîb ve't-Terhîb*'de, rivayetin Süfyân b. Uyeyne'den merfû' olmaksızın nakledildiğini belirtmiş ve “*Doğruya daha yakın olan da budur. Allah en iyi bilendir*” ifadesini kullanmıştır.⁷⁹ San'ânî, *Tenvîr* adlı eserinde rivayeti şerh etmiş ve rivayetin sonunda Heysemî'nin, “*Rivayetin isnadında Abbâd b. Kesîr vardır ve o metrûkû'l-hadîstir*” şeklindeki görüşüne yer vermiştir.⁸⁰ Dikkat çekici olan husus, San'ânî gibi bazı âlimlerin rivayeti şerh ederken, rivayetin zayıflığı üzerinde yeterince durmamış olmalarıdır.

Rivayetin isnadındaki problemlere ve Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nispetinin sahih olmamasına rağmen, birçok âlim gıybet bağlamında bu rivayeti sıhhat değerlendirmesi yapmaksızın eserlerine dahil etmiştir.⁸¹ Nitekim Dîneverî *el-Mücâlese*'de,⁸² Gazzâlî ise dilin korunması ve gıybatten sakınma bağlamında iki farklı yerde bu rivayete yer vermiştir.⁸³ Benzer şekilde XIX. yüzyılda kaleme alınan bazı eserlerde⁸⁴ ve Abdülaziz Selmân (ö. 1442/2021) gibi müelliflerin çalışmalarında da rivayet nakledilmiş; ancak sıhhati hakkında herhangi bir değerlendirme yapılmamıştır.⁸⁵ Günümüzde de bu rivayetin ülkemizde yaygın biçimde kullanıldığı görülmektedir.⁸⁶

Bütün bu değerlendirmeler ışığında, “gıybetin zinadan daha büyük bir günah olduğu” ifadesinin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nispet edilmesinin ilmî açıdan doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Söz konusu ifade, Süfyân b. Uyeyne'ye ait bir söz olup, Abbâd b. Kesîr tarafından merfû' olarak nakledilmiş; İbn Ebî'd-Dünyâ gibi âlimler tarafından ise terğîb ve terhîb bağlamında eserlerine dahil edilmiştir. Rivayeti tenkit eden âlimlerin eleştirilerinin büyük ölçüde isnad merkezli olduğu, muhteva açısından ise kapsamlı bir değerlendirme yapmadıkları görülmektedir. Bu yaklaşımın da ayrıca eleştiriye açık olduğu kanaatindeyiz.

c) Hz. Peygamber'in Salatalığı Hurmayla Beraber Yediğini İfade Eden Rivayet

Hadis kaynaklarının tahkiki neticesinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hurmayı salatalık ve karpuzla yediği nakledilmiştir. Söz gelimi Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hurmayı salatalıkla beraber yediğini içeren rivayet Buhârî tarafından Abdullah b. Cafer'in şöyle dediği nakledilmiştir: “*Resûlullah'ın (s.a.v.) salatalığı taze hurma ile birlikte yediğini*

76 Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, 5/306.

77 Münzirî, *et-Terğîb ve't-Terhîb*, 3/511.

78 Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, 9/98.

79 Münzirî, *et-Terğîb ve't-Terhîb*, 3/511.

80 Muhammed b. İsmail San'ânî, *et-Tenvîr Şerhu Câmi's-Sağîr* (Riyâd: Mektebetu Dâru's-Selâm, 2011), 4/407.

81 Ebû'l-Kâsım, *et-Terğîb ve't-Terhîb*, 3/451.

82 Örnek için bk. Dîneverî, *el-Mücâlese*, 8/272.

83 Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 3/141-4/71.

84 Örnek için bk. Abdurrahman b. Muhammed es-Sicilmâsî İbn Zeydân, *İthâu a'lâmi'n-nâs* (Kâhire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2008), 2/272.

85 Abdülaziz Selmân, *Mevâridü'az-Zem'ân li durusi'z-zamân* (el-Mektebetü's-Şâmile, 1424), 5/610.

86 <https://www.youtube.com/watch?v=F7MkFyAWHA>; <https://www.yenimesaj.com.tr/giybet-zinadan-daha-kotudur-H1494831.htm>. Erişim tarihi: 30.12.2025.

bap başlığında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hurmayı salatalık ve karpuzla beraber yediğini ifade eden rivayetlere yer vermiştir.¹⁰⁰ Hurma ve salatalığın beraber yenilmesinin faydası ile ilgili Hz. Âişe'den (r.a.) şöyle bir rivayet nakledilmiştir: "*Resûlullah (s.a.v.) benimle evlendiğinde, beni herhangi bir ilaçla tedavi etmediler; bana salatalığı hurmayla yedirdiler. Bunun üzerine onun yanında en güzel biçimde kilo aldım.*"¹⁰¹

Görüldüğü gibi, Hz. Peygamber'in hurmayı salatalık ve karpuzla beraber yediğine dair sahih kaynaklarda yer alan sade bilgiler, Abbâd b. Kesîr gibi zayıf râviler eliyle detaylandırılarak form değiştirmiş; ancak bu tür fazlalıklar, hadis münekkithlerinin titiz incelemeleri neticesinde 'mablûb' veya 'münker' kabul edilerek güvenilir kabul edilen asıl rivayetlerden ayrıştırılmıştır.

Sonuç

Hadislerin sıhhatinin tespitinde başvuru yöntemlerinden biri, râvilerin adalet ve zabt vasıflarına sahip olup olmadıklarının değerlendirilmesidir. Genel kabul olarak, bu iki vasfı taşıyan râvilerin rivayetleri kabul edilirken, bu şartları haiz olmayanların rivayetleri reddedilmektedir. Hadis münekkithleri tarafından rivayetleri reddedilen râviler arasında, toplum nezdinde salih ve zühd sahibi olarak kabul edilen bazı kimseler de bulunmaktadır. Bu şahısların toplumda hüsnükabul gördükleri; ancak hadis rivayeti için gerekli şartları taşımadıkları gerekçesiyle naklettikleri rivayetlerin kabul edilmediği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda cerh ve ta'dil literatürü, salih, âbid ve zühd sahibi olmakla hadis rivayetinde güvenilir olmanın aynı şey olmadığını net biçimde göstermektedir.

Her ne kadar bazı kaynaklarda âbid ve salih olarak nitelenmiş olsa da Abbâd b. Kesîr, hadis münekkithleri tarafından ağır ifadelerle eleştirilmiş ve rivayetlerinin terk edilmesi gerektiği belirtilmiştir. Nitekim Abbâd b. Kesîr'in naklettiği rivayetler tahkik edildiğinde, bu değerlendirmenin isabetli olduğu görülmektedir. Örneğin, ailenin terbiyesi amacıyla evde sopanın asılı tutulmasını emreden rivayet, hem isnad hem de muhteva açısından eleştirilmiş ve zayıf kabul edilmiştir. İsnad tenkidinin merkezinde Abbâd b. Kesîr yer almakta olup, muhteva tenkidi de onun zayıf bir râvi olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu çalışmada tahkik edilen Abbâd b. Kesîr'in ikinci rivayeti, gıybetin zinadan daha kötü olduğunu belirten nakildir. Bu rivayet, Abbâd b. Kesîr tarafından merfû olarak nakledilmiştir. Ancak rivayet üzerinde yapılan inceleme, Hz. Peygamber'e nispetinin problemliliğini göstermektedir. Bu problemin kaynağının da Abbâd b. Kesîr olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Abbâd b. Kesîr'in isnadda yer almadığı bir başka tarik incelendiğinde, söz konusu ifadenin Süfyân es-Sevrî'ye ait bir söz olduğu görülmektedir. Dolayısıyla gıybetin zinadan daha kötü olduğunu ortaya koyan bu naklin merfû bir hadis değil, Süfyân es-Sevrî'nin sözü olarak değerlendirilmesinin daha isabetli olduğu anlaşılmaktadır.

Abbâd b. Kesîr'in rivayet ettiği ve bu çalışmada ayrıntılı biçimde ele alınan üçüncü rivayet ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hurma ile birlikte salatalık ve karpuz yediğini ifade eden hadistir. Buhârî başta olmak üzere birçok kaynakta yer alan rivayetlere göre Resûlullah (s.a.v.) salatalığı taze hurma ile birlikte yemiştir. Bazı kaynaklarda ise karpuz ifadesi geçmektedir. Buna karşılık Abbâd b. Kesîr'in naklettiği rivayette, Hz. Peygamber'in en çok sevdiği meyvelerin taze hurma ve karpuz olduğu, salatalığı yemek istediğinde onu yalnızca tuzla birlikte, karpuzu ise hurma ile birlikte yediği ve kabak yemeğinin suyunun da Hz. Peygamber'in hoşuna gittiği ifade edilmektedir. Hadis münekkithleri, bu lafızlarla gelen rivayeti tenkit etmiş ve zayıf olduğunu belirtmişlerdir. Rivayetin zayıflık sebebi olarak da Abbâd b. Kesîr gösterilmiştir.

Bunun yanı sıra Abbâd b. Kesîr'in rivayetlerinin daha çok hicrî dördüncü ve beşinci asırlarda kaleme alınan eserlerde yer aldığı görülmektedir. Bu durum, onun erken dönem hadis kaynaklarında sınırlı şekilde yer bulduğunu göstermektedir. Sonuç olarak, Abbâd b. Kesîr her ne kadar salih ve zühd sahibi bir kimse olarak tanıtılsa da hadis rivayeti açısından ciddi eleştirilere maruz kalmış ve naklettiği rivayetler zayıf kabul edilmiştir. Rivayetleri üzerinde yapılan ayrıntılı inceleme, hadis münekkithlerinin bu konudaki değerlendirmelerinin isabetli olduğunu ortaya koymaktadır.

100 Ahmed b Abdullah b İshak el-İsfahânî Ebû Nuaym, *et-Tıbb* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006), 2/728.

101 Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesâî, *es-Sünenü'l-kübra* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), Velîme, 75, hadis no: 6691.

KAYNAKÇA

- Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b Hemmam Abdürrezzâk. el-Musannef. 11 Cilt. Hind: el-Meclisü'l-İlmî, 1403.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. el-Müsned. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. Beyrut: y.y., 1405/1985.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. el-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl. 4 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Fârûkî'l-Hadîse, 2013.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. 'Umdetü'l-kârî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, t.s.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b el-Hüseyn b Ali. Şuabü'l-îmân. 14 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b Amr b Abdülhalik el-Basri. Müsnedü'l-Bezzar. 18 Cilt. Medine : Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b İsmâîl b İbrâhîm Cu'fî. el-Edebü'l-müfred. Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1379.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b İsmâîl b İbrâhîm Cu'fî. et-Târihü'l-kebîr. 9 Cilt. Beyrut : Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fî. Sahîh. 9 Cilt. Beyrut: Dârü Tavki'n-Necât, 1422h.
- Çağrı, Mustafa. "Sâlih". TDV İslâm Ansiklopedisi. 36/31-32. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2009.
- Dîneverî, Ebû Bekir Ahmed b. Mervân. el-Mücâlese. 10 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1998.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. Hilyetü'l-evliya ve tabakatü'l-asfiya. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Ebû Nuaym, Ahmed b Abdullah b İshak el-İsfahânî. et-Tıbb. 2 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2006.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî. Garîbu'l-hadis. 5 Cilt. Kahire: el-Heyetü'l-amme, 1984.
- Ebû Usâme, Ebû Muhammed el-Hâris b. Muhammed b. Dâhir. Müsned. 2 Cilt. Medine: Merkezu Hidmeti's-Sünne, 1992.
- Ebû'l-Kâsım, İsmail b. Muhammed el-İsbehânî. et-Terğîb ve't-Terhîb. 3 Cilt. Mısır: Dârü'l-Lü'lüa, 2022.
- Eb'u's-Serî, Hannâd b. Serî. Zühd. 2 Cilt. Kuveyt: Dârü'l-Hulefâ, 1406.
- Ece, Abdurrahma. Hadislerde Terğîb ve Terhîb Üslubu. İstanbul: Nida Akademisi, 2025.
- Ertürk, Mustafa. "Maklûb". TDV İslâm Ansiklopedisi. 447-448. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Gavri, Seyyid Abdülmecid. Mu'cemu elfâz ve ibâreti'l-cerhi ve't-ta'dîl. Dimaşk: Dârü İbn Kesir, 2011.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. İhyâ ulûmi'd-dîn. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, t.s.
- Genç, Nurdan. "Terğîb Ve Terhîb Hadisleri ve Literatürü". İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi 6 (2018), 110-131.
- Ğüşeymî, Abdülvasî' Muhammed Gâlib. "er-Rüvâtü's-Salihîn ve'l-Müğaffelûn ve Eseru Merviyâtihim ed-Daife ve'l-Mevdûa alâ'l-Ümme". Câmietu'l-Kur'ânî'l-Kerîm ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye 10/1 (2013), 290-350.
- Harâitî, Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer b. Muhammed es-Sâmerri. Mesâvî'l-Ahlâk ve Mezmûmühâ. Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1993.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî. Meâlimu's-Sünen. Haleb: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1932.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî. el-İstizkâr. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. et-Temhîd. 17 Cilt. Londra: Müessesetü'l-Furkan, 2017.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b Adi el-Cürçani İbn. el-Kâmil fî duaî'î'r-ricâl. 9 Cilt. Beyrut : Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî. Şerhu İbn Battal ala Sahîhi'l-Buhârî. 10 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- İbn Ebî Hatim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris. el-Cerh ve't-Ta'dîl. 9 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris. İlelü'l-hadis. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- İbn Ebî Hatim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris Razî. el-Cerh ve't-ta'dîl. 9 Cilt. Beyrut : Dârü İhyâ'î't-Turâsî'l-Arabî, 1952.
- İbn Ebî'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî. Zemmü'l-Gıybe ve'n-Nemîme. Dimaşk: Mektebetu Dârü'l-Beyân, 1992.
- İbn Fâris, Ahmed el-Kazvîni er-Râzî. Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1972.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî. 13 Cilt. Riyâd: Dârü's-Selâm, 2000.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. Kitâbü'l-mecrûhîn. 3 Cilt. Haleb: Dârü'l-Va'y, 1396.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b Ahmed b Muhammed b Kudâme Cemmâilî Makdisî İbn. el-Mugnî. 15 Cilt. Riyâd:

Âlemü'l-Kütüb, 1997.

- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. Lisânü'l-Arab. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, 1414.
- İbn Vehb, Ebû Muhammed Abdullah b. Vehb. Kitâbu'l-Muharabe. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- İbn Zeydân, Abdurrahman b. Muhammed es-Sicilmâsî. İthâu a'lâmi'n-nâs. 5 Cilt. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2008.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî. Kitâbü'l-mevzûât mine'l-ehâdîsi'l-merfûât. 3 Cilt. Riyad: el-mektebetü's-Selefiyye, 1968.
- İbnü'l-Esir, Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esirüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadis ve'l-Eser. 5 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 1979.
- İbnü'l-Kayserânî, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Tâhir b. Alî el-Makdisî eş-Şeybânî. Tezkiratu'l-huffâz. Riyâd: Dâru Sumay'î, 1994.
- Juynboll, G. H. A. Hadis Tarihinin Yeniden İnşası. çev. Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu, 2002.
- Kandemir, M. Yaşar. Mevzû Hadisler. İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2009.
- Karaman, Fikret - vd. Dini Kavramlar Sözlüğü. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2006.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâleddin Yusuf b Abdurrahman b Yusuf. Tuhfetü'l-eşraf bi-ma'rifeti'l-etraf. 13 Cilt. Dimeşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983.
- Münzirî, Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî b. Abdillâh. et-Terğîb ve't-terhîb. 4 Cilt. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1968.
- Müslim b. Haccâc, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nîsâbü'rî. Sahîh. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb. es-Sünenü'l-kübra. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b Şeref. el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392.
- Özçelik, Fikret. Hadis Usûlünde Râvî Değerlendirme Metodu-İbn Ebî Hâtim Örneği-. İstanbul: Nida Akademi, 2020.
- Sâğânî, Ebû'l-Fezâil Radiyyüddîn Hasen b. Muhammed b. Hasen. el-Mevzûât. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn, 1405.
- Sâlih, Subhî. Hadis İlimleri ve İstılahları. çev. M. Yaşar Kandemir. İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2007.
- San'ânî, Muhammed b. İsmail. et-Tenvîr Şerhu Câmi's-Sağîr. 11 Cilt. Riyâd: Mektebetü Dâru's-Selâm, 2011.
- San'ânî, Muhammed b. İsmail. Tevdîhu'l-efkâr. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed. Fethü'l-Müğîs. 5 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Minhâc, 4. Basım, 1436.
- Selmân, Abdülaziz. Mevâridü'az-Zem'an li durusi'z-zamân. 6 Cilt. el-Mektebetü's-Şâmile, 1424.
- Sicistani, Süleyman b Eş'as b İshak el-Ezdi Ebû Davud es-. Sünen. Cidde : Darü'l-Kıble li's-Sekafeti'l-İslamiyye, 1998.
- Tâberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b Ahmed b Eyyûb. el-Mu'cemü'l-evsat. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, t.y.
- Tâberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. el-Mü'cemü'l-Kebîr. 25 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiye, 1994.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. Tehzîbü'l-âsâr. 2 Cilt. Kâhire: Matbaatü'l-Medenî, t.s.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b İsa. Sünen. 5 Cilt. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.
- Uludağ, Süleyman. "Amel". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 3/13-16. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1991.
- Yahyâ b. Maîn, Ebû Zekerîyya el-Bağdâdî. Ma'rifetü'r-ricâl (Rivâyetü İbn Muhriz),. Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2009.
- Yücel, Ahmet. Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2015.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b Ahmed b Osman. Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdî'r-ricâl. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b Ahmed b Osman. Târîhü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.

Extended Abstract

In this study, the relationship between the individual piety of a narrator in hadith transmission and the reliability of their narrations is re-evaluated within the framework of the discipline of narrator criticism and evaluation. The analysis reveals that certain narrators who were recognized by society as pious, devoted to worship, and ascetic were nevertheless not deemed reliable in hadith transmission. In this context, the meaning and scope of the term “salih al-hadith” as used in the biographical literature are also analyzed. At the center of the study is Abbād b. Kathir (d. 160/776), who, despite being renowned for his personal piety, was considered a weak narrator in the science of hadith.

In the biographical literature, he is mentioned as Abbād b. Kathir al-Thaqafi al-Basri. Despite being originally from Basra, he resided in Mecca and was introduced as a devout worshiper. Among Abbād’s teachers were prominent figures in the science of hadith, such as Thabit al-Bunani, Ayyub al-Sakhtiyani, Hisham b. Urwa, and his peer Sufyan al-Thawri. Many individuals also narrated hadiths from him, most notably Ibrahim b. Adham and Ismail b. Ayyash. Abbād b. Kathir was generally acknowledged by hadith critics as a righteous individual, praised for his personal piety, asceticism, and devotion to worship. However, despite being praised and accepted as a righteous person in the sources, he became the target of criticism from several critics regarding his hadith scholarship, and his narrations were consequently abandoned. Indeed, many critics, particularly Sufyan al-Thawri, Yahya b. Main, and al-Bukhari, emphasized that his hadiths were to be discarded.

Within this framework, Abbād b. Kathir’s narrations are highlighted, and three specific reports he transmitted are examined in detail. The first narration transmitted by Abbād b. Kathir is the report “commanding the keeping of a stick in the house.” The findings of the research indicate that this narration does not meet the conditions of authenticity in terms of its chain of transmission; furthermore, in terms of its content, it is incompatible with the fundamental principles of the Qur’an and the general practices of the Prophet concerning family life. Moreover, even if the narration were to be considered authentic, it should be interpreted metaphorically within the context of the Arabic language and hadith methodology, indicating a pedagogical responsibility. Such an approach appears more aligned with both the critical methodology of the hadith discipline and the core Islamic values that build the family institution upon the axes of mercy, justice, and responsibility. Consequently, it is hardly possible to use this narration as a basis for legal or moral argumentation, and it is observed that the narration is explicitly criticized and considered weak due to the presence of Abbād b. Kathir in its chain of transmission.

The second narration is the report stating that “backbiting is a greater sin than adultery.” When investigated within the context of its chain of transmission and content, it becomes evident that attributing this statement to the Prophet (pbuh) is not academically sound. This narration is, in fact, a statement belonging to Sufyan b. Uyayna, which was transmitted by Abbād b. Kathir as an elevated tradition attributed to the Prophet; meanwhile, scholars like Ibn Abi’d-Dunya included it in their works within the context of encouragement and warning. It is also observed that the criticisms from scholars evaluating the narration were predominantly focused on the chain of transmission, without conducting a comprehensive assessment of its content.

The third narration transmitted by Abbād b. Kathir is the report concerning “the Prophet’s eating habits regarding cucumbers, dates, and watermelons.” The simple accounts found in authentic sources indicating that the Prophet ate dates with cucumbers and watermelons were elaborated upon and altered in form by weak narrators like Abbād b. Kathir; however, as a result of the meticulous scrutiny of hadith critics, such additions were classified as inverted or rejected and thus separated from the original authentic narrations.

In this context, it has been established that the chains of transmission of the three aforementioned narrations, which include Abbād b. Kathir, are weak. Furthermore, these narrations were found to be problematic in terms of their content. In addition, it was observed that some weak narrations, transmitted with the motive of encouragement and warning, entered the hadith literature through righteous individuals; nonetheless, these narrations were critically evaluated and filtered out by hadith critics.

Keywords: Hadith, Asceticism, Righteous, Abbād b. Kathir, Weak.