

HADITH

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

Yıl : 2018

Sayı : 1

ISSN : 2667-5455

HADITH

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

Yıl | Year | السنة: 2018 Sayı | Issue | العدد: 1

Kapsam	Scope
Dini Araştırmalar (Hadis ve Sünnet)	Religious Studies (Hadith and Sunnah)
Periyot	Period
Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık)	Biannual (30 June & 31 December)
Yayın Dili	Publication Language
Türkçe & İngilizce & Arapça	Turkish & English & Arabic
e-Yayın Tarihi	Online Publication Date
31 Aralık 2018	31 December 2018

Yayın Türü | Publication Type | نوع المنشور

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

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

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

عملية النشر | Publication Process | Yayın Süreci

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

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

تقوم المجلة بعرض الأبحاث المرسلّة إليها على برنامج تتبّع السّدقات العلميّة، والأبحاث التي نشرت من قبل، ثم ترسل الأبحاث إلى مُحكِّمَيْن مختصّين على الأقل بشكل سريّ.

محتوى البحث | Article Content | Makale İçeriği

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

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

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

بيان قانوني | Legal Statement | Hukuki Beyan

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

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

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

İletişim | Communication | عناوين الاتصال

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

Sahipleri | Owners | الملكية

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

Koordinatör Editör | Coordinator Editor | منسق التحرير

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

Editör Kurulu | Editor Board | هيئة التحرير

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

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

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

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

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

Arapça Dil Editörleri | Arabic Language Editors | محرو اللغة العربية

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

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

Editör Yardımcıları | Assistant Editors | المحررون المساعدون

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

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

Yayın Kurulu | Editorial Board | هيئة النشر

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

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

Prof. Dr. Abdulkader Abdulrazzaq, al-Irakia University/Iraq | **Prof. Dr. Abdulkadir Evgin**, Kahramanmaraş Sutcu Imam University/Turkey | **Prof. Dr. Abdullah Karahan**, Uludağ University/Turkey | **Prof. Dr. Adem Dölek**, Erzincan Binali Yildirim University/Turkey | **Prof. Dr. Adil Yavuz**, Necmettin Erbakan University/Turkey | **Prof. Dr. Ahmet Keleş**, Dicle University/Turkey | **Prof. Dr. Ahmet Yücel**, Istanbul 29 Mayıs University/Turkey | **Prof. Dr. Ali Çelik**, Eskisehir University/Turkey | **Prof. Dr. Amin Moh'd Qudah**, University of Jordan/Jordan | **Prof. Dr. Bekir Kuzudişli**, Istanbul University/Turkey | **Prof. Dr. Bekir Tatlı**, Gazi University/Turkey | **Prof. Dr. Cemal Ağırman**, Cumhuriyet University/Turkey | **Prof. Dr. Charki Driss**, Sidi Mohamed Ben Abdellah University/Morocco | **Prof. Dr. Emin Aşıkkutlu**, Trabzon University/Turkey | **Prof. Dr. Enbiya Yıldırım**, Ankara University/Turkey | **Prof. Dr. Fikret Karapınar**, Necmettin Erbakan University/Turkey | **Prof. Dr. Halis Aydemir**, Dumlupınar University/Turkey | **Prof. Dr. Hamid Goufi**, Qatar University/Qatar | **Prof. Dr. İshak Emin Aktepe**, Erzincan Binali Yildirim University/Turkey | **Prof. Dr. H. Musa Bağcı**, Dicle University/Turkey | **Prof. Dr. Hüseyin Kahraman**, Uludağ University/Turkey | **Prof. Dr. Hüseyin Hansu**, Istanbul University/Turkey | **Prof. Dr. Mahmut Kavaklıoğlu**, Hitit University/Turkey | **Prof. Dr. M. Hayri Kırbaşoğlu**, Ankara University/Turkey | **Prof. Dr. Mehmet Özşenel**, Marmara University/Turkey | **Prof. Dr. Mohammad Abul Lais al-Khairabadi**, International Islamic University of Malaysia/Malaysia | **Prof. Dr. Mohammad Ali al-Omari**, Yermouk University/Jordan | **Prof. Dr. Mohammed-eid Mahmoud al-Saheb**, University of Jordan/Jordan | **Prof. Dr. Mohammed Moslih al-Zoubi**, University of Sharjah/United Arab Emirates | **Prof. Dr. Nafez Hussain Hammad**, Islamic University of Gaza/Palestin/ | **Prof. Dr. Nevzat Tartı**, Akdeniz University/Turkey | **Prof. Dr. Nihat Yatkın**, Ataturk University/Turkey | **Prof. Dr. Nuri Tuğlu**, Suleyman Demirel University/Turkey | **Prof. Dr. Omar al-Farmawi**, al-Azhar University/Egypt | **Prof. Dr. Qasim Mohammed Ahmed**, al-Iraqia University/Iraq | **Prof. Dr. Sami Şahin**, Cumhuriyet University/Turkey | **Prof. Dr. Sharaf Mahmoud al-Qudah**, University of Jordan/Jordan | **Prof. Dr. Saffet Sancaklı**, Inonu University/Turkey | **Prof. Dr. Selahattin Polat**, Erciyes University/Turkey | **Prof. Dr. Talat Sakallı**, Suleyman Demirel University/Turkey | **Prof. Dr. Özcan Hıdır**, Istanbul Sabahattin Zaim University/Turkey | **Prof. Dr. Veli Atmaca**, Mehmet Akif Ersoy University/Turkey | **Prof. Dr. Yavuz Ünal**, Ondokuz Mayıs University/Turkey | **Prof. Dr. Yusuf Ziya Keskin**, Harran University/Turkey | **Prof. Dr. Zekeriyya Güler**, Istanbul 29 Mayıs University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. Abdelkarim Ahmad al-Wrikat**, University of Jordan/Jordan | **Assoc. Prof. Dr. Ahmed al-Mogtaba Bannga Ahmed Ali**, International

Islamic University of Malaysia/Malaysia | **Assoc. Prof. Dr. Ahmed Abdullah al-Mekhyal**, Kuwait University/Kuwait | **Assoc. Prof. Dr. Ali Kuzudişli**, Gumushane University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. Erdinç Ahatlı**, Sakarya University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. Hayati Yılmaz**, Sakarya University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. Mehmet Dinçoğlu**, Mus Alparslan University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. Mehmet Sait Toprak**, Mardin Artuklu University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. Mustafa Işık**, Nevşehir Hacı Bektaş University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. Necmeddin Şeker**, Kahramanmaraş Sutcu Imam University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. Ömer Özpınar**, Necmettin Erbakan University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. Recep Aslan**, Gaziantep University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. Recep Tuzcu**, Selçuk University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. Süleyman Doğanay**, Erciyes University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. Yusuf Suiçmez**, Near East University/Turkish Republic of Northern Cyprus | **Assoc. Prof. Dr. Zişan Türcan**, Akdeniz University/Turkey)

Sayı Hakemleri | Referee Board | المحكمون في هذا العدد

- Prof. Dr. Abdullah Karahan (Uludağ University / Turkey)
- Prof. Dr. Ahmet Keleş (Dicle University / Turkey)
- Prof. Dr. H. Musa Bağcı (Dicle University / Turkey)
- Prof. Dr. Nafez H. Hammad (Islamic University of Gaza / Palestine)
- Prof. Dr. Saffet Sancaklı (Inonu University / Turkey)
- Assoc. Prof. Dr. Mehmet Dinçoğlu (Mus Alparslan University / Turkey)
- Assoc. Prof. Dr. Necmeddin Şeker (Kahramanmaraş Sutcu Imam University / Turkey)
- Assoc. Prof. Dr. Ömer Özpınar (Necmettin Erbakan University / Turkey)
- Assoc. Prof. Dr. Recep Aslan (Gaziantep University / Turkey)
- Assoc. Prof. Dr. Recep Tuzcu (Selçuk University / Turkey)
- Asst. Prof. Dr. Ali Çelik (Bingöl University / Turkey)
- Asst. Prof. Dr. Ali Mustafa (Harran University / Turkey)
- Asst. Prof. Dr. Asma Al-Buga (Bayburt University / Turkey)
- Asst. Prof. Dr. Dilek Tekin (Trabzon University / Turkey)
- Asst. Prof. Dr. Murat Kaya (Bingöl University / Turkey)
- Asst. Prof. Dr. Yahya Maabdeh (Ağrı Ibrahim Cecen University / Turkey)

Açık Erişim Politikası | Open Access Policy | سياسة الوصول المفتوح

Hadith Dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

Hadith provides free immediate access to its content.

توفر مجلة الحديث إمكانية الوصول الفوري إلى محتواها

Editörden / Editorial / رئاسة تحرير المجلة1-3

Makaleler / Articles / الأبحاث

Çıplak Ayağa Meshle İlgili Rivayetlerin Tahlili

The Analysis of the Narrations Related to Wipe of Naked Foot

دراسة الأحاديث المتعلقة بالمسح على الرجلين

Serdar Murat GÜRSES.....4-38

İbn Dakîki'l-İd'in Hadis Şerhleri ve Bu Şerhlerdeki Metodu

Ibn Daqîq al-İd's Ḥadîth Commentaries and His Method in These Commentaries

شروح ابن دقيق العيد الحديثية ومنهجه في هذه الشروح

Selahattin YILDIRIM.....39-71

Hasan Lî Zâtihi'yi Yeniden Tanımlamak

Redefining Ḥasan li Dâtihi

تعريف الحسن لذاته من جديد

Tahsin KAZAN.....72-87

Şebbîr Ahmet Osmânî'nin Hayatı, Fethü'l-Mülhim Adlı Eserindeki Şerh Metodu ve Ele Aldığı Temel Konular

The Life of Şabbîr Ahmad 'Uthmani, Commentary Method in His Work Fath Al-Mulhim and Fundamental Issues That He Treated

شبير أحمد العثماني، حياته ومنهجه في كتابه "فتح المنعم" في شرح صحيح مسلم

Yusuf Ziya MERMERTAŞ.....88-111

العقوبة النفسية في التربية النبوية

The Psychological Punishment in the Prophetic Unpbringing

Peygamber (a.s.)'in Eğitim Metodunda Psikolojik Ceza

Enes Salih.....112-132

eş-Şâfi'î ve Müslim'in Eserlerinde Hadis Tenkid Prensipleri

The Principles of Hadith Criticism in the Writings of al-Shâfi'î and Muslim

مبادئ نقد الحديث عند الشافعي ومسلم

Hafize YAZICI.....133-155

Editörden / Editorial / رئاسة تحرير المجلة1-3

Makaleler / Articles / الأبحاث

Çıplak Ayağa Meshle İlgili Rivayetlerin Tahlili

The Analysis of the Narrations Related to Wipe of Naked Foot

دراسة الأحاديث المتعلقة بالمسح على الرجلين

Serdar Murat GÜRSES.....4-38

İbn Dakîki'l-İd'in Hadis Şerhleri ve Bu Şerhlerdeki Metodu

Ibn Daqîq al-İd's Ḥadith Commentaries and His Method in These Commentaries

شروح ابن دقيق العيد الحديثية ومنهجه في هذه الشروح

Selahattin YILDIRIM.....39-71

Hasan Lî Zâtihi'yi Yeniden Tanımlamak

Redefining Ḥasan li Dâtihi

تعريف الحسن لذاته من جديد

Tahsin KAZAN.....72-87

Şebbîr Ahmet Osmânî'nin Hayatı, Fethü'l-Mülhim Adlı Eserindeki Şerh Metodu ve Ele Aldığı Temel Konular

The Life of Şabbîr Ahmad 'Uthmani, Commentary Method in His Work Fath Al-Mulhim and Fundamental Issues That He Treated

شبير أحمد العثماني، حياته ومنهجه في كتابه "فتح المنعم" في شرح صحيح مسلم

Yusuf Ziya MERMERTAŞ.....88-111

العقوبة النفسية في التربية النبوية

The Psychological Punishment in the Prophetic Unpbringing

Peygamber (a.s.)'in Eğitim Metodunda Psikolojik Ceza

Enes Salih.....112-132

eş-Şâfi'î ve Müslim'in Eserlerinde Hadis Tenkid Prensipleri

The Principles of Hadith Criticism in the Writings of al-Shâfi'î and Muslim

مبادئ نقد الحديث عند الشافعي ومسلم

Hafize YAZICI.....133-155

EDİTÖRDEN

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla,

İslâmî ilimler içerisinde üzerinde en fazla söz söylenen, en çok çalışma yapılan alanlardan birisi Hadis'tir. Son yüzyılda dünyanın birçok yerinde Hadis ve Sünnet alanında akademik ve ilmî çalışmalarda hatırı sayılır bir artışın olduğu görülmektedir. Günümüz dünyasında yeryüzünün bütün coğrafyalarında Hadis ve Sünnet alanında üretilen bu bilgiden haberdar olunması, güncel tartışmaların takip edilmesi ve akademik ihtiyaçların belirlenmesi kaçınılmaz bir gereklilik olarak önümüzde durmaktadır. Özellikle Türkiye'deki akademik hadis birikiminin diğer bölgelere, oralardakinin ise Türkiye'ye tanıtılması bilgi ve birikimin artarak büyümesine imkân sağlayacaktır. Böylelikle hadis araştırmalarında seviye, nitelik ve zenginlik artacak, tekrarların önüne geçilerek enerji ve çabaların doğru ve ihtiyaç olunan noktalara sevk edilmesine yardımcı olunacaktır. HADITH Dergisi bu amaçla yayın hayatına başlamış bulunmaktadır.

Dergimizin ilk sayısında hakemler tarafından yayımlanması uygun görülen beşi araştırma, biri de çeviri olmak üzere altı makaleye yer verdik. Bununla birlikte hakem raporları neticesinde bazı makalelerin yayımlanması ise uygun görülmedi. İlk makalede Serdar Murat Gürses, "Çıplak Ayağa Meshle İlgili Rivayetlerin Tahlili" başlığıyla çıplak ayağa meshi ifade eden hadisleri sıhhat bakımından değerlendirmiştir. Selahattin Yıldırım "İbn Dakîki'l-Îd'in Hadis Şerhleri" başlıklı makalesinde İbn Dakîki'l-Îd'e ait olan şerhleri tanıtarak, müellifin bu eserlerdeki hadis şerh etme ve anlama yöntemi üzerinde durmuştur. Üçüncü makalenin sahibi olan Tahsin Kazan "Hasen Lî Zâtihi'yi Yeniden Tanımlamak" adlı araştırmasında hasen hadisin şartlarını gözden geçirerek yeni bir tanım denemesi yapmıştır. Yusuf Ziya Mermertaş "Şebbir Ahmet Osmani'nin Hayatı, Fethü'l-Mülhim Adlı Eserindeki Şerh Metodu ve Ele Aldığı Temel Konular" adlı makalesinde Pakistanlı muasır âlimlerden Şebbir Ahmet Osmani'nin Müslim üzerine yazdığı şerhi metot ve içerik bakımından tanıtmıştır. Enes Salih "العقوبة النفسية في التربية النبوية" adlı makalesinde Nebvî eğitimde psikolojik cezanın yerini tartışmaktadır. Hafize Yazıcı ise Belal Abu-Alabbas'ın "The Principles of Hadith Criticism in the Writings of al-Shāfi'i and Muslim" adlı İngilizce makalesini Türkçeye "eş-Şâfi'î ve Müslim'in Eserlerinde Hadis Tenkid Prensipleri" adıyla çevirmiştir.

İlk sayısını yayınladığımız bu derginin Hadis ve Sünnet alanına hayırlar getirmesini Yüce Allah'tan niyaz eder, Hadis alanıyla ilgili nitelikli ve orijinal ilmi çalışmalarını beklediğimizi belirtiriz.

HADITH Editörler Kurulu

EDITORIAL

In the name of Allah, Most Gracious Most Merciful,

Hadith is one of the most studied and mentioned areas in Islamic sciences. In the last century, there has been a considerable increase in academic and scientific studies in the field of Hadith and Sunnah in many parts of the world. In today's world, it is an inevitable necessity to be aware of this information produced in the field of Hadith and Sunnah in all parts of the world and to follow current debates and to determine academic needs. Especially, introducing Turkey's academic hadith accumulation to other regions of the world and that from these regions to Turkey, will enable by increasing the growth of knowledge and knowledge accumulation. Thus, the level, quality and richness in the hadith research will be increased, and the repetitions will be prevented and energy and efforts will be directed to the correct and necessary points. HADITH Journal started its publishing life for this purpose.

In the first issue of our journal, we have included six articles, five of which are research articles, one of which is translation that is approved by the referees. However, according to referees reports, the publication of some articles were not considered appropriate. In the first article, Serdar Murat Gürses, in the title of "The Analysis of the Narrations Related to Wipe of Naked Foot", evaluated the validity of hadiths expressing the wiping of naked foot. In his article entitled "Ibn Daqīq al-Īd's Hadith Commentaries and His Method in these Commentaries", Selahattin Yıldırım, introduced Ibn Daqīq al-Īd's commentaries and emphasized the author's hadith commentary and understanding method in these works. The owner of the third article, Tahsin Kazan made a new definition attempt by reviewing hasan hadith conditions in his research called "Redefining Ḥasan li dātīhi". In his article titled "The Life of Shabbir Ahmad 'Uthmani, Commentary Method in His Work, Faḥ Al-Mulhim and Fundamental Issues That He Treated", Yusuf Ziya Mermertaş introduced Shabbir Ahmad 'Uthmani's (one of the contemporary Pakistani scholars) commentary method on Muslim's Şaḥīḥ on method and content. Enes Salih, in his article titled "العقوبة النفسية في التربية النبوية" discusses the place of psychological punishment in Prophetic upbringing. Hafize Yazıcı translated Belal Abu-Alabbas' article "The Principles of Hadith Criticism in the Writings of al-Shāfi'ī and Muslim" into Turkish under the title "eş-Şāfi'ī ve Müslim'in Eserlerinde Hadis Tenkid Prensipleri".

We request from the Almighty to let this journal being a favor for the field of Hadith and Sunnah. In the field of hadith, we are expecting qualified and original scientific studies.

HADITH Editorial Board

بسم الله الرحمن الرحيم

إن من أكثر العلوم الإسلامية دراسة في العالم الإسلامي هي دراسة الأقوال وقائلها، ومن هذه العلوم هو علم الحديث، حيث كثرت الدراسات العلمية والأكاديمية في المئة سنة الأخيرة حول الحديث والسنة النبوية الشريفة، وانطلاقاً منا واستشعاراً لأهمية متابعة الدراسات الأكاديمية حول السنة النبوية، واحتياجات البيئة العلمية والجديد فيها، ثم بحث سبل التواصل والاستفادة بين الدراسات العلمية خاصة في تركيا وباقي البلدان الإسلامية، وعدم التكرار بينها؛ رأينا إخراج المجلة الدولية لأبحاث الحديث النبوي.

وجاء في العدد الأول في مجلتنا ستة أعمال علمية، خمسة أبحاث وترجمة، حيث تمّ قبولها ونشرها بناء على رأي المحكمين وإجازتها للنشر، حيث جاء البحث الأول للدكتور سردار مراد حول مسألة (روايات المسح على القدمين) ومناقشة الروايات فيها، وجاء البحث الثاني للدكتور صلاح الدين يلدريم حول (شروح ابن دقيق العيد) والوقوف على جهود ابن دقيق العيد في شرح متون الحديث، وفي البحث الثالث للدكتور تحسين كازان (تعريف الحديث الحسن لذاته) والوقوف على تعريفاته عند العلماء والمقارنة بينها، والبحث الرابع للدكتور يوسف ضياء مرمر طاش جاء بعنوان (شبير أحمد العثماني وحياته، ومنهجه في شرح كتابه (فتح الملهم) والموضوعات الرئيسة التي درسها)، أما البحث الخامس للدكتور أنس صالح جاء بعنوان (العقوبة النفسية في التريبة النبوية)، أما الاداة الترجمة للباحثة حفيظة يازجي من اللغة الانجليزية إلى التركية جاءت بعنوان (مبادئ نقد الحديث عن الإمام الشافعي والإمام مسلم) وهي لبلال أبي العباس.

وفي مطلع العدد الأول نرجو الله تعالى أن يقبل عملنا ويجعله ذا قيمة وإضافة علمية في حقول الدراسات العلمية في الحديث والسنة النبوية، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

هيئة التحرير

HADITH

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

Aralık / December / ديسمبر / 2018, 1: 4-38

Çıplak Ayağa Meshle İlgili Rivayetlerin Tahlili

The Analysis Of The Narrations Related To Wipe Of Naked Foot

تحليل الروايات المتعلقة بالمسح على القدمين

Serdar Murat Gürses

Dr., Elazığ Harput Diyanet Eğitim Merkezi Müdürü

Dr., Director of Harput Diyanet Education Center

smuratgurses@hotmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-4526-3691

Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 03.12.2018

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25.12.2018

Yayın Tarihi / Date Published: 31.12.2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.2560666>

Atıf / Citation / اقتباس : Gürses, Serdar Murat. “Çıplak Ayağa Meshle İlgili Rivayetlerin Tahlili / The Analysis of the Narrations Related to Wipe of Naked Foot”. HADITH 1 (Aralık/December 2018): 4-38.

doi.org/10.5281/zenodo.2560666

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

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

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

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

Çıplak Ayağa Meshle İlgili Rivayetlerin Tahlili*

Dr. Serdar Murat GÜRSES

Anahtar Kelimeler: ÖZ

Hadis	<p><i>Ehl-i sünnet ve Şia'ya mensup âlimler, tarih boyunca birçok konuda ihtilaf etmişlerdir. İhtilaf edilen konulardan biri de çıplak ayağa mesh meselesidir. Ehl-i sünnet ve Şiîler arasındaki bu ihtilafın sebebi, Mâide suresindeki âyetin kıraat farklılığı ve konu hakkında gelen farklı rivayetlerdir. Bu makalede çıplak ayağa meshi ifade eden hadisler, sıhhat değerlendirmesine tabi tutulacaktır. Abdestte ayakların yıkanması meselesi, fıkıh ve tefsiri ilgilendiren yanlarıyla birçok araştırmaya konu olmuştur. Fakat meshi ifade eden hadislerin sıhhat değerlendirmesi henüz yapılmamıştır. Araştırmada isnâdla birlikte metin tahlil ve tenkidine de yer verilerek sağlıklı bir değerlendirme ortaya konulmaya çalışılacaktır. Abdestte ayakların yıkanmasını ifade eden hadisler, araştırmamızın konusuna dâhil değildir. Bu sebeple konuyla ilgili hadislere atıf yapmakla yetinilecektir. Hz. Peygamberin abdest alış şekli ilk dönem hadis kaynaklarında geniş bir şekilde yer almış, sahâbîler, Resûlullah'ın abdest alış şeklini en ince ayrıntılarına kadar sonraki nesillere aktarmıştır. Abdestin farzları arasında sayılan, fakat nasıl yapılacağı noktasında Ehl-i sünnet ve Şia arasında derin bir ihtilafa yol açan yıkama/mesh rivayetlerinden kastın ne olduğunun ortaya konması zaruridir. Bahsedilen ilmi boşluğu doldurmak için hazırlanan bu araştırmada konu, tefsir ve fıkıh ilgilendiren boyutuyla irdelenip, abdestte ayakların yıkanmasının mı, yoksa mesh edilmesinin mi sünnet açısından daha doğru olduğunun tespitine çalışılacaktır. Abdestte ayakların yıkanması konusunda üzerinde durulacak konulardan biri de ka'b kelimesidir. Ehl-i sünnet ve Şiîler, ka'b kelimesine farklı manalar verip, âyet ve hadisleri verilen bu manaya göre yorumlamıştır. Bu sebeple ka'b'ın açıklanması konunun vuzuha kavuşması açısından büyük bir önem arz etmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla Ehl-i sünnet âlimleri arasında ayakları yıkamayı ifade eden rivayetlerin sıhhatine yönelik bir eleştiri bulunmadığı halde, bazı Şiîler bu rivayetlere itiraz etmişlerdir. Mesh etmeyi ifade eden rivayetler ise Ehl-i sünnet âlimleri tarafından tenkide tabi tutulmuş, en iyi niyetli ifadelere göre zayıf kabul edilmiştir. Metnin değerlendirilmesi esnasında, bu eleştirilerle beraber abdestte ayakları yıkamanın mı, yoksa mesh etmenin mi daha doğru olacağı ortaya koyulmaya çalışılacaktır.</i></p>
Mesh	
Yorum	
Ehl-i sünnet	
Şia	

The Analysis of the Narrations Related to Wipe of Naked Foot

Keywords: ABSTRACT

<p>Hadith Wiping Interpretation Ahl al-Sunna Shia</p>	<p><i>The scholars of Ahl-al-Sunna and Shiite have been in conflict on various issues. One of these issues is about the wipe of naked foot. The reason of this conflict between Ahl-al-Sunna and Shiite sources from two different recitations of a verse in Surat Al-Ma'idah and different narrations. In this study, hadiths related to wiping of naked foot were analyzed in terms of document and text and validity of these hadiths was revealed. The issue of washing feet in wuđū' has been a subject to many research in relation to its fiqh and tafsir sides. However validity assessment of hadiths expressing wipe has not been carried out yet. In this study, a healthy assessment of these hadiths is tried to be done by including the isnad with the analysis and matn criticism. Hadiths expressing</i></p>

* Bu çalışma 2009 tarihinde sunduğumuz "Kütüb-i sittedeki Abdest ve Çıplak Ayağa Meshle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

the washing of the feet in *wuḍūʿ* is not included in our study's subject. Therefore *ḥadīths* related to this subject will only be referred to.

The way the Prophet performed *wuḍūʿ* was widely appeared in early *ḥadīth* sources and the companions of the Prophet cherished the way Rasul Allah performed *wuḍūʿ* from generation to generation in detail. It is compulsory to reveal what is meant by the narratives about washing/wiping which is one of *fard*s of *wuḍūʿ* leading to a deep dispute between Ahl al-Sunnah and Shia about how it is done. To fill the mentioned scientific gap, in this study the subject will be examined in aspect to *tafsir* and *fiqh* and it will be determined whether the wiping or the washing of the feet in *wuḍūʿ* is truer according to Sunnah. Another point that must be addressed about washing of the feet in *wuḍūʿ* is terms of *kaʿb*. Ahl-al-Sunna and Shiite gave the word *kaʿb* different meanings and interpreted the verses and *ḥadīths* according to these given meanings. That's why the explanation of the term *kaʿb* has a big importance in clarification of this subject. As we shall see while the scholars of Ahl al-Sunna have not criticized the validity of the reports that express the washing of the feet, some Shiites have objected to these reports. Narrations that indicate wiping of the feet have been criticized by scholars of Ahl al-Sunna and according to the expressions with the best intentions they have been considered to be weak *ḥadīth*. With these criticisms during the evaluation of the *matn* we will try to determine for certain whether washing of the feet or wiping of the feet in *wuḍūʿ* is more accurate.

EXTENDED ABSTRACT

The scholars of Ahl al-Sunna and Shiite have been in contradiction in different issues throughout history. One of these issues is about the wipe of naked foot. The reason of this contradiction between Ahl al-Sunna and Shiites is different recitations of a verse in *Surat Al-Ma'idah* and different narrations about the subject. In this study, the authenticity of *ḥadīths* related to wiping of naked foot will be determined. The issue of washing feet in *wuḍūʿ* has been a subject to many researches in relation to the field of *fiqh* and *tafsir*. However, the assessment validity of *ḥadīths* expressing wipe has not been determined yet. In this study, a healthy assessment has been tried to be establish by means of *isnād* and also *matn*-analysis and criticism. In our subject, *ḥadīths* expressing the washing of the feet in *wuḍūʿ* are not included. Therefore, *ḥadīths* related to this subject will only be referred.

The way the Prophet performed *wuḍūʿ* was widely appeared in early *ḥadīth* sources and the companions of the Prophet cherished the way Rasul Allah performed *wuḍūʿ* from generation to generation in detail. It is compulsory to reveal what is meant by the narratives about washing/wiping which is one of *fard*s of *wuḍūʿ* leading to a deep dispute between Ahl al-Sunnah and Shia about how it is done. To fill the mentioned scientific gap, in this study the subject will be examined in aspect to *tafsir* and *fiqh* and it will be discussed whether the wiping or the washing of the feet in *wuḍūʿ* is truer according to Sunnah.

Another point that must be addressed about washing of the feet in *wuḍūʿ* is terms of *kaʿb*. Ahl al-Sunna and Shiite gave the word *kaʿb* different meanings and interpreted the verses and *ḥadīth* according to these given meanings. For this reason, the explanation of the term *kaʿb* has a great

importance in clarification of this subject. As we shall see while the scholars of Ahl al-Sunna have not criticized the validity of the reports that express the washing of the feet, some Shiites have objected to these reports. Narrations that indicate wiping of the feet have been criticized by scholars of Ahl al-Sunna and according to the expressions with the best intentions they have been considered to be weak. With these criticisms during assessments of the *matn* we will try to tell for certain whether washing of the feet or wiping of the feet in *wuḍūʿ* is more accurate.

In this study narrations will firstly be applied *isnād*-analysis and we will try to hand down a decision about the *isnād* chain of transmission. Then we will try to explain the validity of the *ḥadīth* by examining the narration by means of *matn* criticism. One of the aims of this study is to hand down a decision about wiping of the foot by including all the evaluations of narrations related to this subject.

Under the title “*Analysis of the Narrations Related to Wipe of Naked Foot*” 17 *ḥadīths* will be examined transmitted by ten different companions of the prophet. In this part, apart from the ones that are considered trustworthy (*sika*), each transmitters of a report will be elaborated separately and decisions about the transmitters will be as objective as possible. In the light of the conclusions on the transmitters, a decision will be hand down about the *isnād* of the *ḥadīth*.

In all 17 *ḥadīths* about the wipe of naked foot has been analyzed. Two of these were narrated without *isnād* and three of these are interrupted (*munqaṭiʿi*) *ḥadīths*. Four *ḥadīths* are weak in terms of *isnād*. While two are good (*hasan*) *ḥadīths* in terms of *isnād*, six are authentic (*ṣaḥīḥ*) *ḥadīths*. From the six *ṣaḥīḥ ḥadīths* narrated by Osman, Ali and Ibn ‘Umar have been concluded not to indicate directly the wipe of foot. In the *ḥadīth* narrated by Temim b. Gaziyye and whose *isnād* is *ṣaḥīḥ*, Temim narrated that he saw the Prophet while he was wiping his foot and beard. Two narrations that are *hasan* in terms of *isnād* are transmitted by Rifaa b. Rafi and Evs b. Ebi Evs. In the Evs’ narration it is not clear whether the foot or the shoe is being wiped. In the Rifaa’s narration it is doubtful whether it refers to the hand that has to be washed or the head that has to be wiped.

Under the title “*Indication to Wiping or Washing of the Verse of Wuḍūʿ*” *nasb* and *cer qira’ats* will be elaborated and the proofs of those that take *nasb* and *cer qira’ats* as base will be evaluated in terms of Arabic language. *Ḥadīths* related to the wiping of the foot during *wuḍūʿ* were narrated by 51 different companions in total, 24 of whom were mentioned in al-Kutub as-Sitta and 27 of whom were mentioned in other *ḥadīth* books. Since these *ḥadīths* were narrated by such a large group, the scholars of Ahl al-Sunna accepted them as *ṣaḥīḥ* and the judgement was based on these *ḥadīths*. In fact, it is argued whether these *ḥadīths* are *mutawātir* or not.

When the narrations about Prophet washing his feet or wiping them were compared with each other, it is seen that narrations of washing are more in terms of quantity and are more *ṣaḥīḥ*. Seven of the ten companions who narrated the Prophet wiping his feet also narrated that he washed his feet as well. The other three narrations about the Prophet wiping his feet were narrated by Rifaa b. Rafi,

Evs b. Ebi Evs es-Sakafi and Temim b. Gaziyye el-Ensari. The Evs b. Ebi Ebs' narration is not about the wiping of the foot but is about the wiping of the shoe. In the Rifaa's narration it is not clear to which part it is referred as it is the case in the verse. Temim saw the Prophet wiping his beard and feet while performing *wuḍū'*. These narrations are *ṣaḥīḥ* and *hasan* in terms of *isnād* and if they can present clearly that they refer to wiping, it can be concluded that both wiping and washing of the foot are *mubah*. However, based on the example of the Prophet warning a person who left a part of his foot, as big as a nail, unwashed while performing *wuḍū'* by saying “Turn back and perform your *wuḍū'* nicely” and the fact that the wiping is not clearly expressed in the *ḥadīths* above, we concluded that the idea of washing the feet is more accurate.

The Shiites took the *cer qira'at* and the Sunnites took *nasb qira'at* as their base and they interpreted the other *qira'at* in their own way and found enough proof in the Arabic language to present that they were right. Since both of these *qira'ats* are *mutawātir* each of them has to be accepted as an independent verse. It does not seem possible according to Arabic language rules to interpret the differences of *qira'ats* in a way binding its opponent. Also, according to the Arabic language rules, those who interpret and give new meanings to *nasb* and *cer qira'ats* according to themselves were accused of *madhhab fanaticism*. So, to prefer one of the *qira'ats* and to determine the verdict according to it, one must consult the *sunnah*.

When we look at the *ḥadīths* related to our subject in order to reach a general conclusion, it is clearly seen that the *ḥadīths* related to washing are more *ṣaḥīḥ*. As *ḥadīths* scholars and all the *madhhabs* of the Ahl al-Sunna think that the feet have to be washed and support this idea. Consequently, *ḥadīths* of washing that are evaluated as *ṣaḥīḥ* in the sources and that are used as proof are *ṣaḥīḥ*. Some of the *ḥadīths* narrated about the wiping are determined to not be related to wiping of the feet. These *ḥadīths* related to wiping of the naked foot and that are suitable for deciding in terms of *isnād* don't directly indicate wiping.

ملخص موسع

دراسة الأحاديث المتعلقة بالمسح على الرجلين

اختلف علماء السنة والشيعة على مدى التاريخ في بعض المسائل، ومسألة مسح أو غسل الرجلين من تلك المسائل التي اختلفوا فيها، ويرجع سبب هذا الاختلاف إلى اختلاف القراءات في آية الوضوء وإلى الأحاديث المتعلقة بالمسح أو الغسل، وهذا البحث مُعدّ لدراسة الأحاديث المتعلقة بالمسح، إذ إن قضية غسل القدمين في الوضوء كانت موضوعاً للعديد من الأبحاث الفقهية أو بحوث التفسير، ولكنني لم أفهم على دراسة متعلقة بصحة أحاديث مسح أو غسل القدمين. لذلك سنحاول في البحث أن نصل إلى الترجيح بين الأقوال من خلال دراسة الأحاديث المتعلقة بمسح القدمين سنداً ومتناً، أما الأحاديث المتعلقة بغسلهما فسيكتفي الباحث بالإشارة إليها.

من المعلوم أن وضوء النبي صلى الله على وسلم قد وردت تفاصيله في كتب الحديث، فقد نقل الصحابة وضوء النبي بأدق التفاصيل، ومما لا شك فيه أن القدم قد ذكرت في آية الوضوء، ولكن لم يتفق السنة والشيعه في كيفية طهورها، ومن الضروري الكشف عن المراد في الآية هل المراد غسلها أم مسحها، وذلك من خلال الأحاديث المروية في هذا الباب والتي أدت إلى نزاع عميق بين السنة والشيعه، وهذا البحث يُراد منه أن يضيف جواباً يملأ الفجوة العلمية المذكورة بينهما مع البعد المتعلق بالفقه والتفسير، وسيحاول الباحث أن يبين أوجه القولين _الغسل أم المسح_ من خلال السنة النبوية.

ومن الكلمات المهمة في هذا البحث: كلمة الكعب، والسنة والشيعه أعطوا الكعب معانٍ مختلفة ثم شرحوا الآية والأحاديث وفقاً لهذه المعاني، لذلك فإن للوقوف على المعنى الصحيح للكعب أهمية كبيرة لتأثير ذلك في آية بحث الموضوع. وعلماء السنة لم يُعلوا أحاديث غسل الرجلين ولكنهم جرحوا أحاديث المسح وضعفوها، وهذا ظاهر في كتبهم، وكذلك علماء الشيعة أعلوا أحاديث الغسل. وسنبين في ثنايا البحث كل الانتقادات والآراء مع ترجيح القول الصائب الصحيح في المسألة. وللوصول إلى النتائج الموضوعية من خلال دراسة الأحاديث قام الباحث بدراسة سند الحديث مبيناً المجروحين منهم والثقات المختلف في توثيقهم والمتفق على ذلك.

وقد ضم هذا البحث سبعة عشر حديثاً متعلقاً بالمسح على الرجلين؛ اثنان منها رويًا من غير سند، وثلاثة منها منقطعة، وأربعة منها ضعيفة، وحديثان لهما درجة حسن الإسناد، وستة منها صحيحة السند. أما الأحاديث الصحيحة الستة رويت عن عثمان وعلي وابن عمر رضي الله عنهم ولكن لا علاقة لها بمسح القدمين. والحديث الصحيح الذي رواه تميم بن غزية الانصاري فيه أنه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم توضعاً ومسح بالماء على لحيته ورجليه.

أما الأحاديث الحسنة فقد رويت عن رفاع بن رافع وأوس بن أوس الثقفي؛ أما رواية أوس بن أوس الثقفي فهي محتملة وليست قطعية الدلالة على أن النبي صلى الله عليه وسلم مسح على نعليه أو مسح على قدميه، وأما رواية رفاع بن رافع فغير واضح فيها المعطوف عليه؛ هل عطف الأرجل على الأيدي أم على الرأس. وفي مبحث دلالة آية الوضوء على الغسل أو المسح درسنا اختلاف القراءات في الآية وأدلة من رجح قراءة النصب أو الجر من جهة اللغة العربية.

الأحاديث المتعلقة بغسل الرجلين في الوضوء وردت عن واحد وخمسين صحابياً، سبعة وعشرين منها في الكتب الستة. وأحاديث الغسل التي نقلت عن جمع كبير من الأصحاب صحيحة عند علماء السنة وبلغت مبلغ التواتر عند بعضهم، وقال علماء السنة بوجوب غسل الرجلين مستدلين بالأحاديث الصحيحة المتعلقة بالغسل.

عندما قارنا أحاديث الغسل بأحاديث المسح رأينا أن أحاديث الغسل قد رويت عن جمع كبير من الأصحاب وتلققتها الأمة بالقبول والصحة سنداً ومنتناً. وعلى ذلك فيترجح لدى الباحث أن أحاديث الغسل أصح من أحاديث المسح.

وردت الأحاديث التي تفيد أن النبي صلى الله عليه وسلم مسح على قدميه عن عشرة من الصحابة، ولكن سبعة منهم رويها أن النبي صلى الله عليه وسلم غسل قدميه في الوضوء أيضاً. والأحاديث الثلاثة الأخرى المتعلقة بالمسح نقلت عن رفاع بن رافع وأوس بن أوس الثقفي وعن تميم بن غزية الانصاري؛ أما حديث أوس فهو متعلق بالمسح على النعلين وليس على القدمين، وأما حديث رفاع فغير واضح فيه هل عطف الأرجل على الأيدي أم على الرأس، وأما رواية تميم فإنه رأي النبي بمسح على لحيته ورجليه. نعم إن الأحاديث الثلاثة المتعلقة بالمسح هي أحاديث صحيحة أو حسنة من حيث الإسناد، ولكنها ليست قطعية الدلالة في المسح، ولو ثبت ذلك لتمكنا من الوصول إلى الترجيح بين الغسل والمسح، ولكن تحذير النبي صلى الله عليه وسلم لرجل ترك موضع

ظُفْرٌ عَلَى قَدَمِهِ قَائِلًا لَهُ: "ارْجِعْ فَأَحْسِنْ وُضُوءَكَ" ولعدم وضوح دلالة الأحاديث على المسح رجحنا تأويل الغسل في الأحاديث لكونه أصح وأبين، ومن ذلك كله يتضح أن أحاديث الغسل صحيحة وهي تدل على الغسل قطعاً. رجح الشيعة قراءة الجر، ورجح أهل السنة قراءة النصب وفسروا القراءة الأخرى وفقاً لآرائهم، واستطاعوا ان يجدوا في اللغة العربية أدلة كافية دالة على ما ذهبوا إليه.

قراءة النصب والجر قراءة متواترة لذلك يجب قبولهما وإن اختلف في تأويلها. ومع ذلك أئمة من يؤول قراءة النصب أو الجر وفقاً لرأيه بالتعصب لمذهبه، ولذلك كله يجب علينا مراجعة السنة لترجيح القراءة.

وقد اتضح من خلال هذا البحث أن أحاديث الغسل صحيحة، ومما يؤيد هذا الرأي أن مذاهب أهل السنة بأجمعهم وعلى رأسهم أهل الحديث يقولون بوجود غسل الرجلين، وبالتالي فإن أحاديث الغسل التي سيقت دليلاً في المراجع صحيحة. وقد أثبتنا أن بعض الأحاديث المتعلقة بالمسح ليس لديها علاقة بالمسح على الرجلين، وأما الأحاديث الأخرى المتعلقة بالمسح وإن كانت صحيحة أو حسنة الإسناد لكنها لا تدل على المسح دلالة واضحة.

الكلمات المفتاحية: الحديث، المسح، الشرح، أهل السنة والشيعة.

GİRİŞ

İslam Tarihi boyunca Müslümanlar arasında usûl ve furû meselelerinde bazı ihtilaflar meydana gelmiştir. Özellikle Ehl-i sünnet âlimleri ve Şîîler arasında oluşan ihtilaflar, Müslümanları derinden etkilemiştir. Âlimlerin ihtilaf ettiği fikhî konulardan biri de abdestte ayakların yıkanması/mesh edilmesi meselesidir.

Abdestte ayakların yıkanması konusu Mâide suresinin altıncı ayetinde ele alınmaktadır. Ayette geçen ارجلكم lafzı kıraat âlimleri tarafından hem mansûb hem de mecrûr olarak okunmuştur. Her iki kıraate göre ayetin manası ve ifade ettiği hüküm değişmektedir. Kelime mansûb okunduğunda ayetin manası "Ey iman edenler namaza kalktığınız vakit yüzünüzü, dirseklere kadar kollarınızı yıkayın. Ve başınızı mesh edip, topuklarla beraber ayaklarınızı yıkayın." olur. Ehl-i sünnete mensup âlimlerin geneli, hükmü bu kıraate göre belirlemiş; abdestte ayakları yıkamayı farz kabul etmiştir. Mezkûr kelime mecrûr olarak okunduğunda ayaklar, mesh edilmesi gereken başa atfedilecektir. Buna göre de ayetin manası, "Başınızı ve ayaklarınızı topuklara kadar mesh edin." şeklinde olacaktır. Şîî âlimler de bu kıraati esas almış, abdestte ayakları mesh etmenin farz olduğunu iddia etmişlerdir. Hem Ehl-i sünnet hem de Şîa'ya mensup âlimler, kendi görüşlerini destekleyen kıraati benimsemiş, diğer mütevâtir kıraati ise kendi görüşlerine göre yorumlamışlardır. Bu sebeple bu konuda doğru bir hükme varmak için Resûlullah'tan gelen hadislerin incelenmesi zaruret arz etmektedir.

Herhangi bir konuda Kur'an'ın hükmünde ihtilaf varsa Resûlullah'ın sünnetine bakma gerekliliği aşikârdır. Çünkü Kur'an'ı en iyi anlayanın Hz. Peygamber olduğunda şüphe yoktur. Bu açıdan bakıldığında abdest konusunda da Resûlullah'ın uygulaması vazgeçilmez ve bağlayıcı olmaktadır. Hz. Peygamber'in abdest alırken ayaklarını mesh ettiğine dair hadislerin sıhhat araştırması ülkemizde müstakil bir araştırmanın konusu olmamıştır. Mezkûr boşluğu doldurmak

üzere hazırlanan bu makalenin amacı, Hz. Peygamber'in abdest alırken ayaklarını mesh ettiğine dair rivayetlerin sıhhat durumunu ortaya koymaktır.

1. Çıplak Ayağa Meshle İlgili Rivayetlerin Tahlili

Kur'ân abdestle ilgili olarak dört azadan bahsetmiştir. Bunlardan yüz ve kolların yıkanması ve başın mesh edilmesi konusunda ittifak vardır. Fakat ayağın hükmü konusunda ihtilaf vardır. Bu ihtilafın temel sebeplerinden biri ayağın hükmünü ele ayet konusunda kıraat farklılığının bulunmasıdır. Nasb kıraati esas alınınca ayağın yıkanması gerekirken; cer kıraati esas alınınca ayakların mesh edilmesi yeterli olmaktadır. Abdestte ayağın hükmü konusundaki ihtilafın bir diğer sebebi ise, konu hakkındaki farklı rivayetlerdir. Abdestte ayakların yıkanmasına dair hadisler, hemen hemen her hadis kitabında yer almaktadır. Fakat hadis kaynaklarımızda az da olsa abdestte meshin yeterli olduğuna dair rivayetler de vardır. Sonuçta Ehl-i sünnet mensuplarının çoğu nasp kıraatini esas almış, 51 farklı sahâbîden rivayet edilen yıkama rivayetlerini sahih olarak kabul etmiş, hükmü de buna göre belirlemiştir. Şi'iler ise, cer kıraatini esas almış, abdestte ayakları mesh etmenin yeterli olduğu sonucuna varmışlardır.

1.1. İbn Abbas'tan Nakledilen Rivayetler

İbn Mâce'nin "Ebû Bekr b. Ebî Şeybe<İbn Uleyye<Ravh b. Kāsım< Abdullah b. Muhammed b. Akîl< Rubeyyi' bt. Muavviz<İbn Abbâs" tarikiyle naklettiğine göre Rubeyyi' şöyle demiştir: İbn Abbâs bana geldi. Rivayet ettiğim "Resûlullah abdest aldı ve ayaklarını yıkadı." hadisini sordu. Sonra şöyle dedi: "İnsanlar abdest alırken ayaklarını yıkıyorlar, fakat ben Allah'ın kitabında sadece meshi buluyorum." Öncelikle hadisin ravileri hakkındaki cerh-tadil bilgileri incelenecektir

Ebû Bekîr b. Ebî Şeybe (ö. 235/849)²

İbn Uleyye İsmail b. İbrahim b. Muksim el-Esedî (ö.193/808)³

Ahmed b. Hanbel, *ileyhi münteha fi's-sebt*; Yahyâ b. Maîn *sika, me'mun, sadûk, müselleme*; Nesâî, *sika sebt*; lafızlarıyla ta'dil etmişlerdir. Gunder onun hakkında "Hadis ilminde İbn Uleyye'nin önüne geçecek birini görmedim; hadis ilminde hata etmeyecek iki kişi İbn Uleyye ve Bişir b. Mufaddal'dır."; demiştir.⁴ Halku'l-Kur'ân'ı destekleyen sözler söylese de ömrünün sonlarına doğru bu fikrinden dönmüştür.⁵

¹ İbn Mâce, Tahâre, 56.

² Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî, *et-Tabakâtü'l kübrâ*, (Beyrut: ts.) 6, 413; Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebû Hatim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, (Beyrut: 1952), 2, 828; Muhammed b. Hıbbân b. Ahmed Ebû Hâtim el-Büstî, *es-Sikât*, Nşr. Seyyid Şerefeddin Ahmed, (Beyrut: Dârül-Fikr, 1975), 8, 358; Ebû'l-Haccâc Cemaleddîn Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: 1980), 16, 35; Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Tezkiretü'l-huffaz*, (Beyrut: 1992), 2, 432; Ahmed b. Ali b. Hacer Ebu'l-Fadl el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb*, (Beyrut: 1984), 12, 30; A. Mlf., *Takrîbü't-tehzîb*, nşr. Muhammed Avvâme, (Haleb, 1986), 320.

³ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 1, 241; İbn Hacer, *Takrîbü't-tehzîb*, 1, 105.

⁴ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffaz*, 1, 322.

⁵ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 1, 241.

Ravh b. Kāsım et-Temîmî⁶ (ö.141/758)

Ahmed b. Hanbel, Ebû Hâtım, Ebû Zur'a⁷ ve Yahyâ b. Maîn⁸ sika; Nesâî, *leyse bihi be's* lafızlarıyla ta'dil etmişlerdir⁹ Süfyân b. Uyeyne onun hakkında "Yaşlı olmasına rağmen hadis talep edenler içinde Ravh'tan daha hafızını görmedim." demiştir.¹⁰ İbn Hibbân *es-Sikat'*ında zikretmiştir.¹¹

Abdullah b. Muhammed b. Akîl Ebû Muhammed (ö.140/757)¹²

Buhârî *el-Edebü'lmufred'*de Ebû Dâvûd, Tirmizî ve İbn Mâce bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır.¹³ Hz. Ali'nin kızı Zeynep'in oğludur. Enes b. Mâlik, Cabir Abdullah, Abdullah b. Ömer ve diğer bazı sahâbîlerden rivayetleri vardır. Ahmed b. Hanbel,¹⁴ *muhtecun bih*; Ebû Hâtım *leyyinü'l-hadis*; İclî,¹⁵ sika ve *leyyinül hadis* lafzıyla ta'dil etmişlerdir. Süfyân b. Uyeyne hıfz durumunu beğenmediği için hafızasında sorun var;¹⁶ İbn Huzeyme, "Hafızasının zayıflığından dolayı onun hadisleriyle ihticâc etmem"; İbn Sa'd, *münkerü'l-hadis*; İbn Maîn, *zaîfü'l-hadis* lafızlarıyla cerh etmişlerdir.¹⁷ İmam Mâlik, Yahyâ b. Said ve İbn Maîn ondan hadis rivayet etmemişlerdir.¹⁸

Rubeyyî' bt. Muavviz (ö.?)¹⁹

Hadisi "an" lafzıyla rivayet eden İbn Uleyye, Ravh b. Kasım ve Abdullah b. Muhammed b. Akîl hakkında kaynaklarda tedlis iddiasına rastlanmadığı için an lafzı semaya delalet eder. Ravh b. Kāsım diğer münekkitler tarafından sika kabul edilse de Nesâî onun hakkında *leyse bihi be's* demiştir. Buna Abdullah b. Muhammed b. Akîl hakkındaki eleştiriler eklenince hadisin senedi için zayıf denilebilir.

⁶ İbn Hacer, *Takrîbü't-tehziib*, 1, 211; Mizzî, *Tehziibü'l-kemâl*, 9, 252.

⁷ Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tüçîbî el-Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh limen harrece lehu'l-Buhârî fi'l-Câmi's-Sahîh*, (Beyrut: Dâru'l- Livâ, 1986), 2, 600.

⁸ Ebû Zekeriyâ Yahya b. Maîn, *Tarihü İbn Maîn*, nşr. Ahmed Muhammed Nur, (Beyrut, 1979), 4, 237.

⁹ İbn Hacer, *Tehziibü't-tehziib*, 3, 257.

¹⁰ İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3, 495; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1, 188.

¹¹ İbn Hibbân, *es-Sikat*, 6, 305.

¹² Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *et-Târihü'l-kebîr*, nşr. es-Seyyid Hâşim en-Nedvî, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.) 5, 183.

¹³ İbn Hacer, *Tehziibü't-tehziib*, 6, 13; Mizzî, *Tehziibü'l-kemâl*, 16, 78.

¹⁴ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Seyer'i a'lâmi'n-nubelâ*, nşr. Şuayb Arnavud, (Beyrut: 1981), 6, 204.

¹⁵ Ebû'l-Hasan Ahmed b. Abdullah b. Sâlih el-İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, nşr. Abdülalim Abdülazim Bestevî, (Medine: 1985), 2, 57.

¹⁶ İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5, 153.

¹⁷ Abdullah b. Adiy b. Abdullah b. Muhammed Ebû Muhammed, *el Kâmil fi duafâi'r-ricâl*, nşr. Yahya Muhtar, (Beyrut: 1988), 4, 127.

¹⁸ Zehebî, *Siyer*, 6, 204.

¹⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l kübrâ*, 8, 447; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İstîâb fi ma'rifeti'l- ashâb*, (Beyrut: Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1992), 4, 1837; Mizzî, *Tehziibü'l-kemâl*, 35, 173; Ahmed b. Ali b. Hacer Ebu'l-Fadl el-Askalânî, *el- İsbâbe, fi temyizi's-sahâbe*, (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1412, 7, 642.

Nevevî'ye göre İbn Abbas'ın ayeti mecrûr okuması sened açısından sahih kabul edilse dahi ayakları mesh etmenin yeterli olduğuna delalet etmez. Çünkü İbn Abbâs, abdestte ayakları yıkamanın gerekliliğini Hz. Peygamber'den mervî uygulamadan çıkarmış olabilir.²⁰

Ayrıca İbn Abbâs'tan mervî Mâide suresindeki âyeti üstün okuyarak yıkamaya atfettiğine dair rivayetler de vardır.²¹ İbn Abbâs'tan mervî bu rivayeti Atâ'dan gelen “İbn Abbâs abdest alırken ayaklarını mesh ederdi” rivayetine uygun değildir diyerek reddetmek doğru değildir.²² Çünkü mezkûr rivayet çıplak ayağa meshle ilgili değil, mestler üzerine meshle ilgilidir.²³ Ayrıca Atâ, İkrime'nin (ö. 105/723) naklettiği İbn Abbâs, mestler üzerine mesh etmezdi görüşünü “İbn Abbâs'ı mestler üzerine mesh ederken gördüm.” diyerek reddetmiştir.²⁴ Ayrıca Ahmed el-Advî bu rivayetin daha sahih rivayetlere muhalefeti sebebiyle münker olduğunu iddia etmiştir.²⁵

Başta Buhârî olmak üzere muteber hadis kitaplarındaki rivayetlere göre İbn Abbâs, bir avuç su alıp sağ ayağını yıkayınca kadar azar azar döktü, bir avuç su daha alıp sol ayağını aynı şekilde yıkadı. Sonra “Resûlullah'ı böyle abdest alırken gördüm.” dedi hadisinin ravidir.²⁶ Buna göre mezkûr rivayet, bu hadis ve İbn Abbas'ın mestler üzerine mesh ettiğine dair rivayet ile nasb kıraatini tercih ettiğine yönelik rivayetler ile çelişki arz etmektedir. Bundan ötürü isnâd açısından zayıf olan bu rivayet daha sahih rivayetlere muhalif olması sebebiyle metin yönüyle de zayıftır.

1.2. Rifâa b. Râfi'den Nakledilen Rivayetler

İbn Mâce'nin “Muhammed b. Yahyâ<Haccâc<Hemmâm<İshâk b. Abdullah b. Ebî Talha<Ali b. Yahyâ b. Hallâd<Babası Yahya b. Hallâd<Amcası Rifâa b. Râfi” senediyle naklettiğine göre Rifâa b. Râfi' Resûlullah'ın yanında otururken Resûlullah şöyle buyurmuştur. “Allah'ın emrettiği gibi güzelce abdest alınmadıkça namaz tamam olmaz. (Abdest alan kişi) Yüzünü ve kollarını dirsekleriyle beraber yıkar, başını ve ayaklarını topuklarına kadar mesh eder.”²⁷ Hadis Tahâvî tarafından da aynı senedle benzer lafızlarla rivayet edilmiştir.²⁸

²⁰ Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri en-Nevevî, *el-Mecmû'*, nşr. Muhammed Necib Mutî, (Riyad: 2003), 1, 452.

²¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I, 72.

²² İbn Abbâs'ın nasb kıraatini Atâ'dan gelen mezkûr rivayete uymuyor diyerek reddeden araştırma için bkz. Ayşe Ulye Özek, *Mâide suresi 6. âyeti bağlamında ayağa mesh meselesi*, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013), 110.

²³ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *Musannef*, (Cidde: Dârü'l-Kible, 2006), 2, 256.

²⁴ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2, 270. İbn Abbâs'ın mestler üzerine meshin vakit tayini ile ilgili rivayet için bkz. Tahâvî, *Şerhü meâni'l-âsâr*, 1, 84.

²⁵ Safâü'd-Davvî Ahmed el-Advî, *İhdâü'd-dîbâce şerhü süneni İbn Mâce*, (Bahreyn, Mektebetu Dârü'l-Yakin, 2001), 248.

²⁶ Buhârî, *Vudû'*, 103; Nesâî, *Tahâre*, 84; Ebû Dâvûd, *Tahâre*, 53; İbn Mâce, *Tahâre*, 54. İbn Abbas'tan mervî yıkama hadislerinin sahih olduğunu beyan eden araştırma için bkz. Serdar Murat Gürses, *Kütüb-i sittedeki abdest ve çıplak ayağa meshle ilgili hadislerin değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniv. 2009)

²⁷ İbn Mâce, *Tahâre*, 57.

²⁸ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1, 35.

Muhammed b. Yahyâ (ö.253/867)

Müslim, Ebu Dâvûd, Tirmizî, Nesâî bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. Ebu Hâtim,²⁹ *sâlihü'l hadis*; Mizzî, *sadûk*;³⁰ İbn Hacer,³¹ *sadûk*; Zehebî,³² *sika* lafızlarıyla ta'dil etmişlerdir.³³ İbn Hibbân *es-Sikât*'ında zikretmiştir.³⁴

Haccâc b. Minhâl (ö.217/832)

Kütüb-i sitte müelliflerinin tamamı bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. Ahmed b. Hanbel,³⁵ Iclî,³⁶ Nesâî,³⁷ İbn Hacer *sika*; İbn Kâni', *sika me'mun fellâs*,³⁸ İbn Sa'd,³⁹ çok hadis rivayet eden *sika*; Ebû Hâtim, *sika ve ma era bihi be's*; ifadeleriyle ta'dil etmişlerdir.⁴⁰ İbn Hibbân *es-Sikât*'ında zikretmiştir.⁴¹

Hemmâm b. Yahyâ (ö.164/780)⁴²

Ahmed b. Hanbel, *bütün hocalarından yaptığı rivayetlerinde sebt*; Ebû Hâtim, *sika*; Yahyâ b. Said 'Şube'nin hadislerine ulaşamayan varsa Hemmam'a gitsin.' lafızlarıyla ta'dil etmişlerdir.⁴³ İbn Hibbân *es-Sikât*'ında zikretmiştir.

İshak b. Abdullah b. Ebî Talha (ö.134/751)⁴⁴

Kütüb-i sitte müelliflerinin tamamı bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. Ebû Zur'a, Ebû Hâtim, İbn Maîn,⁴⁵ Iclî⁴⁶ *sika*;⁴⁷ lafızıyla ta'dil etmişlerdir. İbn Hibbân *Sikât*'ında zikretmiştir.⁴⁸

²⁹ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 8, 124.

³⁰ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 26, 623.

³¹ İbn Hacer, *Takrîbü't-tehzîb*, 512.

³² Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehu rivâye fi'l-kütübi's-sitte*, nşr. Muhammed Avvâme, (Cidde, 1992), 2, 229.

³³ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 9, 454.

³⁴ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9, 106.

³⁵ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 2, 182.

³⁶ Iclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 1, 286.

³⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 5, 459.

³⁸ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 2, 182.

³⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7, 301.

⁴⁰ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 3, 167.

⁴¹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8, 202.

⁴² İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7, 282; Buhârî, *et-Târihü'l-kebîr*, 8, 237; Iclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2, 204; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 9, 108; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7, 586; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 30, 302; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, XI, 60.

⁴³ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1, 201.

⁴⁴ Buhârî, *et-Târihü'l-kebîr*, 1, 393; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 2, 444.

⁴⁵ Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân el-Bağdâdî, *Tarihü esmai's-sikât*, nşr. Subhî es-Sâmeraî, (Beyrut: 1984), 1, 35.

⁴⁶ Iclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 1, 219.

⁴⁷ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 2, 226.

⁴⁸ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4, 23.

Ali b. Yahyâ b. Hallâd (ö.129/746)⁴⁹

Buhârî, Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. İbn Maîn,⁵⁰ Nesâî ve Dârakutnî *sika* lafızlarıyla ta'dil etmişlerdir. İbn Hibbân *es-Sikat*'ında zikretmiştir.⁵¹

Yahyâ b. Hallâd (ö.?)⁵²

Müslim'in haricindeki bütün *Kütüb-i sitte* müellifleri bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır.⁵³ Amcası Rifâa b. Rafî'den rivayetleri vardır. İbn Hibbân *es-Sikat*'ında zikretmiştir.⁵⁴

Rifâa b. Râfi⁵⁵

Hadisi "an" lafzıyla aktaran Ali b. Yahya b. Hallâd ve Yahya b. Hallâd hakkında kaynaklarda tedlis iddiasına rastlanmadığı için an lafzı semaya delalet eder. Yahya b. Hallâd'ın ölüm tarihi kesin olarak bilinmese de amcası Rifâa'dan hadis rivayet etmesi müsellemler bir durum olduğu için hadis muttasıldır. Muhammed b. Yahyâ münekkitler tarafından sadûk kabul edildiği için bu hadise sened yönüyle hasen diyebiliriz.

Hadisin Nesâî, Dârimî, Darakutnî, Taberânî, rivayetinde ise, Resûlullah namaz kılan kişiye namazını abdestinden dolayı iade etmesini emretmiş, fakat bu durumun sebebini açıkça zikretmemiştir.⁵⁶ Hz. Peygamber'in abdest sebebiyle namaz iade ettirmesi genellikle ayakların tam yıkanmaması sebebiyle olduğu için mezkûr rivayette de aynı durum söz konusu olabilir. Ayrıca ayette olduğu gibi rivayette de "ورجليه إلى الكعبين" ifadesinin yıkamayı emreden yüz ve kollara mı yoksa meshi ifade eden başa mı atfedileceği net değildir. Arap dili kaidelerine göre rivayetdeki ayaklar, mesh edilen başa atfedileceği gibi yıkanan eller üzerine de atfedilebilir. Rivayette ayaklara bir sınırlama getirilmiştir. Buna göre ayakların temizliği (yıkama veya mesh) *ka'b* aşık kemiğine kadar yapılmalıdır. Aşık ise ayağın üst tarafında bulunan iki şiş kemiğin ismidir Meshin aşık kemiklerini kapsayacak şekilde yapılması ayağını mesh edenlerce de uygulanan bir durum değildir. Sonuçta bu hadiste atfın nereye yapıldığı net değildir. Yani ayet üzerinde yapılan atıf tartışmasının bir benzeri bu hadis için de söz konusudur.

⁴⁹ Buhârî, *et-Târihü'l-kebîr*, 6, 300; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6, 208, Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 21, 73; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 7, 345.

⁵⁰ İbn Maîn, *Tarihü İbn Maîn*; 1, 144.

⁵¹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7, 205.

⁵² İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l kübrâ*, 5, 72; Buhârî, *et-Târihü'l-kebîr*, 8, 269; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9, 139; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 31, 294; İbn Hacer, *Takrîbü't-tehzîb*, 59; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 12, 417.

⁵³ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 21, 294.

⁵⁴ Buhârî, *et-Târihü'l-kebîr*, 8, 237; İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2, 334; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5, 519; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 30, 302.

⁵⁵ Buhârî, *et-Târihü'l-kebîr*, 3, 319; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3, 492; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 9, 203; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2, 486.

⁵⁶ Nesâî, *et-Tatbîk*, 77; Ebû Dâvûd, *Salât*, 146; Dârimî, *Salât*, 79; Ebu'l Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *Sünen*, nşr. Abdullah Haşim Yemânî, (Medine: 1996) 1, 95; V Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb *et-Taberânî, el-Mu'cemü'l Kebîr*, nşr. Hamdi b. Abdulmecid, (Beyrut: Mektebetü'l Ulûm, 1983), 5, 37.

1.3. Evs Bin Ebû Evs es-Sekaff' den Nakledilen Rivayetler

Ebu Dâvûd'un "Müsedded ve Abbâd b. Mûsâ<Huşeym<Ya'lâ b. Atâ<Babası Abbâd<Evs b. Ebû Evs" tarikiyle nakline göre "Resûlullah abdest almış, A-ayakkabıları ve ayakları üzerine mesh etmiştir."⁵⁷

Müsedded b. Müserhed (ö.228/842)⁵⁸

Buhârî, Tirmizî, Ebu Dâvûd, Nesâî bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. Yahyâ b. Maîn, Iclî,⁵⁹Nesâî *sika* lafızıyla ta'dîl etmişlerdir. Ebû Hâtim Müsedded'in Kattân > Ubeydullah b. Ömer tarikiyle rivayetleri hakkında "*Dînâr gibidir. Sanki Hz. Peygamber'i dinliyormuşçasına sahihtir.*"⁶⁰ demiştir. İbn Hibbân *es-Sikât*'ında zikretmiştir.⁶¹

Abbâd b. Mûsâ Ebû Muhammed el-Anbâvî(ö. 230/844)⁶²

Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Nesâî bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. Ebû Zur'a,⁶³ *sika*; İbn Maîn,⁶⁴ *leyse bihî be's* lafızlarıyla ta'dil etmişlerdir. İbn Hibbân *sikat*'ında zikretmiştir.⁶⁵

Huşeym b. Beşîr (ö.183/799)⁶⁶

Ya'lâ b. Atâ el-Âmirî el-Kuraşî (ö.120/738)⁶⁷

Buhârî dışında bütün *Kütüb-i sitte* müellifleri bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır.⁶⁸ Ahmed b. Hanbel'in yanında Ya'la' zikredilince onu hayırla yâd etmiştir. Ebû Hâtim *sadûk*; Yahyâ b. Maîn,⁶⁹ Nesâî ve İbn Sa'd *sika*; lafızlarıyla ta'dil etmişlerdir⁷⁰. İbn Hibbân *es-Sikat*'ında zikretmiştir.⁷¹

Atâ el-Âmirî et-Tâifî (ö.?)

Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Amr b. el-As gibi sahâbîlerden rivayetleri vardır. Buhârî *el-Edeb*'inde onun hadislerini kaydetmiş, Ebu Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî bu râvinin hadislerini kitaplarına

⁵⁷ Ebû Dâvûd, Tahâre, 160.

⁵⁸ Buhârî, *et-Târîhü'l-kebîr*, 8, 72; Iclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2, 272; Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2, 758; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 27, 443; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 2, 421; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 10, 98.

⁵⁹ Iclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2, 272.

⁶⁰ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 2, 421.

⁶¹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9, 200.

⁶² İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l kübrâ*, 7, 353.

⁶³ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6, 87.

⁶⁴ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 14, 163.

⁶⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8, 436.

⁶⁶ Buhârî, *et-Târîhü'l-kebîr*, 8, 242; Iclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2, 334; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9, 115; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 30, 372; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*; 11, 53.

⁶⁷ Buhârî, *et-Târîhü'l-kebîr*, 8, 415.

⁶⁸ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 11, 354.

⁶⁹ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9, 302.

⁷⁰ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 11, 354.

⁷¹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7, 652.

almışlardır.⁷² İbn Ebû Hâtîm Atâ'yı zikretmiş, hakkında herhangi bir yorum yapmamıştır.⁷³ İbn Hacer⁷⁴ *makbul* lafzıyla tevsik etmiştir. İbn Hıbbân *es-Sikât*'ında zikretmiştir.⁷⁵ Zehebî, oğlundan başka râvisi olmadığı için meçhul olduğunu söylemiştir.⁷⁶

Evs b. Ebî Evs⁷⁷

Hadisi an lafzıyla rivayet eden Huşeym, Ya'lâ ve babası hakkında kaynaklarda tedlîs iddiasına rastlanmadığı için an lafzı semaya delalet eder. Hadisin râvilerinden Abbâd, İbn Maîn tarafından leyse bihî be's, Atâ el-Âmirî ise İbn Hacer tarafından makbul olarak vasıflandırıldığı için hadis sened yönüyle hasendir.

Hadisi Ahmed b. Hanbel, Taberânî ve İbn Ebî Şeybe, "Vekî' <Şerîk < Ya'lâ b. Atâ < Evs b. Ebî Evs es-Sakafî < Babası" tarikiyle nakletmişlerdir. Rivayetin bu senedi munkatı'dır. Çünkü Ya'lâ b. Atâ, Evs b. Evs'ten hadis işitmemiştir. Seneden Ya'lâ'nın babası Atâ düşmüştür. Bu üç tarikte de "*Nalınları üzerine mesh etti*" lafzından sonra Evs b. Evs'e ayakkabılarını çıkarmayacak mısın diye sorulmuş, o da Resûlullah'ın yaptığı'nın aynısını yapıyorum demiştir.⁷⁸

Rivayette geçen "*ayakkabıları ve ayakları üzerine meshetti*" bölümünü bazı âlimler, çoraba mesh şeklinde anlamışlardır. Bu durumda hadis, bir mahallin içindeki şey zikredilip, mahallin kendisi kastedilmiş olması kabilinden mecâz-ı mürseldir.⁷⁹ İbn Kesîr ise rivayeti ayaklarında mesh olduğu halde ayaklarına mesh etti şeklinde tevil etmiştir.⁸⁰

Bazı âlimlere göre ise bu hadis, abdestli iken alınan nafîle abdest hakkındadır. Beyhakî'ye göre "*ayakkabı üzerine mesh etti*" cümlesi "*ayakları ayakkabı içinde iken yıkadı*" manasındadır. Zira Arapçada

⁷² Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 20, 132.

⁷³ Buhârî, *et-Târihü'l-kebîr*, 6, 463; İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6, 339.

⁷⁴ İbn Hacer, *Takrîbü't-tehziib*, 392.

⁷⁵ İbn Hıbbân, *es-Sikât*, 5, 202.

⁷⁶ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidal fi nakdi'r-ricâl*, nşr. Ali Muhammed Muavvâd, (Beyrut: 1995), 3, 78.

⁷⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5, 511; İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2, 303; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1, 143.

⁷⁸ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 14, 234; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Şuayb Arnavud, (Beyrut: Müessesetü'r- Risâle, 1999), 26, 91; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 1, 222.

⁷⁹ İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed b. Kudâme, *el-Muğnî fi fikhi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, (Beyrut: 1405), I, 296; Halil Ahmed es-Seharenfûrî, *Bezül'l-Mechûd*, nşr. Muhammed Zekeriyâ b. Yahyâ, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996), 1, 39; Muhammed b. Muhammed Hattâb es-Subkî, *el-Menhelü'l-azbü'lmevrûd*, (Beyrut: ts.), 1, 130.

⁸⁰ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1992), 2, 96; Cemaleddin Muhammed b. Muhammed Saîd Cemaleddin el-Kâsimî, *Tefsirü'l-Kâsimî (Mehasinü't-Te'vil)*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki, (Kahire: 1957), 5, 107.

mesh kelimesi yıkama manasına da gelir.⁸¹ Hadis Aynî'ye göre ise mensûhtur.⁸² Bu hadis Ebu Dâvûd şarihlerinden Azîmâbâdî'ye göre hem seneden hem de metnen muzdariptir.⁸³

Hadisin rivayetleri arasında farklılıklar da vardır. Abbâd rivayetinde “Hz. Peygamberi böyle yaparken gördüm.” ifadesi vardır. Müsedded tarikinde ise rivayetin mürsel olma ihtimalini ortaya çıkaran “Resûlullah böyle yaptı.” ifadesi mevcuttur.⁸⁴ Bir de bu hadîsin metninde ızdırıp vardır. Hüşeym'in rivayetinde Evs, “Resûlullah'ı abdest alıp ayakkabı ve ayaklarına mesh ederken gördüm” dediği halde, Hammâd b. Seleme'nin rivayetinde Evs, Babasını abdest alırken ayakkabılarına mesh ederken görmüş ve “Sen ayakkabılarının üzerine mesh mi ediyorsun?” diye sormuştur. Babası da “Ben Resûlullah'ı ayakkabılarının üzerine mesh ederken gördüm” demiştir.⁸⁵ Sonuçta hadiste ayağın mı yoksa ayakkabının mı mesh edildiği net değildir. Diğer tarikler de göz önünde bulundurulduğunda rivayetin ayakkabılar üzerine mesh konusunda olduğu anlaşılmaktadır.

1.4. Hz. Osman'dan Nakledilen Rivayetler

İbn Ebî Şeybe'nin “Muhammed b. Bişr<Saîd b. Ebî Arûbe<Katâde<Müslim b. Yesâr<Humrân<Hz. Osman” tarikiyle rivayet ettiği hadiste Hz. Osman Hz. Peygamber'den gördüğü gibi abdest almış, ayakları üzerine mesh etmiştir.⁸⁶

Muhammed b. Bişr (203/818)

Yahyâ b. Maîn,⁸⁷ Nesâî,⁸⁸ sika; İbn Sa'd,⁸⁹ çok hadis rivayet eden sika; Ebû Dâvûd, “Kûfeliler içinde en iyi hadis hafızı”; Osman b. Ebî Şeybe, “Kitabından rivayet ettiğinde sika sebt” lafızlarıyla ta'dil etmişlerdir.⁹⁰ İbn Hibbân *es-Sikât*'ında zikretmiştir.⁹¹

Saîd b. Ebî Arûbe (156-157)

Hadis münekkitleri Saîd b. Ebî Arûbe'yi, ihtilattan önce birinci derece tadil lafızlarıyla sika kabul etmişlerdir.⁹²

⁸¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I, 73.

⁸² Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 2, 240.

⁸³ Ebû Tayyib Muhammed Şemsülhak Azîmâbâdî, *Avnû'l-Ma'bûd*, nşr. Abdurrahman Muhammed Osman, (Beyrut: 1968), 1, 191.

⁸⁴ Sehâranfûrî, *Bezlü'l-mechûd*, 2, 38.

⁸⁵ Subkî, *el-Menhel*, 1, 142.

⁸⁶ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1, 255.

⁸⁷ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7, 210.

⁸⁸ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 9, 64.

⁸⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât'ül kübrâ*, 6, 394.

⁹⁰ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 9, 64.

⁹¹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7, 441.

⁹² İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4, 65-66; Buhârî, *et-Târîhü'l-kebir*, 3, 504; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 11, 5; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 4, 56.

Katâde b. Diâme (ö.117/735)⁹³

Said b. Müseyyeb “*Irak bölgesinden Katâde’den daha hafızı gelmedi*”; Ahmed b. Hanbel, müfessir, hafız; Süfyân es-Sevri, ‘*Onun gibisi yok*.⁹⁴ lafızlarıyla ta’dil etmişlerdir. İbn Hibbân *Sikât*’ında zikretmiştir.⁹⁵ Müdellis bir râvi olarak maruftur. İbn Maîn Katâde’nin Said b. Cubeyr ve Mucâhid’ten hadis dinlemediğini belirtmiş ve onlardan rivayetini müdelles olarak kabul etmiştir.⁹⁶

Müslim b. Yesâr (ö. 100-101)

Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. Ahmed b. Hanbel, İclî, *sika* lafzıyla ta’dil etmiştir. Yahya b. Saîd el-Kattân’a göre Katâde, Müslim b. Yesâr’dan hadis dinlememiştir. Katâde ile Müslim arasında Ya’lâ b. Hukeym vardır.⁹⁷

Humrân b. Ebân (ö.75/694)⁹⁸

Hiz. Osman’ın azatlısı olan Humrân, Hiz. Ebû Bekir ve Ömer’i görmüş; Hiz. Osman ve Muaviye gibi sahâbîlerden hadis rivayet etmiş, zaman zaman Hiz. Osman’a müezzinlik yapmıştır.⁹⁹ Hiz. Osman, sırrını Abdurrahman b. Avf’a açan Humrân’ı Kûfe’ye sürmüştür.¹⁰⁰ İbn Hibbân *es-Sikât*’ında zikretmiştir.¹⁰¹ İbn Sa’d, ‘*Basralıların onun hadisleriyle ihticâc ettiklerini görmedim*.’ demiş; fakat Zehebî, İbn Sa’d’tan menkul bilgiyi verdikten sonra onu *sika* ve *nebîl* lafızlarıyla ta’dil etmiştir.¹⁰²

Katâde, Müslim b. Yesâr’dan hadis dinlememiştir. Onun ile Müslim b. Yesâr arasında Ya’lâ b. Hukeym vardır. Seneden Ya’lâ düştüğü için rivayet seneden munkatı’dır.

Aynı hadisin Bezzâr tarihinde ise Hiz. Osman ayaklarını mesh ederek abdest almış, sonra gülmüştür. Neden güldüğü sorulduğunda ise, “*Hiz. Peygamber’i benim aldığım gibi abdest alırken gördüm*.” demiştir. Hadis, Muhammed b. el-Müsennâ< İbn Ebî Adıyy kanalıyla Saîd b. Ebî Arûbe’den nakledilmiştir. Senedin diğer kısmı İbn Ebî Şeybe tarihiyle aynıdır.¹⁰³ Ahmed b. Hanbel tarihinde ise hadis Ahmed b. Hanbel’e Muhammed b. Ca’fer< Saîd b. Ebî Arûbe kanalıyla gelmiştir.¹⁰⁴ Ahmed b. Hanbel Hiz. Osman’ın bu gülme rivayetini, Humrân<Ma’bed el-Cühenî<Avf el-A’râbî<İshak b. Yusuf

⁹³ Buhârî, *et-Târîhü’l-kebîr*, 7, 186.

⁹⁴ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 7, 133.

⁹⁵ İbn Hibbân, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 5, 321.

⁹⁶ Zehebî, *Tezkiretü’l-huffâz*, 1, 122.

⁹⁷ Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl*, 27, 554; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-tehzîb*, 10, 127.

⁹⁸ Buhârî, *et-Târîhü’l-kebîr*, 3, 80; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 3, 265.

⁹⁹ Zehebî, *Siyerü a’lâmi’n-nubelâ*, 4,122; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-tehzîb*, 3, 21.

¹⁰⁰ İbn Sa’d *et-Tabakâtü’l kübrâ*, 7, 148; Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl*, 7, 301.

¹⁰¹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4, 179.

¹⁰² Zehebî, *Zikrû esmâi men tukullime fihi ve huve mûsikün*, nşr. Muhammed Şekûr, (Beyrut: Mektebetü’l-Menâr, 1986), 1, 72.

¹⁰³ Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr el-Basrî, *Müsned*, nşr. Ali b. Nâfi eş-Şuhûd, (Beyrut: ts.), 1, 93.

¹⁰⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1, 474.

tarikiyle de vermiştir. Fakat bu tarihte ayakların mesh edilmesi zikredilmemiştir.¹⁰⁵ Yahya b. Saîd el-Kattân'a göre Katâde'nin Müslim b. Yesâr'dan rivayetleri olmadığı için Katâde rivayetleri munkatı'dır.

Hadisin bir diğer tariki ise Ahmed b. Hanbel "İbnü'l-Eşca'î<Babası Abdullah b. Abdurrahmân el-Eşca'î<Süfyân (es-Sevrî) <Sâlim Ebu'n-Nadr< Busr b. Saîd< Hz. Osman" şeklindedir.

Ebû Ubeyde b. Ubeydullah b. Ubeydurrahman el-Eşca'î (?)

Ebû Dâvûd ve Ahmed b. Hanbel bu râvinin hadislerini kitaplarına almıştır. İbn Hıbbân *Sikât*'ında ismini Abbâd olarak zikretmiştir.¹⁰⁶

Ubeydullah b. Ubeydurrahman el-Eşca'î (ö. 182/799)

Buhârî, Müslim, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. Süfyân es-Sevrî'nin en sika öğrencilerindedir.¹⁰⁷

Süfyân es-Sevrî¹⁰⁸

Sâlim b. Ebî Umeyye el-Kuraşî Ebu'n-Nadr (ö. 129/747)

Ahmed b. Hanbel, İclî, Nesâî tarafından sika lafızlarıyla ta'dîl edilmiştir.¹⁰⁹

Ahmed b. Hanbel'in Hz. Osman > Humrân > Busr b. Saîd tarikiyle verdiği bu hadis sened yönüyle sahihtir. Fakat hadiste geçen *mekâid* lafzı aynı şekilde yıkama rivayetlerinde de geçmektedir. Hem yıkama hem de mesh rivayetlerinin sahâbe râvileri de aynı olduğuna göre her iki rivayetin de me'hazi aynıdır denilebilir. Şu halde Hz. Osman abdest alırken ayaklarını yıkamış, râvilerin büyük çoğunluğu olayı bu şekilde nakletmişlerdir. Bir kısım râviler ise bu durumu *ayaklarını mesh etti* lafzıyla nakletmişlerdir.

1.5. Ebû Mâlik El-Eş'arî'den Nakledilen Rivayetler

Hadis Taberânî tarafından "Ali b. Abdilazîz<Affân b. Müslim<Ebân b. Yezîd <Katâde<Şehr b. Huveşib<Abdurrahman b. Ğanem<Ebû Mâlik el-Eş'arî" tarikiyle nakledilmiştir. Rivayete göre Ebû Mâlik etrafındakilere Hz. Peygamber'in namazını öğretmek için abdest alıp, namaz kılmıştır. Abdest alırken ayaklarını mesh etmiştir.¹¹⁰

Ali b. Abdilazîz (ö. 286)

Hadis rivayeti için para aldığı gerekçesiyle Nesâî tarafından eleştirilmiştir. Dârekutnî, *sika, me'mûn*; Ebû Hâtim, *sadûk* lafızlarıyla ta'dîl etmiştir.¹¹¹

¹⁰⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1, 486.

¹⁰⁶ İbn Hıbbân, *es-Sikât*, 8, 434; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 34, 59.

¹⁰⁷ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5, 324; İbn Hıbbân, *es-Sikât*, 7, 150; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 19, 108.

¹⁰⁸ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4,222; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 11, 154.

¹⁰⁹ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 10, 127; İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 1, 384.

¹¹⁰ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 3, 280.

¹¹¹ Zehebî, *Tezkiratü'l-hüffâz*, 2, 147.

Affân b. Müslim¹¹²

Ebân b. Yezîd (ö. 160)

Iclî, İbn Hibbân Sikât'ında zikretmiştir.¹¹³ Hakkında bazı eleştiriler olsa da genellikle güvenilir bir râvi olarak kabul edilmiştir.¹¹⁴

Şehr b. Huveyşib (ö. 112)

Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Maîn tarafından ta'dîl edilse de Dârekutnî ve Beyhakî tarafından zayıf kabul edilmiştir. İrsâl ve teferrüdleriyle maruftur.¹¹⁵

Abdurrahmân b. Ğanem (ö. 78)

Şahâbî olup olmadığı konusunda ihtilaf vardır.¹¹⁶

Hadisin senedinde Şerh b. Huveyşib gibi teferrüdleriyle maruf bir râvi olduğu için hadis seneden zayıftır denebilir.

Taberânî aynı rivayeti İshak b. İbrahim > Abdurrezzâk > Ma'mer > Katâde > Şehr b. Huveyşib > Abdurrahmân b. Ğanem > Ebû Mâlik el-Eş'arî kanalıyla da rivayet etmiştir.¹¹⁷ Fakat bu hadiste Ebû Musa abdest alırken ayaklarını yıkamıştır. Hadisin senedinin aslı aynı olduğuna göre me'hazı aynıdır. Bu yorumu destekleyen bir diğer delil ise iki rivayetin ayakları yıkama veya mesh etme dışındaki lafızların hemen hemen aynı olmasıdır. Sonuçta aslı aynı olan senedle bize ulaşan bu iki rivayet manen birbirisiyle çelişmektedir. Buna göre seneden zayıf olan rivayet, metin yönüyle de zayıftır.

1.6. Abdullah b. Zeyd'den Nakledilen Rivayetler

Dârekutnî ve İbn Ebî Şeybe'nin "Süfyân b. Uyeyne<Amr b Yahyâ<Babası (Yahyâ b. Umâre)<Abdullah b. Zeyd" tarikiyle nakline göre Abdullah b. Zeyd, Hz. Peygamber'in abdestini tarif etmiş, ayaklarını mesh etmiştir.¹¹⁸

Süfyân b. Uyeyne¹¹⁹

Amr b. Yahyâ Ebû Hasan el-Mâzinî (ö.130/747)

Kütüb-i sitte müelliflerinin tamamı bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. İbn Sa'd, çok hadis rivayet eden sika râvi;¹²⁰ İbn Maîn, *la be'se bih, sâlih*; Ebû Hâtim, *sâlih* ve *sika*;¹²¹ Dârakutnî, Nesâî

¹¹² İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8, 522; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 20, 169.

¹¹³ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6, 68; Iclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 199.

¹¹⁴ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 2, 24; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 2, 88.

¹¹⁵ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 12, 585; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 4, 326.

¹¹⁶ Buhârî, *et-Târihü'l-kebîr*, 5, 247; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5, 274; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 17, 339.

¹¹⁷ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 3, 280.

¹¹⁸ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1, 8; Dârekutnî, *Sünen*, 1, 82.

¹¹⁹ Süfyân b. Uyeyne (ö.198) bkz. Buhârî, *et-Târihü'l-kebîr*, 4, 94; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4, 225; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5, 497; Iclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 1, 417; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6, 403; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 4, 104.

¹²⁰ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 8, 104.

¹²¹ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6, 269.

sika lafızlarıyla tadil etmişlerdir.¹²² İbn Hıbbân *es-Sikât*'ında zikretmiştir.¹²³ İbn Adiy, *Duafâ* isimli eserinde zikretmiş fakat cerh edici bir ibare kullanmadan “Az hadis rivayet etmiş, İmam Mâlik, Süfyân, Şu'be gibi âlimler bu râviden hadis rivayet etmişlerdir ve mezkûr İmamların bu râviden hadis rivayet etmelerinde bir beis yoktur.” (la be'se bih) demiştir¹²⁴

Yahyâ b. Umâre b. Ebî Hasen el-Mâzinî (?)¹²⁵

Sened açısından sahîh olan rivayet, metin açısından zayıftır. Çünkü hadisi mesh etti şeklinde rivayet eden Dârekutnî aynı rivayeti yıkadı şeklinde de vermiştir.¹²⁶ Ayrıca başta Buhârî ve Müslim olmak üzere muteber hadis kitaplarında rivayet aynı senedle “yıkadı” şeklindedir.¹²⁷

1.7. Temîm b. Ğaziyye el-Ensârî'den Nakledilen Rivayetler

Taberânî'nin “Harun b. Mellûl el-Masrî (ö. 285/898)<Abdullah b. Yezîd el-Kuraşî (ö. 213/829)<Saîd b. Ebî Eyyûb (ö. 161/778)< Muhammed b. Abdurrahman b. Nevfel (ö. 100/718)<Abbâd b. Temîm (?)<Temîm b. Ğaziyye el-Ensârî” tarikiyle naklettiği hadis göre Temîm, Hz. Peygamber'i sakalları ve ayaklarını mesh ederken görmüştür.¹²⁸ Rivayet aynı sened ve benzer lafızlarla İbn Huzeyme tarafından da rivayet edilmiştir.¹²⁹ Albânî'ye göre İbn Huzeyme'nin hadisi Saîd b. Eyyûb'tan naklettiği Ebû'z-Zübeyr dışındaki bütün ravileri sikadır.

Harun b. Mellûl el-Masrî (ö. 285/898)¹³⁰

Abdullah b. Yezîd el-Kuraşî (ö. 213/829)

Kütüb-i sitte müelliflerinin tamamı bu ravinin hadislerini kitaplarına almıştır. Nesâî, Ebû Ya'lâ sika lafzıyla tadil etmiştir.¹³¹

Saîd b. Eyyûb (ö. 161/829)

Kütüb-i sitte müelliflerinin tamamı bu ravinin hadislerini kitaplarına almıştır. Nesâî, İbn Maîn, sika; Ahmed b. Hanbel ve Ebû Hâtim lâ be'se bih lafzıyla tadil etmiştir.¹³²

¹²² İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzi'b*, 8, 104.

¹²³ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7, 215.

¹²⁴ İbn Adiy, *el-Kâmil*, 5, 139.

¹²⁵ Buhârî, *et-Târi'ü'l-kebir*, 8, 295; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 9, 175; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5, 522; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 22, 295; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzi'b*, 11, 277.

¹²⁶ Dârekutnî, *Sünen*, 1, 81.

¹²⁷ Buhârî, *Vudû*, 135-140; Müslim, *Tahâre*, 7.

¹²⁸ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 2, 60.

¹²⁹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, nşr. Mustafa A'zamî, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1970), 1, 101.

¹³⁰ İbn Nasiruddîn Şemseddîn Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Kaysî, *Tevzi'ü'l-müştebih*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993), 8, 154; İbn Hacer, *Tabsîru'l-müntebih bi tahrîri'l-müştebih*, 1, 1316.

¹³¹ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 1, 323.

¹³² Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 10, 342.

Muhammed b. Abdurrahman b. Nevfel¹³³

Abbâd b. Temîm¹³⁴

Hadisi an lafzıyla rivayet eden Muhammed b. Abdurrahman ve Abbâd b. Temîm hakkında tedlîs iddiasına rastlanmadığı için hadis muttasıldır. Hadisin ravilerinin tamamı müekkitler tarafından sika olarak kabul edildiği hadis isnâd yönüyle sahihtir.

Rivayete göre Temîm, Resûlullah'ı abdest aldığı anda sakal ve ayaklarını mesh ederken görmüştür. Hadis ilk bakışta ayağa meshi çağırır da Resûlullah'ın ayak ve yüzünü yıkadıktan sonra sakal ve ayaklarına mesh etmiş olması da bir ihtimaldir.

1.8. Hz. Ali'den Nakledilen Rivayetler

Ahmed b. Hanbel'in "Muhammed b. Ubeyd b. Ebu Umeyye<Muhtâr<Ebû Matar<Hz. Ali" tarikiyle nakline göre Hz. Ali'ye "Bize Resûlullah'ın abdestini gösterir misin?" denilince abdest almış, ayaklarını üç defa mesh etmiştir.¹³⁵ وَمَسَحَ رَأْسَهُ وَاجِدَةً فَقَالَ دَاخِلُيْمَا مِنَ الْوَجْهِ وَخَارِجُيْمَا مِنَ الرَّأْسِ وَرَجُلَيْهِ إِلَى الْكُعْبَيْنِ ثَلَاثًا

Muhammed b. Ubeyd b. Ebu Umeyye (ö. 204/820)¹³⁶

Muhtâr b. Nâfi' (?)

İbn Ebû Hâtim, Buhârî ve İbn Hibbân *münkerü'l-hadis* lafzıyla cerh etmiştir.¹³⁷

Ebû Matar el-Basrî el-Cühenî (ö.?)

İbn Ebû Hâtim, meçhul bir râvi olduğunu söylemiştir. Hafs b. Gıyâs bu râvinin hadislerini terk etmiştir.¹³⁸

Hadis sened açısından Ebû Matar ve Muhtâr b. Nâfi' sebebiyle zayıftır.

Ahmed b. Hanbel'in "İshâk b. İsmail > Süfyân > İbn Abdihayr (Müseyyeb b. Abdihayr el-Hemdânî)¹³⁹ > Babası¹⁴⁰ > Hz. Ali" tarikiyle naklettiği bir rivayete göre Hz. Ali, abdest almış, ayaklarına mesh etmiştir.¹⁴¹ Hadis sened açısından sahihtir. Fakat Ahmed b. Hanbel bu hadisten hemen önce aynı senedle Hz. Ali'nin ayaklarını yıkadığına dair bir hadis nakletmiştir.

Nezzâl'a göre Hz. Ali öğle namazını kılmış, sonra insanlara öğüt vermek üzere oturmuştur. Abdest almak istemiş, yüzünü ellerini başını ve ayaklarını mesh ederek şöyle demiştir: "Abdesti olanın

¹³³ Buhârî, *et-Târîhü'l-kebir*, 1, 145; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7, 321; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7, 364.

¹³⁴ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 5, 79.

¹³⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2, 459.

¹³⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6, 397; Zehebî, *Tezkirâtü'l-huffâz*, 1, 243; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 26, 54.

¹³⁷ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 8, 312; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *ed-Duafâ ve'l-Metrûkin*, nşr. Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 3, 110, Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 27, 323.

¹³⁸ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9, 445.

¹³⁹ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8, 293; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 27, 588; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7, 497.

¹⁴⁰ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6, 37; İcli, *Ma'rifetü's-sikât*, 2, 70; İbn Hibbân, *Sikat*, 5, 127; İbn Hacer, *Takrîbü't-tehzîb*, 1, 189.

¹⁴¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2, 295.

abdesti budur.”¹⁴² Bu rivayette Hz. Ali ayaklarına mesh etmiş, fakat meshin sebebini kendisi açıklamıştır.

Hz. Ali'den meshle ilgili bir diğer nakil ise onun “*Din akla göre olsaydı ayakların altını mesh etmek üstünü mesh etmekten daha doğru olurdu. Fakat ben Resûlullah'ı ayaklarının üstüne mesh ederken gördüm*” sözüdür.¹⁴³ Rivayeti sika râviler “*Din akla göre olsaydı mestlerin altını mesh etmek üstünü mesh etmekten daha doğru olurdu.*” şeklinde aktarmışlardır.¹⁴⁴

Görüldüğü gibi Hz. Ali'den ayakların meshine dair dört rivayet nakledilmiştir. Bunlardan bir tanesi isnâd açısından zayıftır. İkincisinin isnâdı sahihtir. Fakat Ahmed b. Hanbel bu hadisten hemen önce aynı senedle Hz. Ali'nin ayaklarını yıkadığına dair bir hadis nakletmiştir. Her iki rivayetin senedinin aslı aynı olduğuna göre iki rivayetinde me'hazi aynıdır. Şuayb Arnavud'a göre de bu iki hadis aynı olaydan bahsetmektedir. Bu sebeple bu rivayet içerdiği çelişki sebebiyle ihticâc için elverişli değildir. Ayağı mesh konusunda Hz. Ali'den nakledilen üçüncü rivayet ise ilk dönem kaynaklarında “*Ayağını mesh etti*” lafzıyla değil “*Mestleri üzerine mesh etti*” şeklinde nakledilmiştir. Mesh konusunda Hz. Ali'den gelen son rivayette ise Hz. Ali ayağını mesh etmesinin sebebini abdestli kişinin abdesti şeklinde açıklamıştır.

1.9. İbn Ömer'den Nakledilen Rivayetler

Tahâvî'nin “İbn Ebî Dâvûd<Ahmed b. Hüseyin<İbn Ebî Fudeyk< İbn Ebî Zi'b<Nâfi'<İbn Ömer” tarikiyle nakline göre İbn Ömer abdest alırken nalinleri (sandalet) ayağındaysa elleriyle ayaklarının üstünü mesh eder “*Hz. Peygamber'i böyle yaparken gördüm.*” derdi.¹⁴⁵ Beyhakî'nin rivayetine göre de İbn Ömer, Hz. Peygamber'in Sebti nalinlerini giydiğini ve üzerine mesh ettiğini görmüştür.¹⁴⁶ Görüldüğü gibi bu rivayet ayakların mesh edilmesi gerektiğine delalet etmemektedir. Çünkü İbn Ömer ayaklarını yıkadıktan sonra kurulama kastıyla ayaklarını mesh etme ihtimali vardır. Beyhakî'ye göre de eğer bu rivayet sahihse yıkadıktan sonra ayaklarını mesh etti manasındadır.¹⁴⁷ Bu yorumu Nâfi'nin “*İbn Ömer abdest alırken ayaklarını iyice yıkayıp ayak ve el parmaklarını hilallerdi.*” şeklindeki rivayeti teyit etmektedir.¹⁴⁸ Ayrıca bu hadis Buhârî, Müslim gibi muteber kaynaklarda “*Ayakları üzerine mesh ederken gördüm.*” şeklinde değil, “*Ayağında ayakkabıları varken abdest alırken gördüm*”¹⁴⁹ şeklindedir. Buhârî bu

¹⁴² Tahâvî, *Şerhü meâni'l-âsâr*, 1. 3.

¹⁴³ Tahâvî, *Şerhü meâni'l-âsâr*, 1, 35; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1, 436.

¹⁴⁴ Bu rivayet ilk dönem kaynaklarında meshleri üzerine mesh etti şeklindedir. Bkz. Ebû Dâvûd, Tahâre, 6r.

¹⁴⁵ Tahâvî, *Şerhü meâni'l-âsâr*, 1, 35.

¹⁴⁶ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1, 430.

¹⁴⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1, 430.

¹⁴⁸ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, *el Mûsânef*, nşr: Habîbü'r-rahman el Azâmî, (Beirut: 1983), I, 24.

¹⁴⁹ Buhârî, *Vudû'*, 30. Müslim, Hac, 5.

hadisi Ayakkabıları giyiliyken ayakları yıkama, ayakkabı (sandelet) üzerine mesh etmeme başlığı altında zikretmiştir.

1.10. Enes'ten Nakledilen Rivayetler

Beyhakî'nin “Muhammed b. Abdullah el-Hâfız ve Muhammed b. Mûsâ b. el-Fadl<Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yakub<Yahya b. Ebî Tâlib<Abdulvahhâb b. Atâ< Humejd<Mûsâ b. Enes(?)”tarikiyle nakline göre Haccâc insanlara hutbe irad etmiş ve şöyle demiştir. “Yüzlerinizi ve ayaklarınızı yıkayın bu sizi Cennete yaklaştırır.” Bu sözü duyan Enes etrafındakilere şöyle demiştir. “Allah doğru söyledi Haccâc ise yalan. Başınızı ve topuklarla birlikte ayaklarınızı mesh edin.”¹⁵⁰

Muhammed b. Abdullah el-Hâfız en-Nîsâbûrî (ö. 405/1015) (*el-Müstedrek* sahibi)

Muhammed b. Musa b. el-Fadl Ebû Saîd es-Sayrafî (ö. 421/1030)

Abdulğani el-Bağdâdî tarafından *sika* lafzıyla ta'dil edilmiştir. Beyhakî'nin hocalarındandır.¹⁵¹

Muhammed b. Yakub b. Yusuf Ebû'l-Abbâs (ö. 346)

Yazdığı hadisleri tanımadığı kişilere sattığı için eleştirilmiştir. Hâkim, *sika* lafzıyla ta'dil etmiştir.¹⁵²

Yahya b. Ebî Talib (ö.?)

İbn Hıbbân *Sikât*'ında zikretmiştir.¹⁵³ Ebû Hâtim, *mahalluhû sîdk* lafzıyla ta'dil etmiştir.¹⁵⁴

Abdulvehhâb b. Atâ (ö. 204/820)

İbn Maîn, *leyse bihi be's*; *yükteb hadîsuhu*, Buhârî, *leyse bi'l-kavî* lafızlarıyla ta'dil etmişlerdir.¹⁵⁵

Humejd b. Ebî Humejd et-Tavîl (ö. 143/761)

Mûsâ b. Enes(?)¹⁵⁶

Enes b. Mâlik'ten 12 hadis işitmiştir. Ondan yaptığı diğer rivayetler, müdellestir. Ebû Hâtim, *sika la be'se bih*; İclî *sika* lafızlarıyla ta'dil etmiştir. İbn Hıbbân *es-Sikât*'ında zikretmiştir.¹⁵⁷

Hadis, Humejd b. Ebî Humejd, Abdulvehhâb b. Atâ ve Yahya b. Ebî Talib sebebiyle sened açısından zayıftır. Enes ayağında tırnak büyüklüğünde kuru yer bırakarak abdest alan kişiye Resûlullah'ın “Dön abdestini yeniden al” rivayetinin de ravidir.¹⁵⁸ Enes'in ayağını mesh ettiğinde

¹⁵⁰ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1, 71.

¹⁵¹ Muhammed b. Abdulğani el-Bağdâdî, *et-Takyîd li ma'rifeti ruvvâtî's-sünen ve'l-mesânîd*, nşr. Kemal Yusuf Hût, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1408), I, 110.

¹⁵² Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 15, 458.

¹⁵³ İbn Hıbbân, *es-Sikât*, 9, 270;

¹⁵⁴ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 9, 134.

¹⁵⁵ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 6, 72; İbn Hıbbân, *es-Sikât*, 7, 133; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 18, 509.

¹⁵⁶ Buhârî, *et-Târîhü'l-kebîr*, 7, 279; İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2, 303; İbn Hıbbân, *es-Sikât*, 5, 401; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 29, 230.

¹⁵⁷ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, III, 35; İbn Hıbbân, *es-Sikât*, 4, 148.

¹⁵⁸ Ebû Dâvûd, *Tahâre*, 66.

ıslatarak mesh ettiğine dair rivayetler de vardır.¹⁵⁹ Beyhakî'ye göre Enes, ayakların yıkanmasını reddetmemiştir. Enes'e göre âyet mecrûr okunmalı, uygulama sebebiyle ayaklar yıkanmalıdır.¹⁶⁰ Ayrıca İmam Nevevî'ye göre Enes'ten gelen mesh hadislerinin hiç biri sahih değildir.¹⁶¹

Suyûtî'nin Beyhakî ve Ebû Nuaym'a nispet ederek, senedsiz bir şekilde Urve b. Zübeyr'den naklettiği bir rivayete göre Cebrâîl, abdesti öğretmek için Hz. Peygamber'e gelmiştir. Abdest alırken ayakları üzerine mesh etmiştir.¹⁶² Muhammed Yusuf Sâlih eş-Şâmî (ö. 942/1536) ise aynı rivayeti yine Beyhakî ve Ebû Nuaym'a nispet ederek ayaklarını yıkadı şeklinde vermiştir.¹⁶³

İbnü'l-Esîr'in *Üsdü'l-gābe*'de Ebû Cubeyr'den nakline göre Hz. Peygamber abdest almış, ayaklarını mesh etmiştir.¹⁶⁴ Fakat rivayeti İsfahânî ve Tahâvî senedli bir şekilde ayaklarını yıkadı şeklinde nakledilmiştir.¹⁶⁵

Çıplak ayağa meshle ilgili toplamda 17 hadis incelenmiştir. Bunlardan iki tanesi senedsiz olarak nakledilmişken; 3 tanesi munkatı'dır. Dört hadis isnâd açısından zayıftır. İki hadis isnâd açısından hasenken; altı hadis ise sahihtir. Sahih olan altı rivayetten Hz. Osman, Hz. Ali ve İbn Ömer'den nakledilen hadislerin doğrudan ayağa meshe delalet etmediği sonucuna varılmıştır. İsnadı sahih olan Temîm b. Gaziyye'den nakledilen hadiste ise Temîm, Hz. Peygamber'i ayağı ve sakallarını mesh ederken gördüğünü ifade etmiştir. İsnâd açısından hasen olan iki rivayet ise Rifâa b. Râfi' ve Evs b. Ebî Evs'ten nakledilmiştir. Evs rivayetinde ayağa mı yoksa ayakkabıya mı mesh yapıldığı net değildir. Rifâa rivayetinde ise atfın yıkanması gereken ele mi yoksa mesh edilmesi gereken başa mı yapıldığı şüphelidir.

2. Abdest Ayetinin Yıkama veya Meshe Delaleti

Abdestte ayakların yıkanması konusu Mâide suresinin altıncı ayetinde ele alınmaktadır. Ayette geçen *ارجلكم* lafzı hem mansûb hem de mecrûr olarak okunmuştur. Her iki kıraate göre ayetin manası ve ifade ettiği hüküm değişmektedir. Bu durum Şiiler ve Ehl-i sünnet arasında tartışma yaratan konulardan biridir.

¹⁵⁹ Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 1, 19.

¹⁶⁰ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1, 339.

¹⁶¹ Nevevi, *Mecmu'*, 1, 450.

¹⁶² Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Hasâisü'l-Kübrâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985), 158.

¹⁶³ Muhammed Yusuf Sâlih, *Sübülü'l-Hedyi ve'r-Raşâd*, nşr. Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 2, 296.

¹⁶⁴ Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *Üsdü'l-gābe fi Ma'rifeti's-Sahābe*, nşr. Adil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: 1994), 6, 45.

¹⁶⁵ Tahâvî, *Şerhü meâni'l-âsâr*, 1, 51; Ebû Nuaym el-İsbahânî, *Ma'rifü's-sahābe*, nşr. Adil b. Yusuf Gazâlî, (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1998), 5, 2852.

Ayetteki *رجلكم* lafzını, Nâfi (ö. 970/689), İbn Âmir (ö. 118/736), Hafs (ö. 180/796), Kisâî (ö. 189/805) ve Yakub (ö. 205/820) mansûb okuyarak¹⁶⁶ kelimeyi yıkanması gereken azalara atfetmiştir. Şu halde ayetin manası şöyle olur. “*Ey iman edenler namaza kalktığınız vakit yüzünüzü, dirseklere kadar kollarınızı ve başınızı mesh edip, topuklarla beraber ayaklarınızı yıkayınız.*” Bu kıraat Abdullah İbn Mes'ud ve Abdullah b. Abbas'tan rivayet edilmiştir.¹⁶⁷ Urve, Atâ, Hasan İkrime, Mucâhit, Mukâtil b. Süleyman, Zührî, Nehâî ve Dehhâk gibi âlimler bu kıraate uymuşlardır.¹⁶⁸ İbn Kesîr (ö. 120/737), Ebu Amr (ö. 134/770), Hamza (ö. 156/722) ve Ebu Bekr (ö. 189/805) kıraatında aynı kelime mecrûr olarak okunur. Bu takdirde ayetin manası şöyle olur. “*Başınızı ve ayaklarınızı mesh edin.*” Alkame, Ebu Ca'fer, Hasan-ı Basrî ve İkrime esre kıraatine uyan âlimlerdir.¹⁶⁹ Hasan-ı Basrî ve A'meş b. Süleyman'dan şâz olarak ötre kıraati de vardır.¹⁷⁰ Taberî ise her iki kıraati birleştirerek anlamı daha geniş olan kıraati tercih etmiş, nasb kıraatini ayaklara su dökmek, cer kıraatini ise ayakların her tarafını su ile mesh etmek şeklinde anlamıştır. O, bu yorumuyla iki kıraatın ihtiva ettiği anlamı, tek hükümde birleştirmiştir.¹⁷¹

Âyet hakkındaki kıraat farklılıklarını bu şekilde verdikten sonra ayeti mansûb ve mecrûr okuyanların delilleri üzerinde durabiliriz. Ayeti mansûb okuyanların önemli delillerinden biri Hz. Ali'den mervî rivayettir. Rivayete göre Hz. Ali'nin oğulları Hasan ve Hüseyin, Mâide suresindeki abdest ayetini “*erculiküm*” şeklinde mecrûr olarak okumuşlardır. Bu kıraati işiten Hz. Ali “*ercülekülüm*” kelimesini mansûb okuyarak düzeltilmiş ve ayette takdim tehir olduğunu ifade etmiştir.¹⁷² Kur'an'ı en iyi bilenlerden olan Hz. Ali'nin değişik okunan bir kelimeyi hemen fark ederek düzeltmesi gerçekten dikkat çekici bir durum olup, nasb kıraatının tutarlı olduğuna önemli bir delildir.

Nasb kıraatini tercih edenlere göre âyetin son bölümünde yer alan *الي الكعبين* ile âyet kayıtlanmış, bu kayıt ile yıkamaya bir sınır getirilmiştir. Mesh için bir sınır getirilemeyeceğinden ayakların yıkanması daha doğrudur.¹⁷³ Ayette yıkanması emredilen kolların kayıtlı olarak zikredilmesi bu

¹⁶⁶ Nasıruddin Ebu Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydavî, *Envaru't- Tenzil ve Esraru't- Te'vil*, (Beyrut: Daru'l- Kütübi'l- İlmiye, 2003), 1, 117.

¹⁶⁷ Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Mûsânef*, 1, 20

¹⁶⁸ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l- Kur'âni'l- azîm*, 2, 96.

¹⁶⁹ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l- Kur'âni'l- azîm*, 2, 97.

¹⁷⁰ Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseyinî el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, (Beyrut: 1987), 3, 73.

¹⁷¹ Taberî'nin Şia'nın anladığı şekilde meshe cevaz vermediği konusunda detaylı bilgi için bkz. Abdulmecit Okçu, “Taberî Tefsirinde Abdest Ayetinin Yorumu ve Taberî'nin Konuyla İlgili Görüşleri Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 19, (2003), 231.

¹⁷² Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Ed-Durru'l-Mensur fi't-Tefsir bi'l-Me'sur*, nşr. Ahmed Muhammed Harrâd, (Dimeşk: 1987), 3, 28.

¹⁷³ Beydavî Nasıruddin Ebu Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envârü't- tenzil ve esraru't- te'vil*, (Beyrut: Daru'l- Kütübi'l- İlmiye, 2003), 1, 117. Ehl-i sünnete göre ka'b, insanın ayağının sağ ve sol tarafındaki belirgin şekildeki çıkıntıdır. Şia'ya göre ise ayağın üst kısmındaki yuvarlak kemiktir. Ka'b hakkında Ehl-i sünnet ve Şia'n görüşlerinin kıyası için bkz. Kocabaş, Savaş, “Ka'b Kelimesinin İslâm Hukukundaki Kullanımı ve Abdest Âyetindeki Anlamı”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 24, (2014) 371-392.

durumu güçlendiren bir başka delildir. Sonuçta ayakların mukayyed olarak zikredilen kollara atfedilmesi gayri mukayyed olan başa atfedilmesinden daha doğrudur.¹⁷⁴ Teyemmüm ayetinde de mesh edilecek yerler mutlak olarak zikredilmiş, yıkanması gereken azalar ise kayıtlı olarak zikredilmiştir. Bu durum da ayakların yıkanması için önemli bir karinedir.¹⁷⁵

Zeydi dövdüm, Amr'ın başına vurdum, Halid'i ziyaret ettim ve Bekir'in omzuna örneğinden de anlaşılacağı gibi dövülmesi gereken Amr ve Bekir mukayyed olarak zikredilmiştir. Bu kayıtlar atıfta karışıklığı ortadan kaldıracak karineler olduğu için Bekr kelimesinin Amr üzerine atfı caizdir. Bu durumun Kur'an'da örneği vardır. "Allah ve Resûlü, Allah'a ortak koşanlardan uzaktır." (Tevbe, 9/ 3) âyetinde Resûl kelimesinin Müşriklere atfını engelleyici harici bir karine olduğu için Resûl kelimesinin lafzatullaha atfı vâcibtir. Abdest ayetinde de mezkûr karineden dolayı ayakların kollar üzerine atfı gerekir.¹⁷⁶

Mansûb kıraati tercih edenlere göre yıkama ve mesh fiilleri birbirlerine yakın fiiller olduğu için (her iki fiilde de azaya dokunma vardır) bu fiillerin birbirlerine atfı doğrudur. متقلدا سيفاً و رمحاً \ علفتها تبناً و ماء باردا "Kılıç ve mızrak kuşandı, hayvanı saman ve soğuk su ile besledim." Görüldüğü gibi örneklerde mızrak kuşanılan kılıca, soğuk su ise beslemek için verilen samana atfedilmiştir.¹⁷⁷ Ayrıca bu lafız temessehtü li salât örneğinde olduğu gibi müşterek bir lafız olup Araplar tarafından yıkama manasında kullanılabilir.¹⁷⁸

Ayetin nasb kıraatine göre "Ercülüküm" lafzı "vucûheküm" lafzına atfedilmiştir. "Vemsehû" cümlesi ise fasıladır. İki cümle arasında fasıla girmesi ise Arap dilinde caizdir. Kur'ân-ı Kerim'de bu konunun örnekleri de vardır.¹⁷⁹ والمُحَصَّنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحَصَّنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ

"Bu gün size temiz ve hoş şeyler helâl kılındı. Kendilerine kitap verilenlerin yiyecekleri size helâl, sizin yiyecekleriniz de onlara helâldir. Mü'min kadınlardan iffetli olanlarla, daha önce kendilerine kitap verilenlerden olan iffetli kadınlar da size helâldir." (Mâide, 5/ 5) âyetteki "muhsenat" kelimesi yakınındaki حل لهم la değil ondan önceki حل لكم le alakalı olarak yukarıdaki الطيبات üzerine atıftır. Dolayısıyla matuf ile matufun aleyh arasında fasıla girmiş demektir.¹⁸⁰ Şu halde

¹⁷⁴ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Keşşâf an hakâiki ğavâmidî't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't te'vil*, (Beirut: 1995), 2, 597.

¹⁷⁵ Dâvûd b. Süleymân, Dâvûd b. Süleyman b. Cercîs el-Âni eş-Şâfi en-Nakşibendî, *er-Red ale'r-Râfidiyye*, nşr. Mecid Fahri, (Şam: ts), 17.

¹⁷⁶ Dâvûd b. Süleyman, *er-Red ale'r-Râfidiyye*, 18.

¹⁷⁷ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 1, 72.

¹⁷⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Ku'rân*, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 6, 92.

¹⁷⁹ Konuyla ilgili diğer örnekler için bkz. Remzi Kaya, "Kıraat Açısından Abdest Ayeti", *Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/ 5, (1993), 257.

¹⁸⁰ Mücteba Uğur, "Kur'ân ve Sünnete Göre Abdestte Ayakların Yıkanması", *İslami Araştırmalar*, 3/2 (Nisan 1989), 20.

Kur'an'da matuf ile matufun aleyh arasına fasıla girebilmektedir. Bu ise bir anlamda ارجلكم lafzının mutlaka رؤسكم üzerine atfedilmesinin kesin bir kaide özelliği taşımadığını dolayısıyla وجوهكم üzerine atfedilmiş olduğunu gösteren güçlü bir delil niteliğindedir. Matuf ile matufun aleyh arasına fasıla girmesi abdestte ayaklar yıkanırken suyun israf edilmemesi için kullanılan bir nükte durumundadır.¹⁸¹ Derveze ise bu durumun sebebini abdestte tertibe dikkat çekmek ve ayakların en son yıkanması gereken aza olduğunu ifade etmek için olduğu kanaatindedir.¹⁸²

Ayeti nasb kıraatiyle okuyanlara göre “Ercül” kelimesinin “ruûs” kelimesine atfedilmesi doğru değildir. Eğer atfedilecek olsaydı برؤسكم şeklinde harfi cerrin tekrarı gerekirdi. Arap dili açısından رایت şeklinde bir cümle kurmak doğru olmaz. Çünkü bu durumda Hâlid kelimesinin bi Amrin kelimesine mi, yoksa Zeyd kelimesine mi atfedileceği belli değildir.¹⁸³

Nasb kıraatini tercih edenlere göre çıplak ayaklara mesh etmeyi caiz görmek ayetin sonundaki “li yütahhiraküm” cümlesinin ifade ettiği temizlik hikmetine kesin olarak aykırıdır.¹⁸⁴ Abdestin hikmeti temizliktir ve bu temizliğin gerçek manada sağlanabilmesi için en fazla kirlenmesi muhtemel organın yıkanması gerekir.¹⁸⁵

Nasb kıraatini tercih edenlere göre âyetteki atıf harfine (و) maiyet demek doğru değildir. (vav maiyyet için olursa âyetin manası başınızla beraber ayaklarınızı mesh edin olur.) Bu harfe maiyet diyebilmek için karine gereklidir. Burada karine olmadığı için bu harf maiyet olamaz. Ayrıca âmil aynı olduğu için bu harf maiyet olarak alınırsa aynı anda hem ayakların hem de başın meshi gereklidir ki bu muhal bir şeydir.¹⁸⁶ Ayrıca Ehl-i sünnete mensup bütün tefsir ve fıkıh âlimleri buradaki vav harfinin atıf vavı olduğu görüşünde birleşmişlerdir.¹⁸⁷

Âyeti nasb kıraatine uyararak okuyanlara göre âyette cer bil civar söz konusudur. Yani ercülüküm kelimesinin esre okunması bir âmil sebebiyle değil, yanındaki kelimenin kesreli oluşundandır. Tanınmış nahivcilerden Sibeveyh ve Ahfeş, bu durumu caiz görmüşlerdir. Konunun Kur'an'ı Kerimden hayli örneği vardır. Biz bunlardan bir tanesini vermekle yetineceğiz. اني اخاف عليكم عذاب يوم أليم. “Doğrusu ben sizin adınıza elem dolu bir günün azabından korkuyorum.” (Hûd, 11/ 26) âyetinde elim kelimesi azabın sıfatı olduğu halde yevm kelimesinin sıfatı gibi kesre ile okunmuştur.¹⁸⁸

¹⁸¹ Zemahşerî. *Keşşâf*, 1, 597; Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1, 326.

¹⁸² Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadîs*, trc. Ahmet Çelen, (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), 7, 45.

¹⁸³ Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tüçîbî el-Bâcî, *el-Müntekâ şerhü'l-Muvatta'*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 1, 280.

¹⁸⁴ Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3, 171.

¹⁸⁵ Tâhir bir Âşur, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, (Tunus: Daru's-Sahnûn, 1997), 4, 129.

¹⁸⁶ Dâvûd b. Süleyman, *er-Red ale'r-Râfidiyye*, 14.

¹⁸⁷ Uğur, “Kur'an ve Sünnete Göre Abdestte Ayakların Yıkanması”, 20.

¹⁸⁸ Kâsimî, *Mehâsinü't- te'vîl*, V, 108. Şiirde Cerri bi'l-Civâr'ın örnekleri için bkz. Âlûsî, *Ruhu'l-me'ânî*, 3, 76.

Ercülüküm kelimesinin mansûb okunması tek başına ayakların yıkanmasına delalet etmese de bazı âlimlere göre Sünnet, Kur'an'ı nesh ederek ayakların yıkanması gerektiğini ortaya koymuştur.¹⁸⁹ Bu durumu Elmalılı nesh olarak görmemiş ayeti mücmel, sünneti ise mübeyyin olarak kabul etmiştir.¹⁹⁰

Ka'b kelimesi Ehl-i sünnete göre ayak kemiklerinde bulunan iki çıkıntıdan ibarettir. Şiîlere göre ise *ka'b*, ayakların üzerindeki yuvarlak kemiktir. Numan b. Beşir'in rivayetine göre Resûlullah "Ya saflarınızı düzeltirsiniz ya da Allah aranızda tefrika koyar." demiştir. Numan şöyle demiştir: Bir de baktım ki insanlar omuzlarını dizlerini ve ökçelerini (*ka'b*) birbirlerine yapıştırmışlar.¹⁹¹ Görüldüğü gibi rivayette *ka'b* kelimesi her ayakta bulunan iki adet çıkıntı için kullanılmıştır. Ayrıca âyette *Ka'b* kelimesinin tesniye olarak gelmesi de bu durumu güçlendiren diğer bir karinedir. Eğer *Ka'b* Şiîlerin kabul ettiği gibi ayağın üzerindeki yuvarlak kemik olsaydı "ilel kiab" şeklinde çoğul gelmesi gerekirdi.¹⁹²

A'meş mecrûr okuyanlar hakkında "Onlar mecrûr okuyorlar fakat ayaklarını yıkıyorlardı." demiştir. Said b. Mansûr'un Abdurrahman b. Leyla'dan yaptığı rivayete göre ashâb arasında ayakların yıkanması konusunda icmâ vardır. Atâ ise Mesh edeni görmedim demiştir.¹⁹³ Tahir b. Aşur ise tabiûn neslinden sonra ayakları yıkama hususunda icmâ vardır¹⁹⁴ diyerek abdestte ayakları yıkamanın farz olduğunu ifade etmektedir.

Mecrûr kıraati tercih edenlere göre İbn Abbas, Enes, İkrime, Şa'bi (ö. 104/722), Ebu Ca'fer (ö. 460/1067) ayakları mesh etmeyi farz kabul etmiştir.¹⁹⁵

Cerr kıraatini tercih edenlere göre *ercülüküm* kelimesi *eydiyeküm* üzerine değil, *ruûsiküm* üzerine atfedilmiştir. Çünkü *eydiyeküm* üzerine atıf yaparsak atıf ile ma'tûfun aleyh arasında konuyla alakası olmayan bir başka cümle girmiş olur ki Araplarca bu durum caiz görülecek bir şey değildir.¹⁹⁶

Ercülüküm lafzını mecrûr okuyanlara göre *ercül* lafzı mansûb okunsa dahi ayetin manası yine ayaklarınızı mesh edin olur. Çünkü ayetteki *ruûsiküm* kelimesinin cümledeki yeri mef'ûldür. Buna göre

¹⁸⁹ Muhammed b. Muslihiddîn Mustafa Şeyhzâde, *Hâşiyetü Şeyhzâde*, (İstanbul: Hakikat Kitabevi, 1998), 1, 197

¹⁹⁰ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3, 172.

¹⁹¹ Ebû Dâvûd, *Salât*, 622.

¹⁹² el-Hâzin, Ali b. Muhammed b. İbrahim Alauddin, *Lübâbu't-Te'vîl fi Me'âni't-Tenzil*, (Beyrut: 1995), 1, 243.

¹⁹³ Suyûtî, *ed Durrü'l- mensâr*, 4, 212.

¹⁹⁴ Tâhir bir Aşur, *et-Tahrîr ve' t-tenvîr*, 4,129.

¹⁹⁵ Ebu Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî Razi, *Mefâti'hü'l-Gayb*, (Beyrut: 1990), 4, 504. Enes ve İbn Abbâs'ın ayaklarını yıkadıklarına dair rivayetler için bkz. Buhârî, *Vudû'*, 103; Nesâî, *Tahâre*, 84; Nesâî, *Tahâre*, 85; Ebû Dâvûd, *Tahâre*, 66.

¹⁹⁶ Süleyman Ateş, "Kur'ân ve Sünnetin Işığında Abdestte Ayakları Mesh Etme veya Yıkamanın Hükümü", *İslami Araştırmalar*, 3/4, (1989), 189.

mansûb okunan *ercül* kelimesi *rüûsiküm* kelimesinin lafzı üzerine değil, mahalline atfedilmiştir. Mahalle atıf da Arapçada caiz görülen bir durumdur.¹⁹⁷

Bir cümlede biri yakın diğeri uzak iki âmil olursa yakın âmile atfetmek daha uygundur.¹⁹⁸ Bu kaide gereği bir kişi maiyetinde olan birisine *وبكرا وعمروا وأضرب خالدا وبكرا* derse Zeyd ve Amr'a ikram; Hâlid ve Bekir'i dövmek gerekir. Ben uzağa atıf yapıyorum diyerek Bekir'e ikramda bulunamaz.¹⁹⁹ Yakına atfetmenin daha doğru olduğunu kabul etmekle birlikte her zaman bu durumun caiz olmayacağı görüşündeyiz. Mesela Tevbe suresinin üçüncü ayetindeki *ان الله بريء من المشركين ورسوله* “Allah ve Resûlü, Allah'a ortak koşanlardan uzaktır.” (Tevbe, 9/ 3) *resûlühü* kelimesinin en yakına atıf gerekçesiyle *müşrikîn* lafzına atfı doğru değildir.²⁰⁰

Allah Teâlâ abdestte yüz ve kolların yıkanmasını; baş ve ayakların ise mesh edilmesini emretmiştir. Yıkayınız emrinden sonra iki mef'ûl geldiği gibi mesh ediniz emrinden sonra da iki mef'ûl gelmiştir. Buna göre yüz ve eller yıkanacak, baş ve ayaklar ise mesh edilecektir.²⁰¹

Mecrûr kıraati tercih edenlere göre Arapçada Cerr-i bi'l civar şâzdır. Delil olmaksızın bu duruma gidilemez.²⁰² Dilcilerin ittifakla naklettikleri kurala göre cerr-i bi'l civar atıflarda kullanılmaz.²⁰³

Hafif yıkamaya gasl denmesi lugat için doğru olsa dahi Kur'an'da bu iki kavram farklı manada kullanıldığı için birbirlerinin yerine kullanılması caiz değildir.²⁰⁴ Abdestte yıkanması gerekli olan azaların teyemmümde mesh edilmesi gerekmektedir. Teyemmümde ayakları mesh etmek olmadığına göre abdestte de ayaklar, mesh edilmelidir.²⁰⁵

Ka'b kelimesi ayağın üzerindeki yuvarlak kemiktir. Her ne kadar yıkamayı kast etse de Hasan eş-Şeybânî'de ka'b'ı ayaklar üzerindeki yuvarlak kemik olarak kabul etmektedir.²⁰⁶

Görüldüğü gibi Şîiler cer kıraatini, Sünnîler ise nasb kıraatini kendilerine esas almış; diğer kıraati ise kendi görüşlerine göre yorumlamış, haklılıklarını ortaya koymak için Arap dilinde yeterli

¹⁹⁷ Kutbuddin Râvendî, *Fikhü'l-Kur'ân*, nşr. Mektebetü Ayet'il Marâşî, (Tahran:, 1405), 1, 19.

¹⁹⁸ Ebû Feth Muhammed b. Ali Kirâcîkî, *el-Kavlü'l-mübîn an vucûbi meshi'l-kademeyn*, nşr. Ali Mûsâ Ka'bi, (Tahran: ts.) 24.

¹⁹⁹ Kirâcîkî, *el-Kavlü'l-Mübîn*, 26. Verilen örnek ile ayetin akışı birbirini tutmamaktadır. Ayette yıkanacak azalar kayıtlı bir şekilde zikredilmiş, mesh edilecekler ise mutlak olarak zikredilmiştir. Verilen örneklerin tamamı ise mutlaklıdır.

²⁰⁰ Uğur, “Kur'ân ve Sünnete Göre Abdestte Ayakların Yıkanması”, 19.

²⁰¹ Süleyman Ateş, *Kur'ân'ın çağdaş tefsiri*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2002), 2, 478.

²⁰² Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, IV, 504.

²⁰³ Râzî, *Mefâtihü'l-Gayb*, IV, 504.

²⁰⁴ Tâhir b. Aşur, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, IV, 130.

²⁰⁵ Ebü'l-Hasan Ali Halef b. Abdülmelik İbn Battal el-Kurtubi, *Şerhü Buhârî*, nşr. Ebû Temim Yasir b. İbrâhim, (Riyad: 2000) 1, 275.

²⁰⁶ Râvendî, *Fikhü'l-Kur'ân*, 1, 22. İmam Muhammed'e göre ka'bın pabuç kayışının hemen yanındaki eklem olduğunu söylense de bu durum bir yanlış anlamasından ibarettir. İmam Muhammed abdest konusunda ka'b ile burayı kastetmemiştir. İhramlı üstü açık pabuç bulamazsa meshlerini ayaklarının eklem yerlerinin altından keser demiştir. Abdestte ise İmam Muhammed'in kastının *ez-Ziyâdat*'ta tefsir ettiği üzere aşık kemikleri olduğunda şüphe yoktur. bkz. Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Mebûsât*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414), 1, 9.

delili bulabilmişlerdir. Her iki kıraatte mütevâtir olduğu için her biri müstakil bir ayet olarak kabul edilmelidir. Muhaliflerini ilzam edecek şekilde kıraat farklılığını yorumlamak Arap dili kaidelerine göre mümkün gözükmemektedir. Ayrıca Arapça kurallarına göre nasb veya cer kıraatini kendi görüşüne göre tevîl edenler mezhep taassubuyla itham edilmiştir. Şu halde kıraatlerden birini tercih etmek ve hükmü buna göre belirlemek için Sünnet'e başvurulması gerekmektedir.

3. Ayakları Yıkamayı İfade Eden Hadisler ve Mezheplerin Bu Konuya Yaklaşımları

Abdeste ayakların yıkanmasına dair hadisler, *Kütüb-i sütte*'de 24, diğer hadis kitaplarında ise 27 farklı sahâbîden olmak üzere toplamda 51 sahâbî tarafından rivayet edilmiştir.²⁰⁷ Bu kadar büyük bir topluluk tarafından rivayet edilen bu hadisler, Ehl-i sünnet âlimleri tarafından sahîh olarak kabul edilmiş, hüküm de bu hadislere göre belirlenmişlerdir.

Hatta bu hadislerin mütevâtir olup olmadığı tartışılmıştır. Bu konudaki hadisleri mütevâtir kabul eden İslâm âlimlerinin sayısı hiç de az değildir. Tahâvî,²⁰⁸ İbn Humâm²⁰⁹ İbn Hacer²¹⁰ Azîmâbâdî,²¹¹ Subkî,²¹² Mubarekfuri,²¹³ Münâvî,²¹⁴ Sehâvî²¹⁵ bu hadisleri mütevâtir kabul eden âlimlerden birkaçıdır. Fakat buradaki mütevâtirden kasıt, inkârı küfrü gerektiren, zaruri ilim ifade eden gerçek mütevâtir değil, konu ile ilgili bütün hadisleri bir araya getirerek ulaşılan isnâd tevâtürüdür. Ayrıca Şia kaynaklarında da az da olsa ayakların yıkanması gerektiğini ifade eden hadis ve Şîî âlimlerinin sözleri bulunmaktadır.²¹⁶

Hadislerin hangi konuda delil olduklarının tespiti için bâb başlıkları önemli bir karine konumundadır. Bir rivayetle ilgili konulan bâb başlığı, müellifin zikrettiği rivayetle alakalı genel kanaatini ortaya koymaktadır. Bu kanaat bâb başlığında ya kesin bir hüküm olarak, ya da soru kipiyle tereddütler şeklinde dile getirilir. Yahut bir konuyla alakalı gelen rivayetlerin tespitiyle alakalı

²⁰⁷ Abdestte ayakları yıkamayı ifade eden hadislerle ilgili yapılan bir araştırmada doksan hadis değerlendirilmiştir. Bu hadislerden 64 tanesinin sahih, 23 tanesinin hasen, 3 tanesinin ise zayıf olduğu sonucuna varılmıştır. bkz. Gürses, *Kütüb-i sittedeki abdest ve çıplak ayağa meshle ilgili hadislerin değerlendirilmesi*, 165-169.

²⁰⁸ Tahâvî, *Şerhü meâni'l-âsâr*, 1, 31.

²⁰⁹ Kemalettin b. Muhammed b. Abdurrahman es-Sivâsî, *et-Tahrîr*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 3, 7.

²¹⁰ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: 1958), 1, 320.

²¹¹ Azîmâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd*, 1, 172.

²¹² Subkî, *el-Menhelü'l-azbû'l-mevrûd*, 2, 12.

²¹³ Muhammed b. Abdurrahman b. Abdurrahim Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, (Beyrut: Dârü'l Kütübî'l-İlmiyye, ts), 1, 153.

²¹⁴ Zeynüddîn Muhammed Abdür-rauf b. Tâcilârifin b. Ali Münâvî, *Fezû'l-kadîr Şerhü'l-Câmii's-sâğîr*, nşr. Hamdi ed-Demirdaş, (Mekke: 1998), 1, 146.

²¹⁵ Ebü'l-Feyz Muhammed b. Abdilkebir b. Muhammed el-Kettânî el-Hasenî, *Nazmü'l mütenâsir min'el-ehâdisi'l-mütevâtir*, (Beyrut: 1987), 37.

²¹⁶ Ebü Ca'fer et-Tûsî, *Tehzîbü'l-Ahkâm*, nşr. (Tahrân: Dârü'l Kütübî'l İslâmiyye, 1365), 1, 99; 1, 107; A. Mlf., *el-İstibsâr*, (Tahrân: Dârü'l Kütübî'l İslâmiyye, 1390), 3, 35; I, 97-99; el-Âmilî, *el-Vesâil*, (Tahrân: Müessesetü Âli Beyt 1409); 1, 74; Kuleynî, *el-Kâfi*, (Tahrân: Dârü'l Kütübî'l İslâmiyye 1365), 1, 36.

olabilir.²¹⁷ Muhaddisler ayakların yıkanması ile ilgili *Abdestte ayaklar yıkanır mesh edilmez*,²¹⁸ *Topuklara kadar ayakların yıkanması*,²¹⁹ *Ayakların yıkanması*,²²⁰ *Ayakların ellerle yıkanması*²²¹ gibi görüşlerini net bir şekilde ortaya koyan ifadeler kullanmışlardır.

Ayakları yıkamanın abdestin farzlarından olduğu noktasında icmâ eden Hanefiler, çıplak ayaklara meshin caiz olduğunu ifade eden hadislerin yorumlanması noktasında ise iki gruba ayrılmışlardır. Tahâvî, Şeyhzâde(ö. 950/1543) ve Tehânevî (ö. 1392/1974) bu konuda neshin olduğunu savunmuşlardır.²²² Diğer Hanefilere göre yıkamaya delalet eden rivâyetlerin hem kemiyet açısından fazla olması hem de sahih olmaları meshin caiz olmadığını göstergesidir.²²³ Şâfiîlere göre Hz. Peygamber'in abdest alırken ayaklarını sürekli yıkaması, ayaklar üzerine meshin Peygamber efendimizden sahih bir şekilde rivâyet edilmemiş olması ve bizzat peygamberimizin abdest alırken ayakları yıkamayı emretmesi abdestte ayakların yıkanmasının farz olduğunun delilleridir.²²⁴ Abdestte ayakların yıkanması hususunda ittifak halinde olan Mâlikiler, Mâide suresinin beşinci ayetindeki *erciliküm* lafzının yorumlanması noktasında ihtilaf etmişlerdir. İbn Arabî ve Mâzirî gibi bir kısım ulemaya göre mezkûr kelimenin mecrûr olarak okunması mestler üzerine meshe haml olunur.²²⁵ Eğer mest söz konusu değilse o zaman nasb kıraati ile amel edilerek ayakların yıkanması gerekir.²²⁶ Diğer bir kısım Mâliki âlimlerine göre ise *erciliküm* lafzı mansûb okunur. Dolayısıyla abdestte ayakların yıkanması gerekir. Ayetin mecrûr olarak okunması ise cerri civar sebebiyledir.²²⁷

Ehl-i sünnet mensupları arasında konuyla alakalı farklı görüşleri olanlar da vardır. Şa'bî, İkrime, Katâde gibi cer kıraatini benimseyenler hakkında A'meş "Onlar mecrûr okuyorlar fakat ayakların yıkıyorlardı," demiştir.²²⁸ Hasan'ı Basrî ve Taberî'ye göre kişi gâsl ile mesh arasında muhayyerdir denilse de Alûsî'ye göre bu görüş onlara atılan bir iftiradır. Ona göre muhayyerlik fikrini ortaya atan meşhur Taberî değil; Muhammed b. Cerîr b. Rustem eş-Şîî'dir.²²⁹ Taberî'nin tefsirinde muhayyerlikle alakalı net bir ifadenin olmaması²³⁰ ve ayakların yıkamayan kişiye Resûlullah'ın "Dön abdestini iyi al"

²¹⁷ Mustafa Ertürk, *Hadis çözümlenmeleri*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2004), 105.

²¹⁸ Buhâri, *Vudû'*, 123.

²¹⁹ Buhâri, *Vudû'*, 125.

²²⁰ Ebû Dâvûd, *Tahâre*, 58.

²²¹ Nesâî, *Tahâre*, 90.

²²² Tahâvî, *Şerhü meâni'l-âsâr*, 1, 35.Şeyhzâde, *Hâşiyetü Şeyhzâde*, 1, 197; Tehânevî, *İ'lâu's-sünne*, 1, 55.

²²³ Cassas, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2, 480.

²²⁴ Nevevî, *el-Mecmû'*, 1, 447; İbn Şeddâd, *Delâilü'l-ahkâm*, 1, 119;

²²⁵ Karafî, *ez-Zehîra*, 1, 261

²²⁶ İbn Arabî, *Ahkâm'ül-Kur'ân*, 2, 122.

²²⁷ Karâfî, *ez-Zehîra*, 1, 262.

²²⁸ Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 3, 30.

²²⁹ Alûsû, *Rûhü'l-meânî*, III, 78.

²³⁰ Taberî'nin görüşünün detayları hakkında Okçu, "Taberî Tefsirinde Abdest Ayetinin Yorumu ve Taberî'nin Konuyla İlgili Görüşleri Üzerine Bazı Mülâhazalar", 220-248.

hadisinin Hasan'ı Basrî'den mervî olması bu konuda Alûsî'yi destekler mahiyettedir. İbn Rüşd, "Cehennemde yanacak topuklara yazık." hadisinden hareketle ayakları yıkama fikrine ulaşamayacağı kanaatindedir. Fakat o, ayakları yıkamanın temizlik açısından daha doğru olduğu için ayakları yıkamayı vâcib olarak görür. Cerri civârı caiz görmeyen Razî ise sonuç olarak şöyle demektedir: Abdestte ayakları yıkama birçok hadiste farz kabul edildiği ve yıkama fiili meshi içerdiğinden dolayı ayaklar ihtiyaten yıkanmalıdır.²³¹ Cemaliddin Kâsimî, ayakları yıkamayı farzda ziyâdelik ve farzın hududunu genişletmek şeklinde yorumlamıştır.²³² Ülkemizde de bazı araştırmacılar meshin caiz olduğu sonucuna varmışlardır.²³³

SONUÇ

Hem Ehl-i sünnet hem de Şîf âlimleri Mâide suresindeki abdest ayetini kendi görüşlerine göre yorumlamış, kendi haklılıklarını ortaya koyan bazı gramer kaideleri öne sürmüşlerdir. Fakat Ehl-i sünnet âlimlerinin öne sürdüğü abdest ayetinde ayakların "topuklara kadar" şeklinde mukayyed olarak zikredilmesi atıf halinde oluşabilecek karışıklığı ortadan kaldırmaktadır. Şîflerin dediği gibi ayak üzerindeki şiş bölgeye aşık kemiği demek meseleyi çözmemektedir. Zira Numan'ın rivayetine göre Hz. Peygamber döneminde ka'b ayak üzerindeki yuvarlak kemik manasında değil; aşık kemiği manasında kullanılmıştır. Ayrıca her iki grubun delillerinin de Arap dili açısından doğru olduğu varsayılsa dahi hakem olarak sünnete başvurulması zarureti ortaya çıkmaktadır.

Resûlullah'ın abdest alırken ayaklarını yıkadığı veya mesh ettiğine dair rivayetler birbirleriyle karşılaştırıldığında yıkama rivayetlerinin hem kemiyet açısından daha fazla hem de daha sahih²³⁴ olduğu görülür. Hz. Peygamber'in ayaklarını mesh ettiğine dair hadis rivayet eden 10 sahâbîden yedi tanesi Hz. Peygamber'in ayaklarını yıkadığına dair de hadisler nakletmiştir. Hz. Peygamber'in ayaklarını mesh ettiğine dair kalan üç rivayetin sahâbe râvileri Rifâa b. Râfi', Evs b. Ebî Evs es-Sakaffî ve Temîm b. Ğaziyye el-Ensârî'dir. Evs b. Ebî Evs rivayeti ayağa meshle ilgili değil, ayakkabıya meshle ilgilidir. Rifâa rivayetinde ayette olduğu gibi atfın nereye yapıldığı net değildir. Temîm ise Hz. Peygamber'i abdest alırken sakalları ve ayaklarını mesh ederken görmüştür. İsnâd açısından hasen ve sahih olan bu rivayetlerde meshin kastedildiğini net bir şekilde ortaya konulabilirse, hem meshin hem de yıkamanın caiz olduğu sonucuna varılabilir. Fakat biz Resûlullah'ın ayağında tırnak büyüklüğünde bir kısmı yıkamadan abdest alan kişiye "Dön abdestini güzel bir şekilde al"²³⁵ diyerek uyarılmasından ve

²³¹ Razi, *Mefâtilü'l-gayb*, IV, 504

²³² Kâsimî, *Mehâsinü't-te'vîl*, VI, 92.

²³³ Ateş, "Kur'an ve Sünnetin ışığında abdestte ayakları mesh etme veya yıkamanın hükmü", 189-193; Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şîa Polemikleri*, (Ankara: Okulu, 2009), 309-334; Özek, *Mâide suresi 6. âyeti bağlamında ayağa mesh meselesi*. 167-169.

²³⁴ Gürses, *Kütüb-i sittedeki abdest ve çıplak ayağa meshle ilgili hadislerin değerlendirilmesi*, 176.

²³⁵ Müslim, *Tahâre*, 10; Ebû Dâvûd, *Tahâre*, 66.

yukardaki hadislerde meshin net bir şekilde ifade edilmemesinden ötürü ayakları yıkama fikrinin daha doğru olduğu sonucuna ulaştık.

Genel bir hükme varma gayesiyle konumuzla alakalı hadislere bakıldığında yıkama hadislerinin daha sahih olduğu net bir şekilde görülür. Başta hadisçiler olmak üzere Ehl-i sünnete mensup bütün mezheplerin ayakların yıkanması gerektiğini savunmaları da bu fikri destekler mahiyettedir. Sonuç olarak kaynaklarda sahih olarak değerlendirilen ve delil olarak kullanıldığı anlaşılan yıkama hadisleri sahihtir. Mesh konusunda rivayet edilen hadislerden bir kısmının ayağa meshle ilişkisinin olmadığı tespit edilmiştir. Çıplak ayağa meshle ilgili olup, sened yönüyle istinbât için uygun olan mesh hadisleri ise meshe doğrudan delalet etmemektedir.

KAYNAKÇA

- Abdurrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekir es-San'ânî. *el Mûsânef*. Nşr. Habîbürrahman el Azâmî. 11 Cilt. Beyrut: 1983.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Nşr. Şuayb Arnavud. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- Ahmed el-Advî, Safâü'd-Davvî Ahmed el-Advî. *İhdâü'd-dîbâce şerhü süneni İbn Mâce*. Nşr. Mektebetü Dâri'l-Yakin, 5 Cilt. Bahreyn: 2001.
- Alûsî, Şihabuddin Seyyid Mahmud Ebu'l Fadl Âlusî. *Rûhu'l-meânî fi tefsiri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*. 15 Cilt. Beyrut: 1987.
- Ateş, Süleyman. "Kur'an ve Sünnetin ışığında abdestte ayakları mesh etme veya yıkamanın hükmü", *İslami Araştırmalar*. 3/4, (1989): 188-193.
- Aynî, Bedreddîn. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 19 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Azîmâbâdî, Ebû Tayyib Muhammed Şemsülhak Azîmâbâdî. *Avnü'l-Ma'bûd şerhu süneni Ebî Dâvûd*. Nşr. Abdurrahman Muhammed Osman. 14 Cilt. Beyrut: 1968.
- Bâcî, Süleyman b. Halef. *et-Ta'dil ve't-tecrîh limen harrece lehu'l-Buhârî fi'l-Câmi's-Sahîh*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Livâ, 1986.
- Beydâvî, Nasıruddin Ebu Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydavî. *Envaru't- tenzîl ve esraru't- te'vîl*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l- Kütübi'l- İlmiye, 2003.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Huseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Nşr. Muhammed Abdulkadir. 11 Cilt. Beyrut: 1994.
- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr el-Basrî, Müsned. Nşr. Ali b. Nâfi eş-Şuhûd. 14 Cilt. Beyrut: ts.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *et-Târihü'l-kebîr*. Nşr. es-Seyyid Hâşim en-Nedvî. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Dârekutnî, Ebu'l Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed, *Sünen*. Nşr. Abdullah Haşim Yemânî. 4 Cilt. Medine: 1996.
- Ebû Nuaym el-İsbahânî. *Ma'rifü's-sahâbe*. Nşr. Adil b. Yusuf Ğazâlî. 7 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1998.
- Ertürk, Mustafa. *Hadis çözümleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2004.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî *el-İstîâb fi ma'rifeti'l-ashâb*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992.
- İbn Adıyy, Abdullah b. Adiy b. Abdullah b. Muhammed Ebû Muhammed, *el Kâmil fi Duafâi'r-Ricâl*. Nşr. Yahya Muhtar. 7 Cilt. Beyrut: 1988.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *Musanef*. 26 Cilt. Cidde: Dâru'l-Kible, 2006.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: 1952.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer Ebü'l-Fadl el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzîb*. 12 Cilt. Beyrut, 1984.
- İbn Hacer, *Takrîbü't-tehzîb*. Nşr. Muhammed Avvâme. Haleb: 1986.
- İbn Hacer, *el- İsbâbe fi temyîzi's-sahâbe*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1412.
- İbn Hacer, *Tabkâtü'l-müdekkisîn*, Amman: 1983.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Ebû Hâtim el-Büstî, *es-Sikât*. Nşr. Seyyid Şerefeddin Ahmed. 9 Cilt. Beyrut: Dârül-Fikr, 1975.

- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbü'rî. *Sahîh*. Nşr. Mustafa A'zamî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1970.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd. *Sünen*, Nşr. Şuayb Arnavud. Beyrut: Dâru Risâleti'l-Âlemiyye, 2001.
- İbn Maîn, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Maîn, *Tarihü İbn Maîn*. Nşr. Ahmed Muhammed Nur. 4 Cilt. Beyrut: 1979.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zührî. *et-Tabakâtü'l kübrâ*. 8 Cilt. Beyrut: ts.
- İbn Şahin, Ömer b. Ahmed Ebû Hafs el-Vâiz. *Tarihü esmai's-sikât*. Nşr. Subhî es-Sâmeraî. Beyrut: 1984.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn*. Nşr. Abdullah el-Kâdî. 4 Cilt: Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. Nşr. Adil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrut: 1994.
- İclî, Ebü'l-Hasan Ahmed b. Abdullah b. Sâlih. *Ma'rifeti's-sikât*. Nşr. Abdülalim Abdülazim Bestevî. 2 Cilt. Medine: 1985.
- Kaya, Remzi. "Kiraat açısından abdest âyeti". *Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/5. (1993): 257.
- Kirâcîkî, Ebû Feth Muhammed b. Ali. *el-Kavlü'l mübîn an vucûbi meshi'l kademeyn*. Nşr. Ali Mûsâ Ka'bi. Tahran: ts.
- Kettânî, Ebû Abdullah Ca'fer el-Hasenî. *Nazmü'l mütenâsir min'el-ehâdîsi'l-Mütevâtir*. Beyrut: 1987.
- Kocabaş, Savaş. "Ka'b kelimesinin İslâm Hukukundaki kullanı ve abdest âyetindeki anlamı", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 24. (2014): 371/392
- Kuleynî, *el-Kâfî*. 7 Cilt. Tahran: Dâru'l Kütübî'l İslâmiyye, 1365.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemaleddîn Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'r-ricâl*. Nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: 1980.
- Mubârekfûrî, Muhammed b. Abdurrahman b. Abdurrahim. *Tuhfetü'l-ahvezî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Muhammed b. Abdulğânî el-Bağdâdî. *et-Takyîd li ma'rifeti ruvvâti's-sünen ve'l-mesânîd*. Nşr. Kemal Yusuf Hût. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1408.
- Muhammed Yusuf Sâlih. *Sübülü'l-hedyi ve'r-raşâd*. Nşr. Âdil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdür-rauf b. Tacilarifin b. Ali Münâvî. *Fezû'l-kadîr şerhü'l -Câmi's-Sağîr*. Nşr. Hamdi ed-Demirdaş. 6 Cilt. Mekke: 1998.
- Nenevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri Nevevi. *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb li'ş-Şirâzî*. Nşr. Muhammed Necib Mutî. 20 Cilt. Riyad: 2003.
- Okçu, Abdulmecit. "Taberî tefsirinde abdest ayetinin yorumu ve Taberî'nin konuyla ilgili görüşleri üzerine bazı mülahazalar". *Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*. 19, (2003): 219/248.
- Râvendî, Kutbuddîn. *Fikhü'l Kur'ân*. Nşr. Mektebetü Ayet'il Marâşî. 3 Cilt. Tahran: 1405.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l kebîr*. Nşr. Hamdi b. Abdulmecid. 20 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l ulûm, 1983.
- Seharenfûrî, Halîl Ahmed. *Bezlü'l mechûd*. Nşr. Muhammed Zekeriyâ b. Yahyâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.

- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir. *el-Hasâisü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhü meâni'l âsâr*. 4 Cilt. Kahire: 1968.
- Tûsî, eş-Şeyh Tûsî. *Tehzîbü'l Ahkâm*. 10 Cilt. Tahran: Dâru'l Kütübü'l İslamiyye, 1365.
- Tûsî, el-İstibsâr. 4 Cilt. Tahran: Dâru'l Kütübü'l İslâmiyye, 1390.
- Uğur, Mücteba. “ Kur'ân ve Sünnete Göre Abdestte Ayakların Yıkanması”. *İslami Araştırmalar*. 3/2 (1989) 19/22.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezkiretü'l-Huffaz*. 4 Cilt. Beyrut: 1992.
- Zehebî, *Siyer'i a'lâmi'n-nubelâ*, Nşr. Şuayb Arnaut. 25 Cilt. Beyrut: 1981.
- Zehebî, *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehu rivâye fi'l-Kütübü's-Sitte*. Muhammed Avvâme. 2 Cilt. Cidde: 1992.
- Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidal fi nakdi'r-ricâl*. Nşr. Ali Muhammed Muavvad. 6 Cilt. Beyrut: 1995.
- Zehebî, *Zikr'ü esmâi men tukullime fîhi ve huve mûsikün*. Nşr. Muhammed Şekûr. Beyrut: Mektebetü'l-Menâr, 1986.

HADITH

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

Aralık / December / ديسمبر / 2018, 1: 39-71

İbn Dakîki'l-İd'in Hadis Şerhleri ve Bu Şerhlerdeki Metodu

Ibn Daqīq al-‘Īd’s Ḥadīth Commentaries and His Method in These Commentaries

شروح ابن دقيق العيد الحديثية ومنهجه في هذه الشروح

Selahattin Yıldırım

Dr. Öğrt, Üyesi, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Malatya/Türkiye

Dr. Lecturer, Inonu University Faculty of Theology, Malatya/Turkey

selahattin.yildirim@inonu.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3104-0251>

Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 29.11.2018

Kabul Tarihi / Date Accepted: 28.12.2018

Yayın Tarihi / Date Published: 31.12.2018

Yayın Sezonu / Pup Date Season: Aralık / December

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.2560678>

Atıf / Citation / اقتباس : Yıldırım, Selahattin. “İbn Dakîki'l-İd'in Hadis Şerhleri ve Bu Şerhlerdeki Metodu / Ibn Daqīq al-‘Īd’s Ḥadīth Commentaries and His Method in These Commentaries”. HADITH 1 (Aralık/December 2018): 39-71.

doi.org/10.5281/zenodo.2560678

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

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

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

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

İbn Dakîki'l-Îd'in Hadis Şerhleri ve Bu Şerhlerdeki Metodu*

Dr. Öğrt. Üyesi Selahattin YILDIRIM

Anahtar Kelimeler: ÖZ

Hadis

Ahkâm hadisleri

İbn Dakîki'l-Îd

Şerh

Metot

İslam tarihi boyunca âlimler, hadislerin doğru anlaşılması ve yorumlaması üzerinde önemle durmuşlar, bu noktada çaba sarf etmeyi ve zihin ameliyesinde bulunmayı dinî bir vazife olarak görmüşlerdir. Hadis şerhleri böyle bir çabanın ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Bu çalışmada dinî hükümlerin kaynağını teşkil eden ahkâm hadislerini doğru anlama ve yorumlama noktasında önemli çalışmalara imza atan İbn Dakîki'l-Îd gibi bir şahsiyetin hadis şerhlerini tanıtmak, bu noktadaki yaklaşımlarını araştırmak, kendisine has bir hadis şerh ve yorum yönteminin olup olmadığını tespit etmektir. Bu çerçevede giriş bölümünde hadis şerhçiliğinin önemi üzerinde durulmuş ve bu çabanın tarihi seyri ile ilgili kısaca bilgi verilmiştir. Birinci bölümde ahkâm hadisleri kavramı konu edinmiş, ahkâm ile ilgili hadislerin diğer rivâyetler arasındaki yeri tespit edilmeye çalışılmış ve “ahkâm hadisleri” kavramı ile ilgili olarak yapılan tanımlar ortaya konulmuştur. İkinci bölümde ise İbn Dakîki'l-Îd'in yazmış olduğu şerhler ayrıntılı olarak incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise hadis şerhinde siyâk, cem'ut'turûk ve sebeb-i vurûd gibi başvurduğu bazı yöntemler konu edinmiştir.

İbn Daqîq al-Îd's Ḥadīth Commentaries and His Method in These Commentaries

Keywords:

Ḥadīth

Ahadiths of Ahkām

Commentary

Ibn Daqîq al-Îd,

Method

ABSTRACT

Throughout the history of Islam, scholars emphasized the proper understanding and the interpretation of ḥadīths. And at this point, they have considered it as a religious duty to make efforts and to engage in the mind process. Ḥadīth commentaries emerged as the product of such effort. Ibn Daqîq al-Îd undertook important studies to correctly understand and interpret ḥadīths which are the source of the religious provisions. In this study, our aim is to introduce the ḥadīth commentaries of Ibn Daqîq al-Îd, to investigate his approaches at this point and to determine whether Ibn Daqîq al-Îd has a specific ḥadīth commentary and interpretation method. In the introduction section, the importance of ahkām ḥadīth is discussed and the historical progress of this effort is given briefly. In the first chapter, ahkām ḥadīths is discussed and tried to determine the place of ahkām ḥadīths among other narrations and to give definitions related to the concept of “ahkām ḥadīths”. In the second chapter, commentaries of the books written by Ibn Daqîq al-Îd were examined in detail. In the third chapter, some methods he had recourse to, such as siyaq, jam al-turuq and sabāb al-wurūd were discussed.

* Bu çalışma, 26.02. 2016 tarihinde sunduğumuz “İbn Dakîki'l-Îd ve Ahkām Hadislerini Şerh Etmedeki Metodu” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

EXTENDED ABSTRACT

Throughout the history of Islam, scholars have insisted on the correct understanding of ḥadīths, at this point, they have considered making effort and running mind as a religious duty. Because having a healthy understanding of religion is possible by correctly understanding its basic sources. Ḥadīth commentaries emerged as the product of such an effort. Ḥadīth commentary and interpretation is still important today as in history. In this context, it is important to bring to light the historical legacy and examine content analysis in the past in order to make new and healthy interpretations.

The aim of our study is to introduce the works of a person like Ibn Daqīq al-ʿĪd, who has made important works in order to understand and interpret the aḥkām ḥadīths which constitute the source of the religious provisions and to investigate their approaches, to determine whether there is a specific ḥadīth interpretation method. At this point, while determining the subject, Ibn Daqīq al-ʿĪd's attention to the hadith studies has attracted our attention and enabled us to choose this subject. The following are the topics that Ibn Daqīq al-ʿĪd has noted: Hadith studies ('ulūm al-hadith) is not merely memorizing and transferring the hadiths, as some think is, it is important to know siyaq (phraseology), collect different variants and know the reasons for the mentioning the ḥadīth (asbāb al-wurūd) in the understanding of narrations correctly.

Therefore, in our study, we discussed Ibn Daqīq al-ʿĪd's aḥkām ḥadīth commentaries and his method in this commentary. Our aim is to give sufficient and proper information about the author's work, if any, to determine a different aspect from other commentator and to find the answer to the question of which methods and techniques did Ibn Daqīq al-ʿĪd explain legal narrations? Thus, his originality will be investigated and his effect on the later hadith commentaries will be revealed.

As a term of ḥadīth, ḥadīth commentary is used to describe the words, concepts and obscure meanings mentioned in the narrations, to explain the sites which are not understood, to make i'rāb of sentences and to remove certain provisions and wisdoms from ḥadīth. This activity, which was claimed to have started with the Prophet, continued with the Companions, and became evident in the period of Successors and their Successors. Later, it began to take place among Islamic sciences as a systematic discipline. Systematic commentary studies started in IV/X century and these works continued in later centuries, and it peaked in the century in which Ibn Daqīq al-ʿĪd had lived.

Ibn Daqīq al-ʿĪd has three works in which he commented aḥkām ḥadīths. These are Iḥkāmū'l-aḥkām, Sharḥū'l-ilmām and al-Imām. While Iḥkāmū'l-aḥkām, is an commentary of 'Umdetu'l-aḥkām, written by 'Abd al-Ghanī al-Maqdisī, Sharḥū'l-ilmām is a commentary of ḥadīth collection which he compiled about the aḥkām ḥadīths and called it al-ilmām. al-Imām is a work in which that he brought together different variants of aḥkām ḥadīths. When Ibn Daqīq al-ʿĪd's works are examined, it is noteworthy that there is a subject integrity between them.

As well as verbal guidance in the commentary of ḥadīth, Ibn Daqīq al-ʿĪd gave importance to the meaning of the concept, and also the content analysis. According to him, if the proof of the meaning is definitive or precise consolation, the abstract word is abandoned and the meaning is taken into consideration. Because the real thing is not verbal, it is meaning. Since Ibn Daqīq al-ʿĪd's commentary is directed at aḥkām ḥadīths, he has benefited from Uṣūl al-fiqh (principles of Islamic jurisprudence) in understanding and interpreting the narrations. However, he also applied to other methods. At the beginning of these methods such as siyaq, sabāb al-wurūd, jam al-turuq come. Specifically, the ignoring of siyaq have caused misunderstanding of ḥadīths.

Ibn Daqīq al-ʿĪd used siyaq as a rule and a method in the correct understanding of ḥadīths and he pointed out the importance of this point and said that siyaq has a great influence on the meaning without doubt. But he did not make a definition for siyaq, although he frequently used it in his works like the scholars before him. According to him, siyaq is an important Uṣūl al-fiqh rule and it has three functions. These are to determine the purpose of the tellers, to explain the abstract expressions and to determine the meaning in which the words are used which are more than one meaning. He has used siyaq as the order and arrangement of the writ, internal integrity, the relationship of its before and after, not a forecast; in other words, 'in-context meaning'.

Ibn Daqīq al-ʿĪd used the expression ' asbāb al-wurūd ' instead of sabāb al-wurūd and stated that what is meant from a ḥadīth determined the reason, pointed out the importance at this point and saw it as a forecast in this respect. When the examples given are examined, it is understood that the author did not see the reason found in a ḥadīth text as the cause of the coming, but rather included it as the internal context of the text that provided siyaq. But if it comes with another narration, then it is called sabāb al-ḥadīth.

Ibn Daqīq al-ʿĪd stated that as one of the best methods for understanding the ḥadīths, the same ḥadīth had to be brought together by all means and to supervise these different forms with each other, and he argues that the meaning of the ḥadīth can only be fully revealed in this way. He stated a reason that the ḥadīths explain and reinforce each other.

Ibn Daqīq al-ʿĪd had benefited from the previous ḥadīth commentator and also later commentator benefited greatly from him. Hadith commentators who came after VII/XIII century lived together with the author in the same region, and this has also led to a great impact. Thus, these commentator had the opportunity to easily obtain author's works that were famous in scientific circles. The quotations are usually named after the author like "Ibn Daqīq al-ʿĪd says in this subject" or "Ibn Daqīq al-ʿĪd said that".

ملخص موسع

شروح ابن دقيق العيد الحديثية ومنهجه في هذه الشروح

اعتنى العلماء بمسألة فهم الأحاديث النبوية فهمًا صحيحًا على مدى التاريخ الإسلامي، وعدّوا بذلّ الجهد في هذا الموضوع ضرورة شرعية؛ لأن الإدراك السليم للدين يكون من خلال فهم مصادره الأساسية بشكل صحيح. وقد ظهرت كتب شروح الحديث نتيجة هذا الجهد، ولا يزال شرح الأحاديث وبيان مضمونها مهمًا اليوم، كما كان على امتداد التاريخ. ومن أجل تقديم تفسيرات جديدة صحيحة اليوم في هذا المجال لا بدّ من دراسة هذا التراث التاريخي، وتحليل محتواه.

نسعى في هذه الدراسة إلى تقديم أعمال ابن دقيق العيد، الذي قام بعمل مهمّ لفهم وتفسير أحاديث الأحكام التي تشكّل مصدرًا للأحكام الشرعية، ونجتهد في دراسة منهجه وتحقيقه؛ لتحديد ما إذا كانت هناك طريقة تفسير خاصة به. وفي هذه النقطة، عند تحديد الموضوع، فإن قول ابن دقيق العيد إن علوم الحديث ليست مسألة حفظ ونقل فقط؛ بل بحاجة إلى الاهتمام بسياق الأحاديث لأجل الفهم الصحيح لها - شدّ انتباهنا، وكان مفيدًا لنا في اختيار الموضوع.

لذلك ناقشنا في دراستنا منهج ابن دقيق العيد في شرحه أحاديث الأحكام بهدف تقديم معلومات كافية ومناسبة عن جهوده، وتحديد ما تميّز به عن الشراح الآخرين، إن وجد، وسعينا للإجابة عن هذا السؤال: هل لابن دقيق العيد منهج خاص به في شرح أحاديث الأحكام؟ ... ومن خلال التحقيق في خصوصيته سيظهر تأثيره في الشراح المتأخرين.

استخدم تركيب (شرح الحديث) مصطلحًا حديثيًا، لبيان معاني الكلمات، ولتوضيح المفاهيم المذكورة في الروايات، وتفسير الجمل والتعبيرات الغامضة، وإعراب الجمل، واستخراج بعض الأحكام والحكم من الحديث. وإنّ هذا النشاط الذي زعم أنّه بدأ مع النبي عليه الصلاة والسلام، واستمر مع الصحابة أخذ منهجية في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، واستمر في القرون اللاحقة، ووصل إلى ذروته في القرن الذي عاش فيه ابن دقيق العيد.

لابن دقيق العيد ثلاثة شروح للحديث، هي: إحكام الأحكام، وشرح الإمام، والإمام؛ أما كتابه إحكام الأحكام فشرح لكتاب عبد الغني المقدسي المسمّى: عمدة الأحكام، وأما كتابه شرح الإمام فشرح لكتابه المسمّى: الإمام في أحاديث الأحكام، وأما كتابه الإمام فهو جمعٌ لطرق الأحاديث المتعلقة بالأحكام مع شرحها. وهناك تناسب بين شروح ابن دقيق العيد للأحاديث في هذه المصنّفات.

إلى جانب اهتمام ابن دقيق العيد بالدلالة اللفظية، اهتمّ بدلالة المفهوم والمعنى والتحليل، ووفقًا لمنهجه، فإنّ دلالة المفهوم إذا كانت قريبة من اليقين، أو كانت يقينية، فإنه يترك الدلالة اللفظية ويهتم بالمعنى؛ لأنّ الأصل هو المعنى لا اللفظ. وقد استفاد ابن دقيق العيد في شرحه للأحاديث من علم أصول الفقه، مع استفادته من أمورٍ أخرى، وفي مقدمتها السياق، وسبب الورد، وجمع الطرق، ولاسيما السياق، فإن له دورًا مهمًا في الفهم الصحيح للأحاديث.

إنّ ابن دقيق العيد يستخدم السياق قاعدة وطريقة في الفهم الصحيح للأحاديث، وقد أفاد أن دلالة السياق على المعنى ليس له أيُّ شبهة، لكنه لم يضع تعريفًا محددًا، رغم أنه استعمله كثيرًا في مصنّفات مثل العلماء قبله. يقول ابن دقيق العيد: إن السياق قاعدة أصولية مهمة، وله ثلاث وظائف، هي: تحديد غرض المتكلم، وشرح الكلمات المجملة، وتحديد المعنى الذي تُستخدم له الكلمات التي لها أكثر من معنى.

ويستعمل ابن دقيق العيد بدل (سبب الورد) هذا التركيب (أسباب الحديث)، وكان قد صرح أن (السبب) هو المحدّد للقصّد من الحديث، وعدّه من القرائن، ونبّه على ذلك فقال: "يجب أن يُنبّه للفرق بين دلالة السياق، والقرائن الدالة على تخصيص العام، وعلى مراد المتكلم، وبين مجرد ورود العام على سبب، ولا يجريهما مجرى واحدًا، فإن مجرد ورود العام على سبب لا

يخصه، وأما السياق والقرائن فإنها الدالة على المراد، وهي المرشدة إلى بيان الجملات وتعيين المحتملات"، وقال: "فاضبط هذه القاعدة فإنها مفيدة في مواضع لا تحصى".

وأخيراً يمكن أن نقول: إن ابن دقيق العيد استفاد ممن قبله من شراح الحديث، وكان له تأثير كبير فيمن جاء بعده من العلماء.

الكلمات المفتاحية: الحديث، أحاديث الاحكام، ابن دقيق العيد، الشرح، منهج.

GİRİŞ

Hadis âlimleri rivâyetlerin hıfzı ve edası ile meşgul oldukları kadar onların delâleti, doğru anlaşılması ve yorumlanması ile de uğraşmışlardır. Hadis şerhleri bu çabanın bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bir hadis terimi olarak şerh, rivâyetlerde geçen kelime ve kavramları açıklamak, anlaşılmayan yerleri izâh etmek, cümlelerin irâbını yapmak ve hadisten birtakım hüküm ve hikmetleri çıkarmak gibi anlamlarda kullanılmıştır.¹

Hız. Peygamber ile başladığı iddia edilen bu faaliyet sahâbe ile devam etmiş, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn devrinde ise belirgin bir hale gelmiştir. Bu dönemde oluşturulan hadis mecmualarının yanında şerhin başlangıcı sayılabilecek başka birtakım çalışmalar da ortaya konulmuştur. Bu faaliyetlerin başında farklı senedleri bir araya getirme, sened veya metinde geçen râvîlerle ilgili bilgiler derleme ve hadislerin farklı tariklerini ardı ardına sıralama zikredilebilir. Bu çalışmalar daha sonraları sistemli bir hâl almaya başlamış, iki ana grupta gelişmeye devam etmiş ve bütün hadis şerhlerinde takip edilegelmiştir. Bunlardan birincisi, aynı zamanda bir hadis lugatı sayılan ve hadislerde geçen, manâları ilk anda anlaşılmayan nâdir kullanımlı kelimeleri açıklamayı amaçlayan garîbu'l-hadîs eserleridir. İkincisi ise hadislerin muhtevâsını izâha yönelik şerh çalışmalarıdır. Muhtevâ ağırlıklı ilk şerh çalışmalarına İmâm Şâfiî'nin (ö. 204/820) İhtilâfu'l-hadîs'i, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) Tevîlu muhtelefi'l-hadîs'i ve Tahâvî'nin (ö. 321/933) Şerhu meâni'l-âsâr ve Şerhu müşkili'l-âsâr'ı örnek verilir. İlk olarak şerh edilen hadis kitabının ise İmâm Mâlik'in (ö. 179/795) el-Muvatta adlı eseri olduğu söylenmektedir.²

Her ne kadar IV/X. yüzyıldan önce birtakım şerh çalışmaları söz konusu olsa da sistematik şerh çalışmaları bu asırda başlamıştır. Bu asırda daha önce kaleme alınan *Kütüb-i sitte* ve benzeri hadis eserleri üzerine yoğun bir şerh faaliyeti göze çarpmaktadır. Bu dönemde yazılmış olan hadis şerhlerinin başında Muhammed el-Kerâbisî'nin (ö. 248/862) *Şerhu'l-Câmi'i's-sahîh li'l-Buhârî'si*,

¹ Canlı, Mustafa, *Hicri İlk Dört Asırda Hadis Şerhçiliği* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniv. SBE, 1998, s. 30; Türcan, Zişan, *Hadis Şerh Geleneği*, TDV Yayınları, Ankara, 2011, s. 15; Aydın, *Hadis İstilahları*, s. 293.

² Karacabey, *Hattâbî*, s. 183, 186; Sancaklı, *Begavî ve Şerhi's-Sünne'deki Şerh Metodu* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniv. SBE, Bursa, 1996, s. 137; Türcan, *Hadis Şerh Geleneği*, s. 46, 49; Canlı, *Hicri İlk Dört Asırda Hadis Şerhçiliği*, s. 81, 88; Efendioğlu, Mehmet, "Şerh" *DİA*, Ankara, 2010, 38: 559.

Hattâbî'nin (ö. 388/998) *A'lâmu'l-hadîs* ve *Meâlimü's-sünen*'i gibi eserler yer almaktadır. Bu çalışmalar daha sonraki asırlarda da devam etmiş olmakla birlikte, İbn Dakîki'l-Îd'in de yaşamış olduğu VII/XIII ve VIII/XIV yüzyıl, hadis şerhçiliği açısından bir dönüm noktası olarak kabul edilir. Bu dönemde İslâm dünyası bir taraftan Moğol istilâsıyla ve Haçlı Seferleriyle boğuşurken diğer taraftan ilmî faaliyetlere devam edilmiş, hadis şerhçiliği bu dönemde yeniden bir ivme kazanmış, hatta bu alandaki çalışmalar hızını artırmıştır. Müslüman âlimler diğer bazı ilim dallarında olduğu gibi hadisleri anlama ve yorumlama noktasında da önemli çalışmalara imza atmışlardır. Nevevî (ö. 676/1277), İbn Dakîki'l-Îd, İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448) ve Bedreddin el-Aynî (ö. 855/1451) gibi âlimler söz konusu şârihlerden bazılarıdır. VII/XIII. yüzyıldan itibaren başlayıp devam eden hadis şerhçiliğinde rivâyetler dil ve gramer açısından tahlîl edilmiş, hadislerde yer alan müşkil manâlar açıklanmış, fikhî birtakım çıkarımlarda bulunulmuş ve genel olarak hadisler anlaşılmaya çalışılmıştır.³

Hadis şârihleri başka müellifler tarafından kaleme alınan eserler üzerinde birtakım şerhler yazarken aynı zamanda kendilerinin derlemiş olduğu hadisler üzerine de bu kabilden çalışmalarda bulunmuşlardır. İbn Dakîki'l-Îd, hem kendisinin bir araya getirdiği hadisleri hem de başka âlimler tarafından derlenen hadis kitaplarını şerh etmiştir. Bir araya getirdiği hadisler veya şerh ettiği hadis kitapları ahkâma medâr olan rivâyetler olmuştur. Bu nedenle İbn Dakîki'l-Îd, şerh çalışmalarında kelime tahlilleri yapmış, hadisin değişik varyantlarını bir araya getirmiş ve râvîler hakkında bilgi vermiş olsa da onun asıl amacı hadislerin ihtivâ ettiği fikhî hükümleri tespit etmek olmuştur. Bu vesileyle İbn Dakîki'l-Îd'in hadisleri şerh metoduna ve bu meyanda başvurduğu yöntemlere geçmeden önce ahkâm hadisleri kavramı üzerinde kısaca durmak istiyoruz.

1. Ahkâm Hadisleri

İslâm hukukunun temel kaynaklarından birisi de hiç kuşkusuz sünnettir. Sünnetin yazılı şekli olan hadisler, genel olarak tarihî bilgiler, ahlâkî öğütler, itikâdî meseleler ve fikhî hükümler (ahkâm hadisleri) ihtivâ edenler olmak üzere dört ana kısımda mutalââ edilir. Bunlardan birincisi hadislerin büyük bir kısmını oluşturup Hz. Peygamber'in ve ashâbının başından geçen birtakım olayları, savaşları ve menkıbeleri konu edinmektedir. İkincisi doğruluk, adâlet, ihsân ve yardımlaşma gibi birtakım erdemli davranışların teşvik edildiği, yalan, zulüm ve bozgunculuk gibi kötü davranışların yerildiği, eğitsel ve terbiye edici âdâb ve nasihat içerikli rivâyetlerdir. Üçüncüsü ise itikâdî bilgiler içeren hadisler olup tevhîd, ilâhî sıfatlar, peygamberlik ve ahiret gibi inanç esaslarını ihtivâ ederler.

³ Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, TDV, Ankara, 2011, s. 89, 91; Efendioğlu, *aqmd.*, 38: 560.

Dördüncüsü ise birtakım fikhî hükümleri kapsayan rivâyetlerdir.⁴ Literatürde fikhî hükümlere kaynaklık eden bu rivâyetlere “ahkâm hadisleri” adı verilmiştir. Bu hadisler İslâm fikhının temel taşlarını teşkil etmekte ve birçok hüküm bu hadisler üzerine binâ edilmektedir.

Zikrettiğimiz bu dört hadis çeşidinin her birine yönelik birtakım çalışmalar ve tartışmalar yapılmış, bu çalışmalara imza atan âlimler onları kendi ihtisas alanlarına göre derlemiş ve şerh etmişlerdir. Mesela, hadisleri fikhî yönden irdeleyenler ahkâma konu olan hadisler üzerinde durmuşlar ve söz konusu çalışmalarında amelî birtakım hükümleri bu tür rivâyetlerden istinbât etmişlerdir. İşte İbn Dakîki'l-İd de ahkâm hadisleri üzerinde duran ve bazı kriterler çerçevesinde onları yorumlayan, şerh eden bu âlimlerden birisidir. Onun konuyla ilgili çalışmalarına geçmeden önce ahkâm hadislerinin tanımı ve tarihçesi üzerinde kısaca duracağız.

Ahkâm hadisleri (ahâdîsü'l-ahkâm) tamlaması, ahkâm ve hadis kelimelerinden müteşekkil olup fikhî birtakım hükümler içeren hadisler için kullanılmaktadır. Bu türden hadisler için ahkâm hadisleri kavramı kullanıldığı gibi “fikhî hadisler” kavramı da sıkça kullanılmaktadır. Bu kavramın tanımı ile ilgili olarak klasik eserlerde herhangi bir tanıma rastlanılmamaktadır. Ancak günümüzde bu türden hadisler birtakım akademik çalışmalara konu olmuş ve bu çalışmalara imza atan araştırmacılar “ahkâm hadisleri” kavramını inceleyerek bu kavram için birtakım tanımlar ileri sürmüşlerdir.⁵ Bu araştırmacıların yapmış oldukları bazı tanımları burada zikretmek istiyoruz.

Hadis terimleri sözlüğü yazan Mücteba Uğur “Ahkâm hadisleri” kavramını “Şerî hükümlerin kaynağını oluşturan hadislerdir.” şeklinde tanımlamakta ve “Bir başka deyişle tahâret, ibâdet, tâat, muâmelât, cezâ hukuku ve benzeri konulardaki fikhî hükümlerin çıkarıldığı hadislerdir.” diyerek yapmış olduğu tanımı açıklamaktadır.⁶ Talat Koçyiğitise “Ahkâm hadisleri, umumiyetle insanların Allah’a karşı olan kulluk görevleri ile kendi aralarında birbirlerine karşı olan insanlık görevlerini ve birbirleriyle münasebetlerini düzenleyen hükümleri muhtevî naslardır.” şeklindeki bir tanımla söz konusu kavramı açıklamıştır.⁷

Bu kavramın tanımını yapan diğer iki akademisyen ise Abdullah Aydın ve Mehmet Emin Özafşar’dır. Aydın, ahkâm hadisleri için “Haram, helal, mekrûh gibi şerî bir hüküm ihtivâ eden hadisler.”⁸ şeklinde bir tanımda bulunurken, Özafşar “İnsanların, Allah, hemcinsleri, tabiat ve kendileriyle olan ilişkilerini konu edinen; hak ve mükellefiyetlerin dile getirildiği, ibâdet, muâmelât

⁴ en-Nedvî, Seyyid Süleyman, “Tahkîku ma’ne’s-sünne ve beyânu’l-hâceti ileyhâ” (trc. Mahmut Kavaklıoğlu), *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/2, s. 182-183.

⁵ Benzer bir durum ahlâk hadisleri için de geçerlidir. Bkz. Ürkmez, Ahmed, *Ahlak ekseninde Hadis*, TDV, Ankara, 2010, s. 25.

⁶ Uğur, *Hadis Terimleri*, 18.

⁷ Koçyiğit, *Hadis Terimleri*, 32-33.

⁸ Aydın, *Hadis İstihlaları*, 33.

ve ukûbâta dâir hükümlerle fikhın usûl ve kâidelerini içeren rivâyetlerdir.” tarzında bir tarif ile karşımıza çıkmaktadır.⁹

Yapılan bu tanımlardan muhaddislerin ahkâm hadislerini neden bu kadar çok önemsedikleri ortaya çıkmaktadır. Bu meyanda pek çoğu birtakım güzel amelleri işlemeye teşvik etmek, öğüt vermek amacıyla bazı zayıf hadisleri kullanmakta herhangi bir sakınca görmezken, fikhî hükümler ihtivâ eden hadislerin rivâyetinde ise titiz davranmıştır.¹⁰ Özellikle haram ve helal ile ilgili olan hadisleri zayıf olan râvîlerden almanın câiz olmadığını ifade etmişlerdir.¹¹ Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), “Helal ve haramla ilgili hadisleri sadece bu ilimle meşhur olan, fazlalık ve noksanı bilen büyük âlimlerden alın. Bunların dışındaki hadisleri diğer şeyhlerden almanızda bir sakınca yoktur.”¹² derken, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/758) ise “Biz helal ve haram ifade eden hadislerin naklinde çok katı davranırdık. Fakat faziletli ameller ve buna benzer konularda daha rahat hareket ederdik.”¹³ demiştir. İbn Abdilber (ö. 463/1070) de, ahkâm hadisleriyle ilgili olarak şunları kaydeder: “Âlimlerin çoğu, amellerin faziletine dâir hadislerde serbest hareket ederek bu tür hadisleri hemen herkesten rivâyet ederlerdi. Ama ahkâm hadislerinin naklinde çok titiz davranırlardı.”¹⁴

Öte yandan ahkâm konularında zayıf hadis ile amel etmenin sakıncaları üzerine durulsa da bu hassasiyet teoride kalmıştır. Pratikte ise zayıf rivâyetlerin ahkâma kaynaklık ettiği ortadadır. Hatta fezâil-i a'mâlde olduğu gibi ahkâm konularında zayıf hadis ile amel edilebilmesi için birtakım şartlar ileri sürülmüştür. Bunlar sırasıyla başka zayıf hadislerle veya diğer bazı delillerle takviye edilmesi, isnâdları zayıf olsa da içerikleri ile ümmetin öteden beri amel ediyor olması, ihtiyata daha uygun olması ve bir konuda rey dışında zayıf hadisten başka bir delil olmaması şeklinde zikredilmiştir. Ancak bu şartları ileri sürenler söz konusu hadislerin aşırı zayıf olmaması gerektiği ifade etmişler ki bu şart fezâil-i a'mâl için de öngörülmüştü.¹⁵ Dolayısıyla zayıf hadis ile amel edilir diyenler uygulamada bunu fezâil-i a'mâl ile sınırlandırmamış bilakis ahkâma da teşmil etmişlerdir.

Ahkâma medâr olan hadisler önceleri “ale'l-ebvâb” (konulara göre) tarzında tasnif edilen sünen ve câmi' türü eserlerde yer alırken daha sonraları bu türden hadisler birtakım müstakil eserlerde bir araya getirilmiş ve bu eserler için “ahkâm hadisleri” (ahâdisu'l-ahkâm) kavramı kullanılmıştır. Özafşar'ın yapmış olduğu tespite göre yalnızca fikhî hadisleri ihtiva eden bir eser yazan ve bu eser için “ahkâm hadisleri” tabirini kullanan ilk hadisçi Abdulğânî el-Makdîsî'dir (ö.

⁹ Özafşar, Mehmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000, s.40.

¹⁰ Şahyar, *Zayıf Hadisler*, s. 136; Sancaklı, “Günümüzde Zayıf ve Mevzu Hadisler”, s. 41.

¹¹ Hatîb, *el-Kifâye*, 1: 398.

¹² Hatîb, *el-Kifâye*, 1: 398.

¹³ Hatîb, *el-Kifâye*, 1: 399.

¹⁴ İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm I*, 103; Polat, *Hadis Araştırmaları*, s. 144.

¹⁵ Bkz. Sancaklı, *Sünneti Doğru Anlamak*, s. 200; Şahyar, *Zayıf Hadis*, s. 140.

600/1203). Makdîsî, sadece fikhî hadisleri cemettiği bu eserine *Umdetü'l-ahkâm* adını vermiştir.¹⁶ Yaygın kanaate göre sünen türü kitaplar ahkâma dâir olan hadislerin bir araya getirildiği eserler olsa da bu türden eserlerin sadece fikhî hadislerden müteşekkil olmadığı ortadadır. Çünkü bu eserlerde fiten, kıyamet alâmetleri, akâid ve zühd gibi ahkâmla doğrudan alakası olmayan pek çok hadisin de yer aldığı bir vakîâdır.¹⁷ “Ahkâm hadisleri” adıyla derlenen eserlerde ise ahkâma yönelik hadisler dışında başka rivâyetler yer almamaktadır. Ahkâm hadislerini bir araya getiren eserler adeta sünen türü kitapların daraltılmış şeklidir.¹⁸ Aynı zamanda sünen türü eserlerde hadisler senedleri ile birlikte yer alırken ahkâm hadislerini bir araya getiren bazı muhaddisler onların senedlerini zikretmemişlerdir. Söz konusu hususlar ahkâm hadisleri eserlerini sünen türü eserlerden farklı kılmıştır.

2. İbn Dakîki'l-İd'in Hadis Şerhleri

İbn Dakîki'l-İd, başka müelliflerin yazmış olduğu hadis eserlerini şerh ettiği gibi kendisinin derlediği hadis kitaplarını da daha sonra şerh etmiştir. Onun *İhkâmü'l-ahkâm* adlı eseri Abdülğani el-Makdisî'nin (ö. 600/1204) ahkâm hadislerine dair yazmış olduğu *Umdetü'l-ahkâm*'ın bir şerhi iken, *Şerhu'l-İlmâm*'ı ise kendisinin ahkâm hadisleriyle ilgili derlemiş olduğu ve *el-İlmâm* diye isimlendirdiği hadis mecmuâsının bir şerhidir. İbn Dakîki'l-İd'in söz konusu eserleri incelemeye tâbi tutulduğunda aralarında bir konu bütünlüğü olduğu göze çarpar. Müellif, bu eserlerinde hadisleri şerh ederken genellikle şu hususlar üzerinde durmuştur: Râvî ve senedle ilgili tanıtıcı bilgiler vermiştir. Şerh ettiği hadisin sıhhat derecesini belirtmiştir. Anlaşılması zor kelimelerin lügat manasını izah etmiş, kelimenin hangi kökten türetildiğine ve nasıl kullanıldığına dikkat çekmiştir. Kelime açıklamalarında Arap şiirine ve dilcilerin görüşlerine başvurmuştur. Şerhettiği hadisin ihtiva ettiği hüküm ve anlamı ile ilgili bir âyet varsa ondan yararlanmıştır. Hadisleri yorumlarken sebab-i vürûd, siyâk ve hadisin farklı tariklerini bir araya getirme gibi birtakım yöntemlere başvurmuştur. Aynı zamanda hadisin ihtivâ ettiği fikhî hükmü açıklamış ve mezhepler arasındaki ihtilafa değinmiştir. Yeri geldiğinde kendi tercihini de belirtmiştir. Burada önce İbn Dakîki'l-İd'in yazmış olduğu şerhler kısaca tanıtılacak, daha sonra onun hadisleri şerhetme ve anlama yöntemi üzerinde durulacaktır.

2.1. İhkâmü'l-Ahkâm

¹⁶ Özafşar, Mehmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000, s. 37, 40.

¹⁷ Bkz. Dinçoğlu, Mehmet, *Ebû Dâvud'un Sünen'i*, TDV, Yayınları, Ankara, 2012, s. 63, 64, 266.

¹⁸ Bkz. Görmez, “Fikhü'l-hadîs”, *DİA*, Ankara, 1995, 12: 548.

Bu eser, İbn Dakîki'l-İd tarafından *Umdetü'l-ahkâm* adlı kitaba yazılmış bir şerhtir. Emîr es-Sanânî (ö. 1182/1768) *el-Udde alâ İhkâmi'l-ahkâm*, Şemsüddîn es-Sehâvî (ö. 902/1497) de *el-Kavlü'l-müfîd fi idâh Şerhi'l-'Umde li-İbn Dakîki'l-İd* adıyla *İhkâmu'l-ahkâm* üzerine birer haşiye yazmışlardır. Kitap, günümüzde de değişik araştırmacılar tarafından birçok akademik çalışmalara konu olmuştur. Yaptığımız araştırmalara göre eser üzerinde muhtelif ülkelerde biri doktora olmak üzere toplam 13 akademik çalışma yapılmıştır.¹⁹ Eser, ahkâmıla ilgili hemen hemen bütün konuları içerdiği ve tümüyle günümüze kadar geldiği için İbn Dakîki'l-İd'in hadisleri şerh ve yorumlama metodunu ortaya koymak açısından son derece önemlidir.

İhkâmu'l-ahkâm, değişik ülkelerde birçok muhakkik tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir. İlk olarak 1895 yılında Delhi'de basılmıştır. 1923 yılında Kahire'de Münir ed-Dîmaşkî tarafından basılan eser, daha sonra yine Kahire'de 1955 yılında Muhammed Hamid el-Fikî ve Ahmed Muhammed Şâkir tarafından neşredilmiştir. Ayrıca 1962 yılında *Udde* adlı haşiyesi ile birlikte Ali b. Muhammed el-Hindî (Mektebetü's-selefiyye), 1976 yılında Kahire'de Tâhâ Sa'd ve Mustafa el-Hevvârî, 1997 yılında Beyrut'ta Abdülkadir İrfan Hasûne 1994 yılında Kahire'de yine Ahmed Muhammed Şâkir ve son olarak 2009 yılında Beyrut'ta Hasan Ahmed İsbir tarafından yayınlanmıştır.²⁰

Ahmed Muhammed Şâkir'in verdiği bilgiye göre o, bu son tahkikinde eserin üç el yazma nüshasını esas almıştır. Birinci nüsha 845/1441 yılında yazılmış, 202 yaprak olup her yaprak 29 satırdır. İkinci nüsha 1182/1768 yılında yazılmış ve üzerinde birtakım notlar yer almaktadır. Üçüncü nüsha ise Dâru'l-kutubi'l-Mısriyye'de bulunan nüshadır ve yazım târihî bulunmasa da temlik târihî olarak Muharrem 997/1588 târihî yer almaktadır. Bu üçüncü nüsha, Ömer b. Ahmed b. Ebi'l-Futûh Farac b. Ahmed es-Safedî (ö. ?) adındaki müstensih tarafından yazılmıştır. Safedî, Ebû Saîd Ahmed b. Ahmed b. Ahmed el-Kürdî el-Hekkârî'nin (ö. 763/1361), o da İbn Dakîki'l-İd'in öğrencisi İbn Seyyidi'n-Nâs Muhammed b. Ahmed Ebü'l-Feth el-Ya'mürî'nin (ö. 734/1334) yazmış olduğu nüshadan istinsâh etmiştir. İbn Seyyidi'n-Nâs ise eseri, 697/1297 yılı Muharrem ayının başlangıcında İbn Dakîki'l-İd'in yanında okumaya başladığını ve 698/1298 yılının Rabiulâhir ayının sonunda bitirip eseri ondan rivâyet ettiğini yazmıştır. Aynı zamanda müellif İbn Dakîki'l-İd de kitabın sonuna ismini yazıp İbn Seyyidi'n-Nâs'ın verdiği bu bilginin doğru olduğunu onaylamıştır. Adı geçen bu üçüncü nüsha müellif İbn Dakîki'l-İd'e dayandığı için muhakkik tarafından en muteber nüsha olarak kabul edilmiştir.²¹

¹⁹ Bkz. Yıldırım, Selâhattin, *Ahkâm Hadislerini Yorum Metodu, İbn Dakîki'l-İd Örneği*, Çıra Akademi, İstanbul, 2018, s. 21-36.

²⁰ İbn Dakîki'l-İd, *İhkâmu'l-ahkâm* (nşr. mukaddimesi), s. 11; Özel, *agmd.*, 19: 408.

²¹ İbn Dakîki'l-İd, *İhkâmu'l-ahkâm* (nşr. mukaddimesi), s. 6-8.

Müellif, bu şerhi istimlâ yoluyla Kadı İmadeddin b. Esîr el-Halebî'ye (ö. 699/1300) yazdırmıştır. Eserin metni olan *Umdetü'l-ahkâm* ise Abdülğani el-Makdisî'nin (ö. 600/1204) *Sahîh-i Buhârî* ve *Sahîh-i Müslim*'de geçen ahkâm hadislerinden 430²² tanesini fıkıh konularına göre ayırarak bir araya getirdiği bir eserdir. *İhkâmu'l-ahkâm*, *Umdetü'l-ahkâm*'in şerhleri arasında en meşhuru, en faydalısı ve en çok istifade edilenidir. Aynı zamanda şârihin eserleri arasında en meşhur olanıdır. Yazıldığı günden itibaren ilmî mahfillerde kabul görmüştür. Pek çok âlim bu şerhten övgü ile söz etmiştir. Üdfüvî (ö. 748/1347), “Şayet İbn Dakîki'l-Îd'in bu şerhten başka hiçbir eseri olmasaydı bu onun ilmî derinliğine ve büyüklüğüne şahit olarak yeterli olacaktı.” demiştir.²³ İbn Ferhûn (ö. 799/1397) ise bu konuda şunları ifade eder: “İbn Dakîki'l-Îd, bu şerhiyle geniş bilgisini, keskin zekâsını ve derin ilmini ortaya koymuştur.”²⁴ Musannifin takip ettiği metoda geçmeden önce, istimlânın ne olduğuna değinmeyi ve eserin İbn Dakîki'l-Îd'e aidiyeti noktasında kısaca bilgi vermeyi düşünüyoruz.

Bir hadis kavramı olan “imlâ” kelimesi sözlük olarak uzatmak, yazdırmak ve mühlet vermek anlamlarına gelmektedir.²⁵ Terim olarak ise bir kimsenin ezberinden veya kitaptan okuyarak etrafında bulunan kişilere hadis veya başka bir şeyler yazdırması anlamında kullanılmaktadır.²⁶ Bu yöntem ile yazılan eserlere de “imlâ”, çoğuluna ise “emâlî” denilmektedir. Yazıyı yazdıran hocaya “mümlî” yazan talebeye ise “müstemlî” denilmektedir. “İstimlâ” ise hocanın yazdırdığı hadisleri yazmak ve bunları uzaktaki insanlara nakletmek anlamında imlâ ameliyesini ifade etmektedir. Özellikle hadis rivâyet meclislerinde birçok âlim bu yöntemi kullanmıştır.²⁷

İstimlâ yoluyla yazılan eserlerde içeriğin çoğunluğu mümlî/hocaya ait iken bir kısmı da müstemliye ait olmaktadır. Bu durum kitabın hocaya nisbetinde bir sorun oluşturmamaktadır. Çünkü çoğunluğu ona aittir. İbnü'l-Esîr el-Halebî'nin (ö. 699/1300) *İhkâmu'l-ahkâm*'in mukaddimesinde kendi adına yapmış olduğu açıklamalar da bu kabildendir. Ahmed Muhammed Şâkir'in yapmış olduğu tespite göre *İhkâmu'l-ahkâm*'in istimlâ yoluyla telif edilmesi konusu, İbnü'l-Esîr el-Halebî'ye ait olan nüshada yer almaktadır. Bunun dışında eserin istimlâ yoluyla yazıldığına dâir başka herhangi bir delil bulunmamaktadır. Dolayısıyla İbnü'l-Esîr'in sadece kendi nüshasını müelliften istimlâ yoluyla alması da ihtimâl dâhilindedir. Öte yandan İbn Dakîki'l-Îd, daha hayatta

²² *İhkâmu'l-ahkâm*'in müstemlisi İbnü'l-Esîr, *Umdetu'l-ahkâm*'da 500 hadisin yer aldığını belirtmektedir. Elimizdeki nüshalarda ise 430 hadis bulunmaktadır. *Umdetu'l-ahkâm*'da bir hadisin farklı tarikleri de zikredilmektedir. Bir hadisin diğer varyantları da hesaba katıldığında 500 sayısı doğru olabilir (Bkz. *İhkâm*, s. 45).

²³ Üdfüvî, *et-Tâli*, 575.

²⁴ İbn Ferhûn, *Dîbâc*, II, 319.

²⁵ Râzî, Zeynuddîn Muhammed b. Ebî Bekr Ebû Abdullah, *Muhtâru's-sihâh*, el-Mektebetu'l-asriyye, Beyrut, 1999, s. 298.

²⁶ Aydınlı, Abdullah, “İmlâ”, *DİA*, Ankara, 2000, 22: 226.

²⁷ Semânî, *Edebu'l-İmlâ*, s. 15; Aydınlı, agmd., *DİA*, 22: 226.

iken *İhkâmu'l-ahkâm* ona nisbet edilmekte ve talebeleri tarafından onun yanında okunup rivâyet edilmekteydi.²⁸

İhkâmu'l-ahkâm'ın Dâru'l-kutubi'l-Mısriyye'deki nüshası, şârihin öğrencisi İbn Seyyidi'n-Nâs'a (ö. 734/1334) dayanmaktadır. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere o da eseri, İbn Dakîki'l-Îd'in yanında 697/1297 yılı Muharrem ayının başlangıcında okumaya başlamış ve 698/1298 yılının Rabiulâhir ayının sonunda bitirmiştir. Bu da müellif İbn Dakîki'l-Îd ve müstemli İbnü'l-Esîr el-Halebî daha hayatta iken bile *İhkâmu'l-ahkâm*'ın, İbn Dakîki'l-Îd'e nisbet edildiğini gösteren bir delildir.²⁹

Aynı zamanda İbn Seyyidi'n-Nâs'a (ö. 734/1334) isnad edilen nüshada, İbnü'l-Esîr'in yazmış olduğu mukaddime yer almamaktadır. Belki de İbn Dakîki'l-Îd, genel bir ilim meclisinde eserini İbnü'l-Esîr el-Halebî'ye okutmuş ve orada bulunanlar da dinlemiştir. Bu durumda İbnü'l-Esîr el-Halebî'nin nakilden başka esere herhangi bir katkısı söz konusu olmayacaktır.³⁰ Tüm bu nakil ve bilgilerden sonra *İhkâmu'l-ahkâm*'ın İbn Dakîki'l-Îd'e aidiyeti önemli ölçüde kesinleşmiş olmaktadır.

İbnü'l-Esîr el-Halebî (ö. 699/1300), *İhkâmü'l-ahkâm*'ın mukaddimesinde ilmin ve âlimin faziletini dile getirir. İlimden uzak durmanın onun için bir aldanma ve kayıp olduğunu, bu tehlikeden kurtulmak için Hz. Peygamber'in (sav) hadislerine sarılması gerektiği ve bu amaçla Hâfız Abdülğani el-Cemmâîlî'nin fıkıh bablarına göre tanzim ettiği ve 500 hadisi ihtivâ eden *Umdetü'l-ahkâm* adlı eserini ezberlemeyi seçtiğini ifade eder. Daha sonra da ezberlediği bu hadislerin her bir kelimesinin araştırılmaya ve tetkik edilmeye muhtaç olduğunu söyler. Çünkü Hz. Peygamber'in (sav) her bir sözünün mânâ denizi olduğu ve bu denizden ancak ilimde derinleşenlerin hikmet çıkarabileceğini belirtir. İbnü'l-Esîr, Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1150) *el-İkmâl* adlı eserini bulduğunu, bu şerhin ayrıntılı ve önemli bilgiler içerdiğini, fakat Kâdî İyâz'ın bu eserinde sadece *Sahîh-i Müslim*'de geçen hadisleri şerhettiğini söyler. Kendisinin ise *Umdetü'l-ahkâm*'da geçen, Buhârî ve Müslim'e isnâd edilen bütün hadislerin anlamlarını öğrenmek istediğini, zamanında (ilmi açıdan) eşsiz, fazilet zincirinin halkası, geçmiş ile gelecekteki ulemâ arasındaki köprü olan Takiyyüddin İbn Dakîki'l-Îd dışında bu işi bilen başka birini bulamadığını belirtir. İbnü'l-Esîr, hocası İbn Dakîki'l-Îd'in ilmî özelliklerini dile getirir ve onu değişik sözlerle över. Bu meramını İbn Dakîki'l-Îd'e aktardığını, onun da bunu kabul ettiğini, kendisine istimlâ yoluyla enteresan ve başkalarının aklına gelmeyip onun aklına gelen bilgileri aktardığını, onun da bunları yazdığını ifade eder.³¹

Umdetu'l-ahkâm'ı incelediğimizde onun 19 ana başlık ve 64 alt başlıktan oluştuğunu görürüz. Bu başlıklar, fıkıhın temel konularını teşkil etmektedir. Eserde ibadetten muâmelâta, münâkehâtan

²⁸ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm* (nşr. mukaddimesi), s. 12.

²⁹ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm* (nşr. mukaddimesi), s. 12.

³⁰ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm* (nşr. mukaddimesi), s. 12.

³¹ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâmu'l-ahkâm*, s. 45-46.

mücâzâta (hudûd), me'kûlâtan meşrûbâta ve köle azât etmeye varıncaya kadar farklı konularla ilgili önemli hadisler bir araya getirilmiştir. İbn Dakîki'l-Îd de *İhkâmü'l-ahkâm*'da bu fikhî hadisleri teker teker ele alıp şerhetmiştir.

İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâmü'l-ahkâm*'ın mukaddimesinde hangi metodu takip edeceğini açıklamamıştır. Fakat söz konusu eser incelendiğinde şerh metodunda kolay bir uslubun takip edildiği göze çarpmaktadır. Konular bölümlere ayrılmış ve bölümler kendi aralarında bir düzen içinde işlenmiştir. İlk olarak hadisi rivâyet eden sahâbî veya tâbî ile ilgili kısa bilgiler verilerek başlanmış, ayrıntıya girilmeden sahâbe ismindeki veya vefât târihindeki ihtilâfa değinilmiştir.³² Bazen de şerh edilen hadisin dindeki önemine dikkat çekilmiştir.³³ Daha sonra “Bu hadis ile ilgili birkaç konu veya birçok fayda vardır.” denilerek bu konular ve faydalı bilgileri sırasıyla cümle cümle izâh edilmiştir.³⁴ Aynı zamanda hadisten neyin kastedildiğine de değinmiştir. Konuları izâh ederken fakihlerin görüşlerini ve eğilimlerini dile getirmiştir. Müellif, bazen tercih ettiği görüşü ifade ederken bazen de görüşünü beyân etmemiştir. Hadiste garîb bir kelime varsa onu açıklamış, bazı usûl kurallarına ve gramer tahlillerine değinmiş, fikhî konuları tartışmış, uygun görülmeyenleri ise deliller getirerek reddetmiştir.

Eserde fikhî bilgiler ile usûl konuları iç içe girmiştir. Müellif bazı yerlerde bunları birbirinden ayırmış ve bu hadis ile ilgili olarak zikredilecek hususların itikâd, usûlü'l-fıkıh ve fıkıh ile ilgili olduğunu belirterek başlamıştır.³⁵ Fikhî görüşleri izâh ederken bunun hangi mezhebe ait olduğunu açıklamış, bazen de sadece görüşün kendisini beyân ile yetinmiştir. Eserde daha çok Şâfiî ve Mâlikî mezhebinin görüşlerine yer vermiştir.

İhkâmü'l-ahkâm'da dikkat çeken bir diğer husus da İbn Dakîki'l-Îd'in ihtilâflı konulara değinirken muhâlif görüşte bulunan âlimlerin isimlerini zikretmemesidir. Meseleyi ilmî ve farklı açıdan tahlil ederken konuyla ilgili kendi görüşünü açıklar ve bazılarının farklı görüşte olduğunu söyler. Muhâlif görüşte olan âlimleri tenkit ederken veya yanıldıklarını belirtirken saygı ve nezâketten taviz vermez ve “Bir kısım değerli âlimler” gibi ifadelerle onları tavsîf eder.³⁶

Abdülğani el-Makdisî (ö. 600/1204) *Umdetü'l-ahkâm* adlı eserini *Sahîh-i Buhârî* ve *Sahîh-i Müslim*'de muttefekun aleyhi olan rivâyetlerden ahkâm ile ilgili hadisleri fıkıh konularına göre bir araya getirerek oluşturmuştur. Fakat el-Makdisî, bir yerde bu metoduna muhâlif hareket etmiş ve muttefekun aleyh olmayan bir hadisi yanılarak eserine almıştır. Bu durum İbn Dakîki'l-Îd'in

³² Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 57, 113.

³³ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 55, 923.

³⁴ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 64, 74, 131.

³⁵ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 355.

³⁶ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 303.

gözünden kaçmamış, söz konusu hadisin sadece *Müslim*'de geçtiğini belirterek el-Makdisî'nin burada yanlış olduğunu belirtmiştir.³⁷ Öte yandan gözünden kaçan benzer durumda başka rivayetler de vardır.³⁸ Kısacası müellif, bu eserinde fıkıh ve hadisi birbiriyle irtibatlandırmıştır. *İhkâmü'l-ahkâm*'ın müellifin eserleri arasında diğerlerine göre daha belîğ ve veciz bir yapıya sahip olduğunu ifade etmek yerinde olacaktır.

2.2. el-İmâm

İbn Dakîki'l-İd'in hayatı ve eserleri ilgili bilgi veren kaynaklara göre müellif, bu kitabı yazarken hadis ve hadis ilimleriyle ilgili ulaşabildiği bütün eserlerden istifade etmiştir. Eserine almış olduğu hadisleri güzel bir tertiple fıkıh bablarına göre bir araya getirmiş, hadislerin tüm tarîklerini zikretmiş, sahîh mi, zayıf mı olduklarını ve râvîlerinin durumlarını izâh etmiştir. Hacimli bir eser olan *el-İmâm*, talebesi İbn Ruşeyd'e göre yaklaşık yedi, İbn Hacer'e göre yirmi, Safedî'ye göre ise yirmi beş cilttir.³⁹

Kaynaklarda, bazı fikirlerinden dolayı İbn Dakîki'l-İd'in sevmediği Mes'ud b. Ahmed el-Hârisî el-Hanbelî el-Irakî el-Mısırî (ö. 711/1312) adlı bir âlimin bu eserin müsveddelerini ele geçirip imha ettiğini, geriye İbn Dakîki'l-İd'in hayatta iken temize çektiği kısmın kaldığı geçmektedir. Bazılarına göre ise müellif, elde olan kısmını tashih edebilmiştir. Diğer kalan kısmı ise tashih edilmediğinden zamanla kaybolmuştur.⁴⁰ *el-İmâm*, Sa'd b. Abdullah Âl Humeyyid tarafından el-Mektebetü'l-Ezheriyye'deki yazma nüshasından tahkik edilmiştir.⁴¹ Eseri, Dâru'l-muhakkik 1999 yılında dört cilt halinde Riyad'da neşretmiştir.

İbn Dakîki'l-İd, *el-İmâm*'da ahkâmla ilgili hadislerin tüm tarîklerini bir araya getirmiş, bu rivâyetlerin sahîh mi zayıf mı olduklarını, râvîlerinin cerh ve ta'dîl açısından durumlarını izâh etmiştir. Muhtelif rivâyetleri ve rivâyetlerin farklı tariklerini bir araya getirerek konuyla ilgili fikhî hükmü tespit etmiş ve mezhepler arasındaki ihtilâfin kaynağını oluşturan muhtelif tarikleri bir araya getirmiştir. Müellif, *İhkâmü'l-ahkâm*'da olduğu gibi, bu kitabında da takip edeceği metoda değinmemiştir.

Bazı araştırmacıların tespitine göre İbn Dakîki'l-İd, *el-İmâm*'a cerh ve ta'dîle dâir bir mukaddime yazmıştır.⁴² Bu mukaddimedede eserde geçen tüm râvîler yerine cerh ve ta'dîl konusunda

³⁷ Bkz. İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, s. 299.

³⁸ Bkz. İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, s. 708.

³⁹ Bkz. İbn Ruşeyd, *Milû'l-aybe*, 5: 325; İbn Hacer, *ed-Dürer*, 4: 92; Safedî, *el-Vâfi*, 4: 138.

⁴⁰ İbn Dakîki'l-İd, *el-İmâm fî ma'rifeti ehâdisi'l-ahkâm* (thk. Sa'd b. Abdullah Âl-ü Hümeyyid), Dâru'l-mühakkik, 2000, 1, 18; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 4: 1482; İbn Hacer, *Dürer*, 4: 95, 347-348.

⁴¹ Zirikî, *el-A'lâm*, 8: 283.

⁴² İbn Dakîki'l-İd, *el-İmâm* (nşr. mukaddimesi), 1: 41.

âlimlerin haklarında ihtilâf ettikleri veya kitapta isimleri sıkça zikredilen bazı râvîleri ayrıntılı olarak incelemeye tâbi tutmuş, cerh edilenlerin cerh sebeplerine de değinmiştir. Daha sonra eserin herhangi bir yerinde bu râvîlerden birinin ismi geçtiğinde onunla ilgili bilgilerin mukaddimedede geçtiğini hatırlatıp buradaki bilgilere yönlendirmiştir. Fakat söz konusu mukaddime bugün elimizde mevcut değildir. Biz onun varlığını, kitabın muhtelif yerlerinde müellifin yapmış olduğu birtakım atıflardan anlıyoruz. Mesela “Güneşte Isıtılmış Su” (مَذَكِرَةٌ فِي مَاءِ الْمَشْمَشِ) bölümünde geçen rivâyetleri değerlendirirken râvî “İbrahim b. Muhammed” ile ilgili bilgilerin daha önce mukaddimedede geçtiğini belirtir.⁴³ Yine “Kadının Guslünden Kalan Su” (فَضْلُ طَهْرِ الْمَرْأَةِ) bölümünde Ebû Ma’şer⁴⁴ ve “Kedinin Artığı” (سُورِ الْهَيْرَةِ) bölümünde Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî⁴⁵ isimli râvîlerle ilgili bilgiler için mukaddimeyi işâret eder.⁴⁶ Aynı zamanda bidat ehli olan mezheplere müntesip râvîlerle ilgili hususları orada zikrettiğini hatırlatır.⁴⁷ Muhtemelen adı geçen bu mukaddime, kitabın elimizde mevcut olmayan diğer bölümleri gibi kaybolmuştur.

el-İmâm, fıkıh bablarına göre tertip edilmiş bir eserdir. Önce temizlik ve namaz gibi ana bölümler (kitab) zikredilmiş, daha sonra bu ana bölümler bâblara, bâblar da fasıllara ve hatırlatmalara (zikir) ayrılmıştır. Bablar olduğu gibi fasıllar da “zikr” (hatırlatma) başlığı altında alt kısımlar olarak işlenmiştir. Bazı bâblar onlarca fasıla ayrılarak işlenmişken zikir başlığı altında da o bâb veya fasılda hatırlatılması uygun görülen hususlara değinilmiştir. Yine râvîlerin cerh ve ta’dîli, isimlerin zabtı, nisbelerin ne anlama geldiği, birtakım kelime tahlîlleri ve daha başka bilgiler “zikr” başlığı altında işlenmiştir.⁴⁸

İbn Dakîki'l-İd, *el-İmâm*'da ana başlıktan hemen sonra konuyla ilgili temel kabul edilen hadisi, daha sonra da diğer rivâyetleri zikreder. Hadisi zikretme metodu farklılaşabilmektedir. Bazen senedde geçen râvîlerin tümünü değil de sadece bir kaçını ve hadisin tüm metnini zikreder. Daha sonra da irâd ettiği o hadisin, *Kütüb-i sitte* ve diğer hadis kitaplarından hangisinde geçtiğini ve metnin kime ait olduğunu belirtir. Mesela, “Tahâret” kitabının “sular” babında zikrettiği ilk rivâyetin Yezîd el-Fakîr'in, Cabir b. Abdullah'tan naklettiğini, bu hadisin Hüseyim'in Yezîd'den naklettiği formatla muttefekun aleyh, lafzının ise Buhârî'ye ait olduğunu söyler. Daha sonra da aynı rivâyetin Müslim'de geçen varyantını verir.⁴⁹

⁴³ İbn Dakîki'l-İd, *el-İmâm*, 1: 129.

⁴⁴ İbn Dakîki'l-İd, *el-İmâm*, 1: 147.

⁴⁵ İbn Dakîki'l-İd, *el-İmâm*, 1: 240.

⁴⁶ Diğer örnekler için bkz. *el-İmâm*, 1: 576, 22: 78, 2: 214, 2: 326, 3: 391, 3: 503.

⁴⁷ İbn Dakîki'l-İd, *el-İmâm*, 2: 351.

⁴⁸ Bkz. İbn Dakîki'l-İd, *el-İmâm*, 1: 95, 121.

⁴⁹ Hadisin metni şu şekildedir: “Hz. Peygamber'in şöyle buyurmuştur: ‘Benden önce hiç kimseye verilmeyen beş özellik bana verildi. Bir aylık mesafeden düşmanın kalbine salınan korkuyla zafer kazandım. Yeryüzü benim için mescit ve

Bazen de önce hadisi kitabında tahriç eden muhaddisi ve sened zincirini, daha sonra da hadisi zikreder. Mesela, “طهارة ماء البحر” (Deniz Suyunun Temizliği) bölümünde Ebû Hureyre'den gelen: “Adamın biri, Hz. Peygamber'in yanına geldi ve 'Ey Allah'ın Rasûlü! Bizler denizde seyahat ediyoruz. Yanımıza az su alabiliyoruz. Şâyet bu su ile abdest alırsak susuz kalırız. Deniz suyu ile abdest alalım mı?’ diye sordu. Hz. Peygamber ‘Denizin suyu temizleyici, ölüsü de helaldir.’ dedi.”⁵⁰ rivâyetini ele alırken bunun İmâm Mâlik tarafından Muvatta adlı eserinde Safvân b. Süleym > Saîd b. Selem > Muğîre b. Ebî Berde kanalıyla nakledildiğini söyler.⁵¹

Bazen hadisin kendisine kadar gelen uzunca senedini verir. Buna örnek olarak “Tabaklanan Derinin Temizliği” (طهارة جلد المدبوغ) bölümünde zikrettiği hadisi örnek olarak verebiliriz: “Ali b. Vehb (müellifin babası) > Ebü'l-Hasan el-Makdisî > Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân el-'Osmânî > Muhammed b. Mansûr > Ahmed b. Saîd b. Yaîş > Abdurrahmân b. Abdullah el-Ğâfikî > Ahmed b. Muhammed el-Mekkî > Ali > Ka'nebî > Mâlik > Zeyd b. Eslem > İbn Ve'le el-Mısrî > Abdullah b. Abbâs'dan nakil ile Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: ‘Deri Tabaklandığı zaman artık temiz olmuştur.’”⁵² Görüldüğü gibi müellif burada kendisine kadar ulaşan sened zincirini zikretmiş ve bu senedde 13 râvî yer almıştır.

Bazen başlıktan sonra sahâbeden konuyla ilgili gelen birkaç hadisin bulunduğunu söyleyip sonra da bunları sırasıyla zikreder. Mesela, “ذكر من قال بالترتيب في غسل الأذن إذا ولغى فيه الكلب” (Köpeğin Yaladığı Kabın Toprakla Yıkanması Gerekir Diyenler) başlığından sonra bu konuyla ilgili olarak Abdullah b. Muğaffel, Ebû Hureyre ve Hz. Ali'den gelen rivâyetlerin olduğunu söylemiş ve bunları sırasıyla tüm tarikleriyle aktarıp değerlendirmeye tâbi tutmuştur.⁵³

İbn Dakîki'l-İd, *el-İmâm*'da ihtilâflı fikhî bir konuda bazen bu ihtilâfları ve onların dayandığı rivâyetleri zikreder. Mesela, köpeğin yaladığı kabın biri toprakla olmak üzere yedi defa yıkanması durumunda, bu yıkamalardan hangisinin toprakla olacağı noktasında birkaç görüşün bulunduğunu söyler. Sonra da bazılarına göre bunun “birinci yıkama” olduğunu belirtip ilgili rivâyetleri nakleder. Bazılarına göre de bunun “yedinci yıkama” olduğunu naklettikten sonra ilgili rivâyetleri ardarda getirir. Konuyla ilgili üçüncü görüş olarak ise toprakla yıkamanın bu yedi yıkamadan herhangi

temiz kılındı. Öyle ki ümmetimden bir kimse her nerede olursa olsun, namaz vakti geldiğinde orada namazını kılabilir. Savaş ganimetleri bana helal kılındı. Bu ganimetlerden istifade edilmesi benden önce hiç kimseye helal kılınmadı. Bana şefâât etme izni verildi. Daha önce peygamberler sadece kendi kavmine gönderilirken ben bütün insanlara gönderildim.” (Buhârî, “Teyemmüm”, 1). Müslim'de ise “Yeryüzü benim için temiz ve mescit kılındı. Öyle ki ümmetimden bir kimse nerede olursa olsun, namaz vakti geldiğinde orada namazını kılabilir.” şeklinde geçer. (Müslim, “Mesâcid”, 3; İbn Dakîki'l-İd, *el-İmâm*, I, 93-94).

⁵⁰ Ebû Dâvud, “Tahâret”, 41; Nesâî, “Tahâret”, 40; Tirmizî “Tahâret”, 52; İbn Mâce, “Tahâret”, 38.

⁵¹ İbn Dakîki'l-İd, *el-İmâm*, 1: 96-97.

⁵² Muvatta, *Sayd*, 6; İbn Dakîki'l-İd, *el-İmâm* (nşr. mukaddimesi), 1: 54; *el-İmâm*, 2: 303.

⁵³ İbn Dakîki'l-İd, *el-İmâm*, 1: 260, 263.

birinde olmasının öngörüldüğünü ve bu görüşün fıkıhçıların çoğunluğunca benimsendiğini ifade ettikten sonra bu rivâyetleri zikreder.⁵⁴

İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*'da bölümlerin başında zikrettiği hadisleri genellikle metnini ihtisâr yapmadan tümüyle verirken bazen de uzun olan hadisin tamamını değil, başından ve sonundan bazı lafızları hafız ederek sadece istişhâda konu olan kısmını zikreder.⁵⁵ Bu husus senedde de söz konusudur. Bazen senedin tümünü verirken bazen de bir kısmını getirir. Fakat söz konusu hadis, meşhur olmayan bazı kitaplarda tahriç edilmişse, genellikle senedin tümünü vermeye dikkat eder.⁵⁶ Yeri geldiğinde farklı fikhî konularla irtibatlı olduğu için aynı hadisi birkaç yerde tekrarlar. Bazen de bir hadisten farklı hükümler çıkarır.⁵⁷

Müellif, *el-İmâm*'da bazen konuyla ilgili getirmiş olduğu hadisin farklı tarîklerini verirken şâyet söz konusu rivâyet kendisine âlî bir isnâdla ulaşıp ise önce hadisin kimler tarafından tahriç edildiğini belirtir. Sonra da bu hadisi âlî bir isnâd ile elde ettiğine dikkat çeker ve kendi senedi ile yeniden zikreder. Mesela, “Murdar Olmuş Hayvanın Derisi” (جلود الميتة) bölümünde Mâlik'in, İbn Şihâb, Ubeydullah b. Abdullah, İbn Abbâs kanalıyla naklettiği rivâyette Hz. Peygamber, hanımı Meymûne'nin azatlı câriyesine verdiği koyunun öldüğünü görünce “Neden derisinden yararlanmadınız?” diye sormuş, onlar da cevaben “O koyun murdar olmuştu.” demişlerdir. Hz. Peygamber (sav) de “Derisini kullanmak değil, etini yemek haramdır.” diye açıklamada bulunmuştur.⁵⁸ İbn Dakîki'l-Îd, Nesâî, Buhârî ve Müslim'in bu hadisi eserlerinde tahriç ettiklerini bildirdikten sonra aynı hadisin kendisine âlî bir isnâd ile geldiğini belirtip o isnâdı ayrıntılı olarak zikreder.⁵⁹

Bazen de hadisin kim tarafından tahriç edildiğine değinmez. Mesela, “ضبة الذهب” (Kablaları Altınla Süslemek) bölümünde Davud el-Evdî, Şehr, Esmâ bt. Yezîd kanalıyla gelen hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Küçük bir parça bile olsa kablarda altın yama (câiz) olmaz.”⁶⁰ Konuyla ilgili olarak getirilen bu hadis Ahmed b. Hanbel tarafından *Müsned*'de tahriç edilmiş, fakat müellif bunu belirtmemiştir.⁶¹

İbn Dakîki'l-Îd *el-İmâm*'da hadislerde geçen bazı garip kelimeleri de izâh eder.⁶² Birtakım fiil ve isimlerin vezinleri ve buna göre meydana gelen mânâ farklılıklarını belirtir.⁶³ Aynı zamanda bazı

⁵⁴ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, 1: 267-268.

⁵⁵ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, 1: 325.

⁵⁶ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, 1: 373.

⁵⁷ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, 1: 228, 482-483.

⁵⁸ Buhârî, “Buyû””, 101.

⁵⁹ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, 1: 295-296.

⁶⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 45: 546; İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, 1: 286.

⁶¹ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, 1: 286.

⁶² Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, 1: 420, 2: 443, 507, 539.

râvîlerin isimlerinin zabt eder, nisbelerinin ne anlama geldiğini de ifade eder.⁶⁴ Eserinin birçok yerinde önemli birtakım hadis usûlü konularına da değinir.⁶⁵

İbn Dakîki'l-Îd'in *el-İlmâm*'daki birinci önceliği, bütün ahkâm hadislerini bir araya getirip onların kimler tarafından rivâyet edildiğini, hangi hadis kitaplarında tahricinin yapıldığını tespit etmek olmuştur. Müellif *el-İlmâm*'ı fıkıh konularına göre tanzim etmiştir. Eserdeki bu tanzim bile onun ne denli büyük bir fikhî kabiliyete sahip olduğunu ortaya koyar niteliktedir. Her ne kadar birtakım fikhî hükümler ihtivâ etse de eser için "isnâd ve ricâl değerlendirmesinin ağırlık kazandığı bir şerh çeşididir" denilebilir.

2.3. Şerhu'l-İlmâm

Müellifin ahkâm hadisleriyle ilgili yazmış olduğu ve 1632 (bazı neşirlerde 1474) hadis ihtivâ eden *el-İlmâm* adlı eserine yazmış olduğu bir şerhidir. İbn Dakîki'l-Îd'in ahkâm hadisleriyle ilgili kaleme aldığı *el-İlmâm*, *el-İlmâm* ve *Şerhu'l-İlmâm* isimli bu üç eseri bazı yazarlar tarafından birbirine karıştırılmıştır. Bu karışıklık isimlerinin birbirine yakın olmasından kaynaklanmaktadır. Aslında müellif, ilk olarak *el-İlmâm* adlı eserini yazmıştır. Bu eser çok geniş bir yapıya sahip olmuştur. Çünkü eserde ahkâm hadislerinin bütün tarîkleri zikredilmiş, rivâyetlerin sıhhat ve zaaf yönleri tespit edilmiş ve râvîlerin durumu ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Bu nedenle kitap epeyce büyük bir hacme ulaşmıştır. *el-İlmâm* bu hacmiyle mütâlaa ve kaynak kitabı olunca İbn Dakîki'l-Îd, ezberlenebilecek bir ders kitabına ihtiyaç olduğu kanaatine varmış ve bu ihtiyacı karşılamak üzere eserde geçen ve hükme kaynaklık eden hadisleri sadece bir araya getirerek ihtisâr etmiş ve bu ihtisârına *el-İlmâm* adını vermiştir. Daha sonra da bu ihtisârı tekrar şerh etmeye başlamıştır. Fakat tümünü şerh etmeye muvaffak olamamış 1632 veya 1474 hadisten sadece 57 hadisi ayrıntılı ve uzunca şerh edebilmiştir.⁶⁶

Şerhu'l-İlmâm'ın üç adet yazma nüshası bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, Kahire Dâru'l-kutubi'l-Mısriyye'de 33 numaraya kayıt altındadır. Bu nüsha 309 varaktan müteşekkil olup her bir varakta 31 satır mevcut ve iki tarafı da doludur. Yazım târihî ve müstensihî belli değildir. İkincisi, Köprülü Kütüphanesi'nde 81 numarada bulunmakta ve iki tarafı da yazılı 267 varaktan oluşmaktadır. Her bir varakta ise 35 satır yer almaktadır. Bu nüshayı Zeyneddin Abdurrahmân b. Ali b. Halef el-Fâriskûrî el-Kâhirî (ö. 805/1402), Cemâlüddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf ez-Zeylâî el-Hanefî'nin (ö. 762/1360) hattından yazmıştır. Üçüncü nüshası ise Pakistan el-Mektebetü'l-bedi'iyye'de bulunmaktadır. İki tarafı yazılı 177 varaktan meydana gelen bu nüshanın her bir

⁶³ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-İlmâm*, 1: 96, 144, 304.

⁶⁴ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-İlmâm*, 1: 95, 193.

⁶⁵ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-İlmâm*, 1: 101, 109, 156,

⁶⁶ İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 1: 24; Ömer Muhammed, *Usûlü'l-fikh inde İbn Dakîki'l-Îd*, s. 163.

varakında 23 satır vardır. Bu nüshanın da müstensihî ve târihî bilinmemektedir.⁶⁷ *Şerhu'l-ilmâm*, 1994 târihinde Abdülaziz İzzeddin b. Muhammed es-Saîd tarafından Riyad'da sadece altı hadisin şerhini kapsayan kısmı iki cilt olarak neşredilirken daha sonra Muhammed Halûf Abdullah tahkikiyle 2009 ve 2013 yıllarında Dâru'n-nevâdir tarafından tümü beş cilt olarak yayınlanmıştır.

İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-ilmâm*'a belîğ bir mukaddime ile başlamıştır. Müellif, bu mukaddimede fikhın dindeki önemine değinmiş ve Allah'ın kitabını anlama çabasından sonra en önemli hususun nebevî hadislerin mânâlarını araştırmak için gösterilen çaba olduğunu belirtmiştir. Çünkü birtakım fikhî kaide ve kuralların hadislerle vazedildiğini, aynı zamanda icma' ve kıyâsın kaynağının da hadisler olduğunu belirtir. Nassın asıl olduğunu, bundan dolayı her çeşit kıyas ve görüşe takdim edilmesi gerektiğini söyler. Birtakım zorlamalarla nassı bazı görüşlere uydurarak asıl olanı fer' yapmanın ise çok çirkin bir yöntem olacağını ve din adına hiçbir yarar sağlamayacağını ifade eder.⁶⁸ Aynı zamanda bu eseri yazmadaki amacının fikhî hükümleri hadislerle delillendirmek olduğunu da beyân eder.⁶⁹

İbn Dakîki'l-Îd, diğer iki şerhten biraz farklı olarak *Şerhu'l-ilmâm*'da önce ana bölümü (kitâb), sonra alt bölümü (bâb), daha sonra da alt bölümlerle ilgili olan rivâyetleri sırasıyla verir. Müellif diğer iki eserinde takip ettiği metottan söz etmezken *Şerhu'l-ilmâm*'da takip ettiği metodu, eserin mukaddimesinde 12 madde şeklinde açıklar. Buna göre ilk önce hadisin sahâbe, tâbiîn ve diğer tabakalardaki râvîleri ile ilgili bilgi vermiştir. Önce râvînin isim ve nisbesini, daha sonra kimden hadis aldığını ve kime naklettiğini, bazen onunla ilgili menkıbeleri ve onun söylemiş olduğu güzel sözleri, kaç hadis rivâyet ettiğini ve son olarak da vefât târihini verir. Eğer râvî sahâbe dışında birisi ise ve münekkitler cerh ve ta'dîli ile ilgili hakkında birtakım tespitlerde bulunmuşlarsa yapılan bu tespitleri nakleder. Aynı zamanda söz konusu rivâyeti eserlerine alan hadis imâmılarıyla ilgili de zikrolunan hususları açıklar. Mesela, *Şerhu'l-ilmâm*'ın başında Ebû Hureyre'den gelen hadisi⁷⁰ zikrettikten sonra onu, Ebû Dâvud, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce'nin rivâyet ettiğini, aynı zamanda İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'inde yer aldığını, Tirmizî ve İbn Mende'nin bu hadisi sahih gördüklerini belirtmiş, sonra da ismi geçen muhaddislerle ilgili bilgi vermiştir. Bu meyanda önce hadisin sahâbî râvîsi olan Ebû Hureyre'nin hayatı hakkında siyer ve târih âlimlerinden nakil ile özlü bilgiler vermiştir. Ebû Hureyre'yi tanıttıktan sonra hadisi tahrîc ve tashîh eden diğer râvîlere geçmiştir.

⁶⁷ İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-ilmâm* (thk. Muhammed Halûf Abdullah), 1: 87-92.

⁶⁸ İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-ilmâm*, 1: 6.

⁶⁹ İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-ilmâm*, 1: 172.

⁷⁰ Bkz. Ebû Dâvud, "Tahâret", 41; Nesâî, "Tahâret", 40; Tirmizî, "Tahâret", 52; İbn Mâce, "Tahâret", 38; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 59.

Sırasıyla Ebû Dâvud, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce, İbn Huzeyme ve İbn Mende'nin biyografisini zikredip eserleriyle ilgili tanıtıcı açıklamalar yapmıştır.⁷¹

İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*'da ikinci sırada hadisin sıhhati ile ilgili özet bilgiler verir. Mesela eserinde ilk olarak zikrettiği, deniz suyu ile abdest alınabileceğini ifade eden hadisi⁷² açıklarken, bu ikinci hususu gözardı etmemiş ve rivâyetin sıhhatini ele almıştır. Tirmizî ve İbn Huzeyme'nin bu hadisi tashîh ettiklerini, İbn Mende'nin de sahîh olmasını tercih ettiğini belirtmiştir. Ayrıca Buhârî ve diğer münekkitlerin hadis ile ilgili görüşlerini ve hadisin isnâdındaki bazı râvîlerle ilgili düşüncelerini de ifade etmiştir.⁷³

Müellif, üçüncü sırada, konuyla ilgili diğer hadisler arasından neden bu rivâyeti tercih ettiğini açıklar. Yani *el-İlmâm*'da yaptığı gibi burada bir hükmü ifade etmek için birkaç hadisi birlikte zikretmez. Sadece bir tanesini ve en kapsamlı olanını tercih eder. Aynı zamanda bir hadis, bazı sahîh ve meşhur olan eserlerde uzun formatıyla yer almış iken diğer kitaplarda ise sadece istişhâda konu olan bölümüyle kısa bir şekilde geçmiş ise müellif ikinci rivâyeti, uzun hadise yeğlemektedir. Mesela *Şerhu'l-İlmâm*'da ilk olarak zikrettiği hadisi buraya alması hadisin sadece deniz suyunun temiz olduğunu ifade etmesinden dolayı değil, bilakis bunun yanında içerdiği daha başka birtakım faydalar sebebiyledir. İbn Dakîki'l-Îd, söz konusu faydaların neler olduğuna hadisi şerh ederken değinmemiş fakat yeri geldiğinde bunları açıklayacağını belirtmiştir.⁷⁴

Müellif, *Şerhu'l-İlmâm*'da dördüncü sırada, hadislerde geçen ve anlamı herkesçe bilinmeyen bazı garîb kelimeleri izâh eder. *Şerhu'l-İlmâm*'ın, kelime tahlîlleri açısından İbn Dakîki'l-Îd'in eserleri arasında en zengin şerh olduğu söylenebilir.

İbn Dakîki'l-Îd, beşinci sırada ise ihtiyaç halinde hadisleri açıklamak için bazı gramer kurallarından yararlanacağını belirtmiştir. Buna örnek olarak yine birinci hadisi verebiliriz. Müellif söz konusu hadisi şerh ederken Arapça'daki “Eğer cümlede mânâ anlaşılıyor ise ihtisâr için bazen sıfât bazen de mevsuf hazf edilebilir.”⁷⁵ gramer kuralından yararlanmıştı. Buna göre hadiste geçen “yanımızda az su taşıyoruz” (ونحمل معنا القليل من الماء) cümlesinde sıfat atılmış, mevsuf kalmıştır. Çünkü bu cümlenin takdîri “az tatlı su” (الماء العذب) şeklindedir. Burada “tatlı” (العذب) sıfâtı siyâktan anlaşıldığı için atılmıştır.⁷⁶

⁷¹ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 1: 36-71.

⁷² Bkz. Muvatta, “Vukûtü's-Salât”, 59; Ebû Dâvud, “Tahâret”, 41.

⁷³ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 1: 71-74.

⁷⁴ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 1: 75.

⁷⁵ Bkz. İbn Hişâm, Abdullah b. Yusuf, *Avdahu'l-mesâlik ilâ Elfıyyeti İbn Mâlik*, Dâru'l-fıkr, Beyrut, 1993, 3: 286, 289.

⁷⁶ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 1: 81, 82.

İbn Dakîki'l-Îd'in *Şerhu'l-İlmâm*'da takip ettiği diğer yöntemleri şu şekilde sıralayabiliriz: İhtiyaca binâen beyân ilminin kaidelerini kullanmak, hadislerden birtakım hüküm ve bilgiler istinbât etmek (Müellif, hadis şerhinin en önemli gayesinin bu olduğunu belirtir), herhangi bir mezhebe taassup göstermemek, bazı müelliflerin yaptığı gibi hadisten çıkarılması uzak bir ihtimâl olan meseleleri zikretmemek, sadece konuları çoğaltmak maksadıyla yapılan gereksiz birtakım uzatmalardan uzak durmak, birçok muhaddisin zikrettiği bilgileri seçmek ve faydalısını faydasızından ayıklayarak almak.⁷⁷

İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*'da fikhî konularda en çok Şâfiî mezhebinin görüşlerine yer verir ve Şâfiî müelliflerin eserlerinden nakilde bulunur. İkinci sırada Mâlikî mezhebine ait görüşler gelir. Hanefî ve Hanbelî mezheplerinin görüşleri ise diğer ikisine göre daha az yer alır. Bunun nedeni de müellifin bu iki mezhebi yakından bilmesi ve hayatının bir bölümünde bu mezheplerle iştiğal ve amel etmesidir. Mezheplerin görüşlerine değinirken veya onlardan nakilde bulunurken hassas davranır. İsim vermek ve genelleme yapmak yerine “onlardan bazıları” veya “müteahhir âlimleri” gibi ifadeler kullanır.

Şerhu'l-İlmâm, İbn Dakîki'l-Îd'in şerhleri arasında en geniş ve kapsamlı olanıdır. Müellif bu eserinde ele aldığı her bir hadisi uzun uzadıya tahlîl etmiştir. Râvî ile ilgili bilgilerden kelime tahlîlleri, gramer kaideleri ve fikhî ihtilâflara varıncaya kadar her konuyu ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Öyle ki bazen bu bilgileri takip ederken hangi hadisi şerh ettiği bile unutulur. Tek bir hadisi 402 başlık altında incelemesi buna bir örnektir.⁷⁸ Müellif bu uzatmanın farkındadır. Bundan dolayı da bazen uzatma nedenini açıklama ihtiyacını hisseder ve bu eserin muhtasar bir yapıda olmayıp tam tersine konuların uzun uzadıya ele alındığı bir eser olduğunu hatırlatır.⁷⁹ Bazen bir hadisin şerhinde o rivâyetin açıklamasıyla bir ilişkisi olmayan birtakım usûl kurallarını uzun uzadıya anlatır, “Bunu nereden çıkardın veya neye yaracağını sorarsan hadisin şu kelimesinden” der ve ileride anlatacağı birtakım faydalı bilgilere kaynak olacağını belirtir.⁸⁰

2.4. Şerhlerdeki Kaynakları

İbn Dakîki'l-Îd, şerhlerinde değişik alanlarda eser yazan seleflerinden istifade etmiş ve yeri geldiğinde onlardan nakilde bulunarak atıflar yapmıştır. Bu husus, ilim geleneğinde normal karşılandığı gibi yeri geldiğinde gerekli de olabilmekte ve bir eserin güvenilirliğini pekiştiren unsurlar arasında yer almaktadır. İbn Dakîki'l-Îd'in her üç hadis şerhi incelemeye tâbi tutulduğunda

⁷⁷ İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 1: 8, 9.

⁷⁸ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 2: 7.

⁷⁹ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 2: 242, 4: 294.

⁸⁰ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 3: 34.

onun değişik ilim dallarındaki temel eserlerden önemli birtakım bilgiler naklettiğine şahit olunur. Bazı araştırmacıların yapmış olduğu tespitlere göre, müellif sadece *Şerhu'l-İlmâm*'da iki yüz otuz kaynaktan yararlanmışır.⁸¹

İbn Dakîki'l-İd'in şerhlerinde nakilde bulunduğu bu kaynakların en önemlilerinden bazıları ilim dallarına göre sıralanarak zikredilecektir. Hadis kaynaklarının başında *Kütüb-i sitte*, *Sahîh-i İbn Hibbân*, *Sahîh-i İbn Huzeyme*, *Sahîh-i İbn Mende*, *Sünen-i Dârekutnî*, *Sünen-i Bezzâr*, *Sünen-i Saîd b. Mansûr*, *Sünen-i Keşşî* ve *Sünen-i Beyhakî* gibi meşhur hadis kitapları gelmektedir. Hadis şerhlerine gelince müellif bu meyanda yazılan birçok eserden istifade etmiş ve nakilde bulunmuştur. Bunlardan bazıları şu şekilde sıralanabilir: Hattâbî'nin (ö. 388/998) *Meâlimu's-sünen*'i,⁸² Beğâvî'nin (ö. 516/1112) *Şerhu's-sünne*'si,⁸³ İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) *Âridatu'l-ahvezî*'si,⁸⁴ Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) *İkmâlül-mu'lim*'i⁸⁵ ve Nevevî'nin (ö. 676/1277) *el-Minhâc*⁸⁶ adlı eserleri yer almaktadır. Garîbu'l-hadîs ile ilgili yararlanmış olduğu eserler arasında Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) *Garîbu'l-hadîs*'i,⁸⁷ Zemahşerî'nin (ö. 393/1003) *el-Fâik fi garîbi'l-hadîs*'i⁸⁸ Herevî'nin (ö. 401/1011) *Garîbu'l-hadîs*'i⁸⁹ ve Ebu'l-Hasan el-Fârisî'nin (ö. 529/1134) *Mecmeu'l-garâib fi garîbi'l-hadîs*'i⁹⁰ yer almaktadır.

Fıkıh usûlünde Ebû İshâk eş-Şirâzî'nin (ö. 476/1083) *el-Luma*'ı, Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *el-Burhân*'ı, Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Mustasfâ*'sı, Râzî'nin (ö. 606/1210) *el-Mahsûl*'ü gibi kaynak kitaplar gelir. Fıkıhta Tahâvî'nin (ö. 321/933) *el-Muhtasarı*, İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî'nin (ö. 386/996) *en-Nevâdir*'i, İmâm Şâfiî'nin (ö. 204/819) *el-Umm*'ü, İbn Kudâme'nin (ö. 682/1283) *el-Muğnî* adlı eserleri bulunmaktadır. Lugattaki kaynakları arasında Ebû Mansûr el-Ezherî'nin (ö. 370/980), *Tehzîbu'l-luğa*,⁹¹ Muhammed b. Cafer el-Kezzâz'ın (ö. 412/1021) *Câmiu'l-luğa*, İbn Sîdeh'in (ö. 458/1065) *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*'i⁹² ve Ebû Nasr el-Cevherî'nin (ö. 400/1009) *es-Sihâh*⁹³ adlı eserleri gibi kitaplar gelmektedir. Nahivle ilgili hususlarda Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) *el-Kitâb*'ından⁹⁴ nakilde bulunurken

⁸¹ Bkz. İbn Dakîki'l-İd, *Şerhu'l-İlmâm* (nşr. mukaddimesi), 1: 70.

⁸² Bkz. İbn Dakîki'l-İd, *Şerhu'l-İlmâm*, 2: 20.

⁸³ Bkz. İbn Dakîki'l-İd, *Şerhu'l-İlmâm*, 5: 44.

⁸⁴ Bkz. İbn Dakîki'l-İd, *Şerhu'l-İlmâm*, 2: 22.

⁸⁵ Bkz. İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, 897.

⁸⁶ Bkz. İbn Dakîki'l-İd, *Şerhu'l-İlmâm*, 3: 582, 587.

⁸⁷ İbn Dakîki'l-İd, *Şerhu'l-İlmâm*, 2: 31.

⁸⁸ Bkz. İbn Dakîki'l-İd, *Şerhu'l-İlmâm*, 3: 172.

⁸⁹ Bkz. İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, 97; *Şerhu'l-İlmâm*, 3: 399, 4: 468.

⁹⁰ Bkz. İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, 187; *Şerhu'l-İlmâm*, 2: 398.

⁹¹ Bkz. İbn Dakîki'l-İd, *Şerhu'l-İlmâm*, 3: 268.

⁹² Bkz. İbn Dakîki'l-İd, *Şerhu'l-İlmâm*, 3: 18.

⁹³ İbn Dakîki'l-İd, *Şerhu'l-İlmâm*, 2: 33.

⁹⁴ Bkz. İbn Dakîki'l-İd, *Şerhu'l-İlmâm*, 3: 21.

kelime tahlillerinde Râğîb el-İsfehânî'nin (ö. 425/1033), *Mufredâtu'l-Kur'an*⁹⁵ adlı eserinden bolca istifade etmiştir. Müellif bunlardan başka daha pek çok kaynak eserden yararlanmıştır.

3. İbn Dakîki'l-Îd'in Hadis Şerhinde Başvurduğu Bazı Yöntemler

Hadiste geçen bir lafzın ne anlama geldiğini açıklamak ile ondan muradın ne olduğu veya neyin kastedildiğini izâh etmek birbirinden farklı şeylerdir. Çünkü bir lafzın ne anlama geldiğini tespit etmek onun lügat anlamını ortaya koymak ile gerçekleşirken murâdını tespit etmek, verdiği mesajı doğru anlamak, ne için söylendiğini kavramak ve ihtivâ ettiği hükmü ortaya çıkarmak için muhtevâ analizinde bulunmak gerekir. Dolayısıyla hadisleri anlamak, sadece Arapça olan kelimelerini tercüme etmek veya onların türlerini, köklerini ve iştikâklarını belirtmekle gerçekleşmez. Bilakis hadisin niçin, nerede, ne zaman, neden, kime, nasıl ve hangi şartlarda söylendiğini tespit etmekle, yani yeri geldiğinde metin dışı unsurları bir araya getirmekle diğer bir ifade ile onu fihhetmekle mümkün olur.

Hadislerde geçen ve anlamı kapalı olan kelimelerin ne anlama geldiğini tespit etmek için lügat eserlerine veya garîbu'l-hadîs kitaplarına mürâcaât etmek gerekirken, hadislerden kastın ne olduğunu doğru tespit edebilmek için farklı birçok yöntem söz konusudur. Bunların başında hadislerin âyetler ve diğer hadislerle bir bütünlük içerisinde değerlendirerek irtibatını sağlamak, siyâk kuralına mürâcaât edilerek hadisin hangi bağlamda söylendiğini ortaya koymak, bütün tariklerini bir araya getirip incelemek ve vurûd sebebine başvurmak gibi birtakım yöntemler gelmektedir. Sahâbe, tâbiîn ve diğer âlimlerin görüşlerine başvurmak, şiir ve darb-ı mesellerle konuya açıklık getirmek ve hadislerden bazı hikmet ve faydalı bilgileri çıkarmak da hadis şerh yöntemleri arasında yer almaktadır.

İbn Dakîki'l-Îd hadisleri şerh ederken lafzî delâlete önem verdiği kadar mânâ ve mefhûmun delâletine, yani muhtevâ analizine de önem vermiştir. Ona göre manânın delâleti kesin veya kesinliğe yakın bir zan ifade ediyorsa mücerret lafız terk edilip manâya bakılmalıdır. Bu başlıktaki temel hedefimiz, İbn Dakîki'l-Îd'in hadisleri anlama ve yorumlama çalışmalarında hangi yöntemlere başvurduğu veya ona has bir yöntemin olup olmadığını tespit etmek ve hadislerin doğru anlaşılmasına yönelik nasıl bir katkı sağladığını ortaya koymaktır.

3.1. Hadis-Âyet Bütünlüğü

Hz. Peygamber (sav) hayattayken ashâb için Kur'an'a uymakla sünnete uymak arasında herhangi bir fark bulunmamaktaydı. Daha sonraları sünnetin sübûtu ile ilgili birtakım sıkıntılar ortaya çıkınca şerî deliller hiyerarşisinde ikinci sırada yer aldı. Fakat sünnet sâbit olduktan sonra

⁹⁵ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 2: 27.

âhad olsa bile Müslümanları farklı derecelerde bağlamaktadır.⁹⁶ Çünkü Yüce Allah, Hz. Peygamber'e isyânı yasaklamış,⁹⁷ verdiği hükümlere rıza göstermeyi imânın şartı olarak öngörmüş,⁹⁸ Kur'an'ı açıklamak başta olmak üzere ona birtakım görev ve yetkiler vermiştir.⁹⁹ Bu görevler muvâcehesinde sünnet, mücmel olan âyetleri açıklayarak, müşkil olanı izâh ederek âdetâ Kur'an'ı şerh etmiştir. Dolayısıyla sünnetin doğru anlaşılması için Kur'an ve sünneti bir bütün olarak ele almak gerekir. Çünkü Kur'an ve sünnet etle tırnak gibi birbirinden ayrılmazlar. Sünnet, Kur'an'ı şerh ederken, hadislerin sübût kriterlerinin biri de Kur'an'a aykırı bir hüküm getirmemesi olmuştur.¹⁰⁰

İbn Dakîki'l-İd, İbn Adî'den (ö. 365/976) naklen sahîh bir hadisin Kur'an'a muhâlif olamayacağını belirtir.¹⁰¹ Bir rivâyete göre "Cin Gecesinde"¹⁰² Hz. Peygamber, İbn Mesûd'a "Mataranda ne var?" diye sormuş, o da "Nebiz (hurma şırası) var." diye cevap vermiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Hurma hoş, suyu da temizleyicidir." demiş ve onunla abdest almıştır.¹⁰³ Müellif, bu hadisi "الوضوء بالنبيذ" (Şıra ile abdest almak) başlığı altında zikretmiştir. Hadisin değişik varyantlarını bir araya getirmiş ve bazı münekkitlerden nakil ile bu rivâyetin sahîh olmadığını belirtmiştir. Zafiyet sebepleri arasında bazı râvîlerdeki cehâlet ve İbn Mesûd'un "cin gecesi" diye meşhur olan olaya tanıklık etmediğini söylemesi hususları yer almaktadır. Müellif daha sonra meşhur münekkit İbn Adî'den nakil ile bu hadisin sahîh olamayacağını, çünkü Kur'an'a aykırı olduğunu söyler. Çünkü bu rivâyete göre Hz. Peygamber (sav) abdest almak için su bulamadığından şıra ile abdest aldığı ifade edilmektedir. Hâlbuki Kur'an-ı Kerim, abdest almak için su bulamayanlara hitâben "Eğer su bulamamışsanız temiz bir toprağa teyemmüm edin."¹⁰⁴ buyurmuştur. Böylece Kur'an'a aykırı olduğu için bu hadis sahîh değildir. Müellif, İbn Adî'ye ait olan bu görüşü ondan nakletmekte ve herhangi bir itirazda bulunmamakta veya farklı bir görüş beyân etmemektedir. Buradan hareketle müellifin bu konuda aynı görüşte olduğunu söyleyebiliriz.

İbn Dakîki'l-İd, tefsir alanında bir eser yazmasa da hadisleri şerh ederken en az bir müfessir kadar âyet ile hadis arasında güzel irtibatlar kurar. O, hadislerin hem gramer tahlillerinde hem de muhtevâ analizinde birçok yerde hadis ile âyeti bir bütünlük içerisinde ele alıp bu çerçevede rivâyetleri şerh eder.¹⁰⁵ Bu bağlamda bazen bir hadisi şerh ederken o meyandaki âyetin de bu

⁹⁶ Köktaş, *Kur'an'a Aykırı Görülen Hadisler*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2014, s. 17.

⁹⁷ Bkz. Ahzâb, 33/57; Nisâ, 4/14, 115; Enfâl, 8/13.

⁹⁸ Bkz. Nisâ, 4/59, 65; Nur, 24/51.

⁹⁹ A'râf, 7/157; Tevbe, 9/29; Âl-i İmrân, 3/164.

¹⁰⁰ Kandemir, *Mevzû Hadisler*, İFAV, İstanbul, 2002, s. 186.

¹⁰¹ İbn Dakîki'l-İd, *el-İmâm* 1: 175.

¹⁰² Cin Gecesi ile ilgili olarak bkz. Müslim, "Salât", 150; Tirmizî, "Tefsîr", 47; Ebu Dâvud, "Tahâret", 42).

¹⁰³ Tirmizî, "Tahâret", 65.

¹⁰⁴ Mâide, 5/6.

¹⁰⁵ Bkz. İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, s. 52, 594; *Şerhu'l-İlmâm*, 5, 93.

anlamda olduğunu ifade eder.¹⁰⁶ Bazen de hadisin muhtevâsını takviye etmek için aynı mânâdaki âyeti zikreder. Aynı zamanda hadis ve âyet arasındaki bütünlüğü tespit ederken¹⁰⁷ âyet ile hadisleri birbiriyle irtibatlandırır ve hadislerin anlamlarını âyetlerden istinbât eder ve âyet ile hadisin arasındaki uyuma dikkat çeker.¹⁰⁸

3.2. Hadisleri Bir Bütünlük İçerisinde Değerlendirmek

Hadisleri sıhhatli bir şekilde değerlendirmek ve onları doğru anlamak için parçacı bir yaklaşım yerine bir bütünlük içerisinde değerlendirmek gerekir. Çünkü bazı hadisler diğer bazılarını açıkladığı gibi, aynı zamanda biri diğerini takyîd, tahsîs veya nesh edebilmektedir.¹⁰⁹ İbn Dakîki'l-Îd de, hadislerin bu yönüne dikkat çeker ve hadislerin birbirini açıkladığını belirtir. Hadis şerhinde rivâyetleri bir bütünlük içerisinde değerlendirme yöntemine başvurur.¹¹⁰ Bir konudaki bir hadis ile hüküm vermek yerine aynı konudaki diğer hadisleri de göz önünde bulundurarak neticeye varır ve hadisleri bir bütünlük içerisinde değerlendirir.¹¹¹

3.3. Cem'u't-Turûk

Bir olayın parçalarını bir araya getirmek onu bir bütün olarak görüp değerlendirmeye imkân verdiği gibi, bir hadisin muhtelif tariklerini bir araya getirmek de onun doğru anlaşılıp yorumlanmasına büyük katkı sağlar. Çünkü bir hadisin muhtevâsını doğru tahlîl edebilmek ve rivâyette var olan birtakım hataların farkına varabilmek ancak onun bütün tariklerini bir araya getirmek, yani iç bütünlüğünü sağlamak ile mümkün olur. Bu yöntem aynı zamanda Kur'an âyetleri için de söz konusudur. "Konulu Tefsir" denilen çalışma bu yöntemin bir parçasıdır. Nasıl ki aynı konuda nâzil olan âyetleri bir arada değerlendirmemek Kur'an tefsirinde kişiyi yanlış sevk ediyorsa, aynı şekilde hadislerin farklı tariklerini yan yana getirilmeden veya aynı konudaki hadisleri bir bütünlük içerisinde ele almadan onları doğru anlamak mümkün değildir. Hatta bu yanlış anlama hadisler için daha fazladır. Çünkü hadislerin muhtelif varyantları vardır ve bu varyantlar bazen

¹⁰⁶ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 572.

¹⁰⁷ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 417.

¹⁰⁸ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 3: 294-296.

¹⁰⁹ Mustafa ez-Zerkâ, *Hadislerin Anlaşılmasında Aklın ve Fıkhın Rolü* (trc. Abdullah Kahraman), Akademi Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 22.

¹¹⁰ Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, 3: 555; *Şerhu'l-İlmâm*, 3: 46, 47. "Hadisleri Bir Bütünlük İçerisinde Değerlendirmek" başlığından kastımız bir hadisi, diğer bir hadis ile irtibatlandırmak ve onun ile açıklamaktır. Rivâyetlerin değişik varyantlarını bir araya getirmek (cem'u't-turuk) değildir. Cem'u't-turuk ise aynı hadisin değişik versiyonlarını bir araya getirmektir. Bu yöntemi daha sonra ayrı bir başlık altında ele alacağız.

¹¹¹ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s.708. Bkz. İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, 686; *Şerhu'l-İlmâm*, I, 399; İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 4: 459).

birbirinden tamamen değişik olabilmektedir. Bir varyantla elde edeceğimiz bir sonuç başka birinden çok farklı olabilmektedir.¹¹²

İbn Dakîki'l-İd, hadisleri doğru anlamak için en iyi yöntemin aynı hadisin bütün tarîklerini bir araya getirmek ve bu farklı tarîkleri birbirleriyle denetlemek olduğunu belirtir ve hadisten kastedilen mânânın ancak bu şekilde tam olarak ortaya konulabileceğini ifade eder. Çünkü ona göre hadisler birbirini açıklar ve birbirini takviye ederler.¹¹³ Müellif, ayrıca muhaddislerin bazı rivâyetleri, içinde bulunan ıztırâbdan dolayı illetli saydıklarını, bu nedenle aynı türden birçok rivâyeti bir araya getirdiklerini, bunun sonucunda da kişinin zihninde o hadisin tüm versiyonları ile zayıf olma kanaati meydana geldiğini söyler. Fakat böylesi durumlarda hadisin o muhtelif tariklerini tümünü zayıf sayıp toptan reddetmek yerine onları birbirinden ayırıp zayıf olan tarikini atmak, sahîh olanını almak gerektiğini belirtir.¹¹⁴ Müellif, hadisin değişik tariklerinin bir araya getirmenin diğer bir faydasının rivâyetlerde var olan ziyâdenin ortaya çıkarılması olduğuna işaret eder.¹¹⁵ Ona göre bazen de bir hadisin farklı tariklerini bir araya getirmek o hadisin bir aslının olduğuna delâlet eder.¹¹⁶

İbn Dakîki'l-İd, bir hadisin değişik tariklerinde yer alan birtakım kelime ve cümle farklılıklarına değinir ve bu konuda önemli bilgiler verir. Buna göre bu farklı tarikler bazı fıkıhçıların veya fıkıh ile uğraşan hadisçilerin zannettiği gibi ayrı mustakil birer hadis değil, bilakis bir hadisin farklı varyantlarıdır. Özellikle fıkıhçıların bu türden rivâyetleri birer müstakil hadis kabul edip her bir tarikteki lafızlara farklı hükümler binâ ettiklerini, hadisçilerin de bu konuda kendilerine göre birtakım görüşlerinin olduğunu söyler. Dolayısıyla ona göre konu önemlidir ve bunu bir kurala bağlamak gerekir. Müellifin önerdiği kuralı şu şekilde özetlemek mümkündür: Eğer bu rivâyetlerin kaynağı farklı veya lafızları birbirinden uzak birtakım anlamları ifade ediyorsa, o zaman söz konusu rivâyetler bir hadisin muhtelif tarikleri değil, bilakis kendi başına müstakil hadislerdir. Şayet kaynağı bir, lafızları da birbirine yakın, aynı zamanda tekrarlanması pek ihtimâl dâhilinde olmayan bir olayı konu edinmiş ise, o vakit bunlar bir hadisin farklı tarikleri oluyor demektir.¹¹⁷ Eğer bu tariklerin, râvîlerin ihtilâfi neticesinde meydana gelmiş, kaynağı aynı olan bir hadisin farklı varyantları olduğu anlaşılır ise o zaman bu farklı olan lafızlara bakılır. Şayet bir tarikteki lafız diğer rivâyetteki ile çelişmiyorsa bu bir ziyâde olarak kabul edilir. Diğer râvîlerin bunu rivâyetlerine

¹¹² Polat, *Hadis Araştırmaları*, s. 282; Sancaklı, *Sünneti Doğru Anlamak*, s. 115, 116.

¹¹³ İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, s. 63, 222; *el-İmâm* 2: 295, 309, 3: 555.

¹¹⁴ İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, s. 725.

¹¹⁵ İbn Dakîki'l-İd, *el-İmâm*, 2: 309.

¹¹⁶ İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, s. 336.

¹¹⁷ İbn Dakîki'l-İd, *İhkâm*, s. 565.

almamaları ise işitmelerine, unutmalarına veya başka bir nedene bağlanır. Eğer iki rivâyetin kaynağı bir olur fakat lafızlar zâhiren bir araya getiremeyecek şekilde birbiriyle çelişir durumda ise o zaman birinin diğerinin anlamını ifade edip edemeyeceğine bakılır. Şayet ifade ediyorsa iki rivâyet ile de amel edilir ve biri diğerine hamledilir. Eğer böyle bir durumda değil ise teâruzdaki tercih sebepleri göz önünde bulundurularak ikisinden biri diğerine tercih edilir.¹¹⁸

3.4. Hadisleri Siyâk İle Açıklamak

Türkçede bağlam olarak tercüme edilen siyâk kavramı her ne kadar daha çok Kur'an'ın sağlıklı anlaşılması ve tefsir edilmesinde kullanılsa da aslında her türlü metni ve eylemi de ilgilendirmektedir. Kur'an âyetlerinin bir bağlamı olduğu gibi Nebevî hadislerin de bir bağlamı vardır ve bu metinler bağlamları dikkate alındığında ancak tam ve eksiz olarak anlaşılabilirler. Bu nedenle İbn Dakîki'l-Îd, hadisleri yorumlamada siyâka başvurmuş, önemine işaret edip pekçok yerde kullanmıştır. Önemine binaen söz konusu yöntemi “İbn Dakîki'l-Îd'e Göre Hadislerin Doğru Anlaşılmasında Siyâkın Rolü” başlığı altında ayrı bir çalışmada ele aldık.¹¹⁹

3.5. Sebeb-i Vurûd

Tüm hadisler olmasa da bazı rivâyetlerin muayyen bir sebebe binâen vârid olduğu bir gerçektir. “Esbâbu vurûdi'l-hadîs” kavramı bir rivâyetin belli bir sebep, bir vesile veya bir durum nedeniyle söylenmiş olması şeklinde tarif edilmiştir.¹²⁰ Esbâbu vurûdi'l-hadîs, bir rivâyetin söylendiği veya meydana geldiği ortamı tespit ettiği için hadislerin doğru anlaşılmasına önemli katkı sağlayan unsurlardan biri olarak kabul edilmiştir. Öte yandan esbâb-ı vurûd, esbâb-ı nüzul ile mukâyese edilmiştir. Nasıl ki esbâb-ı nüzul âyetlerin nüzul ortamını ortaya koyuyor ise, esbâb-ı vurûd da hadislerin söylendiği zaman ve mekânla ilgili bilgileri tespit eder.¹²¹ Dolayısıyla yeri geldiğinde sebeb-i vurûd, umûmu tahsîs, mutlakı takyîd, mücmel ve müşkil olan lafızları tavzîh, nâsîh ve mansûhu tebyîn eder. Bu noktada İbn Dakîki'l-Îd, nasslardaki ihtimâlli ifadelerin, mücmel lafızların siyâkla olduğu gibi esbâb-ı nüzûl ve karînelerin (sebeb-i vurûd) delâleti ile de açığa kavuşacağını belirtir.¹²² Öte yandan müellif, sebeb-i nüzûlün Kur'an'ı anlamada önemli bir yöntem olduğunu ve bunun sahâbe tarafından bilindiğini, hatta sahâbenin bu noktada söylediklerinin

¹¹⁸ İbn Dakîki'l-Îd, *el-İmâm*, 1: 287, 2: 295, 3: 257, 304, 3: 541, 545, 1: 483, 485. *Şerhu'l-İlmâm*, 3: 561-562; *İhkâm*, s. 62, 63, 221,222.

¹¹⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Yıldırım, Selahattin, “İbn Dakîki'l-Îd'e Göre Hadislerin Doğru Anlaşılmasında Siyâkın Rolü”, İnönü'nün Ü. İlahiyat Fültesi Dergisi, Cilt, 7, Sayı, 2, 2016, 97-125.

¹²⁰ Uğur, *Hadis Terimleri*, s. 82; Ayvalli, Ramazan, “Esbâbu Vurûdi'l-Hadîs”, *DİA*, 1995, 11: 362.

¹²¹ Mustafa ez-Zerkâ, *Hadislerin Anlaşılmasında Aklın ve Fıkhın Rolü*, s. 21.

¹²² İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 387.

müsned hadis hükmünde kabul edildiğini ifade eder.¹²³ Müellifin karîne dediği şeyin içinde sebab-i vurûd da yer almaktadır.

İbn Dakîki'l-Îd, sebab-i vurûd kavramı yerine “esbâbu'l-hadîs” ifadesini kullanır. Müteahhir hadis ehlinde bazılarının esbâb-ı nüzûlde olduğu gibi bu konuyla ilgili eser yazmaya başladığını ve bunlardan bazılarının söz konusu çalışmalarından bir kısmına vâkıf olduğunu söyler ve bir hadisten neyin murâd olduğunu sebebin belirlediğini ifade eder.¹²⁴ Mesela, “*Kimin hicreti Allah ve Rasûlüne olursa, onun hicreti Allah ve Rasûlü'nedir.*”¹²⁵ hadisini şerh ederken bu rivâyetin anlam ve hükmünün herkesi kapsadığını, fakat sebebine bakıldığında bundan kastın Mekke'den Medine'ye hicret olduğunun anlaşıldığını belirtir. Sebep olarak da diğer bir rivâyette yer alan¹²⁶ bir şahsın, hicretin mükâfâtını elde etmek için değil bilakis Ummu Kays adında bir kadınla evlenmek için hicret ettiğini zikreder. Bu nedenle de söz konusu şahsın “Ummu Kays'ın muhâciri” diye isimlendirildiği, bunun için de hadiste diğer birtakım dünyevi menfaatler yerine kadın için hicretten söz edildiğini belirtir.¹²⁷ Müellif, bu hadisteki umûmun hadisin sebebi (sebeb-i vurûd) olan diğer bir rivâyet ile tahsis edildiğini söyler. Bu türden konuları araştırmak isteyenlerin hadislerde buna benzer birçok örnek bulabileceğini ifade eder.¹²⁸

Burada şunu da ifade edelim ki İbn Dakîki'l-Îd, bir hadiste aynı zamanda vurûd sebebi de yer alıyorsa onu sebep olarak adlandırmamakta, bunu metnin kendi iç bağlamı olarak görmekte ve siyâk kavramının kapsamında değerlendirmektedir. Fakat eğer vurûd sebebi söz konusu rivâyetin dışında başka bir hadis ile geliyor ise işte o zaman buna hadisin sebebi (sebeb-i vurûd) demek ve onu bir karîne çeşidi olarak görmektedir.¹²⁹

3.6. Sahâbe ve Tâbiûn Görüşlerine Başvurmak

Muhaddisler, Hz. Peygamber'den rivâyet edilen her şeyi kayıt altına almak için çaba göstermişlerdir. Hatta nakledilen bu rivâyetlerle ilgili olarak sahâbe ve tabiûnden gelen yorum ve izâhatları da hadislerin bir parçası olarak değerlendirmişler ve itinâ gösterip kayıt altına almışlardır. Öyle ki bu yorum ve izâhatları hadisin kapsamında kabul edilmiştir. Bunun amacı da hadislerin doğru anlaşılmasını sağlamaktır.¹³⁰ Hadis şerhinde sahâbe ve tâbiûnin görüşlerine verilen bu önem,

¹²³ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 169, 387, 893.

¹²⁴ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 56.

¹²⁵ Buhârî, “Bedü'l-vahy”, 1; Müslim, “İmâra”, 33.

¹²⁶ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 9: 103.

¹²⁷ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 56.

¹²⁸ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 56.

¹²⁹ İbn Dakîki'l-Îd, *İhkâm*, s. 56, 558.

¹³⁰ Coşkun, *Hadis Değerlendirmesinde Bütünlük*, s. 226.

şayet hadisi şerh eden sahâbe aynı zamanda onun râvîsi ise bir kat daha artmaktadır. Çünkü sahâbe vahyin indiği ortamda bulunmuştur. Şerî hükümlerin vaz'ına şahitlik etmiştir. Bundan dolayı da rivâyet ettiği hadisin ne anlama geldiğini diğerlerinden daha iyi bilmektedir.¹³¹

Öte yandan hadislerin tedvîn ve tasnîfi tâbiûn döneminde başladığı için bu devir hadis ilmi açısından çok canlı geçmiştir.¹³² Tâbiûn ulemâsı hadislerdeki izâha muhtaç birtakım garîb kelimeleri ve hadisin ifade ettiği anlamı sahâbeden nakil ile açıklamışlardır. Bu nedenle daha sonra gelen birçok hadis imâmı, eserlerinde sahâbe ve tâbiîn görüş ve yorumlarını önemsemiş ve eserlerinde bu türden rivâyetlere bolca yer vermiştir. Bunların başında İmâm Mâlik (ö. 179/795) ve Buhârî (ö. 256/870) gelmektedir. İbn Dakîki'l-îd de şerhlerinde sahâbe ve tâbiîn görüşlerine yeri geldiğinde mürâcaât etmiş ve bu türden nakilleri hadisleri anlama ve yorumlamada bir ölçü olarak kabul etmiştir. Ona göre sahâbenin izâhâtı önemlidir. Çünkü sahâbe bir hadisi açıklarken bunun vurûduna şahit olduğundan dolayı yapmıştır.¹³³

3.7. Hadisleri Şiir ve Arapça İfâdelerle Açıklamak

İbn Dakîki'l-îd, bazen hadislerin muhtevâsını birtakım şiirler yardımıyla izâh eder. Hadislerde geçen bazı ifadelerin Araplar tarafından kullanılan birtakım deyimler olduğunu belirtir. Bazı cümlelerin Araplar tarafından darb-ı mesel olarak kullanıldığını da ifade ederken birtakım ifadelerin ise asıl anlamı dışında farklı bazı amaçlarla kullanıldığını söyler.¹³⁴

3.8. Metindışı Öğelere Başvurmak

Hadislerin sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilmesi için dikkat edilmesi gereken hususlardan biri de metni çevreleyen unsurları göz önünde bulundurmadır. Bu unsurlar hadisten hadise değişim gösterebilmektedir. Kimisinde coğrafî ve fizikî koşullar öndeyken, bir diğerinde sosyal yapı, târihî arka plan ve muhâtabların ihtiyacı söz konusu olabilmektedir.¹³⁵ Çünkü Hz. Peygamber, belli bir coğrafya ve iklim şartlarında yaşamış, hitâplarında o coğrafya ve iklimin şartlarını göz önünde bulundurmuştur. Aynı zamanda içinde yaşadığı toplumun beklentilerini, örf ve adetlerini de hesaba katmıştır.¹³⁶ İbn Dakîki'l-îd, hadis şerhinde az da olsa metin dışı olguları dikkate almış ve birkaç yerde bunu “hâl karînesi” tabiriyle ifade etmiştir.¹³⁷

¹³¹ Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, TDV, Ankara, 2008, s. 275, 276.

¹³² Ulu, Arif, *Tâbiûnun Sünnet Anlayışı*, İFAV, İstanbul, 2015, s. 97-100.

¹³³ İbn Dakîki'l-îd, *İhkâm*, s. 387.

¹³⁴ İbn Dakîki'l-îd, *İhkâm*, s. 123, 279, 523, 667.

¹³⁵ Mustafa ez-Zerkâ, *Hadislerin Anlaşılmasında Aklın ve Fıkıhın Rolü*, s. 31, 32.

¹³⁶ Bkz. Erdoğan, Mehmet, *Akil-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, İFAV, İstanbul, 1995, s. 167, 168.

¹³⁷ İbn Dakîki'l-îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 5: 13; *İhkâm*, s. 67, 449; Görmez, “Hadislerde Delâlet Sorunu”, s. 237.

SONUÇ

Bir fikhü'l-hadîs âlimi ve hadis şârihi olan İbn Dakîki'l-Îd'in en çok ilgilendiği alan ahkâm hadisleri olmuştur. O, hadisleri rivâyet ve nakletmekle yetinmemiş, hocalarından rivâyet ettiği hadisleri tetkike tâbi tutup fikhî birtakım çıkarımlarda bulunmuştur. Hadis ve fikhî birbiriyle mezcetmiştir. Hadisçiliği sadece ezber ve nakilden ibâret olarak görmemiş, bilakis rivâyetlerden hüküm çıkarmak ve derin tahlillerde bulunmak, barındırdıkları faydaları ortaya çıkarmak; yani onları fikh etmek olarak görmüştür. Şerh ettiği eserlerin çoğu ahkâm hadislerini ihtivâ eden kitaplardır. Söz konusu şerhlerde belli bir sistem içinde râvîlerle ilgili bilgi vermiş, kelime ve cümle tahlilleri yapmış, hadisin değişik varyantlarını bir araya getirmiş ve hadislerin ihtivâ ettiği fikhî hükümleri ve faydalı bilgileri tespit etmiştir.

İbn Dakîki'l-Îd, hadis şerhinde lafzî delâletin yanında mânâ ve mefhûmun delâletine, yani muhtevâ analizine de bir o kadar önem vermiştir. Ona göre manânın delâleti kesin veya kesinliğe yakın bir zan ifade ediyorsa mücerret lafız terk edilip manâyâ bakılır. Çünkü aslolan lafız değil anlamdır. İbn Dakîki'l-Îd'in şerh çalışmaları ahkâm hadislerine yönelik olduğundan rivâyetleri anlama ve yorumlamada usûl-i fikhî metodolojisinden yararlanmıştı. Bununla birlikte başka birtakım yöntemlere de başvurmuştur. Bunların başından siyâk, sebab-i vurûd ve cem'u't-turuk gibi yöntemler gelir. Müellifin her üç hadis şerhinde değişik ilim dallarındaki temel eserlerden önemli birtakım bilgiler naklettiğine şahit olunur. Yapılan tespitlere göre, müellif sadece *Şerhu'l-İlmâm*'da iki yüz otuz kaynaktan yararlanmıştı.

İbn Dakîki'l-Îd'in eserlerinde hadislerden istinbât edilen fikhî hükümler ve mezhepler arasındaki ihtilâflar önemli bir yer tutmaktadır. Fikhî konular mezhepler arasında bir karşılaştırma yapılarak işlenmektedir. Bu meyanda müellif, şerh ettiği hadislerdeki hükmü açıklarken başta dört mezhebin konuyla ilgili görüşlerini ve bunlara yapılan birtakım itirazları zikretmiştir. Yeri geldiğinde Zâhirîler'in ve Şîâ'nın da konuyla ilgili görüşlerine değinmiştir. Mezhepler arasında yapmış olduğu karşılaştırmada tarafsız davranmış ve herhangi bir mezhebin müntesibiymiş gibi hareket etmemiş bilakis delile uygunluğunu esas almıştır. İbn Dakîki'l-Îd, kendisinden önceki hadis şârihlerden istifâde ettiği gibi sonradan gelenler de ondan çokça yararlanmışlardır. Bu etkileşimde VII/XIII. yüzyıldan sonra gelen pek çok büyük hadis şârihlerinin müellifle aynı bölgede yaşamalarının etkisi büyük olmuştur.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *el-Müsned*(thk. Şuayb el-Arnaût ve Âdil Mürşid), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1995-2008.
- Aydınlı, Abdullah, "İmlâ", *DİA*, Ankara, 2000.
- Ayvallı, Ramazan, "Esbâbu Vurûdi'l-Hadîs", *DİA*, 1995.
- Brockelman, Carl, *Târîhü'l-edebi'l-'Arabî* (trc. Abdürrahim en-Neccâr), Dâru'l-Meârif, Kahire, 1959.
- Canlı, Mustafa, *Hicri İlk Dört Asırda Hadis Şerhçiliği* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniv. SBE, 1998.
- Coşkun, Selçuk, *Hadis Değerlendirmelerinde Bütünlük*, Aktif, Yayınları, Ankara, 2003.
- Dinçoğlu, Mehmet, *Ebû Dâvud'un Sünen'i*, TDV, Yayınları, Ankara, 2012.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/888), *Sünen Ebî Dâvûd*, Dâr İbn Hazm, Beyrut 1997.
- Efendioğlu, Mehmet, "Şerh", *DİA*, Ankara, 2010.
- en-Nedvî, Seyyid Süleyman, "Tahkîku ma'ne's-sünne ve beyânu'l-hâceti ileyhâ" (trc. Mahmut Kavaklıoğlu), *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/2.
- Erdoğan, Mehmet, *Akıll-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, İFAV, İstanbul, 1995.
- Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, TDV, Ankara, 2008.
- Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, TDV, Ankara, 2011.
- Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ma'rifeti usûli ilmi'r-rivâye*, Dâru'l-hüdâ, Meytgamr, 2003.
- İbn Dakîki'l-İd, Ebû'l-Feth Takiyüddin Ali b. Muhammed (ö. 702/1302), *el-İmâm fî Ma'rifeti ehâdîsi'l-ahkâm*(thk. Sa'd b. Abdullah Âlü Hümeyyid), Dâru'l-mühakkik, 2000.
- İbn Dakîki'l-İd, *İhkâmu'l-ahkâm şerh Umdeti'l-ahkâm*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2009.
- İbn Dakîki'l-İd, *Şerhu'l-İlmâm bi-ehâdîsi'l-ahkâm*, Dâru Atlas, Riyad, 1997.
- İbn Ferhûn, İbrahim b. Ali Burhanüddin el-Ya'murî (ö. 799/1397), *ed-Dibâcü'l-müzheb fî ma'rifet ayân ulemâi'l-mezheb*, Dâru't-türâs, Kahire.
- İbn Hacer, Şihabüddin Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448), *ed-Dürerü'l-kâmine*, Dâru'l-cîl, Beyrut, 1993.
- İbn Hişâm, Abdullah b. Yusuf, *Avdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1993.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni (ö. 273/886), *Sünen*(thk. Nâsirüddin el-Elbânî), Mektebetü'l-meârif, Riyad, 1996.
- İbn Ruşeyd, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer el-Fihri es-Sebtî (ö. 721/1321), *Milu'l-aybe bi-mâ cumi'a bi-tûli'l-ğaybe*, Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1988.
- Kandemir, M. Yaşar, *Mevzû Hadisler*, İFAV, İstanbul, 2002.
- Karacabey, Sâlih, *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri*, Sır Yayıncılık, Bursa, 2001.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, Ankara, 1992.
- Köktaş, *Kur'an'a Aykırı Görülen Hadisler*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2014
- Mustafa ez-Zerkâ, *Hadislerin Anlaşılmasında Aklın ve Fıkıhın Rolü* (trc. Abdullah Kahraman), Akademi Yayıncılık, İstanbul, 2002

- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb (ö. 303/), *es-Sünenü'l-kübrâ*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 2001.
- Ömer Muhammed Seyyid Abdülaziz, *Usûlü'l-fikh inde İbn Dakîki'l-İd min hilâli kitâbeyh İhkâmî'l-ahkâm şerh Umdeti'l-ahkâm ve Şerhi'l-İlmâm*, Dâru'l-bühûs li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, Dubai, 2007.
- Özafşar, Mehmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000.
- Polat, Selahattin, *Hadis Araştırmaları*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011.
- Râzî, Zeynuddîn Muhammed b. Ebî Bekr Ebû Abdullah, Muhtâru's-sihâh, el-Mektebetu'l-asriyye, Beyrut, 1999.
- Safedî, Salâheddin Halil b. Aybek (ö. 764/1362), *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2000.
- Sancaklı, Saffet, *Begavî ve Şerhi's-Sünne'deki Şerh Metodu* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniv. SBE, Bursa, 1996.
- Sancaklı, "Günümüzde Zayıf ve Mevzû Hadislerin Sahîh Hadislerle Karıştırılma Problemi", *DİB İlmî Dergi*, Cilt: 7, Sayı: 1, 2001.
- Semânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed el-Mervezî (ö. 562/1166), *Edebü'l-implâ ve'l-istimplâ*, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1981.
- Şahyar, Ayşe Esra Ağırakça, *Zayıf Hadis Rivâyeti*, Akdem Yayınları, İstanbul, 2011.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ (ö. 279/892), *es-Sünen*, Dâru'l-garb el-İslâmî, Beyrut, 1996, I-VI.
- Türcan, Zişan, *Hadis Şerh Geleneği*, TDV Yayınları, Ankara, 2011.
- Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, TDV, Ankara, 1992.
- Ulu, Arif, *Tâbiünun Sünnet Anlayışı*, İFAV, İstanbul, 2015.
- Üdfüvî, Ebü'l-Fadl Kemalüddin Cafer b. Saleb eş-Şâfiî (ö. 748/1347) *et-Tâliü's-saîd, el-câmi' esmâi nücebâi's-Saîd*, Dâru'l-Mısriyye, Kahire, 1966.
- Ürkmez, Ahmed, *Ahlak Ekseninde Hadis*, TDV, Ankara, 2010.
- Yıldırım, Selahattin, *Ahkâm Hadislerini Yorum Metodu, İbn Dakîki'l-İd Örneği*, Çıra Akademi, İstanbul, 2018.
- Yıldırım, "İbn Dakîki'l-İd'e Göre Hadislerin Doğru Anlaşılmasında Siyâkın Rolü", *İnönün Ü. İlahiyat Fültesi Dergisi*, Cilt, 7, Sayı, 2, 2016.

HADITH

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

Aralık / December / ديسمبر / 2018, 1: 72-87

Hasan Lî Zâtihi'yi Yeniden Tanımlamak

Redefining Ḥasan li Dātīhi

تعريف الحسن لذاته من جديد

Tahsin Kazan

Dr., Elazığ İl Müftülüğü, Din Hizmetleri Uzmanı, Elazığ / Turkey

Dr., Elazığ Provincial Office of Mufti, Religious Services Specialist, Elazığ / Turkey

tkazan12@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7675-9000>

Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 30.11.2018

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25.12.2018

Yayın Tarihi / Date Published: 31.12.2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.2560688>

Atıf / Citation / إقتباس : Kazan, Tahsin. “Hasan Lî Zâtihi'yi Yeniden Tanımlamak / Redefining Ḥasan li Dātīhi”. HADITH 1 (Aralık/December 2018): 72-87. doi.org/10.5281/zenodo.2560688

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

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

إنتحال: تم فحص البحث بواسطة برنامج لأجل السرقة العلمية فلم يتم إيجاد اي سرقة علمية.

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

Hasen Lî Zâtihi'yi Yeniden Tanımlamak

Tahsin KAZAN

Anahtar Kelimeler: ÖZ

Hadîs

Hadis Metodolojisi

Hasen Hadîs

Zabt

Hıffet

Hadîsler, dinin esas kaynaklarından ve temel dayanaklarından biridir. Bu kaynağın Hz. Peygamber'e aidiyetinin tespiti noktasında ciddi gayret sarf edilmiştir. Hadîs usûlünün sudûrdan sutûra geçtiği günden beri en ince detay bile düşünülmüş ve hadîslerin doğru anlaşılması için bölümlere ayrılmıştır. Mütekaddimûn döneminde hadîsler, hüküm itibariyle sahih ve zayıf olmak üzere ikili bir tasnife tabi tutulmuştur. Müteahhirûn döneminde ise bu ikili tasnife hasen hadîs de ilave edilerek üçlü bir tasnife geçilmiştir. Bu sınıflandırmanın da alt bölümleri mevcut olup bu çalışmada sadece hasen li-zâtihi kavramının tanımı üzerinde durulacaktır.

Hadîs usûlünde kavramlar, hadîslerin aidiyetinin tespitinde önemli bir fonksiyona sahiptir. Önemli kavramlardan biri de hasen kavramıdır. Hadîs usulünde hasen hadîsin ne olduğu tartışılmış ve onu tarif etmenin zorluğuna dikkat çekilmiştir. Hasen hadîs için yapılan tariflerde bu kavramın sahih hadîsin şartlarını taşıdığı belirtilmiş, sahih ile hasen arasındaki tek farkın, hasen hadîsteki zabtın sahih hadîse nispetle daha düşük oranda tahakkuk etmiş olmasının altı çizilmiştir. Hadîs usûlüne dair yazılmış birçok eserde hasen hadîsin tanımında zabtın noksan oluşuna işaret edilmesine rağmen sahih hadîs için istenilen diğer şartların eksiklik seviyesine değinilmemiştir. Bu makalede sahih hadîsin tanımında yer alan zabt şartı dışındaki diğer şartların hasen hadîsin tanımında temel kıstas olduğu olup olmadığı ele alınacaktır.

Redefining Ḥasan li Dātīhi

Keywords:

Ḥadīth

Hadith methodology

Ḥasan ḥadīth

Ḍabt

ABSTRACT

Ḥadīths are one of the main sources of religion and its main pillars. Serious efforts have been made in determining the belonging of this source to the Prophet (s.a.w.). In the methodology of ḥadīths has been considered even the finest detail since the day of the hearts to the line, and has been divided into sections for the correct understanding of the ḥadīths. In the period of the former scholars, ḥadīths were subjected to a dual distinction, namely, ṣaḥīḥ (authentic) ḥadīth and the weak ḥadīths. In later scholars, in addition to these two classes, 'ḥasan ḥadīth' was added and a triple classification was made. There are also sub-sections of this classification and this study will focus only on the definition of Ḥasan li dātīhi.

The concepts in ḥadīth method have an important function in understanding the ḥadīths. One of the important concepts is the concept of ḥasan. In the methodology of ḥadīths, it is discussed what ḥasan ḥadīth is, and pointed out the difficulty of describing it. In the recipes for "ḥasan ḥadīth" it is stated that this concept carries the conditions of the ṣaḥīḥ ḥadīth. The only difference between ṣaḥīḥ ḥadīth and ḥasan ḥadīths is the fact that the sources in ḥasan ḥadīth had accrued less than ṣaḥīḥ ḥadīth. In many works written about the methodology of ḥadīths, although there is a deficiency of the source in the definition of ḥasan ḥadīth, the deficiency level of the other requirements for ṣaḥīḥ ḥadīth had not been mentioned. In this article, it will be examined whether the other conditions except Ḍabt condition in the definition of ṣaḥīḥ ḥadīth are the basic criterion in the definition of ḥasan ḥadīth.

EXTENDED ABSTRACT

There are many unexplicated issues about the methodology of *ḥadīth*. One of these issues is the term *ḥasan li dātīhi*. In the center of the disagreement about this concept, there is a matter whether lack of the accuracy of the transmitter is sufficient or not for the validity of the definition. The lack of an agreement in the definition of the *ḥasan li dātīhi ḥadīth* has shown that the final decision on this issue was not spoken by the predecessors and this indicates the necessity for a reconsideration of the issue. For this reason, in our study the lexical and technical meanings of *ḥasan ḥadīth* has been emphasized. For limiting the subject, the issue of whether the accrual levels of the *ḥasan ḥadīth* and *ṣaḥīḥ ḥadīth* were the same, were evaluated by focusing on the subject of *ḥasan li dātīhi*.

In fact, when we looked at the definitions related to *ḥasan ḥadīth*, which is a higher concept of *ḥasan li dātīhi*, it is seen that *ḥasan ḥadīth* is not fully described. The basic criterion in the definitions is locked at the rate of accuracy level. If degree of accuracy is high, *ḥadīth* is *ṣaḥīḥ* (authentic), if the soundness of memory of the transmitters is only slightly satisfied, then *ḥadīth* is *ḥasan* (good) and the other issues that should be in *ṣaḥīḥ ḥadīth* had not been mentioned at all or it is emphasized that only the other conditions in *ṣaḥīḥ ḥadīth* should have been common. Although we do not claim that these definitions are inaccurate, we think that the evaluation of the narrative by reducing the accuracy level is incomplete. From this point of view, we would like to state that even though they are not *ḥasan ḥadīths*, many *ḥadīths* had been considered as *ḥasan ḥadīth*. In our opinion, this lacking of definition was probably due to the roughly separation of *ḥasan ḥadīth* from *ṣaḥīḥ ḥadīth*.

Ḥasan ḥadīth graded the most between *ṣaḥīḥ* (authentic) and *da'if* (weak) should not be limited to only defection of accuracy. In our article, we evaluated the deficiency of the situation on the basic criteria such as *'adalāh* (justice), *ḍabt* (accuracy), *ittiṣāl* (continuity of the chain of transmission) and not including *ma'lūl* (defective) and *shādhah* (irregular). When we looked at *'adalāh* (justice) in these conditions, the evaluation about transmitter is based on *ijtihād* (independent reasoning), as a result, this judgment can be said to be suspicious (*zann*). The absolute judgments used by some scholars *'adl* (upright)" or "not *'adl*" to transmitters, has shown that they do not pay attention to the fact that the condition of *'adalāh* (justice) is based on suspicion. When this is taken into consideration, it will be seen that weaknesses of transmitter may not only be about *ḍabt* but also about *'adalāh*. However, transmitter's degree of accuracy is not at the same level, but different. The existence of various expression related to *al-jarh* (impugning) and *al-ta'dil* (approving) is an evidence that transmitters have different degrees of accuracy.

In summary, while defining *ḥasan ḥadīth*, *ḥadīth* scholars developed a definition based on *ṣaḥīḥ ḥadīth*. They try to reveal that *ḥasan ḥadīth* is closer to *ṣaḥīḥ ḥadīth*, and its validity is more dominant. While defining *ṣaḥīḥ ḥadīth*, the excellence of accuracy has been taken as basis, the main criterion in *ḥasan ḥadīth* is determined as lack of accuracy. In this study, we have tried to reveal that deficiency of accuracy alone is not enough in separating *ḥasan ḥadīth* from *ṣaḥīḥ ḥadīth*. Because to distinguish *ḥasan*

ḥadīth from *ṣaḥīḥ ḥadīth* with only the deficiency of accuracy, lead to some non-weak *ḥadīths* being considered weak. Also, as *ittiṣāl*, *adalāh* and *ḍabt* are not at the same level in all *ḥadīth*, it is observed that *ḥadīth* without *ma'lūl* and *shādhah* does not have the same degree.

According to the conclusion we have reached at the end of this article, it will be more comprehensive to make the definition of “*Ḥasan ḥadīth* that fulfils the conditions of a *ṣaḥīḥ ḥadīth* except that these conditions are lesser than in *ṣaḥīḥ ḥadīth*”.

ملخص موسع

تعريف الحسن لذاته من جديد

لم توضح كثير من مسائل أصول الحديث. منها مسألة مصطلح "الحسن لذاته". مركز الاختلاف حول هذا الاصطلاح خفة الضبط؛ هل تكفي لتعريفه تعريفا صحيحا أم لا؟ وعدم الاجماع علي تعريف الحديث الحسن لذاته يدل بأن السلف لم يقولوا الكلمة الفصل في هذا الموضوع، ولذا حصلت الضرورة في إعادة التعريف لهذا الاصطلاح. لذلك في دراستنا هذه وقفت على تعريف الحديث الحسن لغة واصطلاحا ووازنت بين الحديث الصحيح وبين الحديث الحسن، ومن ناحية تحديد الموضوع ركزت على تقويم الحسن لذاته. وفي الحقيقة عند النظر إلى تعاريف الحديث الحسن بشكل عام نجد بأنه لا يوجد له تعريف جامع مانع. وفي التعاريف الموجودة الأصل في نسبة تحقق خفة الضبط. يعتبر الحديث صحيحا إذا كان الضبط تاما، وحسنا إذا كان خفيفا، أما الشروط التي يلزم أن تكون موجودة في الحديث الصحيح لم تذكر في الحسن قط أو أشير الى القدر المشترك بينهما. ونقدّر بأن تلك التعاريف ناقصة حينما نزلت الرواية على مستوي الضبط مع عدم ادعاءنا الخطأ فيها. ومن هنا يمكننا القول بأن كثيرا من الأحاديث مع انها ليست من الحسن مندججة تحت تعريفه المذكور في الكتب. وبحسبنا ان هذا النقص يحتمل ان يكون نتيجة تفريقهم بين الصحيح والحسن بأدنى قيد. اكثر ما يرى الحديث الحسن نوعا بين الصحيح والضعيف ولكن ما وجدنا في دراستنا هذه هو عدم حصر الحسن في خفة الضبط. مع لزوم هذا الشرط يجب وجود القيود الاخرى الملزمة في الحديث الصحيح وهي العدالة والاتصال وعدم العلة والشذوذ مع خفتها في الحسن. واذا أمعنا النظر الى شرط العدالة نرى أن الحكم على الراوي اجتهادي وبالتالي يكون الحكم عليه ظنيا. يرى من بعض العلماء عدم لفت الانتباه لشرط العدالة الظني باستخدامهم في حكمهم القطعي على عدالة الراوي أو عدمه عند الاعتبار في الحكم بثبوت عدالة الراوي بطريقة الاجتهاد. يرى النقص في العدالة كما في الضبط عند الرواة. وطريقة الضبط ليست بدرجة واحدة بل بعدة درجات متفاوتة ويبدل على ذلك وجود صيغ مختلفة في ضبط الرواة في علم الجرح و التعديل. والخلاصة أن المحدثين وضعوا أمامهم الحديث الصحيح وانطلاقا من تعريفه عرفوا الحديث الحسن. وعلى ضوء هذا قرروا بأن الحديث الحسن هو اقرب إلى الحديث الصحيح بالنسبة لسائر الاحاديث. وفي تثبيت الحديث

الصحيح أخذوا الضبط التام أساسا، وفي تثبيت الحديث الحسن أخذوا الضبط الناقص أساسا. ولكن اوضحنا في دراستنا هذه بأن خفة الضبط وحدها لا تكفي لتعريف الحديث الحسن. ولأن التفريق بين الحديث الحسن والحديث الضعيف والصحيح بخفة الضبط فقط يفتح باب المشكلة بأن الحديث الحسن يمكن أن يكون حديثا ضعيفا. (وهذا لا يقره أهل الحديث)

وأيا إن الاتصال والعدالة والضبط في جميع الاحاديث ليس على مستوى واحد ومثله أن عدم الشذوذ وعدم العلة في الاحاديث ليس على درجة واحدة.

وفي نهاية دراستنا هذه نستنتج التعريف الشامل التالي للحديث الحسن: " هو مع أنه جامع لشروط الحديث الصحيح يتحقق مع درجة أدنى من درجة الحديث الصحيح "

الكلمة المفتاحية: حديث، حديث حسن، الضبط، اصول الحديث، خفة

GİRİŞ

Hadîsler, Kur'an'dan sonra hüküm çıkartmada başvurulan ikinci kaynaktır. Bu konuda Müslümanlar arasında ittifak vardır. Bununla birlikte hadîslerin dinî bir kaynak olması için Allah Rasûlü'ne aidiyetinin kesinlik kazanması veya kesinliğe yakın olması gerekir. Âlimlerin geçmişten günümüze kadar hadîs usûlü alanında birçok eser meydana getirmeleri, bu hassasiyetten kaynaklanmıştır. Günümüzde de bu tür çalışmalar yapılmaktadır. Her ne kadar bazı âlimler, hadîs disiplinin olgunlaşıp kemale erdiğini iddia etmişlerse de bu iddia doğru değildir.¹ Hadîs usûlü ile alâkalı izaha kavuşturulmamış birçok meselesinin var olduğuna inanmaktayız. Geçmiş dönemi kutsama, geleceği yanlış okumada en önemli etkenlerden biriyken gerek hadîs usûlünde gerekse diğer ilimlerde geçmişte çözülmemiş hiçbir konunun kalmadığını iddia etmek İbn Abdilberr'in (ö. 463/1071) de belirttiği gibi ilme ve ilim adamlarına en büyük haksızlıktır.²

Hadîs usûlünde çözüme kavuşturulması gereken birçok konu bulunmaktadır. Bu konulardan biri de hasen hadîsin sadece râvînin zabtındaki noksanlığa hasır edilip edilmeyeceği meselesidir. Hasen hadîsin tanımı üzerinde ittifakın sağlanmaması ve tarif etmenin ne kadar zor olduğunun ifade edilmesi,³ konuyla ilgili son sözün selef tarafından söylenmediğini göstermektedir. Ayrıca makbûl rivâyette olması gereken özellikler sadece zabtın hafifliğine indirgenirse verilen hükümlerde de farklılığın oluşacağı muhakkaktır. Buradan hareketle hadîsin bu nevini yeniden ele almanın bir zaruret oluşturduğuna inanmaktayız. Zira hasen hadîse dayanarak verilen hükümler, nebevî mirasa karşı duruşu da belirleyecektir. Bu çalışmada hasen hadîsin sözlük ve ıstılah anlamları üzerinde

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Behâdir b. Abdullâh Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâid*, thk. Teysîr Fâik Ahmed Mahmud, (Kuveyt: Vezâretu'l-Evkâf, 1405), 1: 72

² Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. İbn Abdilberr en-Nemerî, *Câmi'u beyâni'l-'ilim ve fadlih*, thk. Ebû'l-İşbâl ez-Züheyrî, (Damâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1427), 1: 347.

³ Ebû Abdilrahman Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî, *İrvâ'u'l-ğalil fi tahrîci ehâdis-i mennâri's-sebil*, (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1405), 3: 363.

durulacak ayrıca sahîh hadîs için gerekli olan ittisâl, adl, zabt, şuzûz ve illetten ârî olması gibi özelliklerin hasen hadîs ile sahîh hadîsteki tahakkuk düzeylerinin aynı olup olmadığı konusunda değerlendirilme yapılacaktır. Bu çalışmada her ne kadar hasen hadîs genel olarak tanımlanmışsa da konunun tahdidi açısından sadece hasen li-zâtîhi üzerinde yoğunlaşılacaktır.

1. Hasen Hadîsin Sözlükteki Anlamı

Sözlükte çirkinin zıddı olan hasen, nefsin arzuladığı güzelliklerdir. Hüsn, kişiden kişiye değişkenlik arz eden öznel bir durumdur.⁴ İbn Fâris (ö. 395/1005) bu kavram için şu açıklamayı yapmaktadır: “Hâ, sîn ve nûn harfleri tek asıldan ibaret olup kubh’un zıddıdır.”⁵ Râgıb el-İsfâhânî (ö. 502/1109) ise mezkûr kavram ile ilgili şu açıklamayı yapmaktadır: “Hasen; güzel ve arzu edilen her şeydir. Üçe ayrılır; aklın, nefsin ve hissin güzel gördüğü hususlardır. Avâmın nezdinde hüsn, gözün güzel gördüğüne denilirken Kur’an’da ise bu kelime, daha çok basiret açısından güzel olan için kullanılmıştır.”⁶ Ebu'l-Bekâ el-Kefevî'ye (ö. 487/1094) göre hasen kelimesi ve zıddı olan kubh, kemal sıfatına ve noksanlığına denilir. Nitekim ilim için hasen, cehâlet için ise kubh kullanılır. Maslahat için hasen, mefsedet için de kubh itlâk olunur.⁷

2. Hasen Hadîs'in Istilâhî Anlamı

Hasen, hadîs usûlünde tarifi en zor olan konulardan biridir. Bu nedenle bu kavramla ilgili âlimlerin değerlendirmelerinde farklılık görülmektedir. Öyle ki, Zehebî (ö. 748/1347) tüm hasen hadîsleri kapsayacak bir kaidenin varlığından söz edilemeyeceğini ve kendisinin de bu kanaati taşıdığını açıkça ifade etmiştir.⁸ Zehebî'nin de belirttiği gibi hasen hadîsi, efradını câmi' aғыarını mâni' olacak şekilde tanımlamak zordur. Müteahhirûn döneminde hasen, sahîh hadîs ile zayıf hadîs arasında yer alan hadîs olarak görülmüştür. Buna göre hasen hadîs, zayıf hadîs konumuna düşmeyen ancak zayıf hadîs mertebesini haiz olan her türlü rivâyettir. İbn Kesîr (ö. 774/1373) bu bağlamda şunları yazmaktadır: “Usûlün bu nev'i sahîh ile zayıf arasında yer aldığından bu durumu net ifade etmek ve tüm kısımları kapsayacak şekilde ortaya koymak teoride kolay olsa da pratikte zordur. Zira hasen hadîs, nisbîdir. Bazı muhaddislere göre hadîste sıhhatine zarar veren bir illet varsa, bu durumu tüm

⁴ Halid ed-Dureys, *el-Hadîsü'l-Hasen li-zâtîh ve li-gayrih dirâsetun istikrâiyye nakdiyye*, (Riyad: Advâu's-Selef, 1426/2005), 1: 40.

⁵ Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu'cemu mekâyisi'l-lugat*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1414), 2: 57. (Hasene mad.)

⁶ Ebu'l-Kâsım Hüseyîn b. Muhammed er-Râgıb el-İsfâhânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 118, (Hasene Mad.),

⁷ Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Musa el-Kefevî, *el-Kulliyât mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûku'l-lugaviyye*, thk. Adnân Dervîş ve Muhammed el-Misrî, (Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1412/1992), 402.

⁸ Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *el-Mukîza fi ilmi mustalahi'l-hadîs*, Abdülfettâh Ebû Gudde, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, 1412), 28.

hasen hadîslere teşmil etmek kolay değildir.”⁹ Bu konunun zorluğunu ortaya koyan ön bilgileri verdikten sonra hasen hadîs için yapılan tanımlara geçebiliriz.

İbnü'l-Cevzî, (ö. 597/1201) hasen hadîsi şu şekilde târif etmiştir. “Sahîhliği muhtemel olsa da zayıflığa daha yakın olan hadîslerdir.”¹⁰ İbnü'l-Cevzî'nin yapmış olduğu bu tanım, tartışmaya açıktır. Zira bir rivayetin sahîh hadîs sınıfına olan yakınlığı ya da zayıf hadîse olan yakınlığının ölçüsü yoktur. Oysa tanımlarda asıl olan sınırlarının kesin bir şekilde belirlenmesidir. İbnü'n-Nefîs (ö. 687/1288) ise hasen hadîsi tanımlamakla kalmamış zayıflığın ölçüsünü onunla amele bağlamıştır.¹¹ Bir başka tanımda hasen hadîs şu şekilde ta'rif edilmiştir: “Sahîh hadîsin mertebesinden aşağı, zayıf hadîsin mertebesinden de yukarı olan hadîslerdir.”¹² Ele aldığımız bu tanımlardan hasen hadîsin sahîh hadîs ile zayıf hadîs arasında yer alan bir hadîs çeşidi olduğu anlaşılmalı beraber, bu tanımların ortak noktalarına bakıldığında ise hasen hadîsin net olarak ta'rif edilmediği görülecektir.

Hasen hadîsle ilgili yapılan tanımlarda “zabtın noksanlığı” itirazi kaydını daha net görebilmemiz için bazı tanımlara yer vermekte fayda mülâhaza etmekteyiz. Örneğin İbnu's-Salâh şöyle demiştir; (ö. 643/1245) “Hadîsin (hasen li zâtihinin) ikinci kısmının râvisi sıdk ve emanet ile meşhur olmalı ancak sahîh hadîs râvilerinin ulaştığı mertebeye ulaşmamalıdır. Zira hasen hadîsin râvilerinin, hıfz ve itkânda sahîh hadîsin râvilerine nispetle noksanlıkları söz konusudur.”¹³ İbnü'l-Mülakkın'ın (ö. 804/1401) yapmış olduğu tanımda hasen hadîste esas alınan kıstası, daha net görmekteyiz. O, şöyle der: “Hasen, isnadı; hıfz ve itkânda birinci kısımdaki (sahîh hadîs) gibi olmayandır.”¹⁴ Sehâvî'nin (ö. 902/1497) tanımında ise hasen hadîsi sahîh hadîsten ayıran özellik bâriz bir şekilde şöyle ortaya koyulmuştur: “Hasen ile sahîh aynı şey olup tek fark, sahîh hadîste zabtın tam olmasıdır.”¹⁵

Tanımlarda mantıkçıların anlayışını benimseyen İbn Hacer (ö. 852/1449) ise hasen hadîs ile ilgili geniş bir açıklama yapmıştır. Özetle sahîh ile hasen hadîsin zabtın düzeyi dışında aynı şartları taşıdıkları, sahîh hadîsin râvisinin kâmil bir zabta sahip olması gerekirken hasen hadîs için zabtın mükemmel düzeyde olması gerekmediği fakat zabtın tamamen yoksun olmadığı aksi takdirde râvinin

⁹ Ebü'l-Fedâ'îmâmüddin İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî, *İhtisârü 'ulûmi'l-hadîs*, thk. Ali b. Hasan b. Ali b. Abdülhamid, (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1415), 129.

¹⁰ Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdu'ât mine'l-ehâdîsi'l-merfûât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osmân, (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1403/1983), 35.

¹¹ Alâeddîn Ali İbnü'n-Nefîs, *el-Muhtasar fi ilmi usûli'l-hadîs*, thk. Yûsuf Zeydân, (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1412/1991), 123.

¹² Nâsirüddîn ed-Dimeşkî, *'Ukûdu'd-dürer fi 'ulûmi'l-eser ve şeruhâ hallu 'ukûdi'd-dürer*, thk. Abdullah b. Ali Mürşid, (Suudi Arabistan: Dâru'l-Abbâs, 1415), 38-41.

¹³ Ebû 'Amr Osmân b. Abdurrahman İbnu's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, thk. Nureddîn İtr, (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1425/2004), 31.

¹⁴ Ömer b. Ali İbnü'l-Mülakkın, *et-Tezkira fi 'ulûmi'l-hadîs*, (Tavdîhu'l-ebher ile birlikte) thk. Abdullah b. Abdürrahim el-Buhârî, (Kahire: Dâru'l-İmâm Ahmed, 1429/2008), 52.

¹⁵ Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Ebû Bekr b. Osmân b. Muhammed es-Sehâvî, *et-Tavdîhu'l-Ebher li-tezkira İbni'l-Mulakkın fi ilmi'l-eser*, thk. Abdullah b. Abdürrahim el-Buhârî, (Riyad: Edvâu's-Selef, 1418/1997), 33.

gafletle veya çok hata yapmakla itham edileceğini belirtmektedir. Ona göre zabt dışında sahîh hadîste aranan tüm özelliklerin hasen hadîste bulunması bir zorunluluktur.¹⁶

Bikâî (ö. 855/1480) hadîslerin makbul olabilmesi için altı şart sıralamaktadır. Bunlar; Zabıt, adâlet, ittisâl, 'ademi'-ş-suzûz, muallel olmaması ve ihtiyaç var olduğunda âdîdın bulunmasıdır. Bikâî bu şartlarla ilgili şu açıklamayı yapmaktadır: "Birinci şartın(zabıtın), hem sahîh hadîste hem de hasen hadîste olması gerekir. Zabıtın sahîhte en üst seviyede varlığı şart iken hasende daha düşük seviyede olabilir. Altıncı şart, hasen hadîse özgüdür. Geri kalan dört şartta ise hem sahîh hem de hasen hadîs müşterektir."¹⁷ Ele aldığımız tüm bu tanımlarda hasen li-zâtîhi için esas alınan temel kıstasın zabıtın oranı olduğunu gördük. Ez-cümle zabıtın tam olması halinde hadîs sahîh, noksan olduğunda da hadîs hasen olarak kabul edilir. Ancak hasen hadîs tarif edilirken sahîh hadîste olması gereken diğer hususlara ya hiç değinilmemiş ya da sadece sahîh hadîste olması gereken diğer şartların müşterekliğine vurgu yapılmıştır.

Ülkemizde son dönemde yazılmış Türkçe hadîs usûlü eserlerinden hasen hadîsle ilgili birkaç tanıma yer vermek istiyoruz. Bununla da hem geçmiş dönemin etkisini hem de bu tanımlardaki yaklaşımların günümüzde de devam edip-etmediğini ortaya koyacağız. Talat Koçyiğit, hasen li-zâtîhiyi tarif ederken İbn Hacer'in tanımını tercih etmiş, onun tanımını verdikten sonra şu değerlendirmeyi yapmıştır: "İbn Hacer'in bu tanımı, aslında, râvinin zabt yönü hariç, diğer şartlarla sahîh hadîsin tarifidir."¹⁸ Ahmet Yücel yaptığı tanımın genelin kabul ettiği bir tanım olduğunu belirttikten sonra hasen hadîsi şu şekilde ta'rif etmiştir: "Sahîh hadîsin şartlarını taşımakla beraber sahîh hadîs râvisine nispetle râvilerden biri veya bir kaçının zabıtı, daha az olan hadîstir."¹⁹ Bir başka hadîscimiz de hasen hadîsi şu şekilde tarif etmiştir: "Adâlet sahibi olup da zabıt sıfatı tam olmayan, bununla beraber tek başına rivayet ettiği hadîsi münker olmayan kimsenin rivayet ettiği, şazz ve muallel olmayan hadîstir."²⁰ Son olarak ülkemizde hadîs usûlüne katkısı yadsınamaz olan İsmail Lütfi Çakan'ın tanımına yer vermek istiyoruz: "Zabıtı biraz gevşek olan râvilerin muttasıl senedle rivâyet ettikleri şâz ve muallel olmayan hadîstir."²¹

Hasen hadîsle ilgili gerek ülkemizde gerekse geçmiş muhaddislerin yapmış oldukları tanımlara baktığımızda, sahîh hadîse nispetle hasen hadîsin ayırt edici niteliğinin zabıt noksanlığı olduğunu görmekteyiz. Elbette bu tanımların hatalı olduğunu iddia etmiyoruz. Ancak bu tanımların eksik

¹⁶ Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *el-Esiletü'l-fâika bi'l-ecvibeti'l-lâika*, thk. Muhammed İbrahim Hafizurrahman, 1410, 64.

¹⁷ Ebü'l-Hasan Burhanüddîn İbrahim b. Ömer b. Hasan er-Rubât el-Bikâî, *en-Nüketü'l-vafiyye*, thk. Mahir Yâsin el-Fahl, (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1417), 307.

¹⁸ Talat Koçyiğit, *Hadîs usûlü*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 41.

¹⁹ Ahmet Yücel, *Hadîs usûlü*, (İstanbul: İfav Yayınları, 2018), 182.

²⁰ Abdullah Aydımlı, *Hadîs ıstılahları sözlüğü*, (İstanbul: İfav yayınları, 2016), 111.

²¹ İsmail Lütfi Çakan, *Şekil ve Örneklerle Hadîs Usûlü*, (İstanbul: İfav yayınları, 2012), 110.

olduğunu düşünüyoruz. Buradan hareketle birçok hadîsin hasen olmadığı halde hasen hadîs kategorisi içerisinde mütalaa edildiğini ifade etmek isteriz. Bize göre bu eksik tanımlama muhtemelen hasen hadîsi sahih hadîsten sadece genel hatlarıyla ayırmaktan kaynaklanmıştır.

3. Hasen Li- Zâtihi Hadîsinin Zabt Noksanlığına Hasredilmemesi

Hadîs usûlü ile ilgili eserleri bulunan âlimler hasen hadîsi; sahîh hadîs ile hasen hadîs arasında yer alan bir tür olarak görmüşlerdir. Bir başka ifade ile hasen hadîsi “menziletün beyne'l-menziyeteyn” olarak değerlendirmişlerdir. Buradan hareketle nasıl ki zayıf hadîs, sahîh hadîste olması gereken beş temel nitelikten birinin olmamasıysa, hasen hadîs de bu beş şarttan her hangi birinin noksanlığıdır. Aslında münekkidin nazarında hasen hadîs, nisbî bir durum olup hadîsin takviye edilmemesi ve zayıflığını gerektirecek bir sebebin bulunmasının zorunlu bir neticesidir.

el-Hattâbî'nin taksimine kadar hadîslerin, sâhîh ve zayıf olmak üzere ikili bir taksime tabi tutulması,²² hasen hadîs olarak tavsif edilen rivayetlerin Hz. Peygamber'e aidiyetinin kesinlik kazanmamasından kaynaklanmaktadır. Zira bir metnin Hz. Peygamber kaynaklı (sahîh hadîs) olması için adâlet, zabt, ittisâl şartlarını taşıyıp muallel ve şâzz olmaması temel ölçüdür. Makalenin bu bölümünde bu şartlardan her birini ele alıp hasen hadîs açısından noksanlık durumlarını değerlendireceğiz.

3.1. Hasen Li- Zâtihi'de Adâlet Şartının Noksanlığı

Sahîh hadîsin birinci şartı, râvinin âdil olmasıdır. Adâlet; kişiyi takvaya ve mürüvvete götüren bir melekedir.²³ Adâletin unsurları, İslâm, buluğ, akıl, mürüvvet ve fiskın olmamasıdır.²⁴ Râvinin adâletini araştıran biri, ancak onun hayatını inceledikten sonra bir karar verebilir. Bu olgu, verilen kararın içtihadî olduğunu gösterir. Bu nedenle râvilerin hayatlarını tetkik eden bir münekkidin, zann-ı galib ile râvinin adâletiyle ilgili verdiği hüküm, sonuç itibariyle zannîdir. Muhaddisin nazarında elde edilen sonuç, zann-ı galib ile hâsıl olmuşsa hadîs sahîh, daha düşük oranda bu karara varılmışsa hadîs hasen olur.

el-Cezâirî (ö.1852/1920) ravilerde adaletin farklı düzeyi ile ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Bazı insanlar, râvî adâletinin tıpkı iman gibi fazlalık ve noksanlığı kabul etmediğini düşünürler. Doğrusu adalet; kuvvet ve zayıflıkta, ziyade ve noksanlıkta zabt gibidir. Bu duruma birçok usûl âlimi, hadîsler arasında tercih meselesinde işaret etmiştir.”²⁵ Cezâirî'nin bu ifadelerinden râvi

²² Veysel Özdemir, *Hadislerin sıhhat açısından taksimi ve hasen hadis istilâhının ortaya çıkışı*, (Marmara Üniversitesi İlahiyat Dergisi, 2013), 45, 104.

²³ Muhammed b. İsmâil b. Salâh b. Muhammed el-Hüseynî es-San'ânî, *Tavdîhu'l-efkâr li-meânî tankîhü'l-enzâr*, thk. Muhammed b. 'Uveyde, 1417/1997), 2: 86.

²⁴ Ebü'l-Fazl İcelalüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerh takrîbi'n-Nevevî*, (Beyrut: Muessesetü'l-Kütübî's-Sikâfe, ts.), 153.

²⁵ Tahir b. Salih el-Cezâirî, *Tevcîhü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, (Beyrut: Dârü'l-Beşâir, 1430/2009), 1: 100-102.

için adâleti belirlemenin tek düzeyi olmadığını bunun da mertebelerinin bulunduğunu anlamaktayız. Cezâirî, Süleymân et-Tûfî'nin eseri olan Erbâîn şerhinden konuyla ilgili şunları nakletmektedir: “Rivâyetin temel eksenini, râvinin adâleti ve zabtıdır. Eğer bir râvî bu iki nitelikte tebâruz etmişse Yahya b. Maîn (ö. 233/848), Süfyân ve Şu'be gibi yapmış oldukları rivayetler sahîhtir. Râvî bu iki sıfattan birinde tebâruz etmemişse, topyekûn adaletten ve zabttan yoksun da değilse rivayeti hasen hadîs olarak değerlendirilir. Burada söylenecek en uygun söz, budur. Adalet ve zabtın üst, orta ve en aşağı mertebeleri vardır. Bu duruma binaen hadîsler, kuvvet ve zayıflık hükmünü alırlar. Bazı âlimlerin râviler için “adildir” veya “adil değildir”, “zabtı vardır” ya da “zabtı yoktur” gibi net ifadeler kullanması, adâlet ve zabtın tespitinin zanna dayalı oluşuna dikkat etmediklerini göstermektedir. Buna dikkat edildiğinde birçok sorun da çözülür.”²⁶ Râvilerin adaletiyle ilgili bizim kısaltarak alıntıladığımız ancak Cezâirî'nin iki sayfaya yaklaşan değerlendirmesinin özü şudur ki; râvilerde noksanlık sadece zabtta değil, adâlette de olabilir. Buna göre hasen hadîsteki noksanlığı zabta indirgemek isabetli olmadığı ortaya çıkmaktadır.

3.2. Hasen Li-Zâtihi'de Zabt Şartının Noksanlığı

Sahîh hadîsin ikinci kriteri zabttır. Zabt, Zabtu's-sadr ve Zabtu'l-kitab olmak üzere ikiye ayrılır. Zabtu-sadr; râvinin hocasından öğrenmiş olduğu metni başkasına rivayet edinceye kadar zihninde hıfz etmesidir. Zabtu'l-kitab ise; kitaptan semâ ettikten sonra kitabı tashih etmesi ve korumasıdır.²⁷ Râvinin zabt sıfatını haiz olup olmadığı ya rivayet ettiği hadîslerin isnad ve metinlerini değiştirilerek (maklub hadîse çevirilerek) ya da rivâyeti sika râvilerle arz edilerek anlaşılır.²⁸ “İsmâîl b. 'Uleyye, (ö. 193/809) günün birinde Yahya b. Maîn'e hadîslerini nasıl bulduğunu sorar. İbn Maîn, hadîslerin müstakimdir, cevabını verir. Sonra İbn Maîn'e “buna nasıl ulaştın” diye sorar. İbn Maîn, “senin hadîslerini(sika) râvilerin rivâyetlerine arz ettik, hadîslerin müstakim çıktı” şeklinde cevap verince, İsmâîl b. 'Uleyyede “elhamdülillah” dedi.”²⁹

Bir râvinin rivayet ettiği hadîsleri araştıran bir münekkid, yanlışları ve doğruları birbirine yakın, hatta doğruluk oranı bir nebze fazla olan rivayetlerle karşılaşabilir. Bu tür hadîsler için en uygun hüküm, hasen hadîs hükmünü vermektir. Zira hadîs imamlarının bir râvinin tevsiki meselesinde ihtilaf etmeleri, zabtın noksanlığına delildir. Eğer râvî, mütkm olsaydı böyle bir ihtilâftan söz edilmeyecekti.

Zabt farklılığının tespiti, içtihadî konulardan biridir. Tenkitte müteşeddid olan âlimlerin değerlendirmesi bu hususta önem arz eder. Zehebî (ö. 748/1348) der ki; “Teşeddüd ehli, bir râviyi

²⁶ Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar*, 1: 100-102.

²⁷ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, thk. Nureddin İtr, ((Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 1432/ 2011), 53.

²⁸ İbn Hacer, en-Nüket alâ kitâb İbni's-Salâh, thk. Rabî b. Hâdî el-Medhalî, (Riyad: Dârü'r-Râye, 1417), 2: 866.

²⁹ Ebû Zekeriyâ Yahya b. Maîn b. Avn el-Mürri el-Bağdâdî, *Ma'rifetü'r-ricâl*, thk. Ebû Ömer Muhammed b. Ali el-Ezherî, (Kahire: Dârü'l-Fârûk el-Hadîse, 1430/2009), 268.

tevsik ettiğinde, onu esas al. Bir râviyi zayıf olmakla ithâm ettiklerinde bu görüşlerinde teferrüd edip etmediklerine bak. Tad'îf hususunda görüşlerine uyanlar varsa ve cerh ve ta'dilde uzman olanların tevsiki de söz konusu değilse hadîs zayıftır. Sadece İbn Maîn'in bir râvi için sebebini açıklamadan cerh hükmünü vermesi yeterli değildir. Bu tür hadîslerin sıhhati hükmünde tevakkuf edilmelidir. Çünkü bu tür hadîsler, hasen hadîse daha yakındır.³⁰ Cerh ve ta'dilde muhtelif sığıların varlığı, râvilerin zabt sıfatında farklı mertebelere sahip olduğunun bir başka delilidir. Cezâirî bu konuda şunları yazmaktadır: "Bazı insanlar, kuvvet ve zayıflık açısından zabtın tek düzeyde olduğunu vehm etmişlerdir. Nitekim bunlara göre; râvî ya zabt sahibidir ya da değildir, zabt ile tavsif olunan râvilerin dereceleri de birdir. Falân şahsın diğerinden daha fazla zabt sahibi olduğu söylenemez. Bu anlayışın doğru olmadığı ortadadır."³¹ Cezâirî'nin belirttiği gibi zabt sıfatında tek düzeylik yoktur. Bu husus, insan fitratına da aykırıdır. Zira insanlar farklı kabiliyetlere ve hafıza gücüne sahiptirler.

3.3. Hasen Li-Zâtihî'nin Tanımında İttisâlî'l-İsnad Şartının Noksanlığı

Hadîsin sıhhat vasfını kazanabilmesi için senedinde inkita'nın olmaması gerekir. İnkita'nın zıddı olan ittisâl; isnad zincirindeki râviler arasında Hz. Peygamber'e varıncaya kadar kesiklik halinin bulunmayışıdır.³² İsnadda ittisalin olup olmadığına da karinelerden yola çıkarak karar verilir. Yapılan araştırmaların sonucunda hadîsin semâ' yoluyla alındığı kesinlik kazanırsa bu hadîsin sahih olduğuna hükmedilir. Ancak elde edilen bilgi zanna dayalı ise hadîs hasen olarak tavsif edilir. Senedin muttasıl olmasının farklı boyutta gerçekleşeceğinin göstergesi, *Sahîhayn* arasında yapılan üstünlük muvazenesidir. Âlimler, Buhârî'nin (ö. 256/870) râviler için esas aldığı kriterlerden yola çıkarak onun kitabını Müslim'in (ö. 261/875) kitabından üstün tutmuşlardır.

İbn Hacer, Buhârî'nin yazdığı eserin tafdil edilmiş olmasının sebeplerini sayarken, Buhârî'nin "ittisâl" şartını titiz bir şekilde ele almasını bir sebep olarak belirtir. İbn Hacer, Müslim'in *Mukaddimesinde*, 'an ile rivayette bulunan ile kendisinden 'an ile rivayet edilen ravi çağdaş olmaları durumunda likâları tespit olmasa bile yapmış oldukları rivâyetlerin ittisala hamledileceğini belirttiğini, oysa Buhârî'nin bu tür rivâyetlerin ittisala hamledilmesi için bir kez de olsa râvilerin likâsını şart koştuğunu ifade etmektedir.³³ İbn Kesîr ise, Buhârî'nin likâ şartını hadîsin sıhhati için değil, bilakis en sahîh hadîsi belirlemek için şart koştuğunu, bu nedenle *Sahîh* adlı eserinde bu şarta bağlı kaldığını belirtir.³⁴ Çağdaş muhaddislerden el-Elbânî (ö. 1414/1999) de senedin ittisâlinde noksanlık bulunan hadîslerin Buhârî şartlarında sahîh hadîs hükmü almamasını ve hasen olarak

³⁰ Zehebî, *Zikru men yu'temed kavluhu fi'l-cerh ve't-ta'dil*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, (Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmî, 1410), 158-159.

³¹ Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, 1: 105.

³² Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ma'rife usuli ilmi'r-rivâye*, thk. Ebû Abdillâh es-Sûrekî ve İbrahim Hamdî el-Medenî, (Medine: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 210.

³³ İbn Hacer, *en-Nüket*, 1: 289.

³⁴ İbn Kesîr, *İhtisâru 'ulûmi'l-hadîs*, 169.

nitelenmesini şu şekilde açıklar: “Buhârî'nin muâsarâtı yeterli görmeyip likâyı şart koşması, kemâl şartı için olup sıhhat ile ilgisi yoktur. Zira Buhârî'nin öğrencisi Tirmizî, meşhur eseri olan ‘Sünen’de hocasının bazı hadîslerin hasen olduğuna hükmetmiştir. Oysa Buhârî, bu rivâyetlerde râvilerin arasında likâ şartından söz etmemektedir.”³⁵

3.4. Hasen Li-Zâtihi'nin Şâz ve Muallel Olmaması

Hem sahîh hadîste hem de hasen hadîste olmazsa olmaz koşul, metin ve isnâdın şâz ve muallel olmamasıdır. Muallel hadîs; görünüşü itibariyle illetsiz olup hadîsin sıhhatine zarar veren gizli bir illetin bulunması şeklinde tarif edilmektedir.³⁶ Muhaddisler her ne kadar şazzı ayrı tarif etmişlerse de onu illetin bir nevi olarak değerlendirmek daha doğrudur. Bu nedenle her ikisini tek başlıkta ele almayı daha uygun gördük. Rivâyetlerde şâz ve illetin tespiti rivayetlerin farklı varyantlarının araştırılması ile mümkündür. Tetkik edilen rivâyetlerin uygunluğu söz konusuysa hadîs sahih olarak isimlendirilir. Aralarında ihtilâf veya teferrüd olup rivâyetler arasında tercih imkânı varsa, râcih olan rivâyet sahîh olarak, mercûh olan da illetin durumuna göre, şâz, münker, kalb, ya da müdrec olarak isimlendirilir. Bağdâdî (ö. 463); bu durumu şöyle beyan eder: “Hadîsin muallellığı; turukların toplanması, râvilerin ihtilâfı ayrıca itkân, zabt ve hafıza gibi faktörlerle anlaşılır.”³⁷

Rivâyetler arasında tercihte bulunmak, elbette farklı mertebelerde tahakkuk eder. Bazı durumlarda tercih o kadar güçlenir ki, adeta kesinlik derecesine ulaşır. Bazen de tercih, bu nispette güçlü olmaz -kesin olmamakla birlikte- tercih edilen rivayetin alınması daha baskın hale gelebilir. Tercih zayıf kaldığından hadîsin ıztırâblığına karar verilir. Çünkü cem' ve tercih imkânı kalmamıştır.

Alâî (ö. 761/1359), isnâtta râvi sayısının artmasıyla ilgili derki: “İşin özü; bu husus birkaç kısımda mütalaa edilir. a. Râvi ziyadesinden sarf-ı nazar edilerek hadîsin muttasıl olması. b. Zâid râvi olmadığında hadîsin mürsel oluşu. c. Hadîsin iki vecihle rivâyet edilmesi. Şöyle ki, râvinin hadîsi en yakın hocası ya da hocasının hocasından işitmiş olması. Her iki durumda da hadîs muttasıl olur. d. Hadîsin râcih ve mercûh olduğunun bilinmemesi halinde tevakkuf edilmesi.”³⁸

Zerkeşî (ö. 794/1392), metin ve isnâttaki ihtilâfın hasen hadîse olan etkisiyle ilgili şunları söylemektedir: “Vâhi bir tad'î³⁹ ile hadîsi zayıf kılan âlimin değerlendirmesini bazıları sahîh olarak addetmişlerdir. Ancak zayıflık muteber ise mukabili tercih edilir ki, buna da hasen denilir. Öyle ki, cerh, ta'dîl, vakf ve ref ' edilen rivayetler de hasen olarak değerlendirilmelidir. İşte tüm bunlardan

³⁵ Elbânî, *ed-Dürer fi mesâili'l-mustalahi ve'l-eser*, Haz. Muhammed b. Muhammed b. Abdullah el-Geylânî, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1422/2001), 255.

³⁶ Sirâciüddîn Ömer b. Ali b. Ahmed el-Ensârî İbnü'l-Mulakkın, *el-Mükni' fi ulûmi'l-hadîs*, thk. Abdullah b. Yusuf, (Suudi Arabistan: Dâru Fevvâz, 1413/1992), 1: 212.

³⁷ Bağdâdî, *el-Câmi'u li-ahlâki'r-râvi ve âdâbi's-sâmi'*, thk. Mahmûd Tahhân, (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1403), 2: 295.

³⁸ Selâhaddîn Halil b. Keykeldî b. Abdullah el-Allâî, *Câmiu't-tahsil fi ahkâmi'l-mürsel*, thk. Hamdî Abdülmeccid es-Silfî, (Beyrut: 1407/1986), 127.

³⁹ Tad'îfü'l-vâhi: Hadisin zayıflığını gerektirmeyen hafif zayıflıktır.

dolayı Abdulhakk, Tirmizî'nin Hakem b. Amr hadîsini⁴⁰hasen olarak görmesine yol açmıştır. Ancak hadîslerde vakfî illet olarak kabul etmeyenler, rivayeti sahîh olarak nitelendirmişler.”⁴¹ İbn Abdilhâdî ise bu konuyla ilgili şunları yazmaktadır: “Âlimler, hasen hadîsin tanımında ihtilâf etmişlerdir. Sadra şifa olacak bir kural geliştiremediler. Bazılarına göre hasen hadîs; râvisi sıdk ehlinden olan ancak hafız ve mutkin olmadığı için rivayeti sahîh hadîs derecesine ulaşmayandır. Hadîsin isnâdında yer alan râvilerin hıfz ve itkânlarından dolayı tevsiklerinde ittifak olsa bile, hadîs yine de sahîh olmaz. Bilakis şuzûz, ızdırab ve müessir illet nedeniyle hadîs, ya hasen ya da zayıf olabilir.”⁴² Hadîsin şâz oluşu belli düzeyde kaldığında ise hadîs, hasen olabileceği gibi zayıf da olabilir. Çünkü şâzlık oranına göre hüküm, farklılık arz eder.

3.5. Hasen Li-Zâtihî'nin Sadece Zabt Noksanlığı İle İlgili Olmadığının Örnekliği

Hasen hadîsi, zabt noksanlığına hasretmeyle ilgili birçok örnek vermemiz mümkünse de konuyu dağıtmamak için bir örnek ile yetineceğiz. İbn Hacer'in, Zeyd b. el-Hubâb hadîsi üzerinde değerlendirme yaparken aktardığı bilgi, bu konunun pratik yönünü ilgilendirmesi nedeniyle oldukça önem arz etmektedir. “Abdurrahman b. Şureyh>Ebû Hânî el-Havlânî>Ebû Ali el-Cenbî, Ebû Saîd el-Hudrî'nin aktardığı rivâyete göre, Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “Her kim ‘Allah’ı rab, İslâm’ı din, Muhammed’i (as) peygamber olarak kabul ettim.’ derse, cennet ona vacip olur/cennete girmeyi hak eder.”⁴³ Bu hadîs hasendir. Ebû Dâvud, Muhammed b. Râfî⁴⁴ Nesâî ise Abde b. Süleymân kanalı ile Zeyd b. Hubâb’a dayandırarak aktardıkları bu tarik ile âli isnad elde edilmiştir. El-Cenbî müstesna, bu hadîsin râvileri Müslim’in kendilerinden hadîs aldığı râvilerdir. El-Cenbî ki (cim harfi üstün, nûn harfi sükûndur) adı Amr b. Mâlik’dır. Tevsik edilmiştir. Ancak buna rağmen hadîs için sıhhat hükmünü vermedim. Çünkü Ebu Hani künyeli Hümejd b. Hânî'nin yer aldığı isnat ve metinde ihtilâf söz konusudur.”⁴⁵

Ayrıca İbn Hacer'in bu hadîsi tashih etmekten imtina etmiş olmasının bir diğer sebebi de, Abdullah b. Vehb'in mezkûr râvî Ebû Şureyh'ten daha güvenilir olması ve Ebû Şureyh'e muhalefet etmesidir. Her ne kadar Abdullah b. Vehb'in kanalıyla gelen rivayet, Halid b. Ebû İmrân'ın rivâyeti ile mutâbaat sağlamış, İbn Hibbân ve Hâkim gibi muhaddislerin mezkûr hadîsi sahîh kabul etmelerinden dolayı güç kazanmışsa da, hem Ebû Şureyh tarikini destekleyen başka karinelerin varlığı, hem de

⁴⁰ Bu rivayete göre, Hz. Peygamber, “Erkeklerin kadın artışı ile abdest almayı yasaklamıştır.” Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Muğîre el-Buhârî, *et-Târihu'l-kebîr*, thk. Muhammed Abdülmu'îd Hân, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987), 4: 185.

⁴¹ Zerkeşî, *en-Nüket alâ mukaddimeti İbni's-Salâh*, thk. Zeynü'lâbidîn b. Muhammed, (Riyad: Advâu's-Selef, 1419/1998), 1: 315.

⁴² Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed İbn Abdilhâdî, *Şerhu kaside-i Ğurâmî Sahîh*, thk. Hüseyin b. Ukâşe, (Kahire: Dâru'l-Fârûki'l-Hadîse, 1427/2006), 272.

⁴³ Nesâî, “Amelü'l-yevm”, 2.

⁴⁴ Ebû Dâvud, “Salât” 87.

⁴⁵ İbn Hacer, *Netâicü'l-efkâr fî tahrîci ehâdîsi'l-Ezkâr*, thk. Hamdî Abdülmecid es-Silfî, (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1421/2000), 1: 91.

sened ve metindeki muhalefet nedeni ile bu rivayete sıhhat hükmü verilmemiş, aksine onun için hasen hükmü tercih edilmiştir.⁴⁶ Bu çalışmanın neticesinde hasen hadîsi şu şekilde tanımlamak mümkündür: “*Sahîh hadîs şartlarının tamamını taşımakla birlikte sahih hadîse nispetle bu şartların daha düşük seviyede gerçekleştiği hadîstir.*” Elbette bu tanımın nihaî bir tanım olduğu iddia etmiyoruz, bu tanım daha da geliştirilebilir.

SONUÇ

İstilahlar, ilim dalları için kimlik görevi görmekte, konuların anlaşılması ve kavramların zihinlere yerleşmesi için hayati önem taşımaktadır. Kavramların tanımlarında da önemli olan, kapsamının tam belirlenmesi, yani efradını câmi'ağyarını mani' olacak şekilde tanımlanmasıdır. Hadîsler, mütekaddimûn döneminde ya sahih ya da zayıf olarak değerlendirilmiştir. Ancak teorideki bu taksim, pratikte çoğu zaman tartışmaların nedeni olmuştur. Nitekim sahih hadîste olması gereken ilkeleri, tam karşılamayan nice hadîs vardı. Bu hadîsleri zayıf hadîsler kategorisine dâhil etmek mümkün görünmüyordu. Çünkü bunların sahih olma ihtimali çoğu zaman zayıf olmaktan daha ağır basıyordu.

Muhaddisler hasen hadîsi ta'rif etmenin zorluğuna dikkat çekmekle beraber yine de tanımlamaya çalışmışlardır. Hasen hadîs tanımlanırken sahih hadîs esas alınarak bir tanım geliştirilmiştir. Hasen hadîsin sahih hadîse daha yakın olduğu, yani sıhhatinin daha baskın olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Sahih hadîsi belirlemede zabt mükemmelliği esas alınırken, hasen hadîste temel kıstas zabt noksanlığı olarak belirlenmiştir. Bu çalışmamızla, hasen hadîsi sahih hadîsten ayırmada zabt eksikliğinin tek başına yeterli olmadığı ortaya çıkmıştır. Zira sadece zabt noksanlığı ile hasen hadîsi zayıf ve sahih hadîsten ayırmak, zayıf olmayan bazı hadîslerin zayıf olarak değerlendirilmesine yol açmıştır.

Tarihi süreç içerisinde hasen hadîsi sahih hadîsten ayırma hedefi, hasen hadîsle ilgili birbirine çok yakın tanımların yapılmasına yol açmıştır. Bu nedenle 'sahih hadîse nispetle' cümlesi neredeyse tüm tanımlarda yer almıştır. Bu husus, tanımı tartışılır hale getirmiştir. Ayrıca tüm hadîslerde ittisâl, adâlet, zabt aynı seviyede olmadığı gibi hadîsin şâz ve muallel olmaması da aynı derecede gerçekleşmediği görülmektedir. Tüm bunların sonunda hasen hadîsi; “*Sahîh hadîs şartlarının tamamını taşımakla birlikte sahih hadîse nispetle bu şartların daha düşük seviyede gerçekleştiği hadîsidir*” diyerek tanımlamak mümkündür.

⁴⁶ İbn Hacer, *Netâicü'l-efkâr*, thk. 1: 92.

KAYNAKÇA

- Alâî, Selâhaddîn Halil b. Keykeldî b. Abdullah. *Câmiu't-tahsîl fi ahkâmi'l-mürsel*. Tahkik, Hamdî Abdülmecîd es-Silfi. Beyrut: 1407/1986.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadîs ıstılahları sözlüğü*. İstanbul: İfav yayınları, 2016.
- Bikâî, Ebü'l-Hasan Burhanüddîn İbrahim b. Ömer b. Hasan er-Rubât. *en-Nüketü'l-vafiyye*. thk. Mahir Yâsin el-Fahl, Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1417.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *el-Kifâye fi ma'rife usuli ilmi'r-rivâye*. thk. Ebû Abdillâh es-Sûrekî ve İbrahim Hamdî el-Medenî, Medine: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Bağdâdî, el-Câmi'u li-ahlâkı'r-râvî ve âdâbi's- sâmi', thk. Mahmûd Tahhân, Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1403.
- Bağdâdî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Mürri. *Ma'rifetü'r-ricâl*, thk. Ebû Ömer Muhammed b. Alî el-Ezherî, Kahire: Dârü'l-Fârûk el-Hadîse, 1430/2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Muğîre. *et-Târihu'l-kebîr*, thk. Muhammed Abdülmü'îd Hân, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- Cezâirî, Tahir b. Salih. *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut: Dârü'l-Beşâir, 1430/2009.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Şekil ve Örneklerle Hadîs Usûlü*. İstanbul: İfav yayınları, 2012.
- Dureys, Halid. *el-Hadîsü'l-hasen li-zâtihi ve li-gayrihi dirâsetun istikrâiyye nakdiyye*. Riyad: Advâu's- Selef, 1426/2005.
- Dimeşkî, Nâsirüddîn. *'Ukûdu'd-dürer fi 'ulûmi'l-eser ve şerhuâ hallu 'ukûdi'd-dürer*. thk. Abdullah b. Ali Mürşid, Suudi Arabistan: Dâru'l-Abbâs, 1415.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdî, *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Elbânî, Ebû Abdirrahman Muhammed Nâsirüddîn. *ed-Dürer fi mesâili'l-mustalahi ve'l-eser*. Haz. Muhammed b. Muhammed b. Abdullah el-Geylânî, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1422/2001.
- Elbânî, *İrvâu'l-ğalil fi tahrîci ehâdis-i mennâri's-sebîl*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1405.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. İbn Abdilberr en-Nemerî. *Câmi'u beyâni'l-îlim ve fadlih*. thk. Ebü'l-İşbâl ez-Züheyri, Damâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1427.
- İbn Abdilhâdî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Şerhu kaside-i Ğurâmî Sahîh*, thk. Hüseyin b. Ukâşe, Kahire: Dârü'l-Fârûki'l-Hadîse, 1427/2006.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali. *el-Mevdu'ât mine'l-ehâdisi'l-merfûât*. thk. Abdurrahman Muhammed Osmân, Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1403/1983.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *el-Esiletü'l-fâika bi'l-ecvibeti'l-lâika*. thk. Muhammed İbrahim Hafizurrahman, 1410.
- İbn Hacer, *Netâicü'l-efkâr fi tahrîci ehâdisi'l-Ezkâr*. thk. Hamdî Abdülmecid es-Silfi, Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1421/2000.
- İbn Hacer, *en-Nuket alâ kitâb İbni's-Salâh*, thk. Rabî b. Hâdî el-Medhalî, Riyad: Dârü'r-Râye, 1417.
- İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, thk. Nureddin Itr, Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 1432/ 2011.

- İbn Kesîr, Ebü'l-Fedâ'îmâmüddin İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî. *İhtisârü 'ulûmi'l-hadîs*. thk. Ali b. Hasan b. Ali b. Abdülhamid, Riyad: Dâru'l-Âsime, 1415.
- İbn Fâris, Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *Mu'cemu mekâyisi'l-lugat*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1414.
- İbnü'n-Nefîs, Alâeddîn Ali. *el-Muhtasar fî ilmi usûli'l-hadîs*. thk. Yûsuf Zeydân, Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1412/1991.
- İbnü'l-Mulakkın, Sirâcüddîn Ömer b. Ali b. Ahmed el-Ensârî. *el-Mükni' fî ulûmi'l-hadîs*. thk. Abdullah b. Yusuf, Suudi Arabistan: Dâru Fevvâz, 1413/1992.
- İbnü'l-Mulakkın, *et-Tezkira fî 'ulûmi'l-hadîs*. (Tavdîhu'l-ebher ile birlikte) thk. Abdullah b. Abdürrahim el-Buhârî, Kahire: Dâru'l-İmâm Ahmed, 1429/2008.
- İbnu's-Salâh, Ebü 'Amr Osmân b. Abdurrahman. *'Ulûmu'l-hadîs*. thk. Nureddîn Itr, Beyrut: Dâru'l-Fkir, 1425/2004.
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Musa. el-Kulliyât mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûku'l- lugaviyye. thk. Adnân Dervîş ve Muhammed el-Misrî, Beyrut: Muessesetü'r- Risâle, 1412/1992.
- Koçyiğit, Talat. *Hadîs usulü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- Râgıb, Ebu'l-Kâsım Hüseyîn b. Muhammed el-İsfâhanî. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Seyyid Geylânî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- San'ânî, Muhammed b. İsmâîl b. Salâh b. Muhammed el-Hüseyînî. *Tavdîhu'l-efkâr li-meânî tankîhü'l-enzâr*. thk. Muhammed b. 'Uveyde, 1417/1997.
- Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Ebû Bekr b. Osmân b. Muhammed. *et-Tavdîhu'l-Ebher li-tezkira İbni'l-Mulakkın fî ilmi'l-eser*. thk. Abdullah b. Abdürrahim el-Buhârî, Riyad: Edvâu's-Selef, 1418/1997.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celalüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tedribu'r-râvî fî şerh takrîbi'n-Nevevî*. Beyrut: Muessesetü'l-Kütübi's-Sikâfe, ts.
- Nesâî, Ebü Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horâsânî. *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im Şelbî, Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1421, 2001.
- Özdemir, Veysel. "Hadîslerin Sıhhat Açısından Taksimi ve Hasen Hadîs İstilâhının Ortaya Çıkışı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, 2013, 45.
- Yücel, Ahmet. *Hadîs usulü*. İfav Yayınları, İstanbul: 2018.
- Zerkeşî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Behâdır b. Abdullâh. *el-Mensûr fî'l-kavâid*. thk. Teysîr Fâik Ahmed Mahmud, Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf, 1405.
- Zerkeşî, *en-Nüket alâ mukaddimeti İbni's-Salâh*. thk. Zeynülabidîn b. Muhammed, Riyad: Advâu's-Selef, 1419/1998.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *el-Mukıza fî ilmi mustalahi'l-hadîs*, Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, 1412.
- Zehebî, *Zikru men yu'temed kavluhu fî'l-cerh ve't-ta'dîl*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Halep: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmî, 1410.

HADITH

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

Aralık / December / ديسمبر / 2018, 1: 88-111

Şebbir Ahmet Osmânî'nin Hayatı, Fethü'l-Mülhim Adlı Eserindeki Şerh Metodu ve Ele Aldığı Temel Konular

The Life of Shabbir Ahmad 'Uthmani, Commentary Method in His Work Fath Al-Mulhim and
Fundamental Issues That He Treated

شبير أحمد العثماني، حياته ومنهجه في كتابه "فتح المنعم" في شرح صحيح مسلم

Yusuf Ziya Mermertaş

Doktora Öğrencisi, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara/Turkey
PhD Student, Yıldırım Beyazıt University Graduate School of Social Sciences, Ankara/Turkey
yusufziyamermertas@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-8701-3055

Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15.12.2018

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25.12.2018

Yayın Tarihi / Date Published: 31.12.2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.2560696>

Atıf / Citation / اقتباس : Mermertaş, Yusuf Ziya. "Şebbir Ahmet Osmânî'nin Hayatı, Fethü'l-Mülhim Adlı Eserindeki Şerh Metodu ve Ele Aldığı Temel Konular / The Life of Shabbir Ahmad 'Uthmani, Commentary Method in His Work Fath Al-Mulhim and Fundamental Issues That He Treated". HADITH 1 (Aralık/December 2018): 88-111.

doi.org/10.5281/zenodo.2560696

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

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

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

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

Şebbir Ahmet Osmânî'nin Hayatı, Fethü'l-Mülhim Adlı Eserindeki Şerh Metodu ve Ele Aldığı Temel Konular*

Yusuf Ziya MERMERTAŞ

Anahtar Kelimeler:

Sahih
İmam Müslim
Şerh
Fethü'l-Mülhim
Şebbir Ahmet Osmânî

ÖZ

Hz. Peygamber'den bizlere ulaşan rivayetleri bir araya getiren ve sıhhatinde ümmetin ittifak ettiği eserlerden biri, İmam Müslim'in (ö.261/875) Sahih'idir. Sair hadis külliyatı eserlerine olduğu gibi Müslim'in Sahih'i üzerine de birçok şerh kaleme alınmıştır. Bunlar arasında Pakistan'lı âlim Şebbir Ahmet Osmânî'nin (ö.1949) Fethü'l-Mülhim adlı eseri, muasır bir şerh olarak önemi haiz bir çalışmadır. Yaşadığı asra gelene kadar Sahih üzerine yapılmış şerhleri kendisi için kaynak olarak kullanan Şebbir Ahmet, çağının sorunlarını ve ihtiyaçlarını da dikkate alarak; senet ve metin tahlillerinin yanında fikhî mütalaaları ve özel başlıklarla ele aldığı konuları ile özgün bir eser ortaya koymuştur. Makalemiz, bu muasır şerhi, takip ettiği metot ve ele aldığı hususi konular açısından değerlendirmektedir.

The Life of Shabbir Ahmad 'Uthmani, Commentary Method in His Work Fath al-Mulhim and Fundamental Issues That He Treated

Keywords:

Şahîh
Imam Muslim
Commentary
Fath al-Mulhim
Shabbir Ahmad
'Uthmani

ABSTRACT

One of the works that brought together the narrations that came to us from the Prophet Muhammad and that the Ummah was allied in his authenticity is Imam Muslim's (ö. 261/875) Şahîh. As the case with other works of ḥadīth, many books which are known sharḥ have been written on the Şahîh of Muslim. Among these, the work of Pakistani scholar Shabbir Ahmed 'Uthmani named Fath al-Mulhim, is an important contemporary work. When Shabbir Ahmed 'Uthmani reached his century, he used other commentaries on Şahîh as a source for himself. Shabbir Ahmed 'Uthmani, taking into account the problems and needs of the age, has revealed an original work in the field of ḥadīth as well as the analysis of isnāds and matns, as well as legal (fiqh) discussion and special topics. Our article evaluates this contemporary commentary in terms of the method followed and special issues handled.

* Bu çalışma 2017 tarihinde sunduğumuz "Şebbir Ahmed Osmânî ve Fethü'l-Mülhim'deki Şerh Metodu" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

EXTENDED ABSTRACT

One of the works that brought together the narrations that came to us from the Prophet Muhammad and that the Ummah was allied in his soundness is Imam Muslim's 261/875 "*Ṣaḥīḥ*". As in other works of the *ḥadīth*, many books have been written as a commentary on the works of Imam Muslim's *Ṣaḥīḥ*. Among these are the work of Pakistani scholar Shabbir Ahmad 'Uthmani 1369/1949 named *Fatḥ al-Mulhim*, a work that has an significant importance as an contemporary commentary. Our article evaluates this work, which takes advantage of the commentaries written until the time it has been written, referring to the views of scholars, examining the meanings and concepts of the *ḥadīths* and referring to many contemporary topics in the context of the commentary method and the topics it deals with.

Fatḥ al-Mulhim is an commentary that we believe should be considered in our country in terms of giving an idea of Pakistan's work and in terms of being a work written by Hanafi scholar. For this reason, we tried to create our article by aiming to have a general knowledge about the article for anyone who wants to consider the commentary. While determining the method of that commentary, we also found it appropriate to give brief information about the life of the author. We have created our work with the life of the author, *isnād*, *isnād* analysis and text commentary, the special titles and the style that he adopts in the parts where he has his own opinion. We did not take into consideration the introduction of the author (*muqaddima*), published as a separate work by the name of "*Hadīth of mabadi and it's method*" (*Mabādī ḥadīthi wa-ūṣūluhu*), which we believe would be a separate work.

If we summarize the topics discussed in the study starting from the author's life;

- Shabbir Ahmad 'Uthmani, who started his education at the age of seven, reached his level of teaching at the Dār al-'Ulūm Madrasah where he graduated at the age of 20. He was a teacher at Dabhil University in 1930, and he was also the chief teacher at the Diyobend Madrasah as he was attending the University. 'Uthmani, who left his post at the university due to his illness and came to Diyobend, was engaged in politics after his recovery from his health and he undertook important tasks in the establishment of Pakistan. The writer who died in 1949 was buried in Karachi.
- Although Ahmad has been interested in politics in the last periods of his life, he has been accepted as one of the important scholars of Pakistan science tradition through his books, conferences and hutbas, which he has written in the fields of *tafsīr*, *ḥadīth* and *'aqa'id*.
- The author, who evaluated the criteria that Imam Muslim had stated in his *muqaddima* by taking into consideration the views of scholars, presented his own opinions under special topics to our institution. In the narrated section, it is first seen that titles of the chapters included lexical and technical meanings, and then the study of *isnād* and the text.
- Commentator, in *isnād* commentary, explained *rāwī* about the pronunciation of their names, such as the words of kunya and relative *mubham* names explained. In the text section, he explained the strange (*gharīb*) words in the *ḥadīths* and gave information about the *ḥadīth* concepts.
- The most important feature that makes the work as an outstanding article is that it makes use of the comments and issues brought to the *ḥadīths* by taking into account the needs of the age into consideration under separate headings. He evaluated topics such as *Tahkikat*,

Ihtilafat, Delail, Mesail, Tenbihat, Ekval, Beyan, Es'ile, Faide, Hikmah. It is observed that the concepts are examined under these headings, different opinions among the sects are discussed, and the provisions of the narrations which are sources of religious evidence are declared. In addition, it is observed that the issues that the obliged is responsible for at the point of belief and deeds are reminded and warned, and that the issues that are mentioned in the narrations are explained. All these issues were taken into account by taking advantage of the past commentaries and taking into consideration the opinions of scholars. With this feature, *Fatḥ al-Mulhim*, which combines many views and examples and interprets them according to the needs of the moment, it is a source that produces solutions to the problems of the era.

When we came to the end of our study, it was observed that the criticisms, such as "notification of the known and many repetitions" and directed at some periods to the commentary's method were not meaningful. Because each *sharḥ* is the product of an effort to understand.

Every commentary written has been seen through the *Fatḥ al-Mulhim*, which was presented as the product of a need during its time. It is seen that Ahmad has made evaluations on almost every subject that is the subject of discussion today and also, he deals with issues in a coherent manner with special topics. In spite of all the sarhs written in this period, *Fatḥ al-Mulhim*, elaborated a separate method by addressing almost every subject that is the subject of discussion of his time while criticizing the narrations and handling the issues with special topics in a wholeness and contributed to the understanding of the *ḥadīths*.

ملخص موسع

شبير أحمد العثماني، حياته ومنهجه في كتابه "فتح المنعم" في شرح صحيح مسلم

إن من بين كتب الحديث التي نقلت إلينا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم والتي اتفقت الأمة على صحتها كتاب صحيح الإمام مسلم. وقد شُرح صحيح مسلم كثيرا كما شرح كثير من كتب الحديث. ومن بين هذه الشروح شرح العالم الباكستاني شبير أحمد العثماني المسمى "فتح الملهم" والذي يُعتبر شرحا معاصرا مهما. وهذا البحث لدراسة هذا التأليف الذي استفاد من الشروح المؤلفة من قبل، ومن منهجه في الكتاب أنه في شرحه للأحاديث وفي المواضيع التي تناولها في الكتاب ذكر أقوال العلماء، ودرس ألفاظ الأحاديث ومعانيها وتطرقت إلى المسائل العديدة المتعلقة في زمانه.

كتاب "فتح الملهم" هو شرح ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار في بلادنا، وذلك لأنه يعطي فكرة عن علم الحديث في باكستان، أضف إلى ذلك أن مؤلفه عالم حنفي. فلذلك حاولنا كتابة بحثنا هذا ليقف من يريد أن يطالعها على معلومات عامة عن الكتاب. وفي البداية ذكر الباحث ترجمة موجزة عن حياة المؤلف، وعن منهجه في الكتاب في شرح السند والمتن والعناوين الخاصة والأسلوب الذي تبناه المؤلف في المواضيع التي ذكر فيها آراءه. ولم نُدرج في بحثنا دراسة مقدمة المؤلف التي طبعت ككتاب مستقل باسم "مبادئ علوم الحديث وأصوله" والتي نرى أنها ستكون دراسة مختلفة.

المباحث الرئيسية والمسائل التي تناولها هذا العمل باختصار ابتداء من حياة المؤلف:

- شبير أحمد بدأ تحصيل العلوم وهو في السابعة من عمره، وعندما بلغ العشرين من عمره وصل إلى مستوى التدريس في مدرسة دار العلوم التي تخرج منها. وفي سنة ١٩٣٠ تولى التدريس في جامعة دايجيل وفي ذات الوقت عُيّن رئيساً للمدرسين في مدرسة ديوبند. ولكن المؤلف ترك لاحقاً عمله في الجامعة بسبب مرضه وجاء إلى ديوبند. وبعد أن تحسّنت صحته اشتغل بالسياسة وتقلّد وظائف هامة في إنشاء دولة باكستان. تُوفيّ المؤلف رحمه الله في سنة ١٩٤٩ في مدينة كراتشي ودُفن فيها.

- شبير أحمد العثماني وإن كان في آخر عمره قد شُغل بالسياسة فإنه بلا شك يعتبر أحد العلماء في باكستان، ويتجلى ذلك في كتاباته التي شملت مجالات التفسير والحديث والعقائد أو من خلال محاضراته وخطبه التي فرغت وتم تحويلها إلى كتب.

- ولقد اهتم المؤلف بآراء العلماء في دراسة شروط الإمام مسلم في مقدمة صحيحه، ولقد أفادنا بتضمن آراءه تحت عناوين خاصة به. ويلاحظ أن في شرحه للكتاب يبدأ أولاً في قسم الرواية بعناوين الأبواب ويشرحها لغة واصطلاحاً، ثم ينتقل إلى تدقيق السند والمتن، ولقد قام المؤلف في شرحه للسند بضبط قراءة أسماء الرواة وتمييز الكنى وشرح الألقاب وتعلقاتها، وكذلك ترجم للرواة، أما في قسم المتن فقد شرح غريب الألفاظ وأعطى معلومات عن مفهوم الحديث ومعناه.

- إن من أهم مميزات هذا الأثر الذي يعتبر معاصراً هو رؤيته لمسائل العصر ومستجداته وإفراجه لعناوين خاصة وتعليقه عليها. ولقد ضمن المؤلف في شرحه كثيراً من العناوين كالتحقيقات والاختلافات والدلائل والمسائل والتنبيهات والأقوال والبيان والأسئلة والفوائد والحكم. وتحت هذه العناوين يمكننا أن نلاحظ خوض المؤلف في تفسير المصطلحات والفروق بين المذاهب وبيان الأدلة الشرعية للأحكام الفقهية، إضافة إلى ذلك يمكننا مشاهدة الإيضاحات حول المسائل الاعتقادية والعملية الواقعة على عاتق المكلف، والتعليقات على ذلك، وكذلك تفسير ما يشكل على العقل في تلك الروايات. كل ذلك الجهد هو حصيلة الاستفادة والتحضير من الشروح السابقة ومن آراء العلماء. كتاب فتح الملهم جمع لنا الكثير من الرؤى والمسائل في مكان واحد وأسقطها على الواقع، ولذلك فإن فتح الملهم بهذه المميزات هو مرجع من المراجع.

إن الانتقادات التي تناولت الكتاب مثل "إعلام المعلوم" و"الوقوع في التكرار" التي يوجهها البعض إلى أصول الشرح الذي له مكانة مهمة في تاريخ علمنا هي غير موضوعية. لأن كل شرح ثمره محاولة الفهم. وبالرغم من عشرات الشروح التي سبقت الكتاب فإننا نعتقد أن شرح "فتح الملهم" في شرحه للأحاديث تطرّق تقريباً إلى كافة المسائل التي كانت موضوع النقاش في زمانه. وكذلك أسس أصولاً مختلفة بتناوله المسائل تحت عناوين خاصة في انسجام مما أسهم في فهم الأحاديث إسهاماً عظيماً.

الكلمة الرئيسية: صحيح، إمام مسلم، شرح، فتح المنعم، شبير أحمد العثماني.

GİRİŞ

Allah Teâla insanları ancak kendisine kulluk etmesi için yaratmıştır.¹ Yüklediği kulluk görevini hakkıyla yerine getirebilmesi için onlara; hak ile batılı ayıran, sırat-ı müstakime davet eden² ve kulluğun nasıl olması gerektiğini bizzat hayatında tatbik eden, kendi içlerinden elçiler³ göndermiş, elçileri de vahiy ile desteklemiştir. Bu elçilerin sonuncusu Hz. Muhammed,⁴ kendisine gönderilen metluv vahyin bütünü kitabımız Kur'an-ı Kerim'dir.

Çeyrek asra dayanan risalet görevi içinde ayetlere peyderpey muhatap olan Hz. Peygamber;⁵ vahyin hayatı nasıl inşa edeceğini bizzat tatbik ederek İslam Medeniyetini kurmuş, o medeniyetin mensubu Sahabe de, O'nun söz, fiil ve takrirlerini⁶ rivayet ederek, Kur'an-ı Kerim'den sonra ana kaynağımız olan sünnet-hadisın bizlere ulaşmasını sağlamıştır. Rivayetlerin toplanması ve nesilden nesile aktarılması noktasında gösterilen azami gayret,⁷ bugün bizlere kadar ulaşan hadis külliyatı eserlerinin oluşmasına vesile olmuştur. Bu külliyat içerisinde ümmetin sıhhatinde ittifak ettiği ve "Sahihayn" olarak vasıflandırdıkları iki temel eser İmam Buhari (ö.256/870) ve İmam Müslim'in Sahihleridir⁸ ki; sıhhatleri, hem senet hem de metin yönünden incelenerek teyit edilmiştir. Bu iki eserin, sünnet-hadisın doğru bir şekilde anlaşılmasına ve Allah'ın razı olacağı kulluğun ifa edilmesine sağlayacağı katkıdan o kadar emin olunmuştur ki; bu eserler üzerine hemen her çağda, içinde bulunulan sorunlar gözetilerek şerhler kaleme alınmıştır. Şebbir Ahmet Osmânî'nin İmam Müslim'in *Sahih*'i üzerine yaptığı *Fethü'l-Mülhim* şerhi, belirttiğimiz hususları muasır bir eser olarak ele alan önemli bir şerh çalışmasıdır.

Makalemiz, *Fethü'l-Mülhim* adlı bu eserin usulünü, muasır bir şerh olarak ele aldığı konuları ve şerh metodunu inceleyen, yüksek lisans tezi olarak hazırladığımız *Şebbir Ahmet Osmânî ve Fethü'l-Mülhim'deki Şerh Metodu* adlı çalışmamızın bir özeti mahiyetindedir.

Şebbir Ahmet'in şerhini ele alırken çok fazla teknik bilgiye girmediğimizi ve ayrı bir çalışma olacağına inandığımız, müstakil bir usül kitabı⁹ olarak da basılan Şebbir Ahmet'in kendi mukaddimesini değerlendirmeye almadığımızı belirtmiş olalım.

Eseri, incelemeye başlamadan önce müellifin hayatına dair kısa bir bilgi vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

¹ Zariyat, 51/56.

² Meryem, 19/43.

³ Bakara, 2/151; Al-i İmran, 3/164; Tevbe, 9/128; Cuma 62/2.

⁴ Ahzab 33/40.

⁵ İsra 17/106.

⁶ Muhammed b. Ali el-Birgivi, *Usûlü'l-Hadis*, İstanbul: Dâru'l-İlim, 2012, s. 1.

⁷ Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, Ankara: TDV Yayınları, 2009, s. 97-103.

⁸ İsmail b. Ömer Hafız İbn Kesir, *el-Bâ'isü'l-Hasîs Şerhu İhtisârî Ulûmi'l-Hadîs*, Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, 2003, s. 22.

⁹ Şebbir Ahmet el-Osmânî, *Mebâdi Ulûmi'l-Hadîsî ve Usûlüh*, Beyrut: Mektebetü'l-Matbuati'l-İslamiyye, Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2011.

1. Şebbir Ahmet Osmânî'nin Hayatı

Fazlullah b. Fazlurraman Şebbir Ahmed Osmânî, Kuzey Hindistan'ın Becnur bölgesinde, 1305/1888¹⁰ yılında dünyaya geldi. Eğitim hayatı 1312/1895'de başladı. 1319/1902 yılında başlayan Arapça ve İslami ilimler eğitimini Hadis, Tefsir, Fıkıh, Fıkıh Usulü, Kıraat, Kelam, Felsefe, Mantık, Meâni, Beyan, Nahv, Sarf, Edep ve benzeri ilimlerde başarılı bir şekilde tamamladı ve 1325/1908 senesinde Daru'l-Ulum medresesinden mezun oldu.¹¹ Aynı yıl mezun olduğu medresede hocalığa başladı. Bir dönem Delhi'deki Fethpûri medresesinde görev aldı.

1348/1930 yılına gelindiğinde dönemin önemli âlimlerinden Muhammed Enver el-Keşmiri (ö.1933) ile Dabhil üniversitesinde hocalığa başladı ve Hadis alanında Sahih-i Müslim, Tefsir alanında Beydavi derslerinin okutulmasını üstlendi. 1352/1933 senesinde Muhammed Enver el-Keşmiri'nin vefatı üzerine İmam Buhari'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserini okutma görevini de üstlendi ve bu görevi 1361/1942 yılına kadar devam ettirdi.

Üniversitede hocalığa devam ederken 1354/1935 yılında Diyobendî medresesinde medrese baş hocası olarak da göreve başladı. Medrese baş hocalığı sıfatıyla görevi 1362/1943 yılında Daru'l-Ulûm'dan ayrılana kadar sürdü. Birkaç ay Dabhil Üniversitesi'yle meşgul oldu. 1363/1944 yılında başlayıp 1364/1945 sonuna kadar devam eden hastalığı nedeniyle Diyobend'e geri döndü. İyileşmesinin ardından Dabhil Üniversitesi'ne dönüş yapmayı Hint bölgesinde Müslümanların şiddetle ihtiyaç duyduğu siyasi alana yöneldi. Pakistan'ın bağımsızlık mücadelesinde önemli şahsiyetlerden olan Şebbir Ahmet, halkın desteğini isteyen ve halkın da kendisini teyit ettiği kimse oldu. Yüklendiği büyük sorumluluğa karşılık devletin kurucu lideri Muhammed Ali Cinnah (ö.1948), bağımsızlığın simgesi olan devlet bayrağını ilk olarak onun eliyle göndere çekti.¹²

Pakistan Devleti'nin kurulmasının ardından Diyobend'in Hindistan bölgesinde kalması nedeniyle Karaçi bölgesine hicret etti. Allame Şebbir Ahmet Osmânî 21 Safer 1369-13 Aralık 1949 tarihinde Abbasi Üniversitesinin açılışı için gittiği Behavelpur beldesinde vefat etti ve Karaçi'ye defnedildi.¹³

1.1. Şebbir Ahmet Osmânî'nin Belli Başlı Eserleri

Şebbir Ahmet'in Urduca ve Arapça olarak kaleme aldığı birçok eseri vardır. Bunlar içerisinde makalemize konu olan *Fethü'l-Mülhim* adlı şerhi en önemli eseridir. Ömrü vefa etmediğinden Taki Osmânî'nin *Tekmile* adıyla tamamladığı şerhle ilgili İmam Kevserî (ö.1952) *Makâlât*'ında, başlığına şerhin adını verdiği bir değerlendirme yazısı kaleme almıştır. Eserin kıymetine dair, İmam Kevserî'nin bu mütalaasından bir bölümü aktarmayı isabetli görüyoruz.

¹⁰ Mehmet Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, İstanbul: İFAV, 2014, s. 155.

¹¹ Şebbir Ahmet Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâmi Müslim*, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2006, I, s. 7.

¹² Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, I, s. 7-8.

¹³ Osmânî, *Mebâdi Ulûmi'l-Hadîsi ve Usûlüh*, s. 37.

İmam Kevserî, Müslim'in *Sahih*'i üzerine yapılan şerhleri kısaca zikrettikten sonra; "Ancak hakikat şudur ki; bu şerhlerden hiçbirisi kitabın (*Sahih*'in) kapalı noktalarını anlamak isteyen araştırmacıların iktifa edebilecekleri seviyeye ulaşamamıştır. Bu şerhlerde, fikhî veya itikâdi meseleler bir mezhebin görüşü doğrultusunda verilirken diğer mezheplerin görüşlerine pek değinilmediğini görürsünüz. Ayrıca İmam Müslim'in mukaddimesinin şerhinin de bu çalışmalarda ihmal edildiği görülmektedir. Kimi şarihlerin de rical bilgisine hiç yer vermediklerine şahit olursunuz. İhtiyakla eksikliklerinin giderilmesini beklediğimiz bu hususları ele alan *Fethü'l-Mülhim* adlı esere kavuşmakla, yitiğimizi bulmuş durumdayız."¹⁴ şeklinde bir değerlendirmede bulunmuştur.

Şebbir Osmânî;

Nisa suresinden itibaren kaleme aldığı *el-Fevâidu't-Tefsîriyye*,

Konferansından kitaplaştırılan Akaid eseri *el-İslâm*,

Beliğ bir dille kaleme aldığı *İ'câzu'l-Kur'ân*,

Mucize, keramet, istidrac vb. kavramlar üzerine yazdığı *Havârik-u Âdât*,

Ruh hakkında telif ettiği *er-Rûhu fi'l-Kur'ân*,

İslam'da İrtidat ile ilgili yazdığı *eş-Şihâb*,

Bir akide esası olarak kaleme aldığı *ed-Dâru'l-Âhira*,

Hadislerin benzersizliği konusunu ele aldığı *Letâifu'l-Hadîs* adlı eserler ile şu an zikredemediğimiz birçok çalışmayı biz ilim talebelerinin istifadesine sunmuştur.

2. Şebbir Ahmet'in *Fethü'l-Mülhim* Adlı Eserindeki Şerh Metodu ve Ele Aldığı Temel Konular

2.1. Şebbir Ahmet'in Müslim Mukaddimesinde Ele Aldığı Konular

Şebbir Ahmet, mukaddimenin şerhinde öncelikle İmam Müslim'in ilk sözü olan 'hamd' kavramı üzerinde durmuştur. Hamd kavramını terim ve ıstılah anlamı üzerinden değerlendirdikten sonra, kelimenin başka bir isme değil de, niçin Allah lafzına izafe edildiğine dair İmam Muhammed'in Ebu Hanife'den naklettiği; "Allah ismi İsm-i Âzam'dır."¹⁵ sözünü aktararak izahta bulunmuştur.

İmam Müslim'in Hz. Peygamber'e salavatta bulunduğu kısma geldiğimizde, Hadis ilmi alanında tartışma konularından biri olan *nebi* ve *rasûl* kavramları hakkında hususi bir başlıkla manalarının bilinmesi ve hangi kavramın daha üstün olduğuna dair mütalaasını görmekteyiz.¹⁶

¹⁴ Muhammed Zahid Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî*, Kahire: Mektebetü'l-Ezheriye li't-Turâs, 2009, s. 151, 152.

¹⁵ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, I, s. 227.

¹⁶ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, I, s. 230.

Haber çeşitlerinin taksimi hakkında Resûlullah'tan gelen haberleri kayıtsız ve tekrarsız üç kısma¹⁷ ayırdığını ifade eden İmam Müslim'in kastını İmam Nevevî'den (ö.676/1277) alıntı ile açıklayan müellif, âlimlerin bu tür bir sıralama hakkında farklı görüşler serdettiklerini belirtmiştir.¹⁸

Şarih, aynı konuda nakledilen ancak kendisinde ziyade bulunan rivayeti aynen tekrar etmek mümkün olduğu halde yalnız ziyadeyi zikretmenin de mümkün olduğunu mukaddimesinde ifade eden İmam Müslim'in bu görüşü hakkında âlimlerin farklı mütalaalarına yer vermiştir. Bazı âlimler, hadisin bir kısmını bırakıp bir kısmını rivayet etmenin mutlak surette caiz olmadığını ifade ederken, çoğunluğunun kavli ise ravi, âlim olur ve terk ettiği kısım rivayet ettiği parçaya bağlı olmaz ve mana bozulmazsa yalnız ziyadeyi nakletmenin caiz olacağı şeklindedir.

İmam Müslim'in ravilerle alakalı hıfz ve itkan ile vasıflanamayan bazı isimleri zikrettiği bölümde müellif de, "Ravilerin Bazılarının Halleri" başlığıyla meseleyi incelemiştir. Şebbir Ahmet, "Size bir fasıktan haber geldiğinde onu araştırın." (Hucurât 49/6) emri ile "Razı olduğunuz şahitleri getirin." (Bakara 2/282) ve "Sizden iki adaletli kimseyi şahit getirin." (Talâk 65/2) emirlerine binaen, adil olmayanın şahitliğinin reddedileceği, fasığın haberinin de sakıt olup kabul edilmeyeceğine dair verdiği bilgidен sonra *rivayet* ile *şehadet* arasındaki farkı müstakil bir başlık ile değerlendirmiştir. Ayrıca konuyla ilgili İmam Suyuti'nin (ö.911/1505) yirmi bir maddelik mütalaasını¹⁹ da nakletmiştir.²⁰

Müellif, zikrettiğimiz bu hususların yanında İmam Müslim'in mukaddimesinde yer verdiği; "Hz. Peygamber'e Yalan İsnad Etmenin Büyük Bir İftira Olduğunun Beyanı", "Her Duyduğunu Söylemenin ve Zayıf Ravilerden Rivayette Bulunmanın Nehyedilmesi", "İsnad Dindendir ve Rivayet Ancak Sika Ravilerdendir." başlıklarıyla geçen babları değerlendirmiştir. Bablarda geçen hadisleri senet ve metin açısından incelemiş, raviler hakkında konuşmanın giybet sayılmayacağı ve ravilerin cerh edilmesinin gerekliliği konularını şerh etmiştir.²¹ Son olarak da "Mu'anana Hadis ile Delil Getirmenin Sahih Oluşu" babını hülasa eden şarih, "Sema Şartları Çerçevesinde İmam Buhari ile İmam Müslim'in Muhakemesi" hususi başlığıyla "Haddi olmayarak bu kul da şöyle dedi"²² diyerek mütalaasını istifademize sunmuştur.

İmam Müslim'in, eserinde dikkat ettiği hususları ve belirlediği kriterleri öğrenmek, dolayısıyla *Sahih*'ini daha doğru anlayabilmek için ayrı bir öneme sahip olan Mukaddimesi hakkında Şebbir Ahmet'in şerhinde dikkat çeken hususları zikrettiğimiz örneklerden de hareketle;

İmam Müslim'in kullandığı kavramların lügavi ve ıstılahi açıklamalarını yapmış,

¹⁷ Bkz. Abdurrahman Kurt, "Sahih-i Müslim Mukaddimesi'nin Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi" (Yüksek Lisans Tezi), Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2013.

¹⁸ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, I, s. 238.

¹⁹ Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekir es-Suyuti, *Tedribü'r-Râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, Dimeşk: Daru'l-Kelimi't-Tayyib, 2010, I, 388-391.

²⁰ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, I, s. 249.

²¹ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, I, s. 251-287.

²² Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, I, s. 298.

Rivayetleri kabul etmede geliştirdiği kriterleri beyan etmiş,
İmam Buhari'nin *Sahih*'ini de dikkate alarak bazı karşılaştırmalarda bulunmuş,
Müslim'in değerlendirmelerini başka âlimlerin görüşlerine ve kendi mütalaalarına yer vererek
ele almıştır, şeklinde özetleyebiliriz.

2.2. Bölüm Başlıklarının Lügat ve İstilah Anlamaları Açısından Değerlendirilmesi

Bölümler, Kitap olarak isimlendirilip İmam Nevevi'nin Müslim'in *Sahih*'i üzerine yaptığı ve büyük kabul görmüş bab başlıklarıyla kısımlara ayrılmış, kategorize edilmiştir. Şarih, “Kitâbu't-Tahâre” üst başlığı ile iman bahsinden sonra taharet üzerine İmam Müslim'in kitabına aldığı hadisleri şerh etmeye başlamıştır. Hadislere geçmeden önce bütün bölümlerde gördüğümüz başlık incelemesini istifademize sunmuştur. Taharet kelimesinin lügat ve ıstilah manalarını ortaya koyarken konu hakkında İbn Abidin'nin (ö.1251/1836) *ed-Dürü'l-Muhtâr*'ından²³ alıntıda bulunarak konuyu izah etmiştir. İmam Müslim'in İman bahsinden sonra niçin Taharet ile devam ettiğine dair ise; “İbadat ve Muamelat gibi bütün konuların önüne İman bahsinin alınması; İmanın, önüne geçtiği mes'elelerin sıhhatlerinin şartı ve fazilet bakımından da üstünü olduğundandır. Ardından önemine binaen ibadât konuları gelecektir ki; kullar ancak bunun için yaratılmıştır. Allah Teâla da: “Ben insanları ve cinleri ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.”²⁴ buyurmuştur.” şeklinde mütalaasını aktarmıştır. Taharetten sonra gelen “Namaz Kitabı” ile de “Taharet namazın anahtarıdır.” şeklinde bağlantı kurarak konuyu beyan etmiştir.²⁵

Zekât bölümüne baktığımızda, lafzın ilk olarak lügat manasını veren müellif, bu mananın şer'i ıstılaha da ışık tuttuğunu bildirmiş, ilgili ayetleri de zikrettikten sonra farz olan bu ibadetin ilk vaktine dair âlimler arasındaki ihtilafları ele alarak meseleyi izah etmiştir.²⁶ Benzer açıklamayı nikâh bölümünde kelimenin lügat ve ıstilah manasının verilip, konunun İbn Abidin, el-Pezdevî (ö.482/1089) ve Kastallânî (ö.923/1517) gibi âlimlerin nikâh hakkındaki mütalaalarıyla genişletildiğini görmekteyiz. Ayrıca nikâhın hikmet, maksat, fayda ve âfetlerine dair muhtelif başlıklarla değerlendirmelere yer verilmiştir.²⁷

2.3. Şebbir Ahmet'in Senet Şerhi'ne Dair

²³ Muhammed Emin İbn Abidin, *Raddü'l-Muhtâr alâ Dürri'l-Muhtâr Şerhu Tenviri'l-Ebsâr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011, I, s. 183.

²⁴ *Zâriyât*, 51/56.

²⁵ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, I, s. 269.

²⁶ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, III, s. 5.

²⁷ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, III, s. 315-321.

2.3.1. Senette Geçen Ravi İsimlerinin Okunuşlarının İncelenmesi

Müellif, senet zinciri aktarılırken ravi isimlerinin bazen eksik veya sadece künyesi zikredilerek belirtildiğini, bazen ise cins isimle ifade edilip sarih bir açıklamada bulunulmadığını ve bu sebeple senette bir kapalılık olduğunu hissettiği durumlarda, hadisin metin kısmına gelindiğinde senet ile alakalı zihinlerde hiçbir işkâlin kalmaması adına açıklamalarda bulunmuştur.

Senet kısmı şerhine dair ilk dikkatimizi çeken husus, şarihin ravi isimlerinin okunuşları hakkında ayrıntılı bilgiler vermesidir. Örneğin, kadere iman meselesini de içine alan ve “Cibril Hadisi” olarak da bilinen “İman, İslam, İhsan ve Kıyamet Alâmetlerinin Beyanı Babı” ilk hadisinde *Kehmes* isminin okunuşunu kâf harfinin fethası, hâ'nın sükûnu ve mîm'in fethasıyla,²⁸ *Yahya b. Ya'mer* isminin ise mîm harfinin fetha veya dammesiyle okunacağını ifade etmiştir. *Ya'mer*'in künyesinin de Ebu Süleyman olduğunu belirtmiştir.²⁹

“İman Şartlarının Beyanı Babı” üçüncü hadisinde *Ümeyye b. Bistam* isminin bâ harfinin fetha yahut kesre okunmasına dair iki farklı görüşü zikrettikten sonra kelime tahlilinde bulunan şarih, Cevheri'nin (ö.400/1009) *es-Sihâh*'ından³⁰ alıntı ile *Bistâm* isminin anlamını vererek konuyu derinleştirmiştir.³¹ Tevhit inancı üzere ölen kişinin kesinlikle cennete gireceğinin delili babında da *Ahmet b. İbrahim ed-Devrakî* isminin nasıl okunacağını benzer şekilde beyan ettikten sonra³² raviye niçin *Devrakî* isminin nispet edildiğine dair de açıklamada bulunmuştur. Hemen hemen her babdan bu şekilde ravi isminin doğru şekilde telaffuzuna dair örnekleri görmek mümkündür.³³

2.3.2. Müphem Lafızların Açıklanması

Şarih, hadis senetlerinde sıkça gördüğümüz künye ve akraba lafızları sebebiyle müphem kalan ifadeleri ve cins isimle zikredilen müphem lafızları başka hiçbir kaynağa müracaat etmemize gerek kalmadan izah etmiştir. Konuyla ilgili “İman, İhsan ve İslam'ın Beyanı” babında zikredilen hadiste geçen *Ebû Kâmil*'in *el-Fadl b. Hüseyin el-Cehderî* olduğu, İbni Abbas'tan rivayet edilen hadiste *Ebû Cemra* künyesiyle zikredilen şahsın da Hafız İbn Hacer'in eserinden alıntı yaparak “*O'nun ismi Nars b. İmrân b. Nûh b. Mahled ed-Dubaû'dur.*” bilgisini bizlerle paylaşmaktadır.³⁴ Şerhte bu şekilde benzer birçok örnekle karşılaşmak mümkündür.³⁵

²⁸ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, I, s. 321.

²⁹ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, I, s. 321.

³⁰ İsmail b. Hammad Cevheri, *Es-Sihâhu Tacü'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabiyye*, Beyrut: Daru'l-İlmi li'l-Melayin, 1990, s. 1872.

³¹ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, I, s. 371.

³² Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, I, s. 391.

³³ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, I, s. 30, 43, 59, 62, 82.

³⁴ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, I, s. 357.

³⁵ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, I, s. 380-417-19-118-228.

Cins isim ile zikredilen ismin beyanına dair de; bir adamın Hz. Peygamber'e "İslam nedir?" diye sorup, "Gündüz ve gece kılman gereken beş vakit namazdır."³⁶ şeklinde cevabını aldığı, "İslâm'ın Rukünlerinden Biri Olan Namazların Beyanı" babında geçen bu hadiste sorular soran kişinin *Dimâm b. Sa'lebe* olduğunun zikredilmesi bu kısma örnektir.³⁷

2.3.3. Ravi Hayatları Hakkında Bilgiler Verilmesi

Şebbir Osmânî'nin İman Kitabı senet şerhini incelerken karşımıza çıkan bir başka husus da hadis rivayetinde ismi geçen bazı raviler hakkında rical bilgisi vermesidir. Birkaç örnek ile konuyu detaylandırarak olursak; *İman İslam, İhsan ve kıyamet saatinin beyanı* babında *Ma'bed el-Cüheni*'nin Kudaa'nın Cüheyne kabilesinden olduğu, Hasan Basri'nin meclisine devam ettiği, Basra'da *kader* meselesine dair ilk konuşan kişi olduğu bilgisi verilmiştir.³⁸ *Ma'bed el-Cüheni* hakkında başka âlimlerin de görüşlerine yer veren şarih, *kader aleyhine* ilk konuşanın Siseveyh (ya da Senseveyh) adında önde gelen bir mecusin³⁹ olduğu ve Cüheni'nin ondan sonra *kader aleyhine* konuştuğu bilgisini de istifademize sunmuştur.

Şebbir Osmânî'nin, bazen sahabi ravilerinin birbirleri hakkında varit olan nüktelere de yer verdiğini görmekteyiz. Örneğin, *Muaz'ın Enes b. Malik'ten rivayet ettiği tevhid üzere ölen kimsenin kesin cennete gireceğinin delili* babında İbn Mes'ud'un Hz. Muaz hakkında şu sözünü şarih bizlere aktarmaktadır. İbn Mes'ud'un Muaz hakkında "O tek başına ümmet, Allah'a itaat eden bir haniftir." sözüne karşılık, "Ey Abdurrahman! Muhakkak ki; Hz. İbrahim itaatkâr ve tek başına bir ümmet idi." denilince, İbn Mes'ud: "Biz Muaz'ı İbrahim'e aleyhisselam benzetiriz." şeklinde mukabelede bulunur⁴⁰. Şarih bu bilginin Buhari şerhi *Umdetü'l-Kari*'de de geçtiğini bizlere bildirirken, *Fethü'l-Mülhim*'in muasır bir eser olması hasebiyle, Hz. Peygamber'den bu tarafa kaleme alınan bütün eserlerin kendisi için bir kaynak olduğunu da bizlere göstermiş olmaktadır.

Şebbir Ahmet'in raviler hakkında bilgiler verirken bazen kabile, nesep ve bir de künye isimlerini zikrettiğine rastlamaktayız. *İslam'ın vasıflarını toplayan hadislerin beyanı* babında ilk hadis olan Peygamber Efendimizin "Allah'a iman ettim de ve dosdoğru ol"⁴¹ buyurduğu, "Ya Rasülellah! İslam (ın gayesi, kemale ermesi) hakkında bana öyle bir söz söyle ki; senden sonra onu (İslamın ne olduğunu) başka hiçbir kimseye sormayayım?" sorusunu cevaplandığı hadiste, soruyu Hz. Peygamber'e yönelten Süfyan b. Abdullah es-Sekafi hakkında Sekif kabilesinden olduğu, Ebu Amr (Ebu Amra da

³⁶ Müslim, "İman", 11.

³⁷ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, I, s. 343-344. Ayrıca bkz. Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, I, s. 339-355-419-77-103.

³⁸ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, I, s. 322.

³⁹ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, I, s. 322.

⁴⁰ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, I, s. 393.

⁴¹ Müslim, "İman", 38.

denilmiştir) künyesiyle anıldığı, Taif ehlinde de kabul edildiği ve beş hadis rivayetinde bulunduğu bilgisi verilmektedir.⁴²

2.4. Metin Şerhinde Ele Aldığı Konuların Değerlendirilmesi⁴³

Müellif, metin şerhinde mana ve mefhumun izahından önce metinde geçen fiil, mastar, ismi fail, ismi meful gibi kalıpların sarf ve nahiv açısından izahını yapmıştır. Örneğin, “Temizlik olmaksızın namaz kabul edilmez.”⁴⁴ hadisinde geçen *kabul etme* anlamının *ehaze* fiilinden türediğini, *radde* fiilinin zıddı anlamında dördüncü baptan geldiğini bildiren müellif, bu anlamı dikkate alarak kişinin temiz olmadan kılacağı namaz ile ilgili Allah tarafından kabul edilmeyen bir amel olarak reddedilip çevrileceğinin anlaşıldığını bildirmektedir.⁴⁵ Namaz için yapılan hazırlığın ve hakkını vererek eda edilen ibadetin küçük günahların affına vesile olacağını bildirildiği hadiste geçen *dehr* kavramının cümlede zarf konumunda olduğu bilgisini veren şarih, bundan hareketle hadiste geçen bağışlanma müjdesinin tek bir namaza hasredilmiş olmadığı, her farz namazda aynı durumun tahakkuk edeceği sonucuna varmıştır.⁴⁶

Zekât miktarlarının tayinine dair de “Beş tane üçer yaşında devenin altındaki develerde zekât yoktur.”⁴⁷ hadisinde geçen *zevd* kelimesinin peltek ze harfinin fethalı, vav harfinin sakin şekilde okunması gerektiği bildirilmiş, kelimenin ism-i cem’ kalıbında hem müzekker hem de müennes cinslere şamil olduğu bilgisi de aktarılmıştır.⁴⁸

Şarih, metni lafzi yaklaşım ile sarf ve nahiv açısından değerlendirdikten sonra hadisin mefhumuna dair açıklamalarda bulunmuş, âlimlerin görüşlerine yer vermiş, fıkhî taalluk eden meselelerde mensubu olduğu Hanefî mezhebinin usulüne bağlı kalarak izahatta bulunmuş; konu hakkında mütalaalarını bazen direkt olarak bazense müstakil başlıklarla⁴⁹ istifademize sunmuştur. Müstakil başlıklar altında ele alınan konulara geçmeden oruç ve hac bölümleri özelinde müellifin genel şerh üslubuna dair bir kaç örnek vermeye çalışalım.

Ebu Hureyre’den rivayet edilen hadiste ‘ramazan’ lafzını ‘şehir’ kelimesine izafet etmeksizin kullanılmasının caiz olduğu bilgisini aktarılmaktadır. Sonrasında genel ifadelerle hadisin mefhumunu şerh etmektedir.⁵⁰ Şebbir Ahmet de İmam Nevevi’nin değindiği hususu ele almış, ancak meseleyi

⁴² Osmânî, *Fethü’l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi’l-İmâm Müslim*, I, s. 413.

⁴³ “Şebbir Ahmet el-Osmânî ve Fethü’l-Mülhim’deki Şerh Metodu” adlı yüksek lisans çalışmamızda bu bölüm İmam Nevevi’nin Minhac’ı ile karşılaştırılarak ele alınmıştır.

⁴⁴ Müslim, “Taharet”, 224.

⁴⁵ Osmânî, *Fethü’l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi’l-İmâm Müslim*, I, s. 275.

⁴⁶ Osmânî, *Fethü’l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi’l-İmâm Müslim*, I, s. 291.

⁴⁷ Müslim, “Zekât”, 979.

⁴⁸ Osmânî, *Fethü’l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi’l-İmâm Müslim*, III, s. 14.

⁴⁹ Müellifin müstakil başlıklarını hususi olarak değerlendireceğiz.

⁵⁰ Nevevi, *el-Minhac Şerhu Sahîhi Müslim bin El-Haccac*, VII-IIIX, s. 186.

hususî bir başlık altında değerlendirerek delilleri daha ayrıntılı bir biçimde aktarmıştır.⁵¹ Ardından hadis lafızlarını tek tek ele alarak hem gramer açısından hem de mefhumaya yönelik Aliyyu'l-Kari (ö.1014/16005), Kadî İyaz (ö.544/1149) gibi âlimlerden alıntılarla şerhini zenginleştirmiştir.⁵²

Oruçlunun Ramazan gününde cima etmesinin haram kılındığı, bu sebeple büyük kefaretin gerekli olduğuna dair hadislerin zikredildiği bölümde konuyu fikhî açıdan ele alan müellif, fakihlerin görüşlerine de yer vererek meseleyi değerlendirdiğini söyleyebiliriz.⁵³

Ramazan ve Kurban bayram günlerinde oruç tutmanın nehyedilmesine dair hadislerle baktığımızda, şarihin nezdinde oruç hakkında ulemanın görüşlerine yer vermiş, konudan hareketle akla gelebilecek bir meseleyi de “Şer’î fiillerin nehyi hakkında âlimlerin sözleri” başlığıyla açıklamıştır.⁵⁴ Müellifin, rivayetlerin anlaşılmasında takip ettiği bir diğer metod da konu hakkında varit olan başka rivayetlere yer vermesidir.⁵⁵

Şerhte dikkat çeken bir diğer husus da âlimlerin görüşleri ve ihtilaflarına yer verilmesidir.⁵⁶ Hac ibadetinin farz kılındığı sene hakkında âlimlerin ihtilafına ve hac ibadetinin fevrî mi yoksa terahî üzerine mi vacip olduğu konusunda Hanefilerin ihtilafına yer vermesi bu duruma örnektir.⁵⁷

İhram yasaklarının zikredildiği hadislerde bu yasaklar hakkında ayrıntılı bilgiler verilmiş, ayrıca kadınların ihramı da açıklanmıştır. Müellif, dikişli elbise giymemenin hikmeti hakkında mütalaasını sunduktan sonra, telbiye konusunda da ilgili hadislerin geçtiği yerlerde telbiyenin manası ve hangi vakitlerde yapılacağı bilgilerini vermiştir. Telbiyeyi artırmanın müstehaplığı hakkında da ayrıca bir değerlendirmeye konuyu izah etmiştir.⁵⁸

2.5. Muhtelif Başlıklar Şerhi

Müellifin, şerhini ayrıcalıklı kılan en önemli hususlardan biri “Muhtelif Başlıkların Şerhi” diyerek değerlendirmeye aldığımız konu başlıklarıdır. Genellikle fikhî mütalaaları muhtevi bu başlıklar, müellifin Hanefî bir âlim olması hasebiyle, belki uzun mesailer harcıyarak bir araya getireceğimiz fikhî meseleleri derli toplu istifademize sunması açısından çok mühimdir. Aşağıda en sık karşılaştığımız başlıkları içerdiği konular üzerinden örnekler vererek izah etmeye çalıştık.

⁵¹ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, III, s. 185.

⁵² Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, III, s. 186-187.

⁵³ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, III, s. 232-233-234.

⁵⁴ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, III, s. 262-263-264-265-266.

⁵⁵ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, III, s. 278-279.

⁵⁶ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, III, s. 329-339.

⁵⁷ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, III, s. 353-354.

⁵⁸ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, III, s. 379.

2.5.1. Tahkikat

Müellif, bir şeyi araştırma, sorgulama, doğrulama ve onaylama gibi anlamlara gelen tahkik kelimesiyle açtığı başlıklarda ele aldığı konu veya kavram hakkında okuyucunun başka araştırmaya ihtiyaç duymayacağı şekilde bilgileri bir araya getirmiştir.

Namaz bölümünün hemen başında “Salat kelimesinin manası, nerden türediği, şer’i literatürde hakiki ve mecaz anlamlarının kullanılması tahkiki”⁵⁹ şeklinde bir başlık ile hadis şerhlerine başlamadan hemen önce okuyucunun zihnine salat kavramını tam manasıyla yerleştirmenin amaçlandığını görmekteyiz. Müellif, konuya kelimenin terim ve ıstılahi anlamlarını vererek başladıktan sonra âlimler arasındaki ihtilafa değinmiş, kelimenin ıstılahi anlamıyla ilgili kendi mütalaasını belirtmiş ve sonucu Şeyh Veliyyullah ed-Dihlevi’den (ö.1176/1762) alıntı ile bağlamıştır. Hemen peşinden ezan ile ilgili gelen ilk hadisin şerhini yaparken de ezan kelimesinin manası ve ıstılahinin tahkiki diyerek benzer üslupla önemli bilgiler aktarmıştır.

Peygamber Efendimize teşehhütte salat etme ile ilgili hadislerin zikredildiği baba gelince teşehhüt duasında geçen “Peygamberimiz Hz. Muhammed ve Onun âline salat olsun.” duasındaki “âl” lafzını ele almış, kelimenin Arap dilinde nereden türediğine ve nasıl kullanıldığına dair bilgiler vermiştir.⁶⁰

Şarih, cuma namazı bölümüne geldiğimizde, namazın ve hutbenin hafifletilmesi babı üçüncü hadisinde geçen “Her bid’at dalalettir.” cümlesinden hareketle ‘bid’at’ kelimesinin manası ve sınırlarının tahkiki”⁶¹ diyerek önemli bir kavramı ele almıştır. Bid’at kavramını öncelikle hocalarından aldıklarıyla kendisi açıklamış, ardından konuyu “Kim dinde olmayan bir şeyi onda ihdas ederse, o reddedilmiştir.”⁶² hadisi çerçevesinde değerlendirmiştir. İnsan hayatında her yeninin din adına bir şey ihdas etmek olmadığını, Kitap, Sünnet, Hulefa-i Raşidin ve Selef-i Salihine isnat edilmeyen, insanları buna inanmaya zorlamayan yeninin hadisin içerdiği vaide muhatap olmayacağını belirtmiştir. Konuyu İmam Şatıbi’nin mütalaasına yer vererek derinleştirip, bid’at kavramını “Şer’î Bid’at” adıyla dalalete sürükleyen ve din adına dinde olmayan bir şeyi ihdas eden olarak açıklamıştır.

Cenazeler bölümüne geldiğimizde “Ölen Kimsenin, Ailesinin Ona Ağlaması Yüzünden Azap Olunması” babında zikredilen hadisten hareketle ölülerin işitip işitemeyeceğine dair “Ölülerin İşitme Meselesinin Tahkiki” başlığıyla konu ele alınmıştır.⁶³ Müellif konuyu zikredilen hadiste Hz. Aişe ile İbni Ömer’in farklı rivayetleri üzerinden değerlendirip âlimlerin görüş ayrılıklarını ve dayandıkları delilleri zikretmiş ve konuyu kendisini kastederek “Zayıf olan kul da şöyle dedi: Bütün nasları bir araya

⁵⁹ Osmânî, *Fethü’l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi’l-İmâm Müslim*, II, s. 133.

⁶⁰ Osmânî, *Fethü’l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi’l-İmâm Müslim*, II, s. 217-218.

⁶¹ Osmânî, *Fethü’l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi’l-İmâm Müslim*, II, s. 329.

⁶² Müslim, “Akdiye”, 1718.

⁶³ Osmânî, *Fethü’l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi’l-İmâm Müslim*, II, Cenaze 26.

getirdiğimizde, birçok sahih hadisin de işaret ettiği üzere; ölülerin duyması haktır.”⁶⁴ şeklinde konuyu toparlamıştır.

2.5.2. İhtilafat

Şebbir Ahmet, ihtilaf başlığıyla genelde fihhi görüş ayrılıklarının olduğu konularda farklı içtihatları, bu farklılıkların delillerini ve âlimlerin içtihat yöntemlerini değerlendirmiştir. Buna ilk örnek seferinin namazı konusunda *Seferde Namazın Kısaltmasının Vacip mi Yoksa Ruhsat mı Olduğuna Dair Âlimlerin İhtilafı, Tamamlamanın Fazileti ve Her Biri Hakkındaki Deliller*⁶⁵ başlığıyla karşımıza çıkmaktadır. Eserin yalnızca senet ve metin tahlili yapan bir şerh olmadığına en güzel örneklerden bir tanesini, bu başlık altında istifademize sunduğu, mezhepler arasında da ihtilafli olan seferinin namazını kısaltmasının ruhsat mı yoksa azimet mi olduğu meselesinde görmekteyiz. Bir başka örnek, yine Namaz bölümünde namazın nehy edildiği vakitler babında sabah namazından sonra namaz kılmakla alakalı meselede mevcuttur⁶⁶ Şebbir Ahmet konuyu Mezhep imamlarımızın görüşlerine yer vererek açıklamış, karşıt görüşte bulunanların nehy meselesinin nesh olunduğuna dair iddialarına da yer vermiş ve konuyu “Hâsılı” diyerek yazdığı son cümlede görüşünü ortaya koyarak toparlamıştır.

Bayram namazı bölümüne geldiğimizde ise ihtilaf başlığıyla ele aldığı konu, Bayram namazının vacip mi sünnet-i müekkedde mi, olduğu konusudur. “Bizim ashabımız” diyerek mensubu olduğu Hanefilerin görüşünü vacip olarak belirttikten sonra delilleri serdetmiş ardından İmam Şafi ve İmam Malik'in bayram namazının sünnet olduğuna yönelik içtihatlarını zikrederek görüş ayrılıklarına yer vermiştir.⁶⁷

2.5.3. Delail

Müellif, “ed-Delil” başlığıyla ele aldığı konularda, bölüm içinde geçen hadisleri hükümlere etkisi ve fihhi uygulamalarda delil oluşları açısından ele almıştır. Buna ilk örneği Namaz bahsinde, Fatihâ suresinin namazda okunmasına dair hadislerde Fatihayı okumanın bir rükün olmadığına delil olarak kaleme aldığı bölümde görmekteyiz. Konuyu İmam Müslim ve Ebu Davud'un (ö.275/889) Ebu Hureyre'den naklettikleri hadis ile delillendirerek, hadiste geçen Fatihatsız namazın noksan olacağı ibaresinden hareketle, noksan olan şeyin kâmil olmadığını anlamının gerektiğini yoksa fasit veya batıl olma gibi bir durumun söz konusu olmayacağını birçok âlimin de görüşünün bu minvalde olduğuna işaret ederek belirtmiştir.⁶⁸

Namaz bahsinden bir başka örnek, şarihin sabah namazını hangi vakitte kılmamanın daha faziletli olduğuna dair mezhebimizin kabul ettiği isfar vaktinin müstehap oluşunun delillerini sıraladığı

⁶⁴ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, II, s. 451.

⁶⁵ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, II, s. 47.

⁶⁶ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, II, s. 260.

⁶⁷ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, II, s. 358.

⁶⁸ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, II, s. 170.

bölümdür.⁶⁹ Ebu Davud, İmam Tirmizi (ö.279/892) ve İmam Nesâî'den (ö.303/915) gelen ve sahih birçok hadisin bizim görüşümüzü desteklediğini belirttiikten sonra âlimlerin de destekleyici mahiyette mütalaalarına yer vermiştir. Konu izah edilirken, müellifin üslup özelliği olarak kitabın farklı birçok bölümünde de karşımıza çıkan, itiraz gelebilecek açıdan bir soru üretilip “Şöyle diyecek olsan”, “Şu şekilde cevap veririm ki:” şeklinde konu ele alış şeklinin de olduğunu bir özellik olarak zikretmiş olalım.⁷⁰ Delil başlığıyla namaz bölümündeki başka örnekleri yalnızca zikredecek olursak; namazın bir rekâtını idrak eden namazı idrak etmiş demektir babında, “güneşin doğmasıyla sabah namazının fasit olacağı ancak güneş batmasıyla idrak edilmekte olan namazın fasit olmadığı delilleri ve bu babda zikredilen hadislere Hanefilerin cevapları” başlığıyla konunun ele alındığını görmekteyiz.⁷¹ İkinci namazını te'hir etmenin müstehap oluşunun delillerini bir başlık altında zikreden şarih, namazın cem'i meselesinde de delil başlıklarıyla konuları ayrıntılı şekilde ele alarak istifademize sunmuştur.⁷²

2.5.4. Mesâil

Müellif, “Mes'ele” başlıklarıyla kendi belirlediği şerh usulünde, çeşitli açılardan değerlendirilen ve birden fazla hüküm çıkarılan konular hakkında açıklamalarda bulunmuştur. Namaz bahsinde “Mes'ele” başlığı özelinde ele aldığı konulardan biri ta'dil-i erkân meselesidir. Ta'dil-i erkânâ riayette; rükû, secde, kavme ve celselerde itminân derecesinde durmanın vacip olduğunu zikrederek konuya giriş yapan müellif, ibadetin fillerinde peşisıralığın olması gerektiği konusuna da değinmiştir. Konuyu büyük imamların görüşleriyle derinleştirmiş ve son kısımda Veliyyuddin ed-Dihlevi'nin mütalaasını istifademize sunmuştur.⁷³

2.5.5. Tenbihat

Müellif, hadisleri şerh ederken konu hakkında önemli gördüğü bazı meseleleri yahut âlim görüşlerini bir uyarı niteliğinde “Tenbih” başlığı altında zikretmektedir.

Teşehhütte Peygamber Efendimize ve İbrahim Peygambere salat selam ile ilgili hadislerin zikredildiği bölümde farklı lafızlarla zikredilen hadislerin sıhhat değeri hakkında İbn Kayyim'ın görüşünü “Tenbih” başlığı ile kitabına almıştır.⁷⁴ Namaz sonrasında dua etmenin müstahaplığı ile ilgili hadisleri değerlendirirken, duada ellerin kaldırılıp kaldırılmayacağı hakkında yine “Tenbih” başlığıyla İmam Tirmizi ve Ebu Davud gibi hadis otoritelerin konu hakkında dikkate aldıkları hadislere yer

⁶⁹ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, II, s. 516.

⁷⁰ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, II, s. 517.

⁷¹ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, II, s. 471.

⁷² Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, II, s. 73-81.

⁷³ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, II, s. 193-194.

⁷⁴ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, II, s. 220.

vermiştir. Ayrıca duada ellerin kaldırıldığına dair birçok hadisin varit olduğunu ve İmam Münziri'nin de yalnızca bu rivayetleri bir araya getirdiği bir eserin bulunduğunu bilgisini vermiştir.⁷⁵

Kaza namazı ve edasında acele etmek ile ilgili bölüme baktığımızda, Ebû Katâde'nin zikrettiği uzunca bir hadisin şerhinde İmam Şevkânî'nin rivayet hakkındaki mütalaası⁷⁶ ve Ebu Yusuf'tan nakille “İslam'ın bidayetinde kazaya kalan namazlar ertesi gün aynı namazın vaktinde kaza edilirdi, ancak sonraları Hz. Peygamber bundan yasakladı.” rivayeti “Tenbih” başlıkları ile iki ayrı konu olarak ele alınmıştır.⁷⁷ Korku namazına dair hadisleri şerh ederken Hz. Peygamberin nerelerde bu namazı kıldığına dair “Tenbih” başlığı altında güzel bir bilgiyi daha istifademize sunan şarih, bu yerlerin isimlerini de sarih bir biçimde açıklamıştır.⁷⁸

2.5.6. Ekvâl

Şebbir Ahmed şerhinde, “Akvâlu'l-Ulemâ veya Akvâlu'l-Eimme” başlıklarına çokça yer vermiş, ilgili konular hakkında âlimlerin görüşlerini ve dikkate aldıkları farklı rivayetleri toplamıştır. Daha çok mensubu bulunduğu Hanefi mezhebi mantığıyla çözümlenmeler sunmuş, yer yer mezhep içinde de racih olan görüşü ön plana çıkararak “el-Muhtar fi'l-Hanefiyye” terkinini başlıklarında kullanmıştır.

Teşehhütte oturuş hakkında gelen iftirâş ve teverruk oturuşlarının üstünlük ve tercih konusunda âlimlerin ihtilaflarını “Akval” başlığı ile değerlendiren müellif, Hanefilerin tercihinin ön planda tutarak rivayet ve mezhep farklılıklarını zikrettikten sonra Hanefilerin tercih ettiği iftirâş oturuşunun kabul nedenlerini incelemiştir.⁷⁹

Sehiv secdesi ile alakalı ulemanın sözlerini değerlendirdiği bölümde İmam Buhari'de geçen rivayetleri almış, İbn Hacer, Beyhaki, İbn Dakik gibi âlimlerin görüşlerini verdiği, Mezhep imamlarının da görüşlerini ortaya koyup, Hanefi fıkhının temel eseri olan *Hidâye*'den alıntı ile Hanefilerin görüşlerine yer vermiştir.⁸⁰ Hemen akabinde tilavet secdesiyle ilgili hadislerin şerhini yaparken, bu secdenin sünnet mi yoksa vacip mi olduğuyla alakalı görüşleri ve vacipliğinin delillerini ele aldığını, ardından bu secdelerin sayısı konusunda âlimlerin sözlerini değerlendirdiğini görmekteyiz.⁸¹

2.5.7. Beyan

Müellifin, beyan başlığı altında ele aldığı konular diğer başlıklara göre biraz daha farklılık arz etmektedir. Örneğin “İhtilafat” başlığı altında genel itibariyle ilgili konu hakkında âlimlerin farklı görüş ve tutumlarını, “Delail” ile mezhepler arası hükmi değişikliklerin temelini oluşturan delilleri ve

⁷⁵ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, II, s. 451.

⁷⁶ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, II, s. 39.

⁷⁷ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, II, s. 40.

⁷⁸ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, II, s. 283.

⁷⁹ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, II, s. 319-320.

⁸⁰ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, II, s. 417-418-419.

⁸¹ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, II, s. 428-435.

izahlarını belirtmiştir. “Beyan” başlığını, fihri bir uygulamanın beyanı, itikadi görüş ayrılıklarının beyanı, herhangi bir ibadetin zikredilen hadisler ışığında nasıl yapılacağıın beyanı gibi farklı hususlarda kullandığını görmekteyiz. “İyd-Bayram” kelimesinin ne anlama geldiği, terim ve ıstılah olarak nasıl kullanıldığı ve şer’i hikmetini “Beyan” başlığı altında değerlendirdiğini görmekteyiz.⁸² Terim ve ıstılah yönünden bölüm başlıklarının ele alınması meselesini “Tahkikat” ve “Meani” başlıklarıyla istifademize sunduğu bölümlerde de değerlendirebildiğini daha önce görmüştük.

2.5.8. Es’ile

Şerhi ayrıcalıklı kılan hususlardan biri de, şerh ettiği hadisin konusuna farklı boyut kazandıracak soru başlıklarıyla mütalaasını istifademize sunmasıdır.

Nafaka ve sadakanın akrabaya, eşe, evlada ve müşrik bile olsalar ebeveyne verileceğine dair hadislerin zikredildiği bapta Hz. Peygamber’in eşi Zeynep validemizden nakledilen “Ey kadınlar cemaati! Ziyetlerinizden olsun sadaka verin.” hadisinden hareketle “Kadınlara ziyet eşyalarından dolayı sadaka vermeleri vacip midir?” şeklinde soru soran müellif âlimlerin görüşlerini bu soru altında değerlendirmiştir.⁸³

Sorular hadiste geçen meselenin “Caiz midir, zekât gerekir mi, kefarete düşer mi?” gibi kalıplarda kullanılmış ve âlimlerin görüş farklılıkları değerlendirmeye alınmıştır.⁸⁴ Oruç ve hac bölümlerinden birer örnek ile konuyu toparlayacak olursak; nafile orucu bozmanın cevazıyla alakalı âlimler arasındaki ihtilafı “Nafile orucu özürsüz bozmak caiz midir, değil midir?” başlığıyla değerlendiren şarih, Tirmizî, Ebu Davud ve Nesâi’de de geçen hadislerin yorumlarını da vererek konuyu genişletmiş, en son Hanefilerin konu hakkındaki delillerini istifademize sunmuştur.⁸⁵ Hac bölümünde de benzer üslup ile hac aylarında umre yapmak hakkında şerhinde yer verdiği değerlendirmesini soru kalıbıyla kullandığı başlık altında kaleme aldığını görmekteyiz.⁸⁶

2.5.9. Faide

Bu başlık altında ele alınan konular, adından da anlaşılacağı üzere bahsi geçen hadis hakkında fayda hâsıl olacağına inanılan kısa bilgiler vermeyi hedeflemektedir.

Yatsı namazının vakti ve tehir edilmesine dair zikredilen bir hadiste Hz. Peygamberin kendisine ait bir işle meşgul iken yatsı namazı vaktini geçirdiği rivayet edilmektedir. Müellif bu gecikmenin hususi olmadığını, Hz. Peygamber’in ordu hazırlıklarıyla ilgilendiğini İmam Taberi’den gelen rivayeti aktararak bildirmiştir.⁸⁷

⁸² Osmânî, *Fethü’l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi’l-İmâm Müslim*, II, s. 356.

⁸³ Osmânî, *Fethü’l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi’l-İmâm Müslim*, III, s. 61-62.

⁸⁴ Osmânî, *Fethü’l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi’l-İmâm Müslim*, III, s. 68-233.

⁸⁵ Osmânî, *Fethü’l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi’l-İmâm Müslim*, III, s. 295-296.

⁸⁶ Osmânî, *Fethü’l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi’l-İmâm Müslim*, III, s. 35.

⁸⁷ Osmânî, *Fethü’l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi’l-İmâm Müslim*, II, s. 517.

Zikrettiğimiz üzere kimi zaman farklı rivayetlerin zikredilmesinde⁸⁸, kimi zaman da herhangi bir konunun cevazlığına dair⁸⁹ bilgi aktarırken müellifin “Faide” başlığını kullandığını görmekteyiz.

2.5.10. Hikmet

Şarih bu başlık altında fıkhi görüş ve ihtilaflardan ve akaidi konulardan uzak meselelerin hikmet boyutunu ortaya koymaya çalışmış, hadislerde geçen herhangi bir emrin, yasağın veya teşvikin bizler için hangi manaları haiz olduğunu izah etmiştir. Örneğin, oruç bahsinde Ramazanın hemen öncesinde oruç tutulamayacağına dair zikredilen hadislerin şerhinde bu yasağın hikmetini yine âlimlerin görüşlerine başvurarak ve kendi mütalaalarına yer vererek açıklamıştır.⁹⁰ Yine oruç konusunda “Şaban Ayında Hz. Peygamber’in Orucu Çoğaltmasının Hikmeti” başlığı ile benzer üslupta konuyu ele almış, farklı rivayetler ışığında değerlendirmelerde bulunmuştur.⁹¹

Hac bahsinden bir örnekle konuyu pekiştirecek olursak “Hz. Peygamber’in Veda Haccı” babında yukarıda zikrettiğimiz birçok başlığı da kullanarak kaleme aldığı küçük çaplı değerlendirme yazılarından biri olarak “Şeytan Taşlamanın Hikmeti” başlığıyla konuyu ameli yükümlüğün dışına çıkarıp İmam Nevevi, Veliyyullah ed-Dihlevi gibi âlimlerimizin görüşleriyle hikmet arayışını ve elde ettiği sonuçları izah etmiştir.⁹²

2.5.11. Diğer Başlıklar

Bu kısımda, yukarıda zikrettiğimiz başlıkların haricinde bölüm içlerinde kullandığı başlıkları genel bir şekilde tarayarak, sıkça kullanmamış olsa da kitabın özelliği olarak görülebilecek unsurları ele almaya çalışacağız.

Şarihin, “Mebhas” yani “Konu” başlığıyla özel bir tanımlama yapmadan ilgili hadis hakkında değerlendirmeler yaptığını görmekteyiz. Örnek olarak İman bahsinde İslam’ın rükünlerinin anlatıldığı hadisi şerh ederken “Tekliğin Vücubiyetine Taalluk Eden Konu Hakkında”⁹³ diyerek açıklamalarda bulunmuştur. Yine aynı başlığı kullanarak namaz bölümünde değişik konuları ele aldığına rastlamaktayız. Şeytan ve cinlerin varlığının ispatı hakkında değerlendirmelerde bulunduğu bölümü⁹⁴ ve namazda konuşmanın namazı ifsat edip etmeyeceğiyle alakalı konuyu⁹⁵ “Mebhas” başlıklarıyla ele almıştır. Namazın ifsadı konusunda İmam Nevevi’den alıntılar yaptığı, Ebu Hanife’nin görüşlerine yer verdiği, âlimlerin ihtilaflarını değerlendirdiği kısımlar bulunması ve bu meseleleri

⁸⁸ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, II, s. 16.

⁸⁹ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, III, s. 86

⁹⁰ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, III, s. 194.

⁹¹ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, III, s. 304-305

⁹² Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, III, s. 53-78.

⁹³ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, I, s. 344.

⁹⁴ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, II, s. 270.

⁹⁵ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, II, s. 365.

Delâil, İhtilâfât, Akvalu'l-Ulemâ gibi başlıklarda değerlendirmesine rağmen bu konuda “Mebhas” başlığı ile farklı bir yöntem izlediğini söylememiz gerekir.

Müellifin açıklamalarda bulunduğu bir diğer başlık “Hüküm”dür. İman, taharet, namaz ve nikâh bölümlerinde örneklerini gördüğümüz bu başlığın içeriğini değerlendirme sadedinde bir örnek verecek olursak; Nikâh bölümünün hemen başında nikâh eyleminin hükmü, faydası, maksadı ve afeti hakkında bilgiler aktardığını görmekteyiz.⁹⁶

Şarihin eserinde incelenmesi gereken ancak çok fazla başvurmadığı durumlardan bir tanesi de “ehâdis” başlığıyla İmam Müslim’in metninde geçen hadisi başka bir rivayetle veya başka bir bakış açısıyla değerlendirmesidir. Cenaze bölümünde “Cenaze Namazının ve Cenazeye Katılmanın Fazilet” bâbı, hadisin şerhinin başka tariklerden gelen lafızlar da dikkate alınarak yapıldığını bize göstermektedir⁹⁷ ki; şarih bunu “Ehâdis” başlığı altında zikretmiştir.⁹⁸

Ayrıca karşımıza çıkan şârihin şerhinde kullandığı başlıklardan bazıları şunlardır: “Vücûh” başlığı; daha çok ibadete taalluk eden bölümlerin hadislerinde geçen fiilleri farklı rivayetler üzerinden farklı vecihleriyle aktarmasıdır.⁹⁹ “Mana” başlığı; şerhin genel yapısı hadislerin manalarını aktarmak ise de şarih bazen hadisin bütününe bazen de içinde geçen herhangi bir kelimeyi mana yönünden incelemesidir. “Meşruiyet” başlığı; hadislerde geçen Hz. Peygamber’in bazı hallerdeki uygulamalarının O’ndan sonra da devam edip etmeyeceğinin ve meşruluğunun ele alındığı konuları içerir. Şarihin korku namazının meşruiyeti¹⁰⁰ ve hatibin iki hutbe arasında oturmasının meşruiyeti¹⁰¹ gibi konuları Peygamber fiilleri ve sonrasındaki uygulamaları dikkate alarak “Meşruiyet” başlığı altında değerlendirdiğini görmekteyiz. Şarih ayrıca Fazilet, Tekmil, Cemi’, Sebep, İstidrad, Tarif, Cevaz, Dua, Emir, Fasıl gibi başlıkları tek sefer dahi olsa kullanarak şerhini belli bir disiplin içinde şekillendirmiştir.

Metin şerhi incelememizin bu son bölümlerinden anlıyoruz ki; Müellif “Kitabımı nasıl daha kullanışlı ve daha çok istifade edilebilir hale getirim?” düşüncesiyle hareket etmiş, işlediği konuları belirli başlıklar halinde kategorize ederek kitabında zikretmiştir. Böylelikle okuyucunun araştırmak istediği herhangi bir hadisi bulabilmesini, eserin yalnızca fihristine göz gezdirerek dahi şerhte nelerle karşılaşacağı hakkında bilgi sahibi olmasını sağlamıştır. Şarih, itikadi meselelerden ibadet konularına, mezhepler arası görüş ayrılıklarından âlimlerin farklı mütalaalarına kadar akla gelebilecek neredeyse bütün konulara kendisine ait özel başlıklar halinde kitabında yer vermiştir. Bunu yaparken hadis

⁹⁶ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, III, s. 316.

⁹⁷ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, II, s. 369.

⁹⁸ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, III, s. 443- 474-477-495-498-504.

⁹⁹ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, II, s. 208.

¹⁰⁰ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, II, s. 280.

¹⁰¹ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, II, s. 321.

şerhçiliği geleneğinde otorite kabul edilen temel kitaplardan da alıntılar yaparak, bizlere o eserleri de bir öz halinde inceleme imkânı sağlamıştır.

2.6. Kendisini Kastederek Açıklamalarda Bulunduğu Kalıpların Değerlendirmesi

Şebbir Ahmet, rivayetin içeriğine göre fakih, müfessir, muhaddis birçok âlimin görüşüne yer vermesi, onlardan alıntılarda bulunmasının yanı sıra, bu çağın bir bireyi olarak bugünün sorunlarına yönelik kendi mütalaasını da eserinde ortaya koymuştur. Bunu yaparken ilim geleneğine, geçmişten günümüze önemli yeri haiz âlimlere ve onların konular hakkındaki görüşlerine karşı son derece saygılı davranmış, kendi görüşünü büyük bir tevazu ile aktarmıştır.

Şarihin kendi açıklamalarına yer verdiği bölümlerde iki farklı üslup ile karşılaşmaktayız. “Bu aciz kul” veya “Bu fakir şöyle söyledi” kalıbının yanında, bir de bahsi geçen konu hakkında farazi bir soru sorarak “Şöyle denilirse; derim ki” şeklinde bir üslup benimsediğini görmekteyiz. Bu usulü eserden birkaç örnek ile aktarmaya çalışalım.

İman bahsini incelediğimizde, bir zatın Hz. Peygamber'e gelerek “Bana, yaptığımda beni cennete yakınlaştıracak bir amel gösterir misin?” diye sorduğu ve cevaben “Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmadan kulluk etmen, namazı kılman, zekâtı vermen ve sıla-i rahimde bulunmandır.”¹⁰² karşılığını aldığı hadiste, zikredilen hususların birer hak olduğunu; Allah'ın kullar üzerindeki hakkı, fakirin zengin üzerindeki hakkı, akrabaların hakkı gibi hususların gözetilmesiyle cennete yakınlaşabileceği görüşünü aktaran müellif, mütalaasını “Bu fakir de şöyle dedi” kalıbını kullanarak aktarmıştır.¹⁰³ sözlerini “Allah Teâla'yı tesbih ederim ki; O en iyi bilendir.” diyerek bağlamıştır. İbadet bahislerinden de bir örnek vermek gerekirse, namaz bölümünde sağ elin sol el üzerinde olup göbek deliği altından ellerin bağlanmasına dair zikredilen hadislerin bulunduğu babda¹⁰⁴ müellif yine “Bu aciz kul şöyle söyledi” diyerek izahatta bulunmuştur.¹⁰⁵ Zikrettiğimiz kalıpta karşımıza çıkan onlarca örneğin geneli hakkında şunu söyleyebiliriz ki; müellif, “Bu fakir de şöyle söyledi” kalıbında kimi zaman hadiste geçen lafzın gramer değerlendirmesinde bulunmuş, kimi zaman bir âlimin görüşünün nasıl anlaşılması gerektiği hakkında açıklama yapmış, kimi zaman da mensubu bulunduğu mezhebin benimsediği görüşün gerekçelerini, nasıl anlaşılması gerektiğini izah etmiştir.¹⁰⁶

Müellifin kendi değerlendirmelerine yer verdiği “Şöyle şöyle denilirse; derim ki” üslubunu İman bahsini dikkate alarak incelediğimizde; meçhul sıya ile soru sorup “Derim ki” şeklinde hayânın imanın şubelerinden olduğunu bildiren hadis şerhinde örneğiyle görmekteyiz.¹⁰⁷ Benzer durum olarak görebileceğimiz, “Sen şöyle dersin, derim ki” şeklinde açıklamalarda karşımıza çıkmaktadır.

¹⁰² Müslim, “İman”, 13.

¹⁰³ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, I, s. 350.

¹⁰⁴ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, II, s. 204.

¹⁰⁵ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, II, s. 206-350.

¹⁰⁶ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, I, s. 325-350-275-400.

¹⁰⁷ Osmânî, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, I, s. 412.

Ayrıca müellifin bazı durumlarda herhangi bir muhatap belirlemeden “dedim ki” şeklinde kendi ifade ve mütalaası olduğunu açıkça belirttiği yerleri de kitabında görmekteyiz.¹⁰⁸

SONUÇ

Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrirlerini sonraki nesillere aktarabilme adına büyük gayret sarf eden âlimlerimiz, geliştirdikleri isnat ilmiyle sahih rivayetin sakiminden ayrılmasını sağlamışlardır. Hadislerin bir araya getirilmesi ve sonraki nesillere aktarılmasının ardından gündeme gelen ikinci husus, o hadisleri nasıl anlayacağımız meselesi olmuştur. Bu noktada da yine âlimlerimiz devreye girmiş ve kaleme aldıkları şerhler ile hadislerin hayata tatbikini kolaylaştırmış ve toplumlara Peygamber önderliğinde inşa’ edilecek düzenin nasıl olması gerektiği bilgisini vermiştir. Çalışmamıza konu olan Ahmet Osmânî’nin *Fethü’l-Mülhim*’ini de bu gayeye mebni, Kur’an-ı Kerim’den sonra en sahih kaynaklardan biri olan İmam Müslim’in eserini, çağın sorunlarını da göz önünde bulundurarak şerh eden bir eser olarak tavsif etmemiz mümkündür.

Şebbir Ahmet şerhi, yazıldığı döneme kadar kaleme alınan bütün şerhlerden istifade eden, âlimlerin görüşlerini zikreden, mezhepler arası delil teşkil eden hadisler hakkında bilgiler veren, hadislerin lafız ve mefhum manalarını inceleyen; tenbihat, beyan, mes’ele gibi hususi başlıklar ile açıklamalar yapan ve muasır bir şerh olarak güncel birçok konuya değinen özel bir çalışmadır. Makalemiz, tespit ettiğimiz bu hususları şerhin metodu ve ele aldığı konular bağlamında incelemiştir.

Netice itibarı ile şerh usulüne bazı dönemler yöneltilen “malumun ilamı ve çokça tekrara düşülmesi” gibi eleştirilerin pek de anlamlı olmadığı ve kaleme alınan her şerhin kendi döneminde bir ihtiyacın ürünü olarak istifadeye sunulduğu *Fethü’l-Mülhim* üzerinden yakinen görülebilmektedir. Osmânî’nin, bugün tartışma konusu olan hemen her konuda değerlendirmelerde bulunduğu ve meseleleri bir bütünlük içinde hususi başlıklarla ele aldığına şahit olduk.

¹⁰⁸ Osmânî, *Fethü’l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi’l-İmâm Müslim*, I, s. 310-311-371-403.

KAYNAKÇA

- Birgivi, Muhammed b. Ali, *Usûlü'l-Hadîs*, İstanbul: Dâru'l İlim, 2012.
- Cevherî, İsmail b. Hammad, *Es-Sihâhu Tâcü'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1990.
- Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.
- el-Kuşeyrî, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. El-Haccâc, *Sahih-i Müslim*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, [t.y].
- İbn Abidin, Muhammed Emin, *Raddü'l-Muhtâr ala Dürri'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- İbn Kesir, İsmail b. Ömer, *el-Bâ'isü'l-Hasîs Şerhu İhtisâri Ulûmi'l-Hadîs*, Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, 2003.
- Kevserî, Muhammed Zahid, *Makâlâtü'l-Kevserî*, Kahire: Mektebetü'l-Ezheriye li't-Turâs, 2009.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis Tarihi*, Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Nevevî, Muhyiddin, *El-Minhâc Şerhu Sahihi Müslim b. el-Haccac*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009.
- Osmani, Şebbir Ahmet, *Fethü'l-Mülhim bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2006.
- Osmani, Şebbir Ahmet, *Mebâdi Ulûmi'l-Hadisi ve Usûlüh*, Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2011.
- Özşenel, Mehmet, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, İstanbul: İFAV, 2014.
- Suyuti, El-Hafız Celaleddin, *Tedribü'r-Râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, Beyrut: Dâr'ul-Kelimi't-Tayyib, 2010.

HADITH

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

Aralık / December / ديسمبر / 2018, 1: 112-132

العقوبة النفسية في التربية النبوية

The Psychological Punishment in the Prophetic Upbringing

Peygamber (a.s.)'ın Eğitim Metodunda Psikolojik Ceza

أنس صالح

Dr. Öğrt. Üyesi, Tokat Gazi Osman Pařa Üniversitesi, Tokat/Türkiye

Dr. Lecturer, Tokat Gazi Osman Pasa University, Tokat/Turkey

enes.salih1976@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0810-7550>

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.2560700>

Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 23.11.2018

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25.12.2018

Yayın Tarihi / Date Published: 31.12.2018

Yayın Sezonu / Pup Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation / اقتباس : Salih, Enes. “el-‘Ukûbetü’n-nefsiyye fi’t-terbiyyeti’n-Nebeviyye / The Psychological Punishment in the Prophetic Upbringing”. HADITH 1 (Aralık/December 2018): 112-132.

doi.org/10.5281/zenodo.2560700

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

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

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

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

العقوبة النفسية في التربية النبوية

أنس صالح

الملخص	الكلمات المفتاحية
من مقاصد الشريعة الإسلامية حفظ الفرد والمجتمع، وبما أن الإنسان خطاء يتعدى حدود الله ويخطئ بحق نفسه وبحق غيره وبحق مجتمعه، فقد حددت الشريعة الحدود لجزره ومنعه من أن يقع في الخطأ مرة أخرى، وليكون عبرة للمجتمع أيضاً، والعقوبة النفسية مقصد من مقاصد الشريعة، ولكنها لا تتراد لذاتها إنما للزجر والمنع من العودة إلى الذنب شأنها شأن بقية العقوبات، وجاءت هذه العقوبات على أنواع كثيرة منها بدنية ومنها مالية ومنها نفسية، بعضها شديد والبعض خفيف الوقع وذلك بحسب الذنب والجناية، وفي هذا البحث سيقف الباحث على العقوبات النفسية مبينا مشروعيتها في الكتاب والسنة، ومجالاتها وخصائصها وأنواعها والأساليب التي اتخذها النبي صلى الله عليه وسلم في العقوبات النفسية، والعقوبات النفسية التي عاقب بها النبي صلى الله عليه وسلم بما جاءت في هذا البحث ثمانية أنواع: الحجر، عزل المذنب عن المجتمع، التوبيخ، الضرب التأديبي، التشهير بالذنب وليس المذنب، الإعراض، إظهار الغضب بترك المجلس، الشتم والسب، والتذكير بالذنب في كل لقاء.	العقوبة النفسية الحد المخطف

The Psychological Punishment in the Prophetic Upbringing

Keywords:

The Punishment
Psychology
Hadd
The Sinner

ABSTRACT

One of the main aims of Islamic religion is the protection of individual and community. Since man is wrong on the right itself and the one of God, the right of others and the one of society, Shari'a (Islamic law) sets penalties for the denial and prevent them so as to not fall in error again to be a way to other community. Also these sanctions came in different ways: many of them are physical, some of them are psychological, others are severe, some are mild, and some are sinful and violent. In this research, I will stand on psychological sanctions, indicating their lawfulness, their features, application field, types and methods taken by the Prophet (s.a.w.) as a governess. And also it was mentioned a lot in the Islamic tradition (Qur'an) and Sunnah. The psychological punishments applied by the Prophet (s.a.w.) are eight in number: banishment, isolating the sinner away from the community, condemnation, flogging, displaying the sin not the sinner, being away from the sinner, being angry for him to leave the council, cursing, and reminding of the sin at every meeting.

EXTENDED ABSTRACT

One of the main aims of Islamic religion is the protection of individual and community. Since man exceed the limits set by Allah and commit a sin against himself, others and the community, Islamic religion identified the penalties and recommended that the person should stay on the straight path of the religion. Islamic religion warned against sins committed in order to protect the situation of the society and those who broke the boundaries.

Immediate and Delayed Punishments:

The punishment of sins such as gossip and backbiting is left to the Hereafter. The attitude of religion on this issue is that those who commit the offenses that would require punishment are avoidance from these acts. The punishments applied when the person is alive, such as retaliation, blood-money and hand cutting are both bodily punishments and monetary fines and immediate punishments. Psychological punishment is among them. The *shari'a* (Islamic law) has left the provisions that should be applied to those who commit these sins to the president and the *kāḍī*. In addition to legal sources, there are many modern research including independent books and articles about *hadd*, *ta'zir* and suspicious cases. However, the researches on the psychological punishments are substantially rare. The research deals with the psychological punishments, especially in Islam.

The lawfulness of the Psychological Punishments:

When evaluated from various perspectives, if there is a disagreement about that a person is liable to *hadd* or *ta'zir* punishment and it is not possible to apply these two punishments, for this reason, the person is given a punishment for guiding him to religious orientation and purifying him from sin that he has committed, it is called "psychological punishment". In fact, the importance of the issue is due to the fact that the person does not commit this sin to someone else but to himself. Because the act in question is not very effective on any individual or society. If this were the case, one of *hadd* or *ta'zir* punishment would be applied to that person. For this reason, the real purpose of psychological punishment is to purify the soul of the sinner by removing it from the miserable situation is to move up. Psychological punishment is a strong bond in the self-purification and educating of the person. Its lawfulness sprang from the holy Quran in the following verse: "Turn away from them but admonish them and speak to them a far-reaching word" (4:63). Also, it was mentioned a lot in the Islamic tradition (Sunnah) and Hadith.

The Overlapping of the Psychological Punishment with Other Punishments:

As well as being the bodily or financial punishment of *hadd* and *ta'zir*, there is also a psychological punishment on the person after the criminal offense has been committed. But the main issue here is the punishments applied to the sinner by the Prophet (s.a.w.) on various occasions, which do not allow for *hadd* or *ta'zir*, but are also linked to psychological punishment. In the research, the application field and reasons of such penalties were discussed.

The Argument of This Research and Its Importance

In Islamic law, there are two types of the punishments as implementing jurisdiction. First, it is the competence to apply *hadd* and *ta'zir* penalties which it belongs to the judges. Islamic jurists have placed it in their books with all their details. Second is the jurisdiction to educate persons under their responsibility, that is located outside *hadd* and *ta'zir* and included in the related works. Like some practices of the father, mother, brother, the president, the judges who are the persons whom Allah make responsible for protecting the people under his responsibility. The governess and pedagogue feel the need to punish the perpetrator of the sin, so that the person does not do it again. In this respect, the research has determined the practices of the Prophet (s.a.w.) in educating the sinner and focused on the types of psychological punishment in terms of method and basis.

The Aims of This Research

In this research, it is aimed to reveal the lawfulness of the psychological punishments, their features, their application field and types that are discussed in various aspects, in addition to this, we intended to reveal that the Prophet (s.a.w.) is the excellent pattern for a governess and pedagogue.

If we list them as points, the results we reached are as following:

- 1- The psychological punishment is one of the aims of the *shari'a*. However, it is not meant to prevent someone from committing a sin only as in other penalties.
- 2- There are psychological punishments in *hadd* and *ta'zir* in terms of affecting the person who is being punished. The psychological punishment has its own characteristic therefore it is separated from the two.
- 3- There is no *hadd* in the psychological punishment itself, nor for its types or reasons, and therefore it never reaches the lowest level of *hadd*.
- 4- Psychological punishment is intended at the soul and psychology of the sinner. It does not harm the property. It ascertains in a different way from the actual sense of pain that occurs in the application of *hadd*.
- 5- The psychological punishment differs according to the type of sin. It made itself felt not according to the sin itself, but according to the psychological situation of the person.
- 6- Psychologically, there are some sins that cause only one distress. But there are also some that the *shari'a* awarded many discretionary distresses for that sin.
- 7- Some psychological punishments that came in multiple ways for a single penalty came in one time but some gradually.
- 8- The psychological punishments applied by the Prophet (s.a.w.) are eight in number: banishment, isolating the sinner away from the community, condemnation, flogging, displaying the

sin not the sinner, being away from the sinner, being angry for him to leave the council, cursing, and reminding of the sin at every meeting.

9- Eventually, the researcher recommends to clarify the effect of the psychological punishments on the individual and the community based on the Qur'anic verses, hadiths and existing works on this subject.

10- In the developmental adventure of the individual, we also suggest a collaborative study to reveal the effect of psychology and psychological punishments on individual psychology. Also it also should be clarified the extreme and minimum punishment, and how it is implemented according to sin and the status of the sinner.

GENİŞLETİLMİŞ ÖZET

PEYGAMBER (A.S.)'İN EĞİTİM METODUNDA PSİKOLOJİK CEZA

Bireyin ve toplumun korunması, İslam dininin ana gayelerindedir. İnsan Allah'a, kendisine ve topluma karşı kabahat işleyebildiğinden din, cezalar belirlemiş, kişiyi dinin aslî çizgisi üzerinde kalmaya yöneltmiştir. Toplumun gidişatını koruma amacıyla, işlenen suçlara ve koyduğu sınırları çiğneyenlere karşı uyarılarda bulunmuştur.

Aciliyeti olan ve olmayan cezalardan olan gıybet ve dedikodu gibi günahların cezası, ahirete bırakılmıştır. Dinin bu konudaki tavrı, cezayı gerektirecek fiili işleyenleri bu fiillerden sakındırma şeklindedir. Kısas, diyet ve el kesme gibi kişi hayatta iken uygulanan bedeni ve mali cezalar ise aciliyeti olan cezalardır. Psikolojik ceza da bunlardandır. Şeriat bu suçları işleyenlere uygulanması gereken ahkâmı, kadıya ve devlet başkanına bırakmıştır. Konu hakkında, fıkhi kaynakların yanı sıra hadd, ta'zîr ve şüpheli durumlar etrafında yazılan müstakil kitap ve makale olmak üzere pek çok modern araştırma mevcuttur. Ancak bunlar arasında hususi olarak psikolojik cezayı ele alan çalışmalar, ciddi manada azdır. Makalemiz bu yönüyle özellikle İslam'da psikolojik cezayı ele almaktadır.

Psikolojik cezanın meşruiyeti: Bir kimseye hadd veya ta'zîr uygulanması konusunda ihtilaf edilen, bu sebeple kişinin dini istikametini düzeltmek ve işlemiş olduğu günahı arındırmak için bu iki cezayı uygulamaya imkân vermeyecek düzeydeki kabahatin cezasına, psikolojik ceza denir. Aslında meselenin büyüklüğü, şahsın bu kabahati başkasına değil, kendine karşı işlemiş olmasındadır. Çünkü söz konusu fiil, toplum veya toplumun herhangi bir ferdi üzerinde çok da etkili değildir. Eğer böyle olsaydı, o kimseye zaten hadd veya ta'zîrden biri uygulanırdı. Bu yüzden psikolojik cezada asıl maksat, kabahati işleyenin nefsinin arındırarak onu düşüğü sefil durumdan yukarılara taşımaktır. Bunun içindir ki psikolojik ceza, şahsın nefsinin arındırma ve terbiye etme konusunda sağlam bir bağıdır. Bu cezanın meşruiyetine Cenâb-ı Hakk'ın Kur'ân-ı Kerîm'deki: "Onlardan yüz çevir, kendilerine öğüt ver ve onlara tesirli söz söyle!" (en-Nisâ 4/63) buyruğu delildir. Aynı şekilde bu konuda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) de pek çok hadisi vardır.

Psikolojik cezaların diğer cezalarla iç içeliği: Haddlerin ve ta'zîrin, bedeni veya mali bir ceza olması yanında, cezayı gerektirecek kabahatin işlenmesinin ardından şahsın üzerinde psikolojik bir ceza olma yönü de vardır. Fakat burada asıl mesele, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) çeşitli vesilelerle kabahat işleyene uyguladığı; hadd veya ta'zîre imkân tanımayan; ancak psikolojik cezayla da irtibatlı olan cezalardır. Araştırmada bu türden cezaların uygulama alanları ve sebepleri ele alınmıştır.

Konunun önemi ve problematiği: İslam hukukunda uygulama yetkisi olarak cezalar iki çeşittir; Birincisi, hadd ve tazir cezalarını uygulama yetkisi, hâkimindir. İslam hukukçuları, bütün tafsilatıyla buna kitaplarında yer vermiştir. İkincisi, hadd ve tazir dışında gelen ve ilgili eserlerde yer alan sorumluluğu altındakileri terbiye yetkisidir. Allah'ın (c.c.) sorumluluğu altındakileri gözetmekle mesul tuttuğu baba, anne, kardeş, devlet başkanı, hâkimin bazı uygulamaları gibi. Müeddib, mürebbi ve râî sıfatına haiz bu kimseler, kişi tekrar yapmasın diye o hatayı işleyeni cezalandırma ihtiyacını duyarlar. Araştırma bu yönüyle, kabahati işleyeni eğitme hususunda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamalarını tesbit etmiş, yöntem ve dayanak olarak, psikolojik ceza türlerinin neler olduğu üzerinde kurgulanmıştır.

Araştırmanın amacı: Çeşitli yönleriyle ele alınan bu araştırmada psikolojik cezanın meşruiyeti, özellikleri, uygulama sahası ve çeşitlerinin neler olduğu yanında Nebi'nin (a.s.) râî ve mürebbi sıfatına haiz olan kimselere üsve-i hasene mahiyetindeki üslubunun ortaya çıkarılması hedeflenmektedir.

Maddeler halinde sıralanacak olursa çalışmanın ulaştığı ve ortaya koyduğu sonuçlar için şunlar söylenebilir:

1. Psikolojik ceza, şeriatın maksatlarındandır; ancak onunla sadece diğer cezalarda olduğu gibi işlenen kabahatten alıkoymak kastedilmez.
2. Kendisine hadd uygulanan kimseye etki etmesi yönüyle hadd ve ta'zirde de psikolojik ceza vardır ve psikolojik ceza, münferid kalması cihetiyle bu ikisinden ayrılır.
3. Psikolojik cezanın ne kendisinde ne de tür ve sebepleri arasında hadd vardır. Bu yüzden o, haddin en aşağı mertebesine dahi erişemez.
4. Psikolojik ceza, kabahati işleyenin nefsinin ve psikolojisini hedef alır. Mala taalluk etmez. Bedene haddin uygulanmasında ortaya çıkan hakiki manadaki acıdan farklı olarak taalluk eder.
5. Psikolojik ceza, kabahatin türüne göre farklılık gösterir. Yine kabahatin kendisine değil, işleyen kişinin psikolojik durumuna göre kendini hissettirir.
6. Bazı kabahatler vardır ki psikolojik manada tek bir sıkıntıya sebebiyet verir. Ama bazıları da vardır ki Şâri onun için pek çok sıkıntı takdir etmiştir.
7. Bir tek hata için birden çok şekilde gelen psikolojik cezaların bir kısmı tek seferde bir kısmı ise aşamalı olarak gelmiştir.

8. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uyguladığı psikolojik ceza türlerini 8 çeşit olarak tasnif etmek mümkündür: Sürgün, suçu işleyenin toplumdaki tecrit edilmesi, kınama, tedip için dövme, suçlunun değil de suçun teşhiri, araya mesafe koyma, meclisi terk etmesi için öfkenin izhar edilmesi, kötü söz söyleme, karşılaşıldığında kabahatin hatırlatılması.

9. Neticede araştırmacı ayetlerden, hadislerden ve bu konuda var olan eserlerden hareketle bütün yönleriyle, fert ve toplum üzerinde İslam'da psikolojik cezanın açıklığa kavuşturulmasını önermiştir.

10. Aynı şekilde o, ferдин gelişim serüveni içerisinde psikoloji ile psikolojik cezaların, ferдин psikolojisine etkisinin ortaya çıkarılması için ortak çalışma önermektedir. Cezaların hafif ve şiddetli olanı, cezanın ve cezayı işleyenin durumuna göre nasıl uygulanacağını bilmesi yine bu öneriler arasındadır.

مقدمة

من خصائص الشريعة الإسلامية أنها تحافظ على الفرد والأسرة والمجتمع، ولذلك المقصد حددت الحدود وبينت المحظور والمباح، ورغبت للاستقامة، ورهبت من الأخطاء والتعدي على الحدود التي حدتها وبينتها ليحافظ الجميع على الاستقامة، والترهيب الذي جاءت به الشريعة؛ منه ما هو مؤجل يرى العبد جزاءه في الآخرة كالغيبية والكذب والنميمة وغير ذلك، ومنه ما هو معجل في الدنيا كالقصاص والدية وقطع اليد وغيرها.

والعقوبات المعجلة في الدنيا منها بدنية كالقتل وقطع اليد، ومنها مالية كالدية، ومنها نفسية، وجاء هذا البحث ليوقف على العقوبات النفسية ومشروعيتها وخصائصها وأنواعها وتداخلها مع العقوبات الأخرى. ولا شك أن الحد أو التعزير إلى جانب كونه عقوبات بدنية أو مالية هو عقوبة نفسية أيضا لما لها تأثير على نفسية المعاقب، ولكن الباحث في هذا البحث سيقف على العقوبات النفسية التي ليس لها صلة بالحدود أو التعزير، إنما في الأساليب التي اتبعها النبي صلى الله عليه وسلم في حق المخطئ، مما هو مرتبط بالعقوبات النفسية، وما يتعلق بذلك من أنواع تلك العقوبات ومجالاتها وأسبابها مستهلا هذا البحث بمقدماته.

خطة البحث: هذا البحث يشتمل على مقدمة وأربعة مباحث ونتائج، أما المبحث الأول فكان للحديث عن مشروعية العقوبة النفسية، والثاني: عن مجالاتها، والثالث: عن خصائصها، والرابع: عن أنواعها، ثم خاتمة للبحث تتضمن النتائج والتوصيات.

مشكلة الدراسة وأهميتها: العقوبات التي جاءت في الشريعة من حيث القيام بتنفيذها منها ما هو أمر منوط بالقاضي والحاكم أو من في مقامهما لا يجوز لغيرهما القيام به، ومدار ذلك على الحد والتعزير، وهذا النوع تناوله العلماء والفقهاء بكل تفاصيله في كتبهم، ومنها ما هو منوط بكل من يقع على عاهله التربية كالأب والإمام والقاضي والحاكم والأخ والأم والمجتمع وكل مسؤول عن رعية استرعاه الله إليه، والمؤدب والمربي والراعي يحتاج إلى

عقوبات يقوم بها المذنب ليربيه ويؤدبه ولئلا يقع في ذنبه مرة أخرى، وجاءت هذه الدراسة مبينة أنواع العقوبات النفسية التي اتخذها النبي صلى الله عليه وسلم في تربيته للمذنبين لتكون مرجعا ومصدرا ومنهجيا في التربية السليمة.

أهداف الدراسة: أهداف الدراسة يتجلى في بيان مشروعية العقوبات النفسية وبيان خصائصها ومجالاتها وأنواعها، وبيان الأساليب التي اتخذها النبي صلى الله عليه وسلم لتكون أسوة حسنة لكل راع ومرابي.

الدراسات السابقة للبحث: الدراسات المختصة بالعقوبات كثيرة جدا في هذا المجال، ولكن الدراسات التي تختص في العقوبات النفسية في السنة النبوية قليلة بشكل عام، ولم يقف الباحث إلا على ما كتبه الدكتور عبد الله بن سليمان العجلان في المجلة العربية للدراسات الأمنية والتدريب حيث كتب بحثا بعنوان "العقوبات النفسية في الشريعة الإسلامية وتطبيقاتها في الأنظمة التعزيرية في المملكة العربية السعودية"، وقد أهمل في بحثه كثيرا من أدوات البحث المهمة، فقد أهمل خصائص العقوبات النفسية ومجالاتها وكثيرا من أنواعها ولم أوافقه الرأي في بعض الأنواع التي ذكرها، وكان بحثه متعلقا بشكل كبير بنظام العقوبات في المملكة العربية السعودية، أما هذا البحث فقد أضاف الكثير على ما ذكره، فقد أضاف خصائص العقوبات النفسية وتداخلاتها في الحدود والتعزير، وكذلك أضاف مجالاتها، وزاد على ذلك في أنواعها، وزاد أيضا أمثلة كثيرة من الحديث النبوي.

المبحث الأول: مشروعية العقوبات النفسية:

لا شك أن العقوبة النفسية التي لم يصل خطؤها إلى حد يقام على صاحبها الحد أو يعزر لأجلها هي عقوبة تربوية تهدف إلى تركية المذنب وإقامة اعوجاجه، إذ هي تختلف عن الحد أو التعزير من جوانب عدة، وأهمها أن معظم الأخطاء هي أخطاء بحق المذنب نفسه ولا تتعلق بغيره، وهي أيضا ليست عظيمة مؤثرة على المجتمع أو الفرد وإلا لفرض الشرع لها الحد أو التعزير، لذلك كان المقصود منها تركية نفس المذنب والارتقاء به من مقامه الذي هو فيه إلى ما هو أعلى من ذلك، وعلى ذلك فالعقوبة النفسية لها صلة وثيقة في مجال تركية النفس وتربيتها، ولذلك جاء البحث بعنوان "التربية النبوية"، إذ هي نوع من أنواع التربية.

مشروعيتها في القرآن الكريم: شرع الله سبحانه وتعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم العقوبة النفسية فقال: "أولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم فأعرض عنهم وعظهم وقل لهم في أنفسهم قولا بليغا"^(١)، فبين الله لنبيه ثلاثة أنواع من العقوبات النفسية التأديبية وهي الإعراض عنهم والموعظة والقول البليغ قال الرازي تفسيره عن الإعراض: "فأعرض عنهم أي أن لا يقبل منهم ذلك العذر ولا يعتذر به، فإن من لا يقبل عذر غيره ويستمر على سخطه قد يوصف بأنه معرض عنه غير ملتفت إليه"، وعن الموعظة: وعظهم قال الرازي: "والمراد أنه يجرهم عن النفاق والمكر والكيد والحسد والكذب ويخوفهم بعقاب الآخرة"، وعن القول البليغ: قال: "وقل لهم في أنفسهم قولا

بليغا مؤثرا في قلوبهم يغتمون به اغتماما ويستشعرون منه الخوف استشعارا"^(٢)، وجاء في تفسير المنار: "فأعرض عنهم أي: اصرف وجهك عنهم ولا تقبل عليهم بالبشاشة والتكريم وعظهم ببيان سوء حالهم لهم إذا هم أصروا على ما هم عليه وقل لهم في أنفسهم قولاً بليغا يبلغ من نفوسهم الأثر الذي تريد أن تحدثه فيها"، وقال: "أما الإعراض عنهم فهو يحدث في نفوسهم الهواجس والخوف من سوء العاقبة، فإذا رأوا من النبي صلى الله عليه وسلم الإعراض عنهم وعدم الالتفات إلى أعذارهم المؤكدة بأيمانهم الكاذبة، على خلاف عادته مع أصحابه من الإقبال عليهم والبشاشة في وجوههم فإنهم يظنون الظنون"^(٣).

وشرع الله سبحانه وتعالى أيضا العقوبات النفسية مع أزواجهم فقال سبحانه: "واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن"^(٤)، فبين سبحانه وتعالى عقوبتين نفسيتين زيادة على ما جاء في الآية الأولى إذ أنه كرر الوعظ في الآيتين وزاد المهجر في المضاجع وهذا ما يخص الزوجة والضرب، والضرب المقصود به هنا هو الذي ليس له تأثير على البدن كالجلد في الحدود بل هو ضرب للإيلام النفسي وليس البدني إذ لا ألم فيه كما ورد الضرب بالسواك^(٥)، وهذا لا يخص الزوجة بل غير الزوجة فقد عاقب النبي صلى الله عليه وسلم بالضرب كما سيأتي في أنواع العقوبات النفسية في المبحث الرابع.

مشروعيتها في السنة: أما في السنة فقد وردت مشروعية العقوبات النفسية في كثير من الأحاديث النبوية وأمثلة ذلك كثيرة في هذا البحث وخصوصا في المبحث الرابع منه.

المبحث الثاني: مجالات العقوبات النفسية:

أولا: العقوبة النفسية الملازمة للحد: كما ذكرت سابقا أن العقوبة النفسية هي ملازمة بشكل كبير للحدود فكل حد من الحدود سواء كانت البدنية كقطع يد السارق أو المالية كالدية أو غير ذلك لها تأثير نفسي على المعاقب زيادة على تأثير الحد عليه.

ثانيا: العقوبة النفسية الملازمة للتعزير: بما أن التعزير مجاله واسع وهو ما يقرره القاضي دون الحد، فللقاضي أن يكتفي بالعقوبة النفسية دون غيرها كالتوبيخ والتشهير بالذنب وليس المذنب كما سيأتي بيان ذلك في محله في المبحث الرابع، وخلق الشعر والتعزير وغير ذلك مما يكون تأثيره على النفس شديدا.

^٢ الرازي، محمد بن عمر (٦٠٦)، تفسير الرازي "مفاتيح الغيب"، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠١: ١٠ / ١٢٤.

^٣ محمد رشيد بن علي رضا، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ١٩٩٠: ٥ / ١٨٦.

^٤ سورة النساء: ٣٤.

^٥ عن عطاء في قول الله تعالى واضربوهن قال: "بالسواك ونحوه"، ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي (٣٢٧)، تفسير القرآن العظيم، مكتبة نزار مصطفى الباز، السعودية، ١٤١٩: ٣ / ٩٤٤ رقم: ٥٢٧٥.

ثالثا: العقوبة النفسية التأديبية الخاصة بالتربية: وهي التي يكون الخطأ فيها دون خطأ التعزير، وهي التي تخص التأديب والتربية كما مر في الآية التي تحدثت عن العقوبات النفسية المشروعة للزوجة على زوجها، وهو مجال هذا البحث.

المبحث الثالث: خصائص العقوبة النفسية:

أولاً: التنوع: بما أن العقوبة النفسية قائمة على خطأ لم يصل إلى موجب الحد فمجال أسبابها أو الأخطاء التي استوجبتها واسع، فهي أخطاء متنوعة وكثيرة، وعقوباتها متنوعة أيضاً؛ إذ لا يعقل أن تكون هناك عقوبة واحدة لكل الأخطاء، لذلك كانت العقوبات النبوية متنوعة بالهجر والوعظ والتوبيخ والضرب والإعراض والتشهير بالذنب وغير ذلك، مبنية على حسب نوع الخطأ وصغره أو كبره.

ثانياً: الأفراد والتعدد: قد يحتاج الخطأ الذي يرتكب إلى عقوبة واحدة كافية في ردعه وهو الأصل وأمثلة ذلك كثيرة، وهو ما يشبه الحدود إلى حد كبير في عدم التعددية أي أن مرتكب الحد تقع عليه عقوبة واضحة غير متعددة فالقاتل يقتل أو الدية، والسارق تقطع يده، أما العقوبة النفسية فقد تأتي العقوبة مفردة كالهجر أو التوبيخ، فالنبي صلى الله عليه وسلم هجر أزواجه ووبخ أبا ذر، وقد تأتي متعددة أيضاً على خطأ واحد، فقد أمر النبي صلى الله عليه وسلم بضرب أحدهم وبعد الضرب أمرهم أن يوبخوه كما سيأتي تفصيل ذلك في هذا البحث^(٦)، وكذلك الآية التي أمرت النبي بتعداد العقوبات النفسية وتنوعها حيث قال الله تعالى: "فأعرض عنهم وعظهم وقل لهم في أنفسهم قولاً بليغاً"^(٧).

ثالثاً: التدرج في العقوبة النفسية: جاء في آية تأديب الزوجة الناشز ثلاث عقوبات نفسية "واللائي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن"^(٨)، ولكنها على سبيل التدرج وليس دفعة واحدة فلا يحق الضرب قبل الوعظ؛ قال ابن عباس رضي الله عنهما في هذه الآية: "تلك المرأة تنشز وتستخف بحق زوجها ولا تطيع أمره فأمر الله عز وجل أن يعظها ويذكرها بالله ويعظم حقه عليها فإن قبلت وإلا هجرها في المضجع ولا يكلمها من غير أن يذر نكاحها، وذلك عليها شديد، فإن راجعت وإلا ضربها ضرباً غير مبرح ولا يكسر لها عظماً، ولا يجرح لها جرحاً قال: فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً"^(٩) يقول: إذا أطاعتك فلا تتجن عليها العلل"^(١٠)، واختلاف تفسير الآية بين العلماء ينبني عليه اختلاف فقهي في المسألة، فلترجع المسألة في أصولها الفقهية، ولكن ما يعيننا ههنا كون العقوبة النفسية من خصائصها التدرج الذي جاء في تفسير ابن عباس رضي الله عنه كما مر.

^٦ في المبحث الرابع: أنواع العقوبات النفسية.

^٧ سورة النساء: ٦٣.

^٨ سورة النساء: ٣٤.

^٩ سورة النساء: ٣٤.

^{١٠} البيهقي، أحمد بن الحسين، أبو بكر (٤٥٨)، السنن الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٣: كتاب القسم والنشوز، باب نشوز المرأة على الرجل: ٧/ ٤٩٤ رقم:

رابعاً: العقوبة بحسب المخطئ وليست بحسب الخطأ: بالنسبة للحدود فإن العقوبة بحسب الخطأ دون النظر إلى مرتكبها، فالسارق تقطع يده سواء في ذلك الرجل أو المرأة، والعبد أو الحر، والأمير أو المأمور، والصالح أو الطالح، والحسيب وغيره، فيستوي في ذلك الجميع إذ العقوبة فيها بحسب الذنب وليست بحسب المذنب.

أما في العقوبة النفسية فإن ذلك يتغير بحسب المخطئ الذي ارتكب الخطأ، فقد يقع ذات الخطأ من شخصين اثنين أحدهما يكتفى في حقه الإعراض، والآخر التوبيخ، ذلك لأن الأول يكفيه الإعراض ليرتكب ذنبه وليعلم شناعة خطئه، أما الآخر فتوبيخه أنفع من الإعراض عنه، فاللذان ارتفعت أصواتهما عند رسول الله صلى الله عليه وسلم أنزل الله فيهم " أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون " (١١)، وهما أبو بكر وعمر رضي الله عنهما (١٢)، فقد اكتفى الشارع بالتنبية والتذكرة والتحذير، ونزول ذلك في القرآن له وقع كبير على النفس، أما الذين جاؤوا من وراء الحجرات يرفعون أصواتهم وينادون يا محمد يا محمد اخرج لنا فإن مدحنا زين وذمنا شين أنزل الله فيهم " ولو أنهم صبروا حتى تخرج إليهم لكان خيراً لهم والله غفور رحيم " (١٣) قال الطبري في تفسير الآية: " الله ذو عفو عن ناداك من وراء الحجاب، إن هو تاب من معصية الله بندائك كذلك، وراجع أمر الله في ذلك، وفي غيره، رحيم به أن يعاقبه على ذنبه ذلك من بعد توبته منه " (١٤)، فأخبر الله بمغفرته لهم مع أن ذنبهم لا يقارن بما فعله أبو بكر وعمر رضي الله عنهما، ولو فعل الأعراب ما فعل الصحابان، أو فعل الصحابان ما فعل الأعراب لاختلفت الأحكام، فالعقوبة النفسية تابعة لشخص المخطئ لا لخطئه.

المبحث الرابع: أنواع العقوبات النفسية التي عاقب بها النبي صلى الله عليه وسلم:

الهجر: من العقوبات النفسية التي عاقب بها النبي صلى الله عليه وسلم أنه هجر زوجته شهراً وقد جاءت الآية بذلك " واهجروهن في المضاجع " (١٥)، وقد هجر النبي صلى الله عليه وسلم نساءه شهراً لأن إحداهن وهي حفصة رضي الله عنها أفشت سر النبي صلى الله عليه وسلم لعائشة رضي الله عنها، فعن أنس رضي الله عنه، قال: " آلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من نساءه شهراً، وقعد في مشربة له، فنزل لتسع وعشرين، فقيل: يا رسول الله

١١ سورة الحجرات: ٢-٥.

١٢ أخرج البخاري عن ابن أبي مليكة، قال: " كاد الخيران أن يهلكا أبو بكر وعمر رضي الله عنهما، رفعا أصواتهما عند النبي صلى الله عليه وسلم حين قدم عليه ركب بني تميم، فأشار أحدهما بالأقرع بن حابس أخي بني مجاشع، وأشار الآخر برجل آخر فقال أبو بكر لعمر: ما أردت إلا خلائي، قال: ما أردت خلافك فارتفعت أصواتهما في ذلك، فأنزل الله: { يا أيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم } قال ابن الزبير: ما كان عمر يسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد هذه الآية حتى يستفهمه"، البخاري، محمد بن إسماعيل (٢٥٦)، صحيح البخاري، دار طوق النجاة، بيروت، ١٤٢٢: كتاب تفسير القرآن، باب لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي: ٦/ ١٣٧ رقم: ٤٨٤٥.

١٣ أخرج الترمذي عن البراء بن عازب، في قوله تعالى: { إن الذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم لا يعقلون } قال: قام رجل فقال: يا رسول الله إن حمدي زين وإن ذمي شين، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «ذاك الله عز وجل»، قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب، الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة (٢٧٩)، سنن الترمذي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٧٥: كتاب أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة الحجرات: ٥/ ٣٨٧ رقم: ٣٢٦٧، النسائي، أحمد بن شعيب (٣٠٣)، السنن الكبرى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠١: كتاب التفسير، سورة الحجرات: ١٠/ ٢٦٧ (١١٤٥١).

١٤ الطبري، محمد بن جرير، أبو جعفر (٣١٠) جامع البيان في تأويل القرآن، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠: ٢٢/ ٢٨٦.

١٥ سورة النساء: ٣٤.

إنك آليت على شهر؟ قال: «إن الشهر تسع وعشرون»^(١٦)، وقال ابن عباس في حديث اعتزاله صلى الله عليه وسلم الطويل: "فاعتزل النبي صلى الله عليه وسلم نساءه من أجل ذلك الحديث حين أفشته حفصة إلى عائشة تسعا وعشرين ليلة، وكان قال: «ما أنا بداخل عليهن شهراً» من شدة موجدته عليهن حين عاتبه الله^(١٧)، قال ابن بطال: "وفيه أن المرأة تعاقب على إفشاء سر زوجها، وعلى التحيل عليه بالأذى، والمنع من موافقته وشهوته بالتويخ لها بالقول، كما وبخ الله أزواج النبي على تظاهرها عليه وإفشاء سره، وعاقبهن النبي بالإيلاء والاعتزال والمهجران^(١٨)، وقال النووي: "وفيه أن للزوج هجران زوجته واعتزاله في بيت آخر إذا جرى منها سبب يقتضيه"^(١٩).

قال العراقي: "فيه جواز هجران المسلم فوق ثلاثة أيام إذا تعلق ذلك مصلحة دينية من صلاح حال المهجور وغير ذلك"^(٢٠).

ولا يتعارض ذلك مع نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن الهجر أكثر من ثلاثة أيام، في الحديث الذي رواه أنس بن مالك: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "ولا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث ليال"^(٢١)، لأن الهجر المنهي عنه في الحديث هو الذي تكون أسبابه دنيوية، أما الهجر لأسباب دينية فهو مشروع، قال العراقي: "وأما قوله عليه الصلاة والسلام: «لا هجرة بين المسلمين فوق ثلاثة أيام»^(٢٢) فمحلها ما إذا كان الهجران لحظوظ النفس وتعتات أهل الدنيا" ونقل عن النووي قول في ذلك فقال: "قال النووي: في الروضة: قال أصحابنا وغيرهم هذا في الهجران لغير عذر شرعي فإن كان عذر بأن كان المهجور مذموم الحال لبدعة أو فسق أو نحوها أو كان فيه صلاح لدين الهاجر أو المهجور فلا يجرم وعلى هذا يحمل ما ثبت من «هجر النبي - صلى الله عليه وسلم - كعب بن مالك وصاحبيه ونهيه صلى الله عليه وسلم الصحابة عن كلامهم»^(٢٣).

- ١٦ صحيح البخاري كتاب النكاح، باب قول الله تعالى: الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض إلى قوله إن الله كان علياً كبيراً: ٧/ ٣٢ رقم: ٥٢٠١.
- ١٧ صحيح البخاري كتاب المظالم والغصب، باب الغرفة والعلية المشرفة وغير المشرفة في السطوح وغيرها: ٣/ ١٣٤ رقم: ٢٤٦٨، مسلم بن الحجاج (٢٦١)، صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩١: كتاب الطلاق، باب الإيلاء: ٢/ ١١١١ (١٤٧٩).
- ١٨ ابن بطال، علي بن خلف بن عبد الملك (٤٤٩)، شرح صحيح البخاري، مكتبة الرشيد، الرياض، ٢٠٠٣: ٦/ ٥٩٧.
- ١٩ النووي، محي الدين يحيى بن شرف (٦٧٦)، المنهاج شرح صحيح مسلم، دار التراث العربي بيروت، ١٣٩٢: ١٠/ ٩٤.
- ٢٠ العراقي، عبد الرحيم بن الحسين (٨٠٦)، طرح التثريب في شرح التثريب، دار إحياء التراث العربي، بيروت ٢٠٠٠: ٤/ ١١٩.
- ٢١ صحيح البخاري كتاب الأدب، باب الهجرة: ٨/ ٢١ رقم: ٦٠٧٦. صحيح مسلم كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم التحاسد والتباغض والتدابير: ٤/ ١٩٨٣ (٢٥٥٨).
- ٢٢ عن أنس بن مالك قال: شك في رفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم، قال: «لا هجرة بين المسلمين فوق ثلاثة أيام»، أو قال: «فوق ثلاث ليال» عبد الله بن مبارك الخططي (١٨١)، الزهد والرفائق، دار الكتب العلمية، بيروت: ١/ ٢٥٣ رقم: ٧٢٧، ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن عثمان بن أبي شيبة (٢٣٥)، المصنف، مكتبة الرشيد، الرياض، ١٤٠٩: ٥/ ٢١٥ رقم: ٢٥٣٧٤.
- ٢٣ العراقي، عبد الرحمن بن حسين (٨٠٦)، طرح التثريب في شرح التثريب: ٤/ ١٢٠، النووي، يحيى بن شرف (٦٧٦)، روضة الطالبين وعمدة المفتين، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٩١: ٧/ ٣٦٧.

العزل الاجتماعي من خلال عزل المخطئ عن الاختلاط بالمجتمع: وهذا ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم في الثلاثة^(٢٤) الذي خلفوا في غزوة تبوك فهجرهم النبي صلى الله عليه وسلم فلم يحدثهم ولم يرد عليهم السلام، وأمر الناس أن يعتزلوهم فلا يكلموهم ولا يحدثوهم، وكانت مدة عزله لهم عن المجتمع خمسين يوماً، وكان من بينهم كعب بن مالك حيث حدث عن ذلك فقال: "وهي رسول الله صلى الله عليه وسلم المسلمين عن كلامنا أيها الثلاثة من بين من تخلف عنه، فاجتنبنا الناس، وتغيروا لنا حتى تنكرت في نفسي الأرض فما هي التي أعرف"، حتى أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يردّ عليهم السلام قال كعب: "وآتي رسول الله صلى الله عليه وسلم فأسلم عليه وهو في مجلسه بعد الصلاة، فأقول في نفسي: هل حرك شفثيه برد السلام عليّ أم لا؟ ثم أصلي قريباً منه، فأسارقه النظر، فإذا أقبلت على صلاتي أقبل إلي، وإذا التفت نحوه أعرض عني، حتى إذا طال علي ذلك من جفوة الناس، مشيت حتى تسورت جدار حائط أبي قتادة، وهو ابن عمي وأحب الناس إلي، فسلمت عليه، فوالله ما رد علي السلام"^(٢٥) بل إن العقوبة النفسية وصلت أبعد من ذلك وأصعب قال كعب: "حتى إذا مضت أربعون ليلة من الخمسين، إذا رسول الله صلى الله عليه وسلم يأتيني، فقال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرك أن تعتزل امرأتك، فقلت: أطلقها؟ أم ماذا أفعل؟ قال: لا، بل اعترها ولا تقرها، وأرسل إلي صاحبي مثل ذلك، فقلت لامرأتي: الحقي بأهلك، فتكوي عندهم، حتى يقضي الله في هذا الأمر"^(٢٦)، فكانوا كذلك خمسين يوماً حتى أنزل الله فيهم آية التوبة "لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والأنصار الذين اتبعوه في ساعة العسرة من بعد ما كاد يزيغ قلوب فريق منهم ثم تاب عليهم إنه بهم رءوف رحيم وعلى الثلاثة الذين خلفوا"، ثم بين الله آثار تلك العقوبة النفسية عليهم وشرح حالهم فقال: "حتى إذا ضاقت عليهم الأرض بما رحبت وضاقت عليهم أنفسهم وظنوا أن لا ملجأ من الله إلا إليه ثم تاب عليهم ليتوبوا إن الله هو التواب الرحيم"^(٢٧).

التوبيخ: يختلف التوبيخ بحسب الذنب وبحسب المخطئ فقد وبخ النبي صلى الله عليه وسلم أبا ذر ووعظه لأنه أخطأ في حق صحابي آخر فعن المعرور بن سويد، قال: لقيت أبا ذر، وعليه حلة، وعلى غلامه حلة، فسألته عن ذلك، فقال: إني ساببت رجلاً فغيرته بأمه، فقال لي النبي صلى الله عليه وسلم: "يا أبا ذر أعيرته بأمه؟ إنك امرؤ فيك جاهلية، إخوانكم خولكم، جعلهم الله تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده، فليطعمه مما يأكل،

^{٢٤} وهم: كعب بن مالك ومرارة بن الربيع العمري، وهلال بن أمية الواقفي، صحيح البخاري كتاب المغازي، باب حديث كعب بن مالك، وقول الله عز وجل: وعلى الثلاثة الذي خلفوا: ٦ / ٥ رقم: ٤٤١٨.

^{٢٥} المصدر السابق.

^{٢٦} المصدر السابق.

^{٢٧} سورة التوبة: ١١٧-١١٨.

وليلبسها مما يلبس، ولا تكلفوهم ما يغلبهم، فإن كلفتموهم فأعينوهم"^(٢٨)، فقول النبي صلى الله عليه وسلم له: "إنك امرؤ فيك جاهلية" فيه توبيخ من النبي صلى الله عليه وسلم لأن أبا ذر غيره بأمة.

وقد يتفاوت التوبيخ بحسب الذنب فكلما عظم الذنب كان التوبيخ أشد لهجة ووقعا على المخطئ؛ قال أسامة بن زيد بن حارثة رضي الله عنهما: "بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الحرقة من جهينة، قال: فصبّحنا القوم فهزمناهم، قال: ولحقت أنا ورجل من الأنصار رجلا منهم، قال: فلما غشيناه قال: لا إله إلا الله، قال: فكفّ عنه الأنصاري، فطعنته برمحى حتى قتلته، قال: فلما قدمنا بلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم، قال: فقال لي: يا أسامة، أقتلته بعد ما قال لا إله إلا الله قال: قلت: يا رسول الله، إنما كان متعوّذاً، قال: أقتلته بعد ما قال لا إله إلا الله قال: فما زال يكررها علي، حتى تمنيت أني لم أكن أسلمت قبل ذلك اليوم"^(٢٩)، فتمني أسامة أنه لم يكن أسلم يدل على عظيم تأثيره بكلام النبي صلى الله عليه وسلم لما وقع في نفسه من عظم ذنبه حتى تمنى أن لو لم يكن أسلم إلا بعد هذه الحادثة لأن الإسلام يجب ما قبله، وكان من عادة النبي صلى الله عليه وسلم إذا أراد أن يباليغ في الموعظة يكررها لما لهذا التكرار من تأثير على السامع، ومن ذلك حديث أبي بكر قال: كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ ثلاثا الإشراف بالله، وعقوق الوالدين، وشهادة الزور _ أو قول الزور_ وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم متكئا، فجلس فما زال يكررها حتى قلنا: ليته سكت."^(٣٠)

التأديب بحثو التراب أو الضرب باليد أو بالنعل أو نحو ذلك: مما لا يصل إلى حد التعزير، وليس المقصود بالضرب الجلد والإيلام كما في الحدود، إنما الضرب بأي شيء للردع ولبيان الخطأ، من ذلك حثو التراب في وجهه، ومن ذلك الضرب بالنعل، والضرب باليد أو بالثوب أو بعسيب نخل مما يكون تأثيره نفسيا وليس بدنيا، فقد حث النبي صلى الله عليه وسلم على المذنب التراب، وأمر بضربه فضرِب باليد وبعسيب نخل وضرب بالنعل، "أتى النبي صلى الله عليه وسلم بشارب وهو بجنين، فحشى في وجهه التراب، ثم أمر أصحابه فضربوه بنعالهم، وما كان في أيديهم، حتى قال لهم: «ارفعوا» فرفعوا"^(٣١)، وفي رواية: "فقال: «اضربوه» فضرِبوه بالأيدي والنعال وأطراف الثياب وحثوا عليه من التراب، ثم قال النبي صلى الله عليه وسلم: «بَكِّتُوهُ» فبَكِّتُوهُ، ثم أرسله"^(٣٢)، وفي رواية: ثم قال

^{٢٨} صحيح البخاري كتاب الإيمان، باب المعاصي من أمر الجاهلية، ولا يكفر صاحبها بارتكابها إلا بالشرك: ١ / ١٥ رقم: ٣٠، صحيح مسلم كتاب الإيمان، باب إطعام المملوك مما يأكل والباسه مما يلبس ولا يكلفه ما يغلبه: ٣ / ١٢٨٢ (١٦٦١).

^{٢٩} صحيح البخاري كتاب الديات، باب قول الله تعالى: ومن أحيائها: ٩ / ٤ رقم: ٦٨٧٢، صحيح مسلم كتاب الإيمان، باب تحريم قتل الكافر بعد أن قال لا إله إلا الله، ٩٧ / ١ (٩٦).

^{٣٠} صحيح مسلم كتاب الإيمان، باب بيان معرفة الكبائر وأكبرها: ١ / ٩١ رقم: ٨٧.

^{٣١} أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (٢٧٥)، سنن أبي داود، دار الرسالة العالمية، بيروت، ٢٠٠٩: كتاب الحدود، باب إذا تتابع في شرب الخمر: ٤ / ١٦٦ رقم: ٤٤٨٨، والحاكم، محمد بن عبد الله بن محمد، أبو عبد الله (٤٠٥) المستدرک علی الصحیحین کتاب الحدود: ٤ / ٤١٦ (٨١٢٨) وقال صحيح الإسناد، وعلق الذهبي في التلخيص فقال: صحيح.

^{٣٢} الشافعي، محمد بن إدريس (٢٠٤)، مسند الشافعي، ترتيب محمد عابد السندي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٥١: كتاب الأشربة: ٢ / ٩٠ (٢٩٢)، قال الخطابي: "والتبكيث هاهنا التفرغ باللسان وهو أن يقال: له أما اتقيت الله أما خشيت الله أما استحييت من الناس ونحو هذا من الكلام"، الخطابي، أحمد بن محمد بن إبراهيم (٣٨٨)، غريب الحديث، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٢: ١ / ٣٢٧.

رسول الله صلى الله عليه وسلم لأصحابه: «بَكَّتُوهُ» فأقبلوا عليه يقولون: ما اتقيت الله، ما خشيت الله، وما استحيت من رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم أرسلوه^(٣٣)، فكانت عقوبتان الضرب والتوبيخ، وقد ضرب النبي صلى الله عليه وسلم بيده ضرب تأديب، فيما رواه ثوبان مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: جاءت بنت هبيرة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي يدها فِتْح، فقال: كذا في كتاب أبي، أي خواتيم ضخام، فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يضرب يدها^(٣٤)، وفي رواية أحمد: "دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي يدها خواتيم من ذهب، يقال لها الفِتْح، فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرع يدها بَعْصِيَّةً معه"^(٣٥).

التشهير بالذنب: بإظهار ذنب المخطئ أمام الناس وعلى الملأ أو على المنبر، دون التشهير بالمدنّب فعن أبي حميد الساعدي، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استعمل عاملاً، فجاءه العامل حين فرغ من عمله، فقال: "يا رسول الله، هذا لكم وهذا أهدي لي. فقال له: أفلا قعدت في بيت أبيك وأمك، فنظرت أيهدى لك أم لا؟" ثم قام رسول الله صلى الله عليه وسلم عشية بعد الصلاة، فتشهد وأثنى على الله بما هو أهله، ثم قال: أما بعد، فما بال العامل نستعمله، فيأتينا فيقول: هذا من عملكم، وهذا أهدي لي، أفلا قعد في بيت أبيه وأمه فنظر: هل يهدى له أم لا، فو الذي نفس محمد بيده، لا يغل أحدكم منها شيئاً إلا جاء به يوم القيامة يحمله على عنقه، إن كان بعيراً جاء به له رُغاء، وإن كانت بقرة جاء بها لها حُوار، وإن كانت شاة جاء بها تيعر، فقد بلغت^(٣٦)، وهذا الأمر كان من عاداته صلى الله عليه وسلم أن يشهر بالذنب دون المدنّب ويقول: ما بال أقوام يفعلون كذا أو ما بال أقوام يقولون كذا، قال النووي في شرحه لقوله صلى الله عليه وسلم ما بال أقوام: "هو موافق للمعروف من خطبه صلى الله عليه وسلم في مثل هذا أنه إذا كره شيئاً فخطب له ذكر كراهيته ولا يعين فاعله وهذا من عظيم خلقه صلى الله عليه وسلم فإن المقصود من ذلك الشخص وجميع الحاضرين وغيرهم ممن يبلغه ذلك ولا يحصل توبيخ صاحبه في الملأ"^(٣٧).

الإعراض: أمر الله سبحانه وتعالى بالإعراض فقال: "فأعرض عنهم"^(٣٨) وكان من صفات النبي صلى الله عليه وسلم فيما وصفه به هند بن أبي هالة قال: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يغضب لنفسه ولا ينتصر

٣٣ سنن أبي داود: كتاب الحدود، باب الحد في الخمر ٤/ ١٦٣ رقم: ٤٤٧٨.

٣٤ النسائي، أحمد بن شعيب (٣٠٣)، سنن النسائي، المطبعة العالمية، حلب، ١٩٨٦: كتاب الزينة، الكراهية للنساء في إظهار الحلي والذهب: ١٥٨/٨ رقم: ٥١٤٠.

٣٥ أحمد بن حنبل الشيباني (٢٤١)، المسند، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠١: ٣٧/ ٨٣ رقم: ٢٢٣٩٨، قال ابن الأثير: الفتح هي خواتيم كبار تلبس في الأيدي، وربما وضعت في أصابع الأرجل. وقيل: هي خواتيم لا فصوص لها، النهاية في غريب الحديث والأثر: ٣/ ٤٠٨.

٣٦ صحيح البخاري: كتاب الإيمان والنذور، باب كيف كانت يمّن النبي صلى الله عليه وسلم: ٨/ ١٣٠ رقم: ٦٦٣٦، صحيح مسلم كتاب الإمارة، باب تحريم هدايا العمال: ١٤٦٣/٣ (١٨٣٢).

٣٧ النووي، محيي الدين يحيى بن شرف (٦٧٦)، المنهاج شرح صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩٢: ٩/ ١٧٦.

٣٨ سورة النساء: ٦٣.

لها، وإذا غضب أعرض وأشاح"^(٣٩) وقد أعرض النبي صلى الله عليه وسلم عن المذنب وجاء ذلك في حديث ثوبان المتقدم، أن فلانة بنت القاسم، وصاحبة لها جاءتا إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وفي أيديهما خواتم، تدعوها العرب: الفُتخ، فسألته عن شيء، فأخرجت إحداهما يدها، فرأى النبي صلى الله عليه وسلم بعض تلك الخواتم، فضرب يدها بعسيب معه من عند الخاتم إلى منكبها، ثم أعرض عنهما، فقالتا: ما شأنك تعرض عنا؟ فقال: «وما لي لا أعرض عنكما، وقد ملأتما أيديكما حجرا، ثم جئتما تجلسان أمامي»^(٤٠)، فسؤلها النبي صلى الله عليه وسلم عن سبب إعراضه عنهما ما هو إلا لأنهما أدركتا أن خطأ ما فعلته حتى يستحقان إعراض النبي صلى الله عليه وسلم عنهما، وقد بين النبي صلى الله عليه وسلم لهما خطأهما في جوابه.

وجاء في تفسير المنار في تفسير: "فأعرض عنهم: أما الإعراض عنهم فهو يحدث في نفوسهم الهواجس والخوف من سوء العاقبة، فإذا رأوا من النبي صلى الله عليه وسلم الإعراض عنهم وعدم الالتفات إلى أعذارهم المؤكدة بأيمانهم الكاذبة، على خلاف عادته مع أصحابه من الإقبال عليهم والبشاشة في وجوههم فإنهم يظنون الظنون"^(٤١).
إظهار الغضب بترك المجلس الذي هو فيه: قال ثوبان مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم: انطلقت أنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقام خلف الباب، وكان إذا استأذن قام خلف الباب فدخل النبي صلى الله عليه وسلم فقال: «يا فاطمة بالعدل أن يقول الناس فاطمة بنت محمد، وفي يدك سلسلة من نار؟» ثم عدّها عدماً شديداً، ثم خرج ولم يقعد^(٤٢).

الشم والسب: إن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يسب أحداً أو يشتمه، روى أنس رضي الله عنه قال: "لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم فاحشا ولا لعانا ولا سبابا"^(٤٣)، بل أمر بحفظ أعراض المسلمين وحرّمها وحذر من الاعتداء على حرمتها، وذلك في خطبة الوداع فيما رواه أبو بكر عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما قال في خطبة الوداع: "فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم بينكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا"^(٤٤)، وعن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "أتدرون ما المفلس قالوا: المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع، فقال: إن المفلس من أمتي يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة ويأتي قد شتم هذا وقذف هذا وأكل مال هذا وسفك دم هذا وضرب هذا فيعطى هذا من حسناته وهذا من حسناته فإن فنيت حسناته

^{٣٩} البيهقي، أحمد بن الحسين (٤٥٨)، شعب الإيمان، مكتبة الرشيد، الرياض، ٢٠٠٣: ٢٤ / ٣ رقم: ١٣٦٢.

^{٤٠} معمر بن أبي عمرو راشد الأزدي (١٥٣)، الجامع، المجلس العلمي بباكستان وتوزيع المكتب الإسلامي ببيروت، ١٤٠٣: باب الحرير، والديباج، وآنية الذهب والفضة: ١١ / ٧٣ رقم: ١٩٩٤٩، وهذا الحديث قد مر ذكره في الضرب التأديبي وهو حديث ثوبان رضي الله عنه وهذه رواية معمر للحديث.

^{٤١} تفسير المنار: ٥ / ١٨٦، وقد مر ذلك في مبحث مشروعية العقوبات النفسية.

^{٤٢} مستند أحمد: ٣٧ / ٨٣ رقم: ٢٢٣٩٨، وهذا أيضا رواية أخرى لحديث ثوبان السابق، والعدم هو الأخذ باللسان، وأصل العدم: العجز النهائية في غريب الحديث والأثر: ٢٠٠ / ٣.

^{٤٣} صحيح البخاري كتاب الأدب، باب ما ينهى من السباب واللعن: ١٥ / ٨ (٥٦٩٩).

^{٤٤} صحيح البخاري كتاب العلم، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم رب مبلغ أوعى من سامع: ٢٤ / ١ (٦٧)، صحيح مسلم كتاب القسامة والمخارين والقصاص والديات، باب تغليظ تحريم الدماء والأعراض والأموال: ١٣٠٦ / ٣ (١٦٧٩).

قبل أن يقضى ما عليه أخذ من خطاياهم فطرحت عليه ثم طرح في النار" (٤٥)، والأحاديث الواردة في النهي كثيرة، وحفظ عرض المسلمين والكف عن شتمهم وسبهم مقصد من مقاصد الدين.

ومع ذلك أمر النبي صلى الله عليه وسلم في حالة واحدة بالشتيم؛ فعن أبي بن كعب، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "من تعزى بعزاء الجاهلية، فأعضوه، ولا تكنوا" (٤٦)، وفي رواية "من تعزى" (٤٧) بعزاء الجاهلية فأعضوه بمن أبيه ولا تكنوا" (٤٨)، وعن أبي أن رجلا اعتزى فأعضه أبي بمن أبيه، فقالوا: ما كنت فحاشا قال: "إننا أمرنا بذلك" (٤٩)، وشم أبو بكر رضي الله عنه عروة بن مسعود حين قدم مندوب عن قريش في يوم الحديبية قال عروة: "أي محمد أرايت إن استأصلت أمر قومك، هل سمعت بأحد من العرب اجتاح أهله قبلك، وإن تكن الأخرى، فإني والله لأرى وجوها، وإني لأرى أوشابا من الناس خليقا أن يفروا ويدعوك، فقال له أبو بكر الصديق: إمضص يبظر اللات، أنحن نفر عنه وندعه" (٥٠).

ووجه الجمع بين المسألتين أن ما ورد في حديث "من تعزى.. هو تشريع من النبي صلى الله عليه وسلم، فقد جعل هذا الشتم والسب عقوبة لهذا الذنب دون غيره، قال الطحاوي: "إنما هو عقوبة لمن كانت منه دعوى الجاهلية؛ لأنه يدعو برجل من أهل النار، وهو كما كانوا يقولون: يا لبكر، يا لتميم، يا لهمدان، فمن دعا كذلك من هؤلاء الجاهلية الذين من أهل النار كان مستحقا للعقوبة، ليكون ذلك استخفافا به وبالذي دعا إليه، ولينتهي الناس عن ذلك في المستأنف، فلا يعودون إليه" (٥١).

التذكير بالذنب في كل مرة يلتقي المذنب إلى أن يتوب: عن زيد بن أسلم، أن خوات بن جبير، قال: "نزلنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم مر الظهران، قال: فخرجت من خبائي فإذا أنا بنسوة يتحدثن، فأعجبني، فرجعت فاستخرجت عيبي، فاستخرجت منها حلة فلبستها وجمت فجلست معهن، وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من قبته فقال: أبا عبد الله ما يجلسك معهن؟، فلما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم هبته واختلطت، قلت: يا رسول الله جمل لي شرد، فأنا أبتغي له قيذا فمضى واتبعته، فألقى إلي رداءه ودخل الأراك كأني أنظر إلى

٤٥ صحیح مسلم کتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم: ٤/١٩٩٧ (٢٥٨١).

٤٦ مسند أحمد: ٣٥ / ١٥٨ رقم: ٢١٢٣٤.

٤٧ قال القاري في شرح الحديث: (من تعزى) أي: انتسب (بعزاء الجاهلية): بفتح العين أي: نسب أهلها وافتخر بأبائه وأجداده (فأعضوه): بتشديد الضاد والمعجمة من أعضضت الشيء: جعلته يعضه، والعض أخذ الشيء بالأسنان أو باللسان على ما في القاموس (بمن أبيه)، بفتح الهاء وتخفيف النون، وفي النهاية: الهن بالتخفيف والتشديد كتابة عن الفرج، أي: قولوا له: اعضض بذكر أهلك أو أيره أو فرجه. (ولا تكنوا): بفتح أوله وضم النون، أي: لا تكنوا بذكر الهن عن الأير، بل صرحوا بأله أبيه التي كانت سببا فيه تأديبا وتنكيلا، المنلا القاري، علي بن سلطان (١٠١٤)، مرقة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٢: ٧ / ٣٠٧٦ رقم: ٤٩٠٢.

٤٨ السنن الكبرى للنسائي كتاب السير، باب إعضاض من تعزى بعزاء الجاهلية: ٨ / ١٣٦ رقم: ٨٨١٣.

٤٩ مسند أحمد: ٣٥ / ١٤٢ رقم: ٢١٢١٨.

٥٠ صحیح البخاري كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد: ٣ / ١٩٤ رقم: ٢٧٣١، قال ابن الأثير: الأوشاب: الأخلاط من الناس والرعاغ، الجزري ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد (٦٠٦)، النهاية في غريب الحديث والأثر، المكتبة العلمية، بيروت، ١٩٧٩: ١٨٧ / ٥.

٥١ الطحاوي، أحمد بن محمد بن سلامة، أبو جعفر (٣٢١)، شرح مشكل الآثار، مؤسسة الرسالة، ١٤١٥: ٨ / ٢٣٥ (٣٢٠٦).

بياض متنه في خضرة الأراك، ففضى حاجته وتوضأ، فأقبل والماء يسيل من لحيته على صدره - أو قال: يقطر من لحيته على صدره - فقال: أبا عبد الله ما فعل شِرادُ جملك؟، ثم ارتحلنا فجعل لا يلحقني في المسير إلا قال: السلام عليك أبا عبد الله ما فعل شِرادُ ذلك الجمل؟، فلما رأيت ذلك تعجلت إلى المدينة، واجتنبت المسجد والمجالسة إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فلما طال ذلك تحينت ساعة خلوة المسجد، فأتيت المسجد فقممت أصلي، وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من بعض حجره فجأة فصلى ركعتين خفيفتين وطولت رجاء أن يذهب ويدعني فقال: طول أبا عبد الله ما شئت أن تطول فلست قائما حتى تنصرف، فقلت في نفسي: والله لأعتذرني إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ولأبرئن صدره، فلما قال: السلام عليك أبا عبد الله ما فعل شِرادُ ذلك الجمل؟ فقلت: والذي بعثك بالحق ما شرد ذلك الجمل منذ أسلم، فقال: رحمك الله ثلاثا ثم لم يعد لشيء مما كان^(٥٢)، فالنبي صلى الله عليه وسلم ما زال يذكر المخطئ بذنبه حتى جعله يتوب عنه.

الخاتمة

بعد هذا البحث فقد وصل الباحث إلى بعض النتائج والتوصيات المتعلقة بالعقوبات النفسية التي التربية

النبوية وهي:

١. العقوبة النفسية مقصد من مقاصد الشريعة، ولكنها لا تراد لذاتها إنما للزجر والمنع من العودة إلى الذنب شأنها شأن بقية العقوبات.
٢. العقوبة النفسية موجودة في الحد والتعزير من حيث تأثيرها على نفسية الذي أقيم عليه الحد، وقد تنفرد عنهما فتكون عقوبة قائمة بذاتها.
٣. لا حد للعقوبة النفسية ولا لأنواعها أو أسبابها ولكنها لا تصل إلى أدنى الحدود.
٤. العقوبة النفسية هي عقوبة تختص بالنفس وبالألم النفسي ولا تتعلق بالمال، وقد تتعلق بالبدن ولكن تعلقها به ليس على سبيل الإيلام كما في الحد.
٥. العقوبة النفسية تختلف باختلاف الذنب وتقاس بحسب مرتكبها لا بحسبها.
٦. بعض الذنوب لها عقوبة نفسية واحدة، وبعضها جاء الشارع لها بعدة عقوبات نفسية.
٧. بعض العقوبات النفسية التي تعددت لخطأ واحد جاءت دفعة واحدة وبعضها جاءت بالتدرج.

^{٥٢} الطبراني، أخرجه سليمان بن أحمد، أبو القاسم (٣٦٠)، المعجم الكبير، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ١٩٩٤: ٢٠٣/٤ (٤١٤٦)، وأخرجه أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد الله (٤٣٠)، معرفة الصحابة، دار الوطن، الرياض، ١٩٩٨: ٩٧٧/٢ (٢٥١٣)، وقال الميثمي: رواه الطبراني من طريقين، ورجال أحدهما رجال الصحيح، غير الجراح بن مخلد وهو ثقة، الميثمي، علي بن أبي بكر بن سليمان (٨٠٧)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٩٩٤: ٩ / ٤٠١.

٨. العقوبات النفسية التي عاقب بها النبي صلى الله عليه وسلم بما جاءت في هذا البحث ثمانية أنواع: الهجر، عزل المذنب عن المجتمع، التوبيخ، الضرب التأديبي، التشهير بالذنب وليس المذنب، الإعراض، إظهار الغضب بترك المجلس، الشتم والسب، والتذكير بالذنب في كل لقاء.
٩. يوصي الباحث أن تكون هناك دراسة تجمع كل العقوبات النفسية في الإسلام بشكل موسع تجمع فيه كل الآيات والأحاديث والآثار الواردة في ذلك وتأثير ذلك على الفرد والمجتمع.
١٠. يوصي الباحث أيضا أن تكون هناك دراسة مشتركة مع علم النفس لتبيين تأثير هذه العقوبات على نفسية الفرد ومدى فاعليتها وجدواها في تقويم سلوك الفرد، ومعرفة أشدها وأخفها، ومعرفة كيفية استعمالها بحسبها أو بحسب المذنب.

المصادر والمراجع

- ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن عثمان (٢٣٥)، المصنف، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض ط ١: ١٤٠٩.
- ابن بطلال، أبو الحسن، علي بن خلف بن عبد الملك (٤٤٩)، شرح صحيح البخاري، مكتبة الرشد، الرياض ط ٢: ٢٠٠٣.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (٢٧٥)، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، دار الرسالة العالمية، بيروت ط ١: ٢٠٠٩.
- أحمد بن حنبل، أبو عبد الله الشيباني (٢٤١)، المسند، مؤسسة الرسالة، بيروت ط ١: ٢٠٠١.
- الأصبهاني، أبو نعيم، أحمد بن عبد الله بن أحمد (٤٣٠)، معرفة الصحابة، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، دار الوطن للنشر، الرياض ط ١، ١٩٩٨.
- البخاري، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل (٢٥٦)، الجامع المسند الصحيح المختصر "صحيح البخاري"، تحقيق: محمد زهير ناصر، دار طوق النجاة، بيروت ط ١: ١٤٢٢.
- البيهقي، أبو بكر، أحمد بن الحسين بن علي (٤٥٨)، السنن الكبرى للبيهقي، دار الكتب العلمية، بيروت ط ٣: ٢٠٠٣.
- البيهقي، شعب الإيمان، مكتبة الرشيد، الرياض ط ١: ٢٠٠٣.
- الترمذي، أبو عيسى، محمد بن عيسى بن سورة (٢٧٩)، سنن الترمذي، تحقيق: محمد شاكر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ط ٢: ١٩٧٥.
- الجزري ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد (٦٠٦)، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، ١٩٧٩: ١٨٧/٥.
- الحاكم، محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه النيسابوري المعروف بابن البيع (٤٠٥)، المستدرک على الصحيحين، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ط ١: ١٩٩٠.
- الخطابي، أحمد بن محمد بن إبراهيم (٣٨٨)، غريب الحديث، تحقيق عبد الكريم إبراهيم الغرابوي، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٢.
- الرازي، أبو عبد الله، محمد بن عمر (٦٠٦)، تفسير الرازي "مفاتيح الغيب"، دار إحياء التراث العربي، بيروت ط ٣: ٢٠٠١.

- الرازي، أبو محمد، عبد الرحمن بن محمد أبي حاتم (٣٢٧)، تفسير القرآن العظيم، مكتبة نزار مصطفى الباز، السعودية ط٣: ١٤١٩.
- الشافعي، أبو عبد الله، محمد بن إدريس (٢٠٤)، مسند الشافعي، ترتيب محمد عابد السندي، دار الكتب العلمية، بيروت: ١٩٥١.
- الطبراني، أبو القاسم، سليمان بن أحمد الشامي، (٣٦٠)، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة ط٢: ١٩٩٤.
- الطبري، محمد بن جرير، أبو جعفر (المتوفى: ٣١٠هـ) جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط١: ٢٠٠٠.
- الطحاوي، أحمد بن محمد بن سلامة، أبو جعفر (٣٢١)، شرح مشكل الآثار، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة ط١: ١٤١٥.
- عبد الله بن مبارك الحنظلي، أبو عبد الرحمن (١٨١)، الزهد والرفائق، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية، بيروت: ١٤٠٩.
- العراقي، أبو الفضل، عبد الرحيم بن الحسين (٨٠٦)، طرح التثريب في شرح التقریب، دار إحياء التراث العربي، بيروت: ٢٠٠٠.
- علي بن سلطان القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، دار الفكر، بيروت: ٢٠٠٢.
- القلموني، محمد رشيد بن علي رضا (١٣٥٤)، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ١٩٩٠.
- معمر بن أبي عمرو راشد الأزدي (١٥٣)، الجامع، المجلس العلمي بباكستان وتوزيع المكتب الإسلامي ببيروت ط٢: ١٤٠٣.
- النسائي، أبو عبد الرحمن، أحمد بن شعيب (٣٠٣)، السنن الكبرى، مؤسسة الرسالة، بيروت ط١: ٢٠٠١.
- النسائي، سنن النسائي الصغرى "المجتبى من السنن"، المطبعة العالمية، حلب ط٢: ١٩٨٦.
- النووي، أبو زكريا، محي الدين يحيى بن شرف (٦٧٦)، المنهاج شرح صحيح مسلم، دار التراث العربي بيروت ط٢: ١٣٩٢.
- النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، المكتب الإسلامي، بيروت: ١٩٩١.
- النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩٢.
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج القشيري (٢٦١)، المنهاج الصحيح المختصر بالنقل العدل "صحيح مسلم"، دار إحياء التراث العربي، بيروت: ١٩٩١.
- الهيثمي، أبو الحسن، نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان (٨٠٧)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة: ١٩٩٤.

Kaynaklar

- Abdullah b. Mübârek. *Kitâbü'z-zühd ve'r-rekâ'ik*. Beyrut: Dârü'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1409.
- el-Basrî, Muammer b. Ebi Amr Râşid el- Ezdî. *el- Câmi*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403.
- el-Beyhakî, Ahmed b. Hasan. *as-Sünenu'l-kubrâ*. Beyrut: Darü'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2003.
- el-Beyhakî, Şua'bu'l-îmân. Riyâd: Mektebetü 'r-Rüşd, 2003.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahihu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru Tavk en- Necât, 1422.

- el-Hâkim, Muhammed b. Abdullah. *el-Müstedrek ale's-sahihayn*. Beyrut: Dârü'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1990.
- el-Hattâbî, Ebu Süleyman Hamd b. Muhammed. *Garîbü'l-hadîs*. Şam: Dâru'l-Fikr, 1982.
- el-Heysemî, Ali b. Ebî Bekir. *Mucmeu'z-Zevâid*. Beyrut: Daru'l-Me'mûn li't-Turâs, 2015.
- el-İrâkî, Zeynüddin. Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân, *Tarhü't-tesrib fi şerhi't-Takrib*. Beyrut: Dâru'l-İhyâu't-Turasi'l-Arabi, 2000.
- el-İsfahânî, Ahmed b. Abdullah Ebû Nuaym. *Ma'rifetü's-sahâbe*. Daru'l-Vatani'r-Riyâd, 1988.
- el-Kârî, Ali b. Muhammed el-Harevî. *Mirkâtu'l-mefâtih*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002.
- en-Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb. *el-Müctebâ*. Halep: Mektebu'l-Matbuâti'l-İslamiyye, 1406.
- en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*. Beyrut: Müessesetü er-Risale, 2001.
- en-Nevevî, Yahya b. Şeref. *el-Minhac fi şerhi Sahîhi Müslim*. Beyrut: Dâru'l-İhyâu't-Turasi'l-Arabi, 1993.
- en-Nevevî. *Ravzatü't-tâlibîn*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1991.
- en-Nisâburi, Müslim b el-Haccâc el-Kuşeyri. *el-Müsnedü's-sahih el-muhtasar bi nakli'l-adl*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabi, 1991.
- er-Râzî, Abdurrahman b. Ebî Hâtîm. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*. Riyâd: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Baz, 1419.
- er-Râzî, Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1420.
- es-Sicistani, Suleyman b. el-Eş'as. *Sünen*. Beyrut: Daru'r-Risaleti'l-İlmiyye, 2009.
- eş-Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Müsned*. Beyrut: Dârü'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1951.
- eş-Şeybani, Ahmed b Hanbel. *el-Musned*, Beyrut: Müessesetül Risale, 2001.
- et-Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. Kahire: Mektebetü İbni Teymiyye, 1994.
- et-Taberi, Muhammed b Cerir, *Câmiu'l-beyan fi te'vîli'l-Kur'an*. Beyrut: Müessesetü er-Risale, 2000.
- et-Tahâvî, Ahmed b. Muhammed b. Seleme el-Mısrî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*. Beyrut: Müessesetü er-Risale, 1415.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed. *Sünen*, Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.
- İbni Battâl, Alî b. Halef b. Abdilmelik el-Bekrî el-Kurtubî. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Riyâd: Mektebetü 'r-Rüşd, 2003.
- İbni Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed b. Osman el-Abbasî. *Musannef*. Riyad: Mektebetü'r-Râşid, 1409.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddin. *en-Nihâye fi ğarîbi'l-hadîs ve'l-eşer*. Beyrut: el-Mektebu'l-İlmiyye, 1979.
- Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, Mısır: el-Hey'etül-Mesriyye, 1990.

HADITH

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

Aralık / December / ديسمبر / 2018, 1: 133-155

eş-Şâfi‘î ve Müslim’in Eserlerinde Hadis Tenkid Prensipleri The Principles of Hadith Criticism in the Writings of al-Shāfi‘î and Muslim

مبادئ نقد الحديث عند الشافعي ومسلم

Belal Abu-Alabbas

Çeviren / Translator / مترجم

Hafize Yazıcı

Arş. Gör. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum / Türkiye
Res. Ast., Ataturk University Faculty of Theology, Erzurum / Turkey
hafize.yazici@atauni.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6675-5890>

Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü / Article Type : Çeviri Makale / Translated Article

Geliş Tarihi / Date Received: 19.12.2018

Kabul Tarihi / Date Accepted: 30.12.2018

Yayın Tarihi / Date Published: 31.12.2018

Yayın Sezonu / Pup Date Season: Aralık / December

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.2560706>

Atıf / Citation / إقتباس : Abu-Alabbas, Belal. “The Principles of Hadith Criticism in the Writings of al-Shāfi‘î and Muslim / eş-Şâfi‘î ve Müslim’in Eserlerinde Hadis Tenkid Prensipleri”. HADITH 1 (Aralık/December 2018): 133-155.
doi.org/10.5281/zenodo.2560706

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

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

إنتحال: تم فحص البحث بواسطة برنامج لأجل السرقة العلمية فلم يتم إيجاد اي سرقة علمية.

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

eş-Şâfi'î ve Müslim'in Eserlerinde Hadis Tenkid Prensipleri*

Belal Abu-Alabbas

Çeviren: Hafize Yazıcı

ABSTRACT

Müslüman ve erken dönem Avrupalı bilim adamları tarafından yapılan modern araştırma, klasik muştalaḥu'l-ḥadîs metinlerinde belgelenen hadis tenkidinin, hadis tenkidinin ne kadar erken işlediğini gösterdiğini kabul etmektedir. Bu yazıda, hadis tenkid nazariyeleri üzerine yazılmış en eski eserler olan, önde gelen iki ilim adamı, Muhammed b. İdris eş-Şâfi'î (ö. 204820) ve Müslim b. Haccâc en-Neysâbûrî (ö. 261/875) tarafından kurulan hadis tenkid kriterlerini inceledim. Bunu yaparken, Müslim tarafından tanımlanan hadis tenkidinin, eş-Şâfi'î'nin ortaya koyduğu sistemle ne derece uyumlu olduğunu belirledim. Eserlerinin mukayesesi, eş-Şâfi'î ile Müslim'in kendi çerçeveleri ve konularındaki farklılığa rağmen, hadis tenkid prensipleri konusunda aralarında çok az bir fark olduğunu ortaya koymaktadır. Erken dönem hadis münekkidlerinin, muhtemelen eş-Şâfi'î'den önceki nesilde geliştirilen, tutarlı bir tenkid sistemine bağlı kaldıkları ortaya çıkmaktadır.

Modern dönem hadis tenkid âlimleri, erken dönem münekkidlerinin hadis tenkidini nasıl ifade ettiklerini ve uyguladıklarını araştırmaktan ziyade, hadis uzmanları arasında, klasik hadis terminolojisi tarafından sunulan teknik terimler üzerinde genel bir mutabakat olduğunu varsayımlardır. M. Zübeyr es-Sıddîki, James Robson ve Muhammed Haşim Kamali gibi araştırmacılar, erken dönem münekkidlerinin çoğunlukla, doğum ve ölüm tarihleri, güvenilirlik ve ehliyetlerini değerlendirmeleri gibi hadis râvîlerinin kişisel bilgileriyle ilgilendiklerini varsayımlardır.¹ Bu yaklaşım, teknik tabirlerin genellikle İbn Salâḥ eş-Şehrezûrî'nin (ö. 643/1245) zamanına kadar tartışıldığını iddia eden Leonard Librande tarafından sorgulanmıştır. Örneğin, *mürsel* (gevşek) ve *munkatî'* (kopuk) terimleri beşinci/on birinci yüzyıla kadar net bir biçimde ayırt edilmemiştir.² Aynı şekilde, üçüncü/dokuzuncu yüzyıl hadis âlimlerine göre *mütevâtir* (yaygın) terimi, bir hadis

* Bu tercüme *Islamic Law and Society* 24 (2017) 311-335 sayfalarında yayımlanan Belal Abu-Alabbas tarafından yazılan *The Principles of Hadith Criticism in the Writings of al-Shâfi'î and Muslim* adlı makalenin tercümesidir. belal.alabbas@orinst.ox.ac.uk.
*[] işaretiyle belirttiklerimiz ifadelerin daha iyi anlaşılması için konulmuştur. Hz. Peygamberle ilgili ifadelerde [Hz.] saygı ifadesi tarafımızdan eklenmiştir.

¹ James Robson, "Hadith", *EL*; Muhammed Zübeyr Sıddîki, *Hadith Literature: its origin, development and special features*, thk. Abdulhakim Murad (Cambridge 1993), 7. bölüm; Muhammed Haşim Kamali, *Principles of Islamic jurisprudence*, 3. baskı (Cambridge 2003), 93-6.

² Leonard T. Librande, "The supposed homogeneity of technical terms in Hadith study", *Muslim World* 72 (1982), 37.

rivayetinin 'yaygın biçimde ortaya çıkması' anlamına geliyordu.³ İbn Salah, *mütevâtir* hadis rivayetlerinin olup olmadığını sorgulamıştır.⁴

Sadece son on yıllık bir süre içerisinde, araştırma, hadis terminolojisine odaklanmaktan ziyade, hadis münekkidlerinin kendi tatbikatlarını incelemeye yönelmiştir. Mesela İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) *Takdime*'sindeki ifadeler üzerinden erken dönem hadis tenkidi üzerine yaptığı çalışmada, Eerik Dickinson, bir hadisin sıhhatinin çoğunlukla *isnad*ının veya *isnad*larının sahihliğine bağlı olduğunu belirtmiştir. Münekkid, bir râvînin mertebesinin naklettiği malzemeyi incelemekle *[tesbit edileceğini] biliyordu. *[Râvînin] hadis rivayetleri, genel olarak güvenilir râvîlerin *[rivayetlerine] muhalefet ediyor ve onlara uymuyorsa, kabul edilmez ve kayıt altına alınmazdı.⁵ Aynı şekilde, Jonathan A.C. Brown, bir râvînin güvenilirliğini belirlemede onun karakterinin çok az etkili olduğunu söylemiştir.⁶ Sonuç olarak, onun zabtı ve neticede durumu, hadis rivayetlerinin tümünün incelenmesiyle *[tesbit edilmekteydi].

Son dönem araştırmacılar, ikinci/sekizinci ve üçüncü/dokuzuncu yüzyıl hadis münekkidlerinin yöntemi olarak *isnad* tetkikini vurgularken, bu erken dönemde hadis tenkidinin teorik oluşumuyla ilgili hala tam bir anlayışa sahip değiliz. Bu makalede, bu ihtiyaca değinmek istedim. Râvîleri ve hadis rivayetlerini güvenilir olarak tavsif etmek için kendi kriterlerini göz önünde bulundurarak, eş-Şâfiî'nin *Risâle*, *Cimâ'u'l-İlm* ve *İhtilâfu'l- hadîs*'i⁷ ile Müslim'in *Sahîh*'e mukaddimesi ve *Kitâbu't-Temyîz*'ini⁸ mukayese ettim.⁹ Bu eserler hakkındaki incelemem, esas olarak eş-Şâfiî'nin *Risâle*'si ile Müslim'in mukaddimesine dayanıyor ve zaman zaman tartışılan konulara ilave tartışma argümanları sağladıkları diğer eserlere de atıfta bulundum. Müslim, hadis rivayetlerini eserine dahil etme konusunda, tenkid ilkelerini ve kriterlerini ana hatlarıyla açıklayan ilk müellifken; eş-Şâfiî tartışmalı

³ Mütevâtir ve *âhâd* (tek) terimleri, ilk defa 3/9. yüzyılda nazari teoloji (*kelâm*) ve hukuk (*uşûlu'l-fikh*) alanlarında epistemolojik alıştırma olarak ortaya çıkmıştır. Bkz. Hüseyin Hansu, "Notes on the term mutawâtir and its reception in Hadith criticism", *Islamic Law and Society* 16 (2009), 383-408.

⁴ İbn Şalâh eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetü ibni's-Şalâh fi 'ulûmi'l-hadîs*, Muştafa Dîbu'l-Buğâ, (Dîmeşk, 1984), 156-7.

⁵ Eerik Dickinson, *The development of early Sunnite Hadith criticism: the taqdimah of Ibn Abî Hâtim al-Râzi*, (Leiden, 2001), 6. bölüm.

⁶ Jonathan A.C. Brown, *Hadith: Muhammad's legacy in the medieval and modern World* (Oxford, 2009), 82-4. Ayrıca bkz. Ebû Bekir Kâfi, *Menhecü'l-imâm el-Buhârî fi taşhîhi'l-aḥâdîs ve ta'lîlihâ* (Beyrût, 2000); a.g.y. *Menhecü'l-imâm Ahmed fi't-ta'lîl ve eseruhu fi'l-cerh ve't-ta'dîl* (Beyrût, 2005); Beşîr 'Alî 'Umer, *Menhecü'l-imâm Ahmed fi ilâlu'l-hadîs* (Riyad, 2005); Gassan Abdulcebbar, *Buhârî* (Londra, 2007).

⁷ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire 1940); a.g.y., *Cimâ'ul-ilm* (*el-Ümm* kitabının içinde), thk. Rıfat Fevzî 'Abdulmutṭalib, 11 cilt. (Mansura 2008), 9. cilt; a.g.y., *İhtilâfu'l-hadîs* (*el-Ümm* kitabının içinde), 10. cilt.

⁸ Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *Şahîhi Müslim*, thk. Muhammed Fu'âd 'Abdulbâkî, 5. cilt (Kahire, 1955-56, Beyrut'ta 1991'de yeniden basılmış), 1. cilt; a.g.y., *Kitâbu't-temyîz*, thk. Muştafa el-'Azamî, 2. baskı (Riyad, 1982).

⁹ Joseph Lowry'nin eş-Şâfiî'nin *Risâle* tercümesine ve Juynboll'un Müslim'in *Mukaddime* tercümesine başvurmama rağmen, tüm tercüme bana aittir. Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *The epistle on legal theory*, thk ve terc. Joseph Lowry (New York, 2013); G.H.A. Juynboll, "Muslim's introduction to his *Şahîh*, *fitne* ve *bid'at* kronolojisi üzerine ilavelerle birlikte tercüme edilmiş ve dipnotlandırılmış", *Jerusalem Studies in Arabic Islam* 5 (1984), 263-311.

bir şekilde hadis tenkid nazariyesiyle ilgili genel bir teori ortaya koyan ilk müellifti.¹⁰ Eserleri, yapı ve amaç bakımından farklı olsa da hadis tenkid metodolojisiyle ilgili eleştirel incelemeleri bakımından karşılaştırılabilir.

Son dönem araştırmacılar, eş-Şâfiî'nin kesin anlamda bir hadis münekkidi olmadığını, bir hukuk teorisyeni olduğunu göstermiştir. Joseph Schacht'ın da ifade ettiği gibi eş-Şâfiî, hadis uzmanları tarafından geliştirilen hadis tenkidini hukuk metodolojisine girdirmiştir.¹¹ Benzer şekilde, Christopher Melchert, eş-Şâfiî'nin hadis münekkidlerinden dış uzmanlar olarak bahsettiğini söylemiştir.¹² Scott Lucas, eş-Şâfiî'nin hadis kitaplarında son derece methedildiğini, ancak onlar arasında münekkid imamlardan biri olarak tanınmadığına dikkat çekmiştir.¹³ eş-Şâfiî büyük olasılıkla hadis tenkidıyla bir uygulayıcı olarak değil de bir kuramcı olarak meşgul olmuş ve hadis uzmanlarının yöntemlerine katkıda bulunmuştur.¹⁴

Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî

eş-Şâfiî bir hadisin kabul edilebileceği temeli, güvenilir bir râvînin niteliklerini, hangi hadis rivayetlerinin kaydedilip hangisinin atılacağını belirlerken, bir münekkid tarafından göz önünde tutulması gereken şartları belirtmiştir. [Hz.] Peygamber ya da onun altındaki bir kimseye kadar, her bir rivayet tabakasında tek bir muhbir tarafından nakledilen güvenilir bir rivayet en asgari şeklini tanımlamıştır.¹⁵

Bu tür bir rivayet, belli niteliklere sahip olmadığı sürece ispatlanamaz. Onu rivayet eden kimse; dininde güvenilir olmalı, konuşmasında doğruluğuyla bilinmeli, rivayet ettiği şeyin farkında olmalı, farklı ifadelerin hadis rivayetinin manasının bozulmasına nasıl yol açabileceği hususunda bilgi sahibi olmalıdır. Hadis rivayetini işittiği gibi lafzen rivayet etmesi gerekir, kendi ifadeleriyle aktarmamalıdır; çünkü manen rivayet eder ve manayı değiştirecek unsurlardan da habersiz olursa, doğal olarak helali haram yapıp yapmadığından haberdar olamaz. Ancak hadisi lafzen rivayet ederse, hadis rivayetinin manasının

¹⁰ eş-Şâfiî'nin *Risâle*'si hadis tenkidinin teorik ve pratiğiyle ilgili son derece gelişmiş bir yaklaşım biçimini ihtiva etmektedir. Ebû Dâvûd'un ifade ettiği üzere, eş-Şâfiî'den önce hadis alimleri *mürsel* rivayetleri kabul ediyorlardı, ancak eş-Şâfiî hadisçileri bu tür rivayetlerde dikkatli olmaları için onları uyarmıştır (Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Risâle ilâ ehli Mekke fi vasfi sünenih*, thk. Muhammed Şabbağ (Beyrut, 1974), 24.

¹¹ Joseph Schacht, *Origins of Muhammadan jurisprudence* (Oxford, 1953), 36.

¹² Christopher Melchert, "Traditionists-jurisprudents and the framing of Islamic law", *Islamic Law and Society* 8:3, 2001, 393-4.

¹³ Scott Lucas, *Constructive critics, hadith literature, and the articulation of Sunni Islam: the legacy of the generation of Ibn Sa'd, Ibn Ma'in, and Ibn Hanbal* (Leiden, 2004), 153-4.

¹⁴ Bkz. Wael Hallaq, "Was al-Shâfiî the master architect of Islamic jurisprudence?", *International Journal of Middle Eastern Studies* 25:4 (1993), 587-605.

¹⁵ eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 369-70.

değiştğine dair endişe edilecek bir sebep kalmaz. [Râvî], hafızasından rivayet ediyorsa, hafızası kuvvetli olmalı; yazılı malzemesinden rivayet ediyorsa, kitabını iyi muhafaza etmesi gerekir. Tanınmış râvîlerin [rivayet ettikleri] aynı hadis rivayetine sahipse, hadis rivayeti onlarınkiyle mutabakat halinde olmalıdır. *Tedlîs* (hatalı isnad)¹⁶, yani bir araya geldiği kimselerden işitmediğini rivayet etme veya [Hz.] Peygamber'den güvenilir râvîlerin rivayet ettiklerine muhalif olarak bir şeyler rivayet etme şüphesinden uzak olmalıdır. Kendisinden önceki her bir râvînin, hadis rivayeti [Hz.] Peygamber ya da onun altındaki bir kişiye ulaşınca kadar, [raviler zinciri] boyunca aynı niteliklere sahip olması gerekir.¹⁷

Bu paragrafa göre, güvenilir bir râvî (1) sağlam inanç ve ispatlanmış dürüstlüğe sahip olmalı, (2) hadis rivayetlerini nakletme yönteminde bilgili olmalı, (3) sağlam bir hafızaya sahip olmalı, (4) rivayeti işittiği gibi lafzen aktararak, hadis rivayetinin diline ve onun muhtevasına hâkim olmalı, (5) kitabını, hadis rivayetlerini nakletmede kullandığı zaman tamamen muhafaza etmeli, (6), müdellis veya güvenilir râvîlere muhalif olan rivayeti nakleden bir râvî olmamalıdır. eş-Şâfiî lafzen rivayeti vurgulasa da, bir râvînin, iyi bir dil hakimiyetine sahip olduğu ve hadis rivayetinin asıl manasını değiştirmemeye dikkat ettiği sürece, kendi ifadelerini kullanmasına izin vermiştir.¹⁸

eş-Şâfiî rivayetin güvenilirliğini belirlemek için *isnad* zincirindeki her bir muhbirin güvenilirliğinin belirlenmesinin önemini vurgulamıştır. İlk râvînin dürüst olması, muhbirlerinin dürüstlüğünü etkilemez ve muhbirlerinin dürüstlüğü için onun şahitliğine güvenmek yeterli değildir. Bu nedenle, hadis münekkidinden *isnad* zincirindeki her bir ravinin durumunu kontrol etmesi gerekir. Bu aşağıdaki satırlarda şöyle açıklanmıştır:

...Bir kimse kendisinde iyilik belirtileri gördüğü biriyle karşılaşır ve bunun sonucunda onun [hadis rivayetindeki adalet ve zabt] durumunu bilmeden onun hadis rivayetini kabul eder. Böylece, 'falan adam bana şöyle rivayet etti' der. Bunu, ya *[hadisi] ondan alabilmek için hadis rivayeti hakkında güvenilir bir [râvîden] bazı bilgiler almayı umar ya da bu husustaki hayretine ve onaylamamasına rağmen onu aktarmak için ya da ondan hadis rivayeti aktarıırken gafletinden dolayı yapar. [Hadis rivayetlerini] hem güvenilir ve zâbit hem de [sika ve zâbit] olmayan birinden nakletmeyen bir kişiyle hiç karşılaşmadığımı zannetmiyorum.¹⁹

¹⁶ eş-Şâfiî, *tedlîs*in iki çeşidini burada tanımlamıştır. Buna ilaveten, *tedlîs*, aldatmayı da gösterebilir, yani, bir râvî muhbirlerinden farklı isimlerle bahsettiği zaman, onların tanınmasını zorlaştırmaktadır. Arapça ifade şeklini kullanmayı tercih ettim, çünkü "tahrif" ve aldatma" olarak yapılan şimdiki tercüme, kelimenin tüm anlamları ihtiva etmemektedir.

¹⁷ eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 370-2.

¹⁸ Lafzen rivayet klasik eserlerde tartışılmıştır. Bu tartışmayla ilgili şu eserde tam bir izah bulunmaktadır: 'Abdurrahmân es-Suyûtî, *Tedribu'r-râvî fi şerhi takrîbi'n-Nevâvî*, 'Abdulvehhâb 'Abdullaîf, 2. cilt. (1. cilt içerisinde) (Medine, 1972), 2:92-124.

¹⁹ eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 376-7.

eş-Şâfi'î *tedlîs* (*dellese*) yaptığı bilinmemek kaydıyla, güvenilir râvîlerin mu'an'an rivayetini (*er-rivâye bi'l-'an'ane*)²⁰ kabul etmiştir. Kendi zamanında *tedlisin* yayılmasını kınayan eş-Şâfi'î, bir münekkidin, bir *müdelisin* hadis rivayeti konusunda temkinli olması gerektiği konusunda uyarılmış ve böyle rivayetleri çözüme kavuşturma kriterini ana hatlarıyla belirtmiştir.²¹ Eğer râvînin en az bir kez *tedlîs* yaptığı biliniyorsa, bütün muanan rivayetleri şüpheli hale gelir, sadece doğrudan aktarımla elde ettiği rivayetler kabul edilebilir. Bu kriter yalnızca *tedlîs* ile suçlanan güvenilir râvîlerin rivayetlerine uygulanmıştır. eş-Şâfi'î'ye göre:

Dürüst olan Müslümanlar, kendileriyle ilgili konularda dürüst ve güvenilirlerdir; kendilerini etkileyen durumları, başkalarıyla ilgili olan durumlarından farklıdır... Kendi rivayetleri ve [muhibirlerinin] isimlerinden bahsetmeleri, aksi açıkça anlaşılınca kadar delil olarak kabul edilir. Bu durumda, o zaman, yaptıkları işlerin sorumlu oldukları şeye uygun olmadığı zaman [rivayetlere] karşı ihtiyatlı oluruz... [Erken dönem alimleri] için bir kimsenin “Falan kimsenin şöyle dediğini işittim: ‘Falan kimseden şöyle işittim’ veya “Falan bana şöyle rivayet etti” demesi aynıydı. Sadece bir araya geldikleri muhibirlerden bizzat işittiklerini rivayet etmişlerdir. “Falan bana falandan rivayet etti” şeklinde [katıldığını] bildiğimiz [râvîlerden] *[rivayeti] kabul etmekteyiz.²² Rivayette bir kez bile *tedlîs* yaptığını bildiğimiz her kim olursa olsun, bize rivayeti konusundaki kendi hatasını açıklamış olur. Bu hata ne onun bütün hadislerini reddetmemize neden olacak bir yalancılığı ne de doğruyu söyleyenlerden kabul ettiğimiz gibi ondan kabul etmemize neden olan bir doğruyu teşkil eder. *Müdelis* bir kimsenin, “[Falan bana] söyledi” veya “[Şöyle] dediğini işittim” demediği müddetçe hadis rivayetini kabul etmeyiz.²³

eş-Şâfi'î adâletin zabtla desteklenmesi gerektiğini vurgulamak için lafzen rivayetin önemini yinelemiştir. Eğer doğru sözlü bir kimse hadis rivayetinin dilinden ve muhtevâsından haberdar değilse, onu hatalı aktarabilir.²⁴ Rivayetlerinde birçok hata yapan ve güvenilir bir yazılı kaynağa sahip olmayan (rivayetlerinden alternatif bir kaynak olarak faydalanılabilir) hadis rivayetleri kabul edilemez.²⁵ Lafzen rivayet üzerine yapılan bu vurgu, metin tenkidinin muhtevânın kendisinden

²⁰ Muanan rivayet, râvînin hadis rivayetini doğrudan muhibirinden işittiğini açıklamadığı zaman meydana gelmektedir. Örneğin A, B'den doğrudan ya da bir aracı vasıtasıyla nakilde bulunduğunu belirtmeksizin B'den rivayette bulunur.

²¹ eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, 378-9.

²² Burada ‘Abdulmuṭṭalib’in *er-Risâle* (*el-Ümm*, 1:174) baskısını kullandım. İfadeyi Şâkir’in baskısından daha anlaşılır kılmaktadır.

²³ eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, 378-80.

²⁴ A.g.e., 380-1.

²⁵ A.g.e., 382.

ziyade rivayetin kesinliğiyle ilgili olduğunu göstermesine rağmen, muhteva (*metin*) tenkidinin erken dönem münekkidler için önemini göstermektedir.

eş-Şâfiî daha sonra, hadiste önde gelen ve uzman olanların, her ikisinin de ihtilafı hadisi rivayetlerini naklettiği durumlarda daha az bilgili olanların rivayetlerine tercih edildiğini vurgulayarak, hadis ravilerinin mertebelerini tartışmıştır.

Hadis râvîleri çeşitlilik gösterir: Bazıları hadis bilgisi elde etme çabasıyla babalarından, amcalarından, akrabalarından ve arkadaşlarından işitme ve alanda uzman alimlerin (*ehlü't-tenâzu'*) sohbetinde uzun zaman geçirmekle meşhur olanlar vardır. Böyle insanlar hıfz ve [zabt] bakımından önde yer almaktadır. Eğer [rivayetleri] onlardan daha düşük olan kimse ile muhalif olursa, hadis rivayetlerini kabul etmek [sonuncusunu reddetmek] daha iyidir. Hadis râvîleri [aşağıdaki hususlara göre] değerlendirilir: Belli bir râvîden alınan hadis rivayetlerini ortaklaşa rivayet ediyorlarsa, hıfzdaki yeterlilikleri kesinliği güvene layık olanlarla mutabık olmasına göre belirlenir ve [aynı şekilde] hıfzdaki [zabttaki] yetersizlikleri hıfz ve zabt konusunda güveni hak edenlerle muhalif olmasına göre belirlenir. İki (veya daha fazla) rivayet birbirine muhalifse, hangisinin doğru olduğunu ve hangisinin hatalı olduğunu daha önce de vurguladığımız gibi, doğruluk, zabt ve hataları gösteren başka yollarla belirleriz.²⁶

eş-Şâfiî'ye göre, rivayetleri genellikle seçkin râvîlerinkiyle uyumluysa bir râvî güvenilirdir, ancak genel olarak muhalifse, güvenilir değildir. Güvenilirlik derecesi, uyumluluk seviyesine göre değişmektedir. Bu şekilde eş-Şâfiî, rivayetin hatasızlığının ve aktarımın sıhhatinin belirlenebileceğini ileri sürmüştür. eş-Şâfiî tarafından ifade edilen yardımcı unsurların, daha önce de belirtildiği gibi, büyük ihtimalle güvenilir bir râvî için gerekli olan niteliklerdir. Râvînin nitelikleri ve onun hadis rihleleriyle ilgili bilgiler, önemli yardımcı tashih yöntemleri olabilir.²⁷

eş-Şâfiî, hadis rivayetlerinin nakliyle -âhâd rivayetlerinin (*ahbâru'l-âhâd*) sıhhatine referansla ve şahitlik arasında bir karşılaştırma yapmıştır.²⁸ eş-Şâfiî'ye göre, râvîlerin inanç kaynağını ve fıkı aktardıkları için özel bir dini bir yükümlülük ve sorumluluğu vardır.²⁹ eş-Şâfiî benzer bir tartışmaya *Cimâ'u'l-ilm*'de³⁰ de yer vermiş, burada Kur'ân'dan âhâd rivayetinin sıhhatini desteklemek için

²⁶ A.g.e., 382-3.

²⁷ el-Buhârî'nin *et-Târîhu'l-kebir*'i gibi eserler, esasen *isnadı* tetkik etmek amacıyla hadis râvîlerini, tanımada çok önemlidir. Bkz. Christopher Melchert, "Bukhârî and early Hadith criticism", *Journal of the American Oriental Society* 121 (2001), 7-19, özellikle 12.

²⁸ eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 383-94.

²⁹ A.g.e., 394.

³⁰ eş-Şâfiî, *Cimâ'u'l-ilm*, 13-4.

ayetlerden alıntı yapmıştır: “Şahitliklerine razı olacağınız [şahitler tutun...] (2:282)”, “İçinizden âdil iki kişiyi şahit tutun (65:2)” ve “...içinizden adâlet sahibi iki kişinin hüküm vermesi için... (5:95).”³¹ eş-Şâfi‘î bu ayetlere dayanarak şahitliği kabul ettikleri aynı temelde âhâd rivayetleri kabul etmenin alimler üzerine bir görev olduğunu ileri sürmüştür.³²

İlk dönem Mu‘tezilîlerin hadis ravilerini değerlendirmenin, şahitlikleri değerlendirmeye eşdeğer olduğu fikrini desteklemesi muhtemeldir. Mu‘tezilî fakih İbrâhim b. ‘Uleyye’den (ö. 218/833), rivayetin şahitlikle eşdeğer olduğu nakledilmiş ve en az iki kişi tarafından nakledildiği takdirde âhâd hadis rivayetlerinin kabul edileceği belirtilmiştir.³³ Ahmed eş-Şemsi, İbrâhim b. ‘Uleyye’nin eş-Şâfi‘î’nin kendisiyle münazaralarda bulunmasının muhtemel olduğunu göstermiştir.³⁴ Ebû ‘Alî el-Cubbâ‘î’den (ö. 303/915-16) ‘iki güvenilir kişi tarafından nakledilen bir hadis rivayeti makbuldür; ancak güvenilir bir kişi tarafından nakledilen rivayetin, sahabe tatbikatı, *ictihad* (kişisel muhakeme) ya da alimlerin uygulamaları tarafından desteklenmelidir’ dediği nakledilmiştir.³⁵ Ayrıca âhad hadis rivayetlerinin *isnad* temelinde değil, yalnızca Kur’ân, icmâ ve akıl temelinde kabul edilebileceğini ileri sürmüştür.³⁶

eş-Şâfi‘î hadis rivayetinin tek bir râvî ile kabul edilebileceği konusunda ısrar ederken rivayet ve şahitlik arasındaki benzerlik ve farklılıklar üzerinde durmuştur.³⁷ Daha sonra eş-Şâfi‘î uydurma rivayetlerin ciddi etkilerine karşı uyararak, uydurma bilginin nakliyle ilgili rivayetlerden bahsetmiştir.³⁸ Dolayısıyla, *isnad* zincirinde yer alan herkesin adâleti belirlenmedikçe, bir hadis rivayeti kaydedilmemelidir.³⁹

Çoğu durumlarda, birkaç hadis rivayetleri dışında, kişi hadis rivayetlerinin doğruluğunu veya uydurma olduğunu, muhbirinin sıdk ve yalancılığıyla ulaşmaktadır. Bu gibi durumlarda, gerçeklik veya uydurma, muhbirinin kabul edilemez bir şeyi rivayet ettiğinde

³¹ A.g.e., 41. Ayrıca bkz. *İhtilâfu’l-ḥadis*. eş-Şâfi‘î aynı ayeti kendi ifadeleriyle şöyle söyleyerek aktarmıştır: “Ve [Allah] şahitlerin adil ve [şahitler olarak] da bizleri rıza göstermesini şart koşmuştur” (eş-Şâfi‘î, *İhtilâfu’l-ḥadis*, 6).

³² A.g.e., 5-8, 4.

³³ es-Suyûtî, *Tedribu’r-râvî*, 1:72.

³⁴ Ahmed eş-Şemsi, *The canonization of Islamic law: a social and intellectual history* (New York, 2013), 55-63. İbn ‘Uleyye’nin eş-Şâfi‘î ile ilgili tartışmaları için bkz, el-Hâṭib el-Bağdâdî, *Târîhi Bağdâd*, thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma’rûf, 17 cilt (Beyrut, 2001), 6:512-4.

³⁵ Ebu’l-Ḥusayn el-Başrî, *el-Mu‘temed fi uşûlu’l-fikh*, thk. Muḥammed Ḥumeydalla vd., 2 cilt. (Dimeşk, 1964), 2:622.

³⁶ el-Kâdî ‘Abdulcebbâr, *Faḍlu’l-i‘tizâl ve ṭabakâtu’l-mu‘tezile*, thk. Fu‘âd Seyyid (Tunus 1974), 289. Ayrıca bkz. Racha El-Omari, “Accommodation and resistance: classical Mu‘tazilites on Hadith”, *Journal of Near Eastern Studies* 71 (2012), 246.

³⁷ eş-Şâfi‘î, *er-Risâle*, 372-4.

³⁸ A.g.e., 394-9.

³⁹ A.g.e., 398.

ya da daha sahih ve daha doğru olduğu görünen bir şeyle çelişen bir rivayeti aktardığında anlaşılabilir.⁴⁰

Bu nedenle, çoğu durumda münekkid, bir hadis rivayetinin sıhhatini belirlemek için muhbirlerinin güvenilirliğine veya bunların eksikliğine dayanmalıdır. Birkaç özel durumda, eğer râvî muhtemelen doğru olamayacak veya daha güvenilir kaynaklarla çelişecek bir şey aktarırsa, hadis rivayetinin uydurma oluşu tespit edilebilir.

Âhâd hadis rivayetlerinin sıhhatini destekleyen rivayetlerin listesini müteakip,⁴¹ eş-Şâfi'î, bir münekkidin, kendisiyle ilgili âhâd hadis rivayetini doğrulamak için başka bir rivayet tariki talep etmesine izin verilebilecek örnekleri belirtmiştir. Birincisi, bir önlem olarak, iki râvînin naklinin bir kimsenininkinden daha güçlü olduğu için bunu yapabilir.⁴² İkincisi, râvî, münekkid tarafından bilinmiyor olabilir, bu durumda münekkid hadis rivayetini doğrulamak için tanınan bir râvînin rivayetini gerekli görebilir.⁴³ Hadis rivayetleri yalnızca durumu bilinen râvîlerden kabul edilmek zorunda olduğu için, tanınmayan bir kimseden (*mechul*) nakledilen bir hadis rivayeti reddedilir.⁴⁴ Üçüncüsü, münekkid, râvîyi güvenilir olarak kabul etmeyebilir, bu durumda onun hadis rivayeti makbul bir kaynaktan elde edilinceye kadar reddedilir.⁴⁵ Âhâd bir hadis rivayetini reddetmek, ancak münekkid kendisine aykırı bir hadis rivayetine sahipse ve ikincisinin kaynağı söz konusu hadis rivayetinden daha güvenilir olduğunda reddedilebilir.⁴⁶ Dahası, münekkid, nakleden kişiyi veya *isnad* zincirinde onun üstündeki kimseyi, rivayetinde zâbit veya güvenilir olmadığını düşünürse reddedebilir.⁴⁷ Son olarak, hadis rivayetinin iki muhtemel anlamı varsa, münekkid, bir yorumu diğerine tercih ederek kabul edebilir.⁴⁸ Kısacası, âhâd hadis rivayetleri, otoritesi Kur'ân ve ittifak edilmiş sünnetten daha az bağlayıcı olsa da, birden çok râvî tarafından nakledilen hadis rivayetleriyle aynı şekilde muamele edilmelidir.⁴⁹

Munkatı hadis rivayetlerinin bağlayıcı olup olmadığı sorusu üzerine eş-Şâfi'î şöyle söylemiştir:

⁴⁰ A.g.e., 399.

⁴¹ eş-Şâfi'î âhâd hadis rivayetinin doğruluğunu tartışmasına 71 sayfa ayırmıştır (*er-Risâle*, 401-71). Ayrıca bkz. eş-Şâfi'î, *İhtilâf*, 8-21.

⁴² eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, 433.

⁴³ A.g.e., 433.

⁴⁴ A.g.e., 434.

⁴⁵ A.g.e.

⁴⁶ A.g.e., 458.

⁴⁷ A.g.e.

⁴⁸ A.g.e., 459.

⁴⁹ A.g.e., 461.

Kopuk (*munkatî*) hadis rivayetlerinin, çeşitli [türleri] vardır. [Hz.] Peygamber'in sahabesini gören ve munkatî bir rivayetle [Hz.] Peygamber'e bir hadis rivayeti nisbet eden bir tabii aşağıdaki hususlara göre değerlendirilmelidir: Yapılan değerlendirmelerden biri, onun *mürsel* (kopuk)⁵⁰ hadis rivayetlerini araştırmaktır. Eğer güvenilir râvîler (*huffâz*) de [Hz.] Peygamber'e ulaşan tam bir isnadla benzer bir anlamı rivayet ederse, bu, söz konusu tabiinin kabul ettiği kişilerin güvenilir ve zâbit olduğunun bir göstergesidir. Bununla birlikte, *mürsel* bir hadis rivayetini naklediyorsa ve [onun rivayeti] tam bir isnadla onu rivayet eden başkaları tarafından desteklenmiyorsa, halihazırda açıklandığı gibi onun *[hadis] versiyonu kabul edilebilir. Bununla birlikte böyle bir durumda *mürsel* versiyonlarının, kabul ettiği kişiler dışındaki güvenilir râvîlerin *mürsel* versiyonlarıyla desteklenip desteklenmediği araştırılmalıdır. Eğer böyle bir rivayet bulunursa, o zaman [yukarıda bahsedilen] bu ilk durumdan daha zayıf olmasına rağmen, onun *mürsel* hadis rivayetini güçlendiren bir göstergedir. Ancak böyle bir rivayet bulunmazsa, [Hz.] Peygamber'in bazı sahabesinden hangi görüşlerin nakledildiği araştırılır. Böyle bir düşüncenin, [Hz.] Peygamber'den nakledilen şeye uygun olduğu tespit edilirse, söz konusu tabiinin bu tür rivayetleri güvenilir bir kaynaktan aldığıın göstergesidir. [Güvenilirliğin] bir başka göstergesi de birçok alimin [Hz.] Peygamber'den [kopuk bir şekilde] nakledilenlerle tutarlı hükümler verdiğinin tespit edilmesidir. Diğer bir husus, onun rivayette bulunduğu kimselerin ismini verip vermemesi ve tanınmayan veya rivayetleri münker olan kimse veya kimselerin ismini vermemesidir. Bu değerlendirme, râvînin naklettiklerine ilişkin onun güvenilirliğiyle ilgili çıkarımlarda bulunmak için kullanılabilir. Ayrıca râvînin imamlardan biriyle ortak bir hadis rivayetine sahip olması durumunda, onunla çelişmemesi gerektiği, ancak onunla çelişmesi durumunda, [hadis rivayet] versiyonun [imamlarınkinden] daha kısa (*anqaşa*) olduğu tespit edilirse,⁵¹ öyleyse bu, onun hadis rivayetinin kaynağının güvenilir olduğunun bir göstergesidir.⁵²

eş-Şâfi'î, râvînin *mürsel* hadis rivayetinin bu şartları yerine getirememesi durumunda, hadis rivayetinin olumsuz yönde etkilendiği ve kabul edilemeyeceği sonucuna varmıştır.⁵³ eş-Şâfi'î *mürsel*

⁵⁰ eş-Şâfi'î ve Müslim, '*mürsel*' ve '*munkatî*' terimlerini *isnad* zincirlerindeki herhangi bir tabakada düşen zincire sahip munkatî hadis rivayetini göstermek için kullanmışlardır.

⁵¹ "...ve yekûnu iza şerike aḥaden mine'l- huffâzi lem yuhâlif; fe in hâlefehu, vucide ḥadîsuhu enkaşa, fi hâzihi delâ'ilu 'ala şihḥati mahreci ḥadîsihi (eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, 463). Enkasa kelimesi 'hatalı' ve 'daha kısa' anlamlarına gelmektedir, kelimenin bağlamı ilk anlamı desteklemektedir. Arapça şu manayı ifade etmektedir; eğer bir râvînin hadis rivayet versiyonu daha kısa ve imamlarınkinden daha az bilgi içeriyorsa, onun verdiği haber güvenilir bir kaynaktır, çünkü imamların versiyonu daha fazla detay içermektedir ve bahsi geçen râvî şüpheye düşülecek yeni herhangi bir bilgi vermemektedir.

⁵² eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, 461-3.

⁵³ A.g.e., 464.

hadis rivayetinin belirli şartlar altında ve sadece [Hz.] Peygamber'in sahabesiyle görüşen tabiinden kabul edilebileceğini iddia etse de, şüphenin bertaraf edilemeyeceğini itiraf etmiştir. Bu nedenle, böyle bir rivayetin, muttasıl *isnad*lı hadis rivayetlerinden daha az bağlayıcı olacağını savunmuştur.⁵⁴ Rivayetteki inkıta, hadis rivayetinin, isimlendirilmesinin güvenilir olmadığı düşünülen birinden alınmış olabileceği anlamına gelir.⁵⁵ Ayrıca *mürsel* hadis benzer versiyonlarla desteklenmiş olsa bile, kaynağı aynı olabilir ve dolayısıyla isimlendirilmesi münker olabilir.⁵⁶ Râvî, sahabenin düşüncelerinin veya bazı alimlerin fıkhi hükümlerini [Hz.] Peygamber'in düşüncesinden kaynaklandığını, bu nedenle *[rivayeti], [Hz. Peygamber'e] nisbet etmiş olduğunu varsaymış olabilir.⁵⁷ Son olarak *mürsel/munqa'î* hadis rivayetleri sadece tabiinin büyüklerinden kabul edilebilir.⁵⁸

Risâle, ihtilafı hadis rivayetlerini geniş bir şekilde ele alan uzun bir bölüm içermektedir. eş-Şâfi'î, sahih hadis rivayetlerinin birbiriyle tutarlı olması gerektiğini iddia eder, çünkü peygamberlik öğretileri birbirine muhalif olamaz. Ancak, sahih hadis rivayetlerinin çeşitli nedenlerden dolayı ihtilafı olduğu görülebilir. Birincisi, bir hadis rivayeti diğerini neshedebilir.⁵⁹ *İhtilâfu'l-ḥadîs*'e göre, nesh, yalnızca, bir hadis rivayeti, rivayeti işiten kişiden gelen bir söz veya kitleler (*el-âmmeh*) ya da bir hadis rivayetinin diğerinden sonra geldiğinin kanıtı olabilecek kronolojik bir değerlendirme yoluyla bilinebilir.⁶⁰ İkincisi, ihtilaf ya eksik rivayetten ya da bir râvînin hatasından kaynaklanıyor olabilir.⁶¹ Her durumda münekkîd, iyice bir incelemeyle tearuzu netleştirebilir ve ihtilafı uzlaştırabilir.⁶² Üçüncüsü, iki hadis rivayeti açıkça bir ihtilaf içindeyse, onlardan birinin daha sahih olması gerekir;⁶³ çünkü o, Kur'ân ve diğer hadis rivayetleriyle uyumludur. Bu durumda, bu kaynaklar tarafından desteklenen hadis rivayeti kabul edilir.⁶⁴

eş-Şâfi'î burada *isnad* tetkiki dışındaki başka yöntemleri özetlemiştir. *Risale*'de eş-Şâfi'î, kendisinin ve muhalifinin metodolojisine göre, iki hadis rivayetinin çelişkili olması durumunda bunlardan Kur'ân, sünnet, sahabe tatbikatı, uzlaşma (*icmâ'*) veya analogik akıl yürütme (*kıyâs*) ile daha

⁵⁴ A.g.e.

⁵⁵ A.g.e.

⁵⁶ A.g.e.

⁵⁷ A.g.e., 465. eş-Şâfi'î sahabe ve tabiunun fikirlerini [Hz.] Peygamber'e nisbet etme uygulamasına işaret etmiştir. Bu fenomen ile ilgili bkz. Jonathan A.C. Brown, "Critical rigor vs. juridical pragmatism: how legal theorists and Hadith scholars approached the back-growth of *isnâds* in the genre of '*ilal al-ḥadîth*", *Islamic Law and Society* 14:1 (2007), 1-41.

⁵⁸ eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, 465.

⁵⁹ A.g.e., 212-3. eş-Şâfi'î nesh uygulamasında sünneti Kur'n ile mukayese etmektedir (Kur'ân, 2:106). Böylece bir hadis rivayeti diğerini neshedebilmektedir.

⁶⁰ eş-Şâfi'î, *İhtilâf*, 40-1.

⁶¹ eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, 216.

⁶² A.g.e. İhtilafı hadis rivayetleri için bkz. 'Abdullâh b. Kuteybe, *Kitâbu te'vîli muhtelifi'l-ḥadîs: fi'r-red 'alâ a'dâ' ehli'l-ḥadîs ve-l-cem' beyne'l-ahbâr elletî idde'av 'aleyhâ et-tenâkuḍ ve-l-ihtilâf*, thk. Muḥammed Zührî en-Naccâr (Kahire, 1966).

⁶³ eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, 216.

⁶⁴ A.g.e., 216-7.

iyi kanıtlanmış olan veya *isnad* zincirleri ile tutarlı olan * [rivayetin] kabul edileceğini söyleyen bir muhatabla yapılan bir tartışmayı anlatmıştır. Muhatabı da bunu, ‘söylediğimiz şey budur’ diyerek tasdik etmiştir.⁶⁵ Bu ilk beş prensip Mu‘tezilî hadis tenkidinin temelini oluşturmaktadır. Bir hadis rivayetinin kabul edilmesi için bu ilkelere muhalif olmaması gerekir.⁶⁶ eş-Şâfi‘î, bir rivayetin sahabe tatbikatıyla tutarlı olması gerektiği ilkesini reddetmiştir.⁶⁷ *İhtilâfu'l-ḥadîs*'inde de bu ilkeye karşı olduğunu savunmuştur:

Bir hadis rivayeti [Hz.] Peygamber'den sika [râvîler] tarafından rivayet edilirse, yeterince sahih olmuş olur. Bir rivayeti sadece [Hz.] Peygamber'in bazı sahabesiyle ittifak halinde olduğu için sahih kabul edemeyiz ve bazı sahabenin uygulamalarından farklı olduğu için de reddedemeyiz. Bunun nedeni, sahabenin ve tüm Müslümanların [Hz.] Peygamber'in kararına (*emir*) ihtiyaç duymaları ve onu takip etme gereksimi içinde olmalarıdır. Onların [yani sahabe], [Hz. Peygamber'den] naklettiklerine göre söyledikleri şeyin sıhhatini güçlendiremez veya ona muhalif olarak söyledikleri güvenilir [râvîler] tarafından nakledilenleri zayıflatamaz. [Hz. Peygamber'in] emrini yerine getirmeleri kendilerine ve insanlara zorunludur.⁶⁸

eş-Şâfi‘î, sahabe uygulamasının, sahabe öyle söylemediği sürece, [Hz.] Peygamber'in bir rivayetine dayanması gerektiğinin iddia edilemeyeceğini de eklemiştir. Böyle olmazsa, bu uygulama, sadece sahabenin kendi görüşü olarak aktarılabilir.⁶⁹

Cimâ'u'l-'ilm'de eş-Şâfi‘î, bir alimin Kur'ân, sünnet ve icmâ olmaksızın bir fikir söyleyemeyeceğini iddia ettiği, muhatabıyla yaptığı bir tartışmayı anlatmıştır. Bir kimse güvenilir rivayetler elde etmek için çabalarken, analogiye dayanmadığı sürece, fihri tercihlere veya kalbindeki hislere dayanması gerekçe olamaz.⁷⁰ eş-Şâfi‘î ayrıca âhâd rivayetlerin sıhhati hakkında tartıştığı alimlerin çoğunun, genel olarak bağlayıcı bir delilin Kur'ân'dan, ittifak edilmiş sünnetten veya insanların üzerindeki ittifakından geldiğini kabul ettiğini bildirmiştir.⁷¹ Ayrıca eş-Şâfi‘î, muhatabının yalnızca mütevâtir rivayetlerin bağlayıcı deliller olduğunu öne sürdüğünü ekler. eş-Şâfi‘î, tevâtüre ulaşmak için gerekli râvîlerin sayısını sorduğunda, muhatabı, yalan üzere birleşme ihtimalini bertaraf

⁶⁵ A.g.e., 283-5.

⁶⁶ Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî tarafından söylenmiştir. Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî, *Kabûl el-ahbâr ve-ma'rifetu'r-ricâl*, thk. el-Hüseynî b. 'Abdurrahîm, 2 cilt (Beyrut 2000), 1:17. Ayrıca bkz. el-Umari, "Accommodation", 240-1, 246-7.

⁶⁷ eş-Şâfi‘î, *Cimâ'u'l-'ilm*, 35.

⁶⁸ eş-Şâfi‘î, *İhtilâf*, 107.

⁶⁹ A.g.e., 107-8.

⁷⁰ eş-Şâfi‘î, *Cimâ'u'l-'ilm*, 14.

⁷¹ A.g.e., 20.

etmek için dört farklı kişiden rivayet eden, farklı bölgelerden gelen dört kişinin olduğunu söylemiştir. Her ravi tabakasında râvîlerin sayısı en az dört olmalıdır.⁷² eş-Şâfiî bu şartın yerine getirmenin imkânsız olduğu [düşüncesini] reddeder ve bu râvîlerin hadis rivayetini tek başlarına aktardıkları için hata yapabileceklerini savunmuştur.⁷³

*Cimâ'u'l-'ilm'*deki bu tartışmalar, eş-Şâfiî'nin bazıları Mu'tezilî Hanefiler olan Ehli Rey'in yöntemlerine değindiğini göstermektedir. *İstihsân*, bir Hanefî hukuk metodolojisidir.⁷⁴ Ayrıca eş-Şâfiî *İhtilâfu'l-hadîs*'te kendisiyle bir Hanefî arasında- Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) öğrencisi el-Kâdî Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798)- görüşüne işaret eden bir tartışma aktarmıştır.⁷⁵ Tevâtüre ulaşmak için gerekli olan râvîlerin sayısı, Mu'tezile'nin bir şartıdır.⁷⁶ eş-Şâfiî'nin, Mu'tezilî ve Hanefî alimlerle tartıştığı, yalnızca çoğunlukla onların metni ele alan hadis tenkid yöntemlerine karşı çıkmadığı, aynı zamanda onları hadis uzmanlarının metodlarına ikna etmeyi amaçladığı da ortaya çıkmaktadır.⁷⁷

Müslim b. el-Haccâc en-Neysâbûrî

Müslim *Şahîh*'inin mukaddimesine kitabının amacını ve metodolojisini ana hatlarıyla anlatan isimsiz bir muhataba hitab ederek başlamıştır. Delillerini desteklemek için [Hz.] Peygamber'in yanı sıra diğer erken dönem otoritelerine kadar dayanan birçok hadis rivayetleri vermiştir.⁷⁸ Hadis rivayetlerini ve bu tür rivayetlerin ravilerini üç gruba ayırarak eserinin kriterlerini izah etmiştir.⁷⁹ Birinci grup, rivayetlerinde hiçbir kusur bulunmayan, ravileri mutkin ve sağlam olan ve rivayetleri şiddetli ihtilaf ve karıştırmadan uzak kimselerden oluşur.⁸⁰ İkinci grup, birinci gruptakilerle aynı itkanla vasıflanamayan güvenilir kişiler tarafından nakledilen hadis rivayetlerini içermektedir.⁸¹ Üçüncü grup, müttehem sayılan râvîler, hadis alimlerinin çoğunluğu tarafından münker olduğu

⁷² A.g.e., 32-3.

⁷³ A.g.e., 33-5.

⁷⁴ *İstihsân ile ilgili olarak bkz. Satoe Horii, "Judicial authority and private person in Hanafî legal thought: A Discussion on İstihsân", Orient 40 (2005), 105-23.*

⁷⁵ eş-Şâfiî, *İhtilâf*, 89-93.

⁷⁶ El-Omari, "Accommodation", 234.

⁷⁷ er-Risâle'nin tartışmalı içeriği için bkz. Norman Calder, "Ikhtilâf and ijma' in al-Shâfiî's Risâla", *Studia Islamica* 58 (1983), 55-81; George Makdisi, "The juridical theology of al-Shâfiî: origins and significance of *uşûl al-fiqh*", *Studia Islamica* 59 (1984), 5-47; Joseph Lowry, *Early Islamic legal theory: the Risâla of Muḥammad b. Idrîs al-Shâfiî* (Leiden 2007), 6. bölüm.

⁷⁸ Juynboll Müslim'in mukaddimesini tercüme ederken, metni zaman zaman yanlış yorumlamıştır. Örneğin, '*sümme innâ in şâ'e Allâhu mubtedî'ûna fi tahrîci mâ se'elte ve-te'lîfihi 'alâ şerîṭatin sevfe ezkuruhâ leke*' (Muslim, *Şahîh*, 4). Juynboll, bu ifadeyi, gizli muhatab Müslim'in kitabını derlemeye girişmesi belli şartları kabul etmelidir, şeklinde anlamıştır. Juynboll, "Muslim's introduction," 266. Ancak metin, Müslim'in kitabını belli bir metodolojiye göre derlediği anlamında kullanılmıştır.

⁷⁹ Müslim, *Şahîh*, 5.

⁸⁰ A.g.e.

⁸¹ A.g.e.

bilinenler veya rivayetleri hatalı olan kişiler tarafından nakledilen hadis rivayetlerinden oluşmuştur.⁸² Müslim bu kategoriye giren hadis rivayetlerini almamaya yemin etmiştir.

Şahîh'e benzer şekilde *Kitâbu't-temyîz*'in mukaddimesi, Müslim'den kendisine hadis tenkid uzmanlığını açıklamasını istediği görünen isimsiz bir muhatabı ele almaktadır.⁸³ Bu kısa mukaddimede, Müslim, Şahîh'inde tartıştığı râvîlerin sınıflamasını yinelemiş ve güvenilir ravileri güvenilir olmayanlardan ayıran hususları açıklamıştır. Bu kısa mukaddimeden sonra hadis rivayetinde doğruluğun önemini vurgulayan ve güvenilir olmayan rivayetleri nakletmeye karşı uyarının yer aldığı rivayetlerin bir listesi bulunmaktadır.⁸⁴

Müslim'e göre bir râvînin münker hadis rivayetinin temel özelliği, rivayetinin güvenilir ve zâbit olarak kabul edilen kimselerin rivayetlerine muhalif olması veya hemen hemen hiç uymamasıdır. Hadis rivayetlerinin çoğu bu türdense, o zaman rivayetleri reddedilir.⁸⁵ Müslim, hadis uzmanlarının rivayetinin diğer güvenilir ravilerle uyumlu olduğu biliniyorsa, tek bir kişinin âhâd rivayetini kabul ettiğini aktarmıştır.⁸⁶ Öyleyse, akran ravileri tarafından nakledilmeyen daha fazla bilgi eklerse, o zaman onun eklemesi (*ziyâdesi*) kabul edilir.⁸⁷ Müslim'in *Kitâbu't-temyîz*'de vurguladığı gibi, ziyadeyi kabul etmenin nedeni, daha fazla bilgi ekleyen sika bir râvînin şahitliğinin diğerlerinden daha sağlam olan anılara sahip olan birinin şahitliğine benzemesidir.⁸⁸ Bununla birlikte, eğer bir râvî İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) Hişâm b. 'Urve (ö. 146/763) gibi meşhur alimlerden yerleşik öğrencilerinin hiçbirinin bilmediği hadisleri naklediyorsa⁸⁹ ve bu râvînin öğrencilerin sahip olduğu aynı güvenilir hadis rivayetlerini naklettiği bilinmiyorsa, böyle bir râvînin hadis rivayetleri kabul edilemez. Bunun nedeni, önde gelen alimlerin hadis rivayetlerinin hadis uzmanları tarafından iyi bilinmesi ve ortaklaşa *[rivayet edilmesidir] ve râvînin bu alimlere yanlış ifadeler nisbet etmesi mümkündür.

⁸² A.g.e., 7.

⁸³ Müslim, *et-Temyîz*, 169-70.

⁸⁴ A.g.e., 172-5.

⁸⁵ Müslim, *Şahîh*, 7.

⁸⁶ A.g.e. '...an yekûne kad şâreke's-sikâti mine'l-ehli'l-îlmi ve-l-ḥıfzi fi ba'ḍi mâ ravev ve-em'ane fi zâlike mine'l-muvâfakati lehum.' Juynboll bu metni, '[bu râvî] bütün çabalarını kendi hadislerini (hadis rivayetlerini) onlarınkiyle uyumlu hale getirmeye çalışmak için uğraşmak zorundaydı' şeklinde tercüme etmiştir. (Juynboll, "Muslim's introduction", 269). Juynboll'un tercümesine göre, bu râvî diğer râvîlerle mutabık olmaya çalışmalıdır. Ancak Müslim'in ifadesi; münekkid, böyle bir râvînin hadis rivayetlerini incelemek ve diğer râvîlerin rivayetleriyle uyumlu ise onları kabul etmek zorundadır anlamına gelmektedir.

⁸⁷ Müslim, *Şahîh*, 7. Müslim'in bu kurala bir kayıt daha eklediği görülmektedir: Rivayette hatalarıyla bilinmeyen sika râvîlerden ziyadeler kabul edebilir. (*et-Temyîz*, 189).

⁸⁸ Müslim, *et-Temyîz*, 199. Bkz. el-Buhârî de sika râvîlerden ziyadeleri kabul etmektedir (el-Buhârî, *Şahîh*, thk. Muhammed Fu'âd 'Abdulbâkî vd., 4 cilt [Kahire 1980], *Kitâb* 24: *Bâb* 55, 56).

⁸⁹ Müslim, *Şahîh*, 7. '...ve-ḥadîsuhumâ 'inde ehli'l-îlmi mebsûṭun müşterekun'. Juynboll bunu 'Her ikisinden gelen hadisler yayılmış ya da [en azından] alimlerin [tarafından oluşturulan koleksiyonlarla] uyumludur (Juynboll, "Muslim's introduction," 269-70). Metin, onların hadis rivayetlerinin yaygınlık kazandığını ve hemen hemen bütün hadis alimleri tarafından kullanıldığını ifade etmektedir.

Hadis ekollerinin bazı kurallarını ve onların yöntemlerini takip etmek isteyenler ve bu [amaç] için kutsal rehberlik ala[bilecekler] için onun uzmanlarını açıkladık. Muallél hadis rivayetlerinden bahsedildiğinde, bir takım yorum ve açıklamaların uygun olduğu yerlerde bu kitaptaki [bazı] bölümlere yorum ve açıklamalar ekleyeceğiz.⁹⁰

Müslim, hadis uzmanlarının metodlarını öğrenmeye istekli olanlar için hadis tenkid kurallarını açıklama amacından bahsetmiştir. Müslim'in kitabın diğer yerlerinde başka kuralları tartışıp tartışmadığını tespit etmek için *Şahîh*'i inceledim, ancak yalnızca birkaç hadis rivayetiyle ilgili bazı illetlerin açıklamalarına yer vermiştir.

Müslim hadis alimleri olarak nitelendirdiği ve hadislerin toplanmasında ve nakledilmesinde bazı uygunsuz yöntemler kullanan bazı hadis müdevvinlerinin uygulamalarını eleştirmektedir:

Zayıf ve reddedilen (*münker*) hadis rivayetlerini toplamaktan kaçınmaları gerektiğini [ihmal etmişlerdir]⁹¹ ve kendilerini sıdk ve güvenilirlikleriyle bilinen sika [râvîler] tarafından nakledilen sahih ve meşhur hadis rivayetleriyle sınırlanmışlardır. Onların bilgisine ulaştıktan [sonra] bile [bu işte ısrar etmişlerdir] ve kendi sözleriyle [hadiste ehliyesiz] olan cahil insanlara aktardıklarının çoğunun münker olduğunu ve rivayetlerinin Mâlik b. Enes [ö. 179/795], Şu'be b. el-Haccâc [ö. 160/777?], Süfyân b. 'Uyeyne [ö. 198/814], Yağyâ b. Sa'îd el-Kaţţân [ö. 198/813], 'Abdurrahmân b. Mehdî [ö. 198/814] ile diğer imamlar gibi hadis imamları tarafından tenkid edilen rivayetler olduğunu doğrulamışlardır.⁹²

Müslim, [Hz.] Peygamber'e hatalı olarak nisbet edilen ve erken dönem hadis tenkid uzmanları tarafından ehliyesizliği tespit edilen kimselerden gelen çok sayıda râvî tarafından toplanan hadis rivayetlerinin yayılmasını tenkid etmiştir. Zayıf ve mechul *isnad*lı münker hadis rivayetleri yayma uygulamasının *Şahîh*'ini derlemesinde itici bir güç olduğunu ifade etmiştir.⁹³ O şöyle eklemiştir:

⁹⁰ Müslim, *Şahîh*, 8.

⁹¹ '...*fimâ yelzemuhum min tarhi'l-aĥâdîsi'd-da'ife ve-l-rivâyâti'l-münkere.*' Juynboll bu cümleyi 'onlar [belli] hadislerin zayıf ve münkerlik [özelliklerine] göz yumdular'. Bir dipnotta da Arapça cümlemin lafzi manasının şöyle olduğunu açıklamaktadır: 'onlar zayıf ve münker hadisleri önemsemедiler' (Juynboll, "Muslim's introduction," 270). Ancak bu cümlemin manası, bu müdevvinler zayıf ve münker hadis rivayetlerinden kaçınmalıdır, şeklindedir.

⁹² Müslim, *Şahîh*, 8.

⁹³ A.g.e.

Sahih ve zayıf rivayetler arasında ve sika ve müttehem râvîler arasında ayırım yapmayı bilen herkesin görevi, yalnızca onun kaynaklarının sağlam ve râvîlerinin güvenilirliğini⁹⁴ bildiği rivayeti nakledeceğini bilmesidir. Müttehem râvîlerin veya aşırı bidatçıların tüm rivayetlerinden kaçınmalıdır. (*el-mu'ânidîne min ehli'l-bide'*).⁹⁵

Müslim'e göre, râvîler ve müdevvinler, güvenilir kaynaklardan, yalnızca güvenilir hadis rivayetlerini nakletmeli ve toplamalı, kaynağı şüpheli olan veya muhbirleri güvenilir olmayan tüm hadis rivayetlerini atmalıdırlar. Onun düşüncesi, bidatta ısrarcı olanların hadis rivayetlerinin kaydedilmemesidir. Bununla birlikte, Şaḥîḥ şârihleri arasında, Müslim'in kendisi doktrinlerini savunan gruplardan rivayette bulunduğu, ancak akidelerini destekleyen hadis rivayetlerini nakletmediğiyle ilgili küçük bir anlaşmazlık bulunmaktadır.⁹⁶ 'Aşırı bidatçiler'in, kendi düşüncelerini destekleyen bilgiler nakleden kimseleri ifade etmesi muhtemeldir. Müslim *Kitâbu't-temyîz*'de bir Mürci'î tarafından nakledilen bir hadis rivayet versiyonunu reddetmiştir, çünkü onun ziyadesi, kendi düşüncesini desteklemektedir.⁹⁷ en-Nevavî, eş-Şâfi'î'nin şahitliklerini kendi taraftarlarının lehine tahrif edenler dışında, bir kimsenin şahitliğini kabul ettiğini bildirmiştir.⁹⁸ [eş-Şâfi'î'nin] hadis rivayetini sıklıkla şahitlikle karşılaştırdığı gerçeği, bunu eş-Şâfi'î'nin görüşü olarak değerlendirmek için yeterlidir. Keza eş-Şâfi'î'nin sahte alimlerin güvenilir olmayan hadis rivayetlerini topladıklarını ve bu rivayetlerin fıkhi görüşlerini destekleyip desteklemediğine dayanarak güvenilir olanları da attıklarını eleştirdiğini dikkate alınız.⁹⁹

Bu bağlamda söylediklerimizin [bizim] yükümlülüğümüz olduğunun delili¹⁰⁰ Allah'ın şu sözleridir: "Ey iman edenler, size bir fâsik haberler getirirse, önce onun doğruluğunu

⁹⁴ Juynboll 'es-sitârete' kelimesini 'günahlara karşı korunma' olarak tercüme etmiştir. (Juynboll, "Muslim's introduction," 270). "Güvenilirlik" kelimesi daha makuldür. Şayet bir kişi *mestûru'l-hâl* ise onun itibarıyla ilgili ona zarar veren hiçbir şeyi bilmiyoruz demektir. "Günahlara karşı korunma" deyimini ise hatasızlığa (*işmet*) işaret edebilir, bu da hadis râvîlerinin bağlamına uygun düşmemektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muḥammed b. Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, 15 cilt (Beyrut 1955-6), 4:343-4, *satara* kelimesi altında.

⁹⁵ Müslim, *Şaḥîḥ*, 8.

⁹⁶ Kâfi, *Menhecü'l-imâmi'l-Buhârî*, 105.

⁹⁷ Müslim, *et-Temyîz*, 198-200. Sünni toplumdaki mezheplerin dışlanması üzerine bkz. Christopher Melchert, "Sectaries in the Six Books: evidence for their exclusion from the Sunni community", *Muslim world* 82:3-4 (1992), 287-95.

⁹⁸ en-Nevavî, *Şaḥîḥi Müslim bi-şerhi'n-Nevavî'l-müsemmâ el-minhâc şerhi şaḥîḥi Müslim b. el-Ḥaccâc*, thk. Halil Me'mûn Şîḥâ, 18 cilt (Beyrut 1995), 1:21.

⁹⁹ eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, 466-7.

¹⁰⁰ 'Ve'd-delîlu 'alâ enne'l-lezî kulnâ huve'l-lâzimu dâne mâ hâlefehu kavlu'l-lâhi' Juynboll bunu 'bu konuda söylediklerimizin delili, Allah'ın sözlerinden bahsetmemle açıkça kendini göstermektedir' olarak tercüme etmiştir (Juynboll, "Muslim's introduction," 271). Onun tercümesi doğru değildir.

araştırın. Yoksa bilmeyerek bir topluluğa karşı kötülük edersiniz de sonra yaptığınıza pişman olursunuz (49:6)” ve “Şahitlerden razı olacağınız [...şahitler çağırın...] (2:282)”, “İçinizden adâlet sahibi iki kişiyi şahit tutun (65:2).” Zikrettiğimiz ayetler fâsık kişilerden gelen hadis rivayetlerinin reddedilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.¹⁰¹

eş-Şâfi'î gibi, Müslim de hadis rivayetlerinin nakini fıkhi meselelerde şahitlik etmesiyle karşılaştırmış ve Kur'ân ayetlerini, hadisin şahitlik gibi yalnızca adil insanlardan alınması gerektiği yönündeki düşüncesini desteklemek için kullanmıştır. Güvenilir bir râvînin açık bir niteliği olarak kişisel adâletin önemine yapılan bu vurgu, Müslim'in 'güvenilirlik' terimini her ne zaman kullandığında, rivayetteki güvenilirlik ve doğruluktan niçin bahsettiğini göstermektedir. Müslim'in kendi analizleri büyük ölçüde *isnad* karşılaştırmasına dayanmaktadır, ancak erken dönem otoriteleri tarafından râvînin güvenilirliğiyle ilgili yapılan değerlendirmeleri de kabul etmektedir. Bu münekkidler kendilerine *isnad*-tetskiki uygulamış olabilir veya söz konusu râvîlerle görüşmüş olabilirler.

eş-Şâfi'î ve Müslim, şahitlik ve rivayet arasındaki mukayeselerinde aynı iki ayeti ifade etmelerine rağmen, amaçları farklıdır. Her ikisi de hadis rivayetinin önemi üzerinde durmuş, ancak eş-Şâfi'î âhâd rivayetlerin, adil bir veya iki kişinin şahitliğini kabul etmek alimler tarafından kullanılan aynı prensipte kabul edilmesi gerektiğini savunmuştur. Ancak Müslim, râvî tenkidinin dinin naklini korumak için hadis uzmanlarının bir görevi olduğunu savunmuştur. Bir münekkidin hadis rivayetlerini incelemesi gerektiğini ve yalnızca güvenilir râvîlerden gelen rivayetleri kabul edebileceğini savunarak, dürüst seleflere iftira atma olarak râvî tenkidine karşı çıkan alimlere cevap vermiştir.¹⁰² Amaçtaki bu farklılık, kronolojik bir gelişimi göstermektedir. eş-Şâfi'î, hadis temelli fıkhi düşünceyi savunmuş ve bu nedenle muhaliflerini hukukta hadisin üstünlüğüne ikna etmeyi amaçlamıştı. Müslim, uydurma hadis literatürünün yayılmasıyla ilgilenmişti ve bu nedenle, sahihi güvenilir olmayandan ayırmalarının hadis uzmanlarının dini bir görevi olduğunu ve bunun yalnızca vasat bir râvî tenkidıyla mümkün olduğunu vurgulamıştır. Müslim uydurma hadis rivayetlerini [Hz.] Peygamber'e nisbet etmenin vehametini izah etmek için hadis rivayetlerinden bahsetmiştir.¹⁰³ Ayrıca, *isnad* sisteminin önemini vurgulamak ve erken dönem münekkidlerinin hadis tenkid tekniklerini göstermek için erken dönem otoritelerine ve münekkidlerine nisbet edilen rivayetlerin listesini sunmuştur.¹⁰⁴ Hadis râvîlerinin kusurlarını açığa çıkarmak zaruridir, çünkü onlar inançla ilgili bilgileri nakletmişlerdir.¹⁰⁵

¹⁰¹ Müslim, *Şahîh*, 9.

¹⁰² Müslim, *et-Temyîz*, 169-70.

¹⁰³ Müslim, *Şahîh*, 9-11.

¹⁰⁴ A.g.e., 12-27.

¹⁰⁵ A.g.e., 28.

Eğer böyle bir [malzemenin] râvîsi, doğal olarak dürüstlüğe ve doğruluğa eğilimli değilse ve onu tanıyan biri ondan rivayet etmeye kalkışır ve onu tanımayanlara başka bilgi vermezse, o zaman [bu ikinci râvî] bunu yaparken günah işler ve Müslümanların çoğunu aldatmış olur. Bu tür rivayet, hiçbir aslı olmayan uydurmalar olabilir, oysa sika ve makbul râvîler tarafından nakledilen sahih [hadis-] rivayetleri o kadar fazladır ki, sika ve makbul olmayanlar tarafından nakledilen malzemelere başvurmaya mecbur bırakmaz.¹⁰⁶

Müslim zâbit ve güvenilir olmadıklarını bilmesine rağmen, zayıf ve mechul *isnad*lara dayanan bazı râvîlerin uygulamasını kınamıştır.¹⁰⁷ Müslim, bu uygulamayı eleştirirken, bu müdevvinlerin bu tür hadis rivayetleri nakletmesinin ve onlara güvenmesinin tek sebebinin, kendilerini büyük sayılarda hadis rivayetleri bilen büyük müdevvinler ve derleyiciler olarak gösterme heveslerinin olduğunu ileri sürmüştür.¹⁰⁸

Müslim *isnad* tetkiki yoluyla ihtilaflı hadis rivayetlerini çözüme kavuşturmuştur. eş-Şâfi‘î’nin yaptığı gibi bir uzlaşma teorisi önermese de, neshin varlığından haberdardır.¹⁰⁹ Nesih olduğu tespit edilemezse, *isnad* mukayesesi yoluyla muhalefeti gidermiştir. Daha iyi bir *isnad* veya *isnad*larla desteklenen hadis rivayetini kabul etmiş ve daha düşük nakil zinciriyle gelenleri ise bastırmıştır.¹¹⁰ Bu fark, eş-Şâfi‘î’nin nazariyelerinin Müslim’ininkinden daha ileri olduğunu göstermektedir. Müslim’in fıkhi yorumculuğa olan ilgisizliği kendi sözleriyle açıklanabilir, çünkü hadis çalışmanın, dini saygı ve yükümlülüğün ameliyesi olarak başka bir disiplin çalışmasının üzerinde olduğuna inanmıştır. Bunu *Kitâbu’t-temyîz*’de şöyle açıklamıştır:

Hadis ilmini [çalışma] ve sahih ve münker rivayetleri [ayıklama] bilgisinin özellikle *Ehl-i hadis* için olduğunu biliniz, çünkü onlar ezberleyicidirler ve insanların rivayetleri (*rivâyâtü’n-nâs*) hakkında tek bilgili [alimler grubu]durlar. [Bunun] nedeni inançlarını dayandırdıkları kaynak (aşl), sünnet ve [Hz.] Peygamber’in zamanından günümüze kadar nesilden nesile aktarılan rivayetlerdir (*es-sünen ve’l-âsâru’l-menkûle*). Dolayısıyla geçmiş dönemlerde hadis rivayetlerinin râvîleri olan farklı bölgelerde yaşayan alimleri veya

¹⁰⁶ A.g.e.

¹⁰⁷ A.g.e.

¹⁰⁸ A.g.e.

¹⁰⁹ Müslim’in bir hadis rivayetinin diğerini neshetmesiyle ilgili birtakım durumlardan bahsetmiştir. Örnek için bkz. *Şâhih, Kitâb 3: Bâb 22, 24; Kitâb 5: Bâb 54; Kitâb 11: Bâb 25; Kitâb 13: Bâb 25.*

¹¹⁰ Müslim, *et-Temyîz*, 172; ayrıca Müslim’in *isnad* tetkikiyle ilgili örnekler için bkz., 181-7, 190-1.

hadisleri bilme hususunda onların düşüncelerine (*mezheb*) karşı çıkanlar veya katılmayanlar için bir yol yoktur.¹¹¹

Müslim, yalnızca hadis uzmanlarının hadis tenkid ilmini bildiğini ve bununla birlikte amacı hadis çalışması hakkında bilgi edinmek isteyenler için hadis tenkid ilmini açıkladığını ifade etmiştir.¹¹² Bu nedenle Müslim'in özellikle hadis çevrelerine hitap ettiği görülmektedir. Eserlerinin başlıkları üzerine yapılan bir araştırma, özellikle hadis, hadis uzmanları ve öğrencileri için yazdığını göstermektedir.

Şâhîh'e girişinin son kısmı, râvî ile muhbiri arasında doğrudan lika doğrulanmadan hadis rivayetlerini kabul etmeyen gizli bir münekkide reddiyedir. Bu gizli şahsın kimliği, tartışma konusu olmuştur.¹¹³ Juynboll tereddüt ederek bu sözde hadis münekkiddinin Hısayn b. 'Alî el-Kerâbîsî (ö. 245/859?) olduğunu söylemeye cesaret etmiştir, çünkü Müslim'le çağdaşı, hadis alimlerinin birçoğundan daha münekkiddi ve Mu'tezilî düşüncesini benimsemişti.¹¹⁴ Gerçekten de Müslim'in bu münekkidi açıklaması, el-Kerâbîsî'nin hadis alimleri arasındaki şöhretine uygun düşmektedir. Burada, Juynboll'un doğru olduğunu kanıtlamak için daha fazla delil ortaya koyuyorum. Müslim mukaddimedede, bahsi geçen alimin, âhâd hadis rivayetlerinin ilim ifade ettiğini ve amel için bağlayıcı (*huccetun yelzemu bihi'l-âmelu*) olduğu fikrini desteklediğine işaret etmektedir. el-Kerâbîsî'den âhâd hadis rivayetlerinin ilim ifade ettiğini ve amel için bağlayıcı olduğunu iddia ettiği nakledilmiştir (*yûcibu'l-îlme'z-zâhire ve-l-âmele cemîan*).¹¹⁵ Müslim ayrıca bu muhatabının semâ'nın (hadis rivayetlerini işitme) her bir râvî ve muhbiri arasında olmasını isteme nedeninden bahsetmiştir. Müslim bu nedenin -muhbiriyle arasındaki görüşmenin tespit edilememesi yani irsâl (munkatı *isnadlarla* hadis rivayet etme) endişesinin- zayıf olduğunu, çünkü *mürsel* hadis rivayetinin hadis

¹¹¹ A.g.e., 218.

¹¹² A.g.e., 218-9.

¹¹³ Muhtemelen Kâdî 'Iyâd (ö. 544/1149) ile birlikte ortaya çıkan geniş ölçüde kabul edilen bir varsayım, Müslim'in eleştirisinde el-Buhârî (ö. 256/870) ve 'Alî b. el-Medîni'nin (ö. 234/849) kastedildiğidir. (el-Kâdî 'Iyâd, *İkmâlu'l-mu'lim bi-fevâ'idü Müslim*, thk. Yahyâ İsmâ'îl (Kahire 1998), 1:164). Bu varsayım tartışmalıdır, çünkü bu bilgi hem daha sonraki kaynaklara dayanmaktadır hem de Müslim'in eleştirisinde el-Buhârî'yi kastettiğine dair güvenilir kaynak bulunmamaktadır. Şayet Müslim, el-Buhârî ve el-Medîni'nin isimlerini onlara hürmeten almamış olsaydı, o zaman biz Müslim'in muhaliflerinden yalancı, cahil ve sapkın olarak bahseden katı tutumunu nasıl açıklayacağız? Bu aslında üçüncü/dokuzuncu yüzyılda el-Kerâbîsî'nin hadis meclislerindeki tavrına uymaktadır. Müslim'in kendi çağdaşlarından muhalif olduklarına isim vermeden işaret etme işini takip ettiğini ileri sürmek daha ikna edicidir. Jonathan A.C. Brown el-Buhârî ve Müslim'in otoriteleşmesiyle ilgili olan çalışmasında bu iddiayı aktarmakta, ancak onu kabul etme hususunda tereddüt göstermektedir, Brown, 'Abdulfettâh Ebû Ğudde'nin şu iddiasından bahsetmiştir: Bahsi geçen kişi el-Buhârî olamaz; çünkü onlar yalnızca el-Buhârî'yle 250/864 yılında Nişabur'a geldiğinde görüşmüşlerdir. (ez-Zehebî, *el-Mûkiza fi 'ulûmi muştalâhi'l-hadîs*, thk. 'Abdulfettâh Ebû Ğudde [Halep 1984], 122-40); Jonathan A.C. Brown, *The canonisation of al-Buhârî and Muslim: the formation and function of the Sunni hadith canon* (Leiden, 2007), 82, 119. dipnot.

¹¹⁴ Juynboll, "Muslim's introduction," 293-4.

¹¹⁵ Ebû 'Umer b. 'Abdillberr, *et-Temhîd li-mâ fi'l-muvatta' mine'l-me'ânî ve-l-esânîd*, thk. Muştafa el-'Alevî ve Muhammed el-Bekrî, 24 cilt (Kazablanka, 1867), 1:8.

alimlerinin çoğuna göre bağlayıcı bir delil teşkil etmediğini savunmuştur.¹¹⁶ el-Kerâbîsî *tedlîs* fenomeniyle de şaşırtmıştır. Günümüze ulaşmayan *el-Müdelîsûn* adlı kitabı, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) dahil olmak üzere birçok alim tarafından tenkid edilmiştir, çünkü muhbirlerinden semaları olmayan bazı önde gelen bazı hadis râvîlerinin, özellikle bir müdelîs olarak bilinen Süleymân b. Mihrân el-A‘meş’in (ö. 149/766?) itibarını sarsmıştır.¹¹⁷ Ebu’l -Kâsım el-Ka‘bî (ö. 319/931) *Kabu’l-ahbâr*’ında el-Kerâbîsî’nin hadis ekollerine saldıran kitabından bahsetmiştir. Burada sunulan müşterek kantar göz önüne alındığında, el-Kerâbîsî, büyük olasılıkla Müslim’in mukaddimesinde bahsettiği alimdir.

Müslim, *mürsel* hadis rivayetlerini detaylı olarak tartışmasa da kendisi veya hadis uzmanları tarafından kabul edilmediğini savunmuştur.¹¹⁸ *[*Mürsel*] terimini *munkaṭı‘* hadis rivayetlerini ifade etmek için kullanmıştır. Müslim muhalifinin bir râvînin yalnızca ‘an terimini kullanarak muhbirinden işittiğini açıkça belirtmeden her hadis rivayetinin reddedilmesi gerektiğini iddia ettiğini bildirmiştir.¹¹⁹ Müslim şöyle ekler:

[Bu böyledir], her iki râvînin de aynı zaman diliminde yaşadığı [şüphe olmadan] sabit olsa bile, hadis rivayetini diğerinden nakleden bir râvînin ondan işitmesi ve onunla şifahi olarak konuşması mümkündür. [Tek endişe] bir râvînin diğerinden [hadis rivayetini] işittiğini [kesin olarak] bilmiyoruz ve nakledilen malzemede bir araya geldikleri ve birbirleriyle hadis hakkında konuştuklarına dair hiçbir gösterge yoktur. [Bu kişi], bu şekilde her bir hadis rivayetinin, [râvîleri], yaşamları boyunca bir veya daha fazla bir araya geldikleri veya hadis rivayetlerini birbirlerine şifahen söyledikleri; veya yaşamları boyunca [râvînin muhbirinden hadis rivayetlerini işittiği] bir karşılaşma veya buluşmanın gerçekleştiğini açıkça kanıtlayan bir rivayet ortaya çıkıncaya kadar, bağlayıcı bir delil (*hücce*) oluşturmadığını iddia edecektir.¹²⁰

Müslim bu düşünceyi birkaç noktadan çürütmüştür. Birincisi, güvenilir bir kimse kendisi gibi güvenilir birinden hadis rivayeti aktardığında ve aynı dönemde yaşadıkları için birincisinin ikincisiyle bir araya gelmesi ve ondan hadis rivayetlerin işitmesi mümkün olduğundan –râvînin muhbiriyile bir araya gelmediği ve ondan hadis rivayetleri işitmediğine dair- aksine bir kanıt bulunmadıkça, rivayetin kesin olarak kabul edilmesi gerektiğiyle ilgili hadis uzmanları arasında genel bir ittifak bulunduğunu

¹¹⁶ Müslim, *Şahîh*, 30.

¹¹⁷ ez-Zehebî, *Târîhu’l-islâm ve-vefeyâtu’l-meşâhîr ve-l-a‘lâm*, thk. ‘Umer et-Tedmurî, 52 cilt (Beyrut, 1993), 18:84-5.

¹¹⁸ Müslim, *Şahîh*, 30. Müslim’in hadis alimleri arasındaki ittifaka referansı; Ebû Dâvûd’un, eş-Şâfi‘î’nin *mürsel* rivayete karşı delilinin başarılı olduğu yönündeki yorumunu teyit etme eğilimde olduğuna dikkat ediniz.

¹¹⁹ A.g.e., 29.

¹²⁰ A.g.e.

bildirmiştir.¹²¹ ikincisi, eğer böyle bir şart gerekli ise *isnaddaki* her bir râvîye uygulanmalıdır.¹²² Üçüncüsü, râvîlerin bir veya birkaç seferde birbirlerine hadis rivayetleri naklettikleri biliniyor olsa bile, birinin diğerinden naklettiği her bir hadis rivayetinin gerçek bir *semâ'* göstergesi olduğu kabul edilemez, çünkü râvînin aradaki bir kimseden rivayette bulunması ihtimal dahilindedir.¹²³ Müslim daha sonra muanan rivayetin *semâ'* kaydı olmadan önde gelen münekkidler tarafından uygulandığı görüşünü desteklemek için bir dizi hadis rivayetinden bahsetmiştir.¹²⁴ Müslim, hadis uzmanlarının *semâ'* hakkında sorgulama yapmalarının temel nedeninin, isnâdda bir *müdehlisten* bahsedildiğinde *tedlîs* şüphesini bertaraf etme olduğunu söylemiştir.¹²⁵

Sonuç Açıklamaları

eş-Şâfiî ve Müslim'i incelemem, hadis tenkidinin erken dönemiyle ilgili dair birtakım sonuçlar elde etmemizi sağlamıştır.

eş-Şâfiî ve Müslim, sika ve zâbit râvîler tarafından rivayet edilirse, [Hz.] Peygamber'e dayanan her bir hadis rivayetinin kabul edilebilir söylemişlerdir. eş-Şâfiî, râvînin güvenilir olarak kabul edilebilmesi için belirli kişisel ve entelektüel özelliklere sahip olmasını gerekli görmüştür. Bu özellikler, Müslim'in eş-Şâfiî'den daha az ayrıntıyla vurguladığı adâlet ve zabtî içermektedir. Her ikisi de hadis tenkidinin *isnad* sistemine bağlı olduğunu iddia etmiştir. Bir râvînin güvenilir olup olmadığını belirlemek için, her ikisi de, rivayetlerinin çoğunluğunun diğer güvenilir râvîlerinkiyle uyumlu olup olmadığını tespit etmek için *isnad* tetkini uygulamıştır. Genel olarak onlarla uyum içinde olduğu tespit edilirse, güvenilir olarak kabul edilir ve onun hadis rivayetleri kabul edilir ve kaydedilir. Eğer böyle değilse, râvî ve hadis rivayetleri güvenilir olarak kabul edilmez. Râvînin güvenilir olmayışı, yalancılığı, dikkatsizliği ve ehliyetsizliği nedeniyle olabilir. Bunu göstermek için, bir münekkid, söz konusu hadis rivayetinin tüm versiyonlarını, nakil tarihini gözlemlemek için toplamıştır. Bu tariklerin ve *isnad*larının mukayesesi, münekkide hangi rivayetin hatasız, hangisinin hatalı olduğunu belirlemesini sağlar.

eş-Şâfiî ve Müslim râvînin *tedlîs* yapmasından şüphe edilmediği sürece muanan rivayete (*an'ane*) izin vermiştir. İkisi de râvîlerin adaletini vurgulamış ve aksi belirtilinceye kadar muhbirlerinden dolaylı olarak rivayet ettiklerinde *[râvîlerin] güvenilirliklerini desteklemiştir. Bununla birlikte bir râvînin *tedlîs* yapmasından şüphe ediliyorsa, eş-Şâfiî ve Müslim şüpheyi gidermek için *sema'yı* doğrularak *isnadı* kontrol etmişlerdir. İkisi de kopuk (*munkatı'*) hadis rivayetlerini kabul etmemiş, aynı zamanda *[*munkatı'*] rivayetleri *mürsel* hadis rivayetleri olarak da adlandırmışlardır. Her

¹²¹ A.g.e., 29-30.

¹²² A.g.e., 30, 32.

¹²³ A.g.e., 31.

¹²⁴ A.g.e., 31-5.

¹²⁵ A.g.e., 33.

ikisi de *müdeh* olmadığı sürece muanan rivayetleri kabul etmiş, Müslim, dolaylı rivayetin râvi ile muhbiri arasında en az bir kere *sema*'sının gerçekleştiği bilgisiyle doğrulanırsa kabul edilebileceğini onaylamamıştır.

eş-Şâfiî ve Müslim, rivayetlerinde sürekli olarak hata yapan râvileri reddetmişlerdir. eş-Şâfiî lafzen rivayetin önemini vurgulamıştır. Müslim mukaddimesinde lafzen rivayeti çok az dikkate alırken, *Şahîh*'in kendisinde ise bir hadis rivayetinin farklı versiyonlarını belirttiğinde, konuya sıklıkla dikkat etmiştir.

Hem eş-Şâfiî hem de Müslim, hadis rivayetini şahitlikle karşılaştırmış ve yanlış ifadelerin [Hz.] Peygamber'e nispet edilmesinin ciddi sonuçlarını analiz etmiştir. Her ikisi de Kur'ân'dan neredeyse aynı ayetlere atıfta bulunmuş ve kişisel adaletin önemini vurgulamak için hadis rivayetlerine yer vermişlerdir. Müslim düşüncelerini hadis rivayetleriyle yayan gruplardan rivayete izin vermemiş, eş-Şâfiî'ninde benzer bir görüşe sahip olduğu söylenmiştir.

iki hadis rivayetinde ihtilaf varsa, eş-Şâfiî'nin, onları uzlaştırmak için çaba sarf etmiştir. Uzlaşmanın mümkün olmadığı durumlarda, daha alt seviyede *isnad* olan hadis rivayeti dikkate alınmamalıdır. Böylece eş-Şâfiî, hadis rivayetleri arasındaki ihtilafı bertaraf edecek yardımcı yöntemleri tartışmıştır. Uzlaştırmaya hiç değinmeyen Müslim, *isnad* tetkikiyle ihtilafı hadis rivayetlerinin çözüme kavuşturmuştur. Daha alt seviyede *isnad* olan hadis rivayetini münker olarak düşünmüş ve en çok rivayet tarikine sahip olanı kabul etmiştir. eş-Şâfiî'nin ilkelerinin daha ileri olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu, muhtemelen fıkıh nazariyesi ve yorumculuğa olan ilgisinden kaynaklanmaktadır.

eş-Şâfiî, âhâd hadis rivayetlerinin sıhhati için geniş bir bölüm ayırırken, Müslim bu konuya yalnızca kısaca tartışmıştır. eş-Şâfiî'nin ve Müslim burada farklıdır, çünkü takipçileri ve amaçları farklıdır. eş-Şâfiî'nin söylemi, bu erken dönemde, âhâd hadis rivayetlerini reddeden Ehl-i rey ve Mu'tezile'den bazılarına yöneliktir. Bu nedenle eş-Şâfiî'nin asıl amacı, takipçileri âhâd hadis rivayetini ittifakla kabul eden başlıca hadis alimlerinden ve öğrencilerinden oluşan Müslim'in aksine, onların otoritesini onaylamaktır.

Müslim'in fıkhi yorumlamaya olan ilgisizliği, eş-Şâfiî'nin eserine olan ilgisizliğiyle açıklanabilir. Müslim'in eserleri çoğunlukla hadisle ilgilidir ve eş-Şâfiî hadis alimlerinin yöntemlerine katkıda bulunmuştur. Her ikisi de benzer konuları tartışmış ve aynı kaynakları kullanmış, ancak Müslim, eş-Şâfiî'ye atıfta bulunmamıştır. Bu, eş-Şâfiî'yi -bir hadis münekkidi olarak görmemesi nedeniyle olabilir- hadis alimlerinin çoğunluğu ve de eş-Şâfiî, kendisini hadis münekkidi olarak görmemiştir. eş-Şâfiî ne hadis müdevvini ne de münekkidi olmasına rağmen, esasen onların doğruluk değeri ve tabakalarını belirlemesi nedeniyle, hadis rivayetlerini kaydetme kriterleriyle ilgilenmiştir. Tashih faaliyetindeki amacı, yalnızca hadis rivayetlerinin güvenilirliğiyle ilgilenen hadis münekkidleri arasındaki farktır. eş-Şâfiî'nin, [Hz.] Peygamber'in sünneti Kur'ân için münhasır tamamlayıcı olduğu fikrinin formülasyonu, fıkhi akıl yürütme ve yorumlama kriterlerini formüle

etme görevinden farklı olan, eş-Şâfiî'nin eserlerinin çoğunun temeli, peygamberi hadis rivayetlerinin toplanması ve korunmasıyla ilgili dindarlara ilham vermiş olabilir.¹²⁶

Özetle, eş-Şâfiî ve Müslim'in hadis tenkid ilkeleri teknik olarak birbiriyle tutarlıdır, ancak eş-Şâfiî'nin fıkhi görüşü, eserleri fıkhi bir zemine sahip olmayan Müslim'den daha ileridir. Her ikisi de amaç ve çerçeveleri bakımından farklılık göstermektedir. eş-Şâfiî zamanının ve Müslim'in dönemindeki teknikleri tartışıyorsa, o zaman üçüncü/dokuzuncu yüzyılın başından ortasına kadar pek bir gelişme görülmemiştir. Gelenek, *Risâle*'deki hadis tenkid seviyesinin hayli seviyede gelişmiş olduğu kanıtladığı gibi, eş-Şâfiî'den önceki nesilde hadis tenkidinin geliştiğini göstermektedir. Sâlih Cezere (ö. 293/906?) İbn Hacer'in (ö. 852/1449) şöyle söylediğini aktarmaktadır: "Râvîler hakkında ilk konuşan kişi, Şu'be'dir. el-Kaţţân onu takip etti, daha sonra Aḥmed ve Yaḥyâ onları takip etmiştir, yani Şu'be b. el-Ḥaccâc, Yaḥyâ b. Sa'îd el-Kaţţân, Aḥmed b. Ḥanbel ve Yaḥyâ b. Ma'în (ö. 233/848) şeklindedir.¹²⁷ Şâlih'in kronolojisi, Müslim'in hadis uzmanlarıyla ilgili kısa listesiyle de desteklenmektedir.¹²⁸ Ne yazık ki, üçüncü/dokuzuncu yüzyılda yazılan *İlel* eserlerinden önce, ikinci/sekizinci yüzyıla ait hadis tenkidiyle ilgili çok az belgesel kanıt bulunmaktadır.

¹²⁶ Müslim'in eş-Şâfiî'nin eserlerine ulaşmadığı çünkü onların sözde geç derlenmesi de tartışılabilir; ancak bilhassa onunla çağdaş olduğu için, bu kesin değildir, el-Buhârî'nin eş-Şâfiî'nin eserlerini ve fıkhi düşüncesini çok iyi bildiği ortaya çıkmaktadır.

¹²⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-tezhîb*, 12 cilt (Haydarabad 1908), 4:345.

¹²⁸ Müslim'in hadis alimleri listesinin önemiyle ilgili bkz. Lucas, *Constructive critics*, 116.