

HADİS TETKİKLERİ DERGİSİ
JOURNAL OF HADITH STUDIES/مجلة بحوث الحديث
XV ✖ 1 ✖ 2017

Sahibi ve Genel Yayın Yönetmeni/Owner and Publisher

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

Editör/Editor in Chief

Prof. Dr. İbrahim HATİBOĞLU
(Yalova Üniv., İslami İlimler Fakültesi, Yalova) ihatiboglu@hotmail.com

Editör Yardımcısı/Associate Editor

Yrd. Doç. Dr. Fatma KIZIL (Yalova Üniv., Yalova) fatmakizil@gmail.com

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Khalid Zafarullah DAUDI (Higher Education Department, Panjab), Prof. Dr. Özcan HIDIR (The Islamic University of Rotterdam, Rotterdam), Prof. Dr. Mustafa ERTÜRK (İstanbul Üniv., İstanbul), Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN (İSAM, İstanbul), Prof. Dr. Zekeirya GÜLER (29 Mayıs Üniv., İstanbul), Dr. İbrahim KALIN (College of the Holy Cross, Massachusetts), Doç. Dr. Halil İbrahim KUTLAY (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniv., İstanbul), Prof. Dr. Recep ŞENTÜRK (İbn Haldun Üniv., İstanbul), Prof. Dr. Yavuz ÜNAL (Ondokuz Mayıs Üniv., Samsun), Prof. Dr. Mehmet YALAR (Uludağ Üniv., Bursa), Doç. Dr. Hayati YILMAZ (Sakarya Üniv., Adapazarı), Prof. Dr. Ahmet YÜCEL (29 Mayıs Üniv., İstanbul)

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Nevzat AŞIK (Dokuz Eylül Üniv., İzmir), Prof. Dr. Abdullah AYDINLI (Sakarya Üniv., Adapazarı), Prof. Dr. Muhammet AYDIN (Câmiatü Katar, Doha), Prof. Dr. Mustafa el-A'ZAMÎ (Câmiatü Melik b. Suûd, Riyad), Prof. Dr. Emin AŞIKKUTLU (Marmara Üniv., İstanbul), Prof. Dr. Ali CUM'A (Câmiatü'l-Ezher, Kahire), Prof. Dr. İsmail L. ÇAKAN (Marmara Üniv., İstanbul), Prof. Dr. Yasin DUTTON (Edinburgh Üniv., Edinburg), Prof. Dr. Nureddin ITR (Câmiatü Dimaşk, Şam), Prof. Dr. Bilal KUŞPINAR (Selçuk Üniv., Konya), Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK (Marmara Üniv., İstanbul), Doç. Dr. Bedî Seyyid LAHHÂM (Câmiatü Dimaşk, Şam), Prof. Dr. Selahattin POLAT (Erciyes Üniv., Kayseri), Prof. Dr. İbrahim M. ABU RABİ' (Hartford Seminary, Hartford, CT) Prof. Dr. Kemal SANDIKÇI (Karadeniz Teknik Üniv., Rize), Prof. Dr. M. Abdüşşehid NU'MÂNÎ (Karaçi Üniv., Karaçi)

Uluslararası İlişkiler/International Relations

Prof. Dr. Abdülhamit BİRİŞİK (Marmara Üniv., İstanbul), Yrd. Doç. Dr. Ahmet Tahir DAYHAN (Dokuz Eylül Üniv., İzmir), Yrd. Doç. Dr. İbrahim H. İNAL (Ondokuz Mayıs Üniv., Şanlıurfa), Doç. Dr. Muammer İSKENDERÖĞLU (Sakarya Üniv.)

Bilişim&İletişim/Correspondence

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

Tashih/Proof Reading

Abdülkadir ŞENEL (İSAM, İstanbul), Yard. Doç. Dr. Serkan DEMİR (İnönü Üniv., Malatya), Doç. Dr. Ayşe Esra ŞAHYAR (Marmara Üniv., İstanbul)

Düzeltilmeler/Corrections

Ayşe Nur YAMANUS (Yalova Üniv., Yalova)

Web Sitesi Tasarım ve Yönetimi

İbrahim ÖZTOP (Uludağ Üniv., Bursa) www.islamiSanat.net

Kapak Tasarımı/Cover Design

Latif ÇETİNKAYA (latifceteknaya@yahoo.com)

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

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

Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD) International Scientific Indexing, Index Islamicus, EBSCO ve İSAM tarafından taranmaktadır./Journal of Hadith Studies has been indexed by International Scientific Indexing, Index Islamicus, EBSCO and İSAM.

Yönetim ve Dağıtım/Administration and Distribution

Yrd. Doç. Dr. Ataullah ŞAHYAR, Mahir İz Cad. No: 2 Altunizade 34662
Üsküdar/İSTANBUL/TÜRKİYE, +90 (216) 651 43 75 (1524), +90 (532) 163 72 70
Web: http://www.hadisevi.com E-mail: editor@hadisevi.com, abone@hadisevi.com

İÇİNDEKİLER/CONTENTS/المحتوى

Editörden/Editorial/من رئيس التحرير

İbrahim HATİBOĞLU, Akademik Hadisçilikte Uluslarüstü Tecrübe ... ✦ 5– 6

Makaleler/Articles/مقالات

İsa AKALIN, Kudsî Hadîs Mefhûmunun Serencâmı/
The Historical Process of the Hadîth Qudsî ✦ 7– 74

Eymen Câsim ed-DÛRÎ, التمييز بين الجهاد والإرهاب في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية،
*The Distinction between Jihād and Terrorism
in the Light of the Holy Qur’ân and
Sunnah of the Prophet* ✦ 75– 102

Fatih ÇİMEN, İstikâmet Hadisinin İsnad ve Metin Analizi/
The Isnad and Matn Analysis of Hadîth of Istiqâmah ✦ 103– 123

Nemâ Muhammed el-BENNÂ, منهجية التعامل مع الأحاديث المتقدمة في الصحيحين:،
*Methodology of Dealing
with Critical Conversation in al-Sahîhayn:
Talk to Moses and the Angel of Death As a Model* ✦ 125– 142

Tercüme/Translation/ترجمة

Scott C. LUCAS, Ehl-i Hadîsin Fıkıh Esaslarının Yeniden Tetkîki/
Principles of Traditionist Jurisprudence Reconsidered

(Çev. Hatice Nur DALKILIÇ) ✦ 143– 155

Sempozyum-Konferans/Symposium-Conference/ندوات-مؤتمرات

“Sahâbe ve Nebevî Sünnet Sempozyumu”

13-14 Kasım 2013, Amman, ÜRDÜN

(Haz. Zuhâl KARAKAYA) ✦ 157– 162

Kitap Tanıtımı/Book Reviews/نقد كتب

XX. Asır Halep Muhaddisleri ve Abdülfettâh Ebû Guddê'nin Hadisçiliği,

Muhammet BEYLER (Doktora Tezi),

Konya 2008, 335 sayfa

(Safiye İNCEYILMAZ) ✦ 163– 168

Vefeyât/Obituary/فقاء

Şu'ayb el-Arnaût (1346-1438/1928-2016)

(Haz. Yusuf OKTAN) ✦ 169– 176

Hadis Dünyasından Haberler/News on Hadîth/أخبار عن عالم الحديث

Türkiye Araştırmalar Literatür Dergisi (TALİD),

Türkiye'de İslami İlimler: Hadis Sayısı ✦ 177–179

Kitaplar-Tezler/Books and Thesis/كتب وأطروحات ✦ 181– 185

Hadis Tetkikleri Dergisi Hakkında/About Journal of Hadith Studies/

حول مجلة بحوث الحديث ✦ 187– 188

Akademik Hadisçilikte Uluslarüstü Tecrübe...

İlmî çalışmalar tarihin her döneminde bölge ve ülke sınırlarını aşmış, mesele merkezli ilim tasavvurunun rağbet gördüğü ehil kişiler eliyle sınır tanımayan bir ölçüde yaygınlık kazanmıştır. Geçmişte hadis ehlinin hiçbir engel tanımaksızın, bilginin izini sürmek maksadıyla yaptığı rihleler/ilim yolculukları vasıtasıyla, İslâm toplumunun bilgi, tefekkür, davranış ve içtimai nizam açısından kazandığı yeknesak yapının temini mümkün olmuştur. Ülke, bölge, mezhep sınırlarına hapsoldükça sözü edilen birliktelik zaafiyete uğramış, bilgi ve mesele merkezli ilim tasavvuru ülke, mezhep, fert merkezli dar bir algıya inhisar edilmiştir.

Kadîm mîrâsını ve mesuliyetini unutan bu günün ilim ehli ve akademisyenleri, sadece kendi mezhebini, kendi ana dilini, ferdi tasavvurunun ve düşünce dünyasını merkeze alarak, hakikat arayışında mesele merkezli tasavvurun en önemli unsurları olan çeşitlilikten, derinlikten, geçmiş terâküm üzerine geleceği inşa etme düşüncesinden uzaklaşmışlardır. Şayet mesele merkezli bir tasavvura sahip olunursa, menşei neresi olursa olsun hakikatin geçmişte ve gelecekteki sınır tanımayan gücünü fark etmek mümkün olabilir.

İslâm ilim geleneği, bu esaslara göre hareket ettiği için kendisinden önceki bilimsel birikimden de vahyin ışığında istifade etmiş ve tarihi süreç içerisinde karşılaşılan sorunlara bu küllî birikimden istifade ile çözüm üretmiştir. Yaratanı sev, Yaratan'dan ötürü, esasına göre hiç bir hakkı ihlâl edilmeden, sulh içinde her türlü inanış ve kökene saygı gösterilmek suretiyle herkesin varlığına meşruiyet tanınmıştır. Dinî dayanaklarımızın esasını teşkil ettiği bu kucaklayıcı yaşayış ve düşünüş süreci, varlığa hakiki değerini vermiş, 'birikimi ve nesli' tahrip etmeden fitrat ve meşrep zenginliğine uygun biçimde fikir ve yaşayış zenginliğinin gelişmesine zemin teşkil etmiştir.

İslâm toplumlarını kuşatan savaş ve zulümler dolayısıyla bu zenginlik ve derinliğin çoktandır unutulduğu bir ortamda, kendi içinde ve 'ötekine' huzur bahşeden bir anlayış biçimi, 'ötekinin' tahakkümü ile bir 'katliam' arenasına

dönüşmüş, sâlim ve selîm düşünce imkânından mahrum kesimler kargaşanın kaynağının kadîm İslâmî birikim olduğu vehmine kapılmışlardır.

Böyle bir ortamda, bugün için yapılması gereken, dayatılan ‘sahte hakikatleri’ sükûnetle karşılayıp, kardeşlik ve tefekkürde derinleşme esasına göre özümüzü temsil etmenin gayreti içinde olmaktır. *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* bunun arayışıyla, aynı toprakların ve geleneğin mensupları olan kardeşlerimizin ilmî birikimine daha da fazla kapılarını açmış, yaşanan bunca baskı ve zulme rağmen ilmî çalışmalarına plâtför olmanın en anlamlı destek olacağına düşünerek, onların makalelerine de yer vermiştir.

Bu bağlamda, bu sayımızda *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* olarak İslâm dünyası açısından ilmî ve içtimâî değeri bulunan önemli makalelere yer verdik. İçerikte, özel sayı çıkartma düşüncesinden ve ideoloji aktarmaktan uzak, fikrî farklılıkları bir zenginlik olarak gören yazılara yer verdik. Gayemiz, bu vesile ile yeni ilmî müzakerelerin açılması ve farklı bakışları yansıtan tenkitlere de imkân tanınmasıdır.

Hadis Tetkikleri Dergisi'nin yayın hedeflerine de uygun olarak, bu sayısının da özellikle genç akademisyenlerin önemli katkıları sayesinde kisve-i tab'a büründüğünü ifade ettikten sonra; makaleler bölümünde ilk olarak; kudsî hadis mefhumuna dair ülkemizdeki bütün çabaları da dikkate alarak hazırlanmış çok önemli bir tetkike, ikinci olarak; yukarıda işaret edilen terör ve İslâm tasavvuru ile ilgili istikâmet tayin edici nitelikteki bir Arapça bir çalışmaya, üçüncü olarak bir hadis metni üzerinden isnad ve metin analizi uygulamasına dair bir tetkike, dördüncü olarak da *Sahîhayn*'de yer alan tenkit edilmiş hadislere dair bir örnek üzerinden bir yöntem önerisi içeren yine Arapça bir tetkike yer verdik.

Hadis Tetkikleri Dergisi'nin bu sayısında Ehl-i hadîsin fıkıh tasavvuruna dair İngilizce'den yapılan bir çeviriye ve ayrıca, sahâbe ve Nebvî Sünnet'e dair uluslararası bir sempozyum tanıtımına yer verdik. Öte yandan, çok kıymetli bir çalışma olmasına rağmen henüz neşredilmemiş bulunan bir doktora tezinin tanıtımı yanında, Arnavut asıllı olup Ürdün'de ilmî çalışmalarını yürütmüş bulunan merhum meşhur muhaddis Şu'ayb el-Arnaûd'un vefeyât yazısı ile *Türkiye Araştırmalar Literatür Dergisi*'nin Türkiye'de hadise dair çalışmaların değerlendirildiği özel sayısını kısaca tanıttık. Son olarak, her sayımızda olduğu gibi, geçtiğimiz yıl yayımlanan/tamamlanan hadise dair kitap ve tezlerin listesini sunduk ki, bu sayede, ilgililerin bu listeden hareketle güncel hadis çalışmalarını kolay bir şekilde takibi mümkün hâle gelecektir.

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

Saygılarımızla...

İbrahim HATİBOĞLU

Kudsî Hadîs Mefhûmunun Serencâmı

İsa AKALIN*

“The Historical Process of the
Hadîth Qudsî”

Abstract: Hadîth Qudsî is defined as the Hadîth that meaning belonging to Almighty God, wording belonging to the Prophet. As terms of Hadîth Qudsî whether there is the place between Technical terms of Hadîth have not been demonstrated as clear. Narrations Called as Qudsî Hadîth, of which is included in what kind of revelation, unlike from the Qur’ân and from the other prophetic hadîths what kind of features that have been discussed. In this research, the concept of Qudsî Hadîth, dealt with in terms of hadîth methodology in the historical process and the value of the concept of Qudsî Hadîth have tried to determine in terms of the technique of hadîth. Qudsî Hadîth and considered associated with this relationship qudsî hadîth-revelation discussions, etc.; qudsî hadîth of the term, whether in the hadîth methodology irrespective of the place because of maintaining, has not sit any ground in terms of hadîth methodology. al-Bukhârî, his *al-Sahîh*, is making analysis of words of rivâyah in the part 4th title of kitâb al-’ilm; said there is no difference between the words of rivâyah, words of qudsî hadîth mention in particular, known as qudsî Hadîth rivâyahs with prophetic hadîths reveals that there is a difference between. al-Bukhârî, a very late period defined as qudsî hadîth, this kind hadîths that the perspective has been adopted by other traditionist. It is therefore, which is described as the Qudsî Hadîth, hadîths, not taken as a separate type of hadîth and in the books of both rivâyetu’l-hadîth and dirâyetü’l-hadîth of Hadîth literature were evaluated in the prophetic hadîths.

Citation: İsa AKALIN, “Kudsî Hadîs Mefhûmunun Serencâmı” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XV/1, 2017, pp. 7-74.

Keywords: Qudsî hadîth, hadîth technique, revelation, Bukhari.

Giriş

Kudsî hadîs’in terim olarak,** hadîs ıstılahları arasında yerinin bulunup bulunmadığı net biçimde ortaya konulmamıştır. Kudsî/ilâhî/rabbânî hadîs (الحديث الرباني/الحديث الإلهي/الحديث القدسي) mefhûmu,¹ ilk dört asrın, ne rivâyetü’l-

* Yard. Doç. Dr., Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, isaakalin@hotmail.com

** Bu makale, yazarın; *Hadîs Tekniği Açısından Kudsî Hadîsler* başlıklı doktora tezi (MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2014) esas alınarak yeniden hazırlanmış olup, makalede sadece makale içerisinde atıfta bulunulan kaynaklara yer verilmiştir.

¹ el-Kettânî (1345/1927), hadîs ilimlerine dair eserleri tanıttığı *er-Risâletü’l-Müstatrafe*’sinde “Kudsî, İlâhî, Rabbânî Hadîs Kitapları/الربانية الإلهية القدسية الأحاديث” başlığında üç kelimeyi birlikte kullanmakta ve kudsî hadîs ifadesini “(Kudsî hadîsler) i’câz kastedilmeksizin, O’nun -sühbâneh- kelâmından kılınmak suretiyle Yüce Allah’a isnâd edile(rek rivâyet edi-

hadîs, ne de dirâyetü'l-hadîs kitaplarında, tespit edilememiştir.

İçeriğinde Yüce Allah'a izafe edilen sözler ve fiiller yer aldığından 'kudsî hadîs' diye isimlendirilen rivâyetler, mütekaddimûn ve müteahhirûn dönem hadîs usûlü kitaplarında, bir hadîs çeşidi olarak ele alınmamıştır. Mütekaddimûn ve müteahhirûn dönem hadîs usûlü kitaplarında böyle bir tasnifin bulunmaması, bu terimin hadîs usûlü ıstılahlarına eklenmiş -benzetme yerindeyse 'bid'at' 'muhtes' 'üretilmiş'- bir ıstılah olduğunu göstermektedir. 'Kudsî hadîs' tabiri; "Galat-ı meşhûr, lügat-ı fasihden evlâdır" deyimine yerinde bir örneklilik teşkil ettiği için bu çalışmada da aynı tabir kullanılmıştır.

Kudsî hadîs ifadesinin ortaya çıkışı ve ilk olarak hangi tarih/ler/de kim/ler tarafından kullanılmaya başlandığına dair -ne yazık ki- çok net ve kesin bilgi tespit edilememiştir. Kudsî hadîs mefhumuyla ilgili araştırmalarda ve kudsî hadîs içeren derleme eserlerin giriş yazılarında, bu konuyla ilgili sunulan bilgilerin birbirinin tekrarı olduğu görülmektedir. Kudsî hadîs mefhumuyla ilgili gerek akademik çalışmalarda ve hadîs araştırmalarında, gerek kudsî hadîs içeren derleme eserlerin giriş yazılarında ve gerekse ders kitabı mahiyetinde hazırlanmış hadîs usûlü eserlerinde, ifadenin ortaya çıkışı ve ilk olarak kullanımına dair, ya ilk kudsî hadîs kitabı olarak gösterilen eş-Şehhâmî'nin (533/1138) eserinin adıyla veya kudsî hadîsin tanımını ilk defa yaptığı söylenen et-Tîbî'nin (743/1342) tarifile karşılaşılmaktadır.

İstılah Kitaplarında Kudsî Hadîs Tanımları

Seyyid Şerîf el-Cürcânî (816/1413), *et-Ta'rifât*'ta kudsî hadîsi şöyle tarif etmektedir:²

"Kudsî hadîs, mânâsı yönüyle Allah Teâlâ'ya, lafzî yönünden Resûllah'a -sallâllâhu aleyhi ve sellem- aittir. O, Allah'ın Nebî'sine ilham veya rüya yoluyla haber verdiği ve Nebî'nin de -aleyhi's-selâm- bu mânâyı kendi ibaresiyle bildirdiğidir. (Ancak) Kur'an ondan (kudsî hadîsden) üstündür; zira Kur'an'ın aynı şekilde lafzî da münezzeldir."

el-Münâvî (1031/1622), *et-Tevkîf 'alâ mühimmâtî't-te'ârîf* adlı eserinde kudsî hadîsi şöyle tarif etmektedir:³

le)n (hadîs)lerdir" وهي: المسندة إلى الله تعالى بأن جعلت من كلامه سبحانه ولم يقصد إلى الإعجاز بها" şeklinde, diğer tanımlarında olduğu gibi, herhangi bir kaynağa ve müellife nispet etmeksizin vermektedir. bkz. el-Kettânî, *er-Risâletü'l-Müstatrafe*, İstanbul: Dâru Kahraman 1986, s. 81; *Hadîs Literatürü er-Risâletü'l-Müstatrafe*, ter. Yusuf Özbek, İz Yayıncılık, İstanbul: 1994, s. 120. Kettânî'nin *er-Risâletü'l-Müstatrafe*'sini, çok sayıda bibliyografik künye ekleyip *er-Risâle*'yi dört katı hacmine çıkararak, *Hadîs Literatürü* adıyla Türkçeye tercüme eden Yusuf Özbek, Kettânî'nin yukarıda verilen kudsî hadîs tanımını, aynı sayfadaki dipnotunda; "Bunlarda irâd edilen hadislerde rivâyet Resûllullah (s.a.v.)'den sonra Allah Teâlâ'ya ref'edilmekle, mervî kelâm, dolayısıyla O'na (c.c.) nisbet edilmiş olmaktadır" şeklinde vermiştir ki mütercimim, yukarıdaki cümleyi bu şekilde nasıl tercüme ettiği ve/veya tercümedeki kudsî hadîs tanımını nereden aldığı anlaşılammış ve tespit edilememiştir.

² Seyyid Şerîf Cürcânî, *et-Ta'rifât*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye 1403/1983, s. 8.

³ el-Münâvî, *et-Tevkîf 'alâ Mühimmâtî't-Te'ârîf*, s. 271, (nşr.) M. Rıdvân ed-Dâye, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır-Dâru'l-Fikr 1410.

“Kudsî hadis, Allah’ın, Nebî’sine ilham veya rüya yoluyla haber verdiği ve Nebî’nin de bunu kendi ibaresiyle bildirdiğidir. (Ancak) Kur’ân, lafızıyla inzâl edildiğinden ondan (kudsî hadîsden) üstündür.”

Ebu’l-Bekâ el-Kefevî (1094/1683), *el-Külliyât* adlı eserinde, kudsî hadîsi, müstakil bir başlık altında değil, *Kur’ân-ı Kerîm* ‘madde’sinin içinde üç kısa paragrafta açıklamıştır. Ebu’l-Bekâ, Kur’ân-ı Kerîm ile kudsî hadis arasındaki farkı şöyle ifade etmektedir:

“Kur’ân-ı Kerîm, lafzı ve manası açık bir vahiy yoluyla Allah katından olmalıdır. Kudsî hadis ise lafzî Resûlullah’ın -sallallâhu aleyhi ve sellem-, manası ilham veya rüya (menâm) yoluyla Allah katından olmalıdır. Bazıları ise şöyle demişlerdir: ‘Kur’ân-ı Kerîm mu’ciz lafız olup Cibril vasıtasıyla münezzel olmalıdır. Kudsî hadis ise mu’ciz olmayıp, vasıtasız olmalıdır ki ilâhî ve rabbânî olarak da isimlendirilmektedir.”

Ebu’l-Bekâ, daha sonra Kur’ân-ı Kerîm ile kudsî hadis arasındaki farka dair et-Tîbî’den (743/1342) şunları nakletmektedir:

“Kur’ân-ı Kerîm, Cibril’le Nebî’ye -sallallâhu aleyhi ve sellem- inzâl edilmiş lafızdır. Kudsî hadis ise Yüce Allah’ın, manasını ilham veya rüya (menâm) yoluyla ihbârdır ki Nebî de -sallallâhu aleyhi ve sellem- onu kendisine ait ibareyle ümmetine haber vermiştir. Ancak Nebî -sallallâhu aleyhi ve sellem-, geriye kalan hadisleri Yüce Allah’a izafe etmemiş ve O’ndan rivâyet etmemiştir.”⁴

Ebu’l-Bekâ, ‘ilhâm’ maddesinde ise kudsî hadîs ile ilgili olarak şunları söylemektedir:⁵

“İlhâm, tam bir istidlal ve şer’î hüccet bakışı olmaksızın kendisiyle amele davet eden ilim olarak kalbe konulan şeydir. Ki bazen keşf yoluyla, bazen melek aracılığı dışında özel bir yolla ortaya çıkar. Vahy ise melek aracılığıyla meydana gelir. Bundan dolayıdır ki kelâmullah’dan olmasına rağmen kudsî hadisler vahy olarak isimlendirilmez.”

et-Tehânevî (1158/1745), *Keşşâfu istilâhati’l-fünûn ve’l-’ulûm* adlı eserinde ‘el-Hadîs’ başlığında hadîsin, nebevî ve ilâhî; sahîh, hasen ve zayıf olarak iki ayrı taksimine işaret etmektedir. Tehânevî, İbn Hacer el-Heytemî’nin (974/1567) *el-Fethu’l-Mübîn* adlı kitabından uzun; Kâtib Çelebi’nin (1067/1657) *Hâşiyetü’t-Telvîh*’inden ise kısa bir alıntı yapmaktadır:

“Hadîs, ya nebevî veya ilâhî olur. Ki kudsî hadis olarak da isimlendirilir. Kudsî hadis, Nebî’nin -sallallâhu aleyhi ve sellem- Rabb’inden -azze ve celle- rivâyet ettiğidir. Nebvî olan ise böyle değildir. İbn Hacer el-Heytemî’nin *el-Fethu’l-Mübîn*’de⁶ yirmi dördüncü hadîsin şerhinde söylediğinden böyle anlaşılacaktır. Kâtib Çelebi, *Hâşiyetü’t-Telvîh*’te Kur’ân’ın manasını açıkladığı birinci rükünde şöyle demektedir: İlahî hadisler, Allah Teâlâ’nın, Nebî’ye -sallallâhu aleyhi ve sellem- mi’râc gecesinde vahyet-

⁴ Ebu’l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, (nşr.) Adnan Derviş, Muhammed el-Misrî, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle 1413/1993, s. 722. el-Kâsimî de *Kavâ’idu’t-Tahdîs*’inde (s. 66) yukarıdaki bilgileri Ebu’l-Bekâ’nın *el-Külliyât*’ından aynen iktibas etmiştir (nşr.) Behçet Baytar, Beyrut: Dârü’n-Nefâis 1414/1993).

⁵ Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 144.

⁶ İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fethu’l-Mübîn Şerhu’l-Erba’ine’n-Neveviyye*, Cidde: Dârü’l-Minhâc 1432/2011, s. 432-433.

tiği şeylerdir ki vahyin sırları (esrârü'l-vahy) olarak ta isimlendirilmiştir.

Abdullah Aydınli ise yaygın olarak; mânâsı Yüce Allah'a, lafzı ise Peygamber'e -sallallâhu aleyhi ve sellem- ait olan hadîs diye bilinen kudsî hadîs için yapılmış tanımları özlü olarak şöylece sıralamaktadır:

“Kudsî Hadîs (الحديث القدسي): 1. Yüce Allah'a Kur'an-ı Kerim dışında nisbet edilen söz ve iş; 2. Mânâsı Yüce Allah'a, lafzı Hz. Peygamber'e -sallallahu aleyhi ve sellem- ait olduğu söylenen söz. el-Hadîsu'l-kudsî, sened ve metninin durumuna göre sahîh, hasen, zaîf veya mevzû' olabilir. Bu hadîse, el-hadîsu'l-ilâhî ve el-hadîsu'r-rabbânî de denir. el-Hadîsu'l-Kudsî'ye الحديث القدسي el-hadîsu'l-ilâhî الإلهي veya el-hadîsu'r-rabbânî الحديث الرباني de denir.”⁷

Tarihî Süreçte Kudsî Hadîs

1. Buhârî'nin Kudsî Hadîse Bakış Açısı

Buhârî'nin de (256/870) aralarında bulunduğu gerek hadîs tarihinin klâsik çağı olan hicrî III. asır ve gerekse hicrî I. ve II. asır muhaddislerinin; çok geç dönemlerde 'kudsî hadîs' olarak isimlendirilmiş olan rivâyetleri, merfû', mevkûf ve maktû' rivâyetlerle bir arada nakletmiş olmaları, kudsî hadîs anlayışlarını ortaya koymaktadır. Buhârî, 'tahammü'l-ilm, tahammü'l-hadîs, tahammül ve edâ"⁸ başlıkları altında incelenmiş olan hadîs usûlü konularının temellerini, *es-Sahîh*'inde 'Kitâbü'l-İlm'de'⁹ ortaya koymuştur. Buhârî'nin rivâyet lafızlarına dair bu değerlendirmesi aynı zamanda, çok sonraki dönemlerde 'kudsî hadîs' diye isimlendirilmiş olan hadîslere bakış açısını ortaya koymaktadır. *Buhârî*, 'Kitâbü'l-İlm'in 4. bâbın 'terceme'sinde hadîs rivâyet lafızlarına dair şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

باب قَوْلِ الْمُحَدِّثِ حَدَّثَنَا أَوْ أَخْبَرَنَا وَقَالَ لَنَا الْحَمِيدِيُّ كَانَ عِنْدَ ابْنِ عَيْنَةَ حَدَّثَنَا وَأَخْبَرَنَا وَأْتَانَا وَسَمِعْتُ وَاحِدًا وَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَهُوَ الصَّادِقُ الْمَصْدُوقُ. وَقَالَ شَقِيقٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ سَمِعْتُ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - كَلِمَةً. وَقَالَ خُذِيفَةُ حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - حَدِيثَيْنِ. وَقَالَ أَبُو الْعَالِيَةِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فِيمَا يَزُورِي عَنْ رَبِّهِ. وَقَالَ أَنَسُ عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يَزُورِيهِ عَنْ رَبِّهِ عَزَّ وَجَلَّ. وَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يَزُورِيهِ عَنْ رَبِّكَمَّ عَزَّ وَجَلَّ.¹⁰

Buhârî, bu bâb başlığında حَدَّثَنَا، أَخْبَرْنَا، سَمِعْتُ، أْتَانَا، rivâyet lafızlarının muhaddis/ler/ce kullanımlarına, el-Humeydî'nin (219/834); “*Süfyân b. Uyeyne*'ye (198/814) göre [yukarıdaki dört lafız] aynıdır” sözünü örnek vermektedir. Buhârî, bu lafızların sahâbe tarafından aynı anlamda kullanıldıklarını; Abdullah b. Mes'ûd'un (32/652) حَدَّثَنَا ve سَمِعْتُ lafızlarıyla; Huzeýfe'nin (36/656) ise حَدَّثَنَا lafzıyla hadîs nakletletmiş olmalarını örnek göstermektedir. Buhârî, daha sonra sahâbeden İbn Abbâs (68/687), Enes b.

⁷ Abdullah Aydınli, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul: İFAV Yayınları 2009, s. 152, 251.

⁸ Hadîs usûlünün bu kavramları için bkz: Ahmed Naim, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Ankara: DİB Yayınları 1987, I, 399-449; Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları 1993, s. 59-70; İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Usûlü*, İstanbul: İFAV Yayınları 1991, s. 54-63.

⁹ Buhârî, İlm 4.

¹⁰ Buhârî, İlim 4.

Mâlik (90/709) ve Ebû Hureyre'nin (58/676) rivâyet ettikleri kudsî hadîslerdeki rivâyet lafızlarına işaret etmektedir:

Enes ve قَالَ أَبُو الْعَالِيَةِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيمَا يَزُورِي عَنْ رَبِّهِ: b. Mâlik'ten: Ebû Hureyre'den: وَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَزُورِيهِ عَنْ رَبِّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَزُورِيهِ عَنْ رَبِّكُمْ عَزَّ وَجَلَّ

Buhârî, rivâyet lafızlarına işaret ettiği bu girişten sonra İbn Ömer'in (73/693) Peygamber'den -sallallâhu aleyhi ve sellem- rivâyet ettiği ve Müslüman'ın hurma ağacına benzetildiği hadisteki;¹¹ Resûlullah'ın -sallallâhu aleyhi ve sellem- “Öyleyse Bana onun hangi ağaç olduğunu tahdîs ediniz/söyleyiniz” cümlesinde geçen فَحَدِّثُونِي lafzını verdikten sonra, hadîsin son cümlesinde, sahâbenin tahdîs lafzını; “(Bilemedik) ya Resûlallah, bize onun ne olduğunu ‘tahdîs’ ediniz/الله يا رسول الله” emir kipiyle kullandıklarını örnek göstermiştir:

Buhârî, söz konusu bâb başlığındaki değerlendirmesiyle; çok sonraki dönemlerde ‘kudsî/ilâhî/rabbânî hadîs’ olarak isimlendirilmeye başlanan rivâyetler ile merfû‘ nebevî rivâyetler arasında, rivâyet ilimleri açısından bir fark olmadığını; her iki tür rivâyetlerin de aynı hadîs usûlü esaslarına tabi olduklarını ortaya koymuştur. Buhârî, bu bâb başlığında ortaya koyduğu kanaatıyla aynı zamanda; merfû‘ nebevî hadîsler ile sonraki yüzyıllarda kudsî hadîs olarak isimlendirilmiş hadîslerin menşe değerinin aynı; yani her iki gruptaki hadîslerin de kaynağının İlâhî olduğuna işaret etmek istediğini söylemek de zorlama bir yorum olmayacaktır. Buhârî'nin kudsî hadîse dair değerlendirmeleri *es-Sahîh*'inin Kitâbü't-Tevhîd'inde de yer almaktadır. Buhârî, kudsî hadîs anlayışına işaret eden ifadeleri Kitâbü't-Tevhîd'de نداء الله الملا ءة‘ باب كلام الرب مع أهل‘¹³, ‘باب كلام الرب جل وعز يوم القيامة مع الأنبياء‘¹², ‘باب كلام الرب مع جبريل والجنّة‘¹⁴, ‘باب ذكر النبي صلى الله عليه وسلم وروايته عن ربه‘¹⁵ başlıklarında kullanmıştır.

Derleme kudsî hadîs kitaplarının telif edilmeye başlandığı hicrî VI. asır ve sonrasında derleme kudsî hadîs kitabı hazırlayan müellifler de dâhil olmak üzere, bütün muhaddislerin konuyu ele alış tarzlarının aynı olduğunun en önemli delillerinden biri; derleme kudsî hadîs kitabı sahibi hadisçilerin, böyle bir istilâha, yazdıkları hadîs usûlü eserlerinde yer vermemiş olmalarıdır.

Kudsî hadîsi ilk tanımlayan hadîsçi kabul edilen¹⁶ et-Tîbî'nin (743/1342) söz konusu tanımı, *el-Hulâsa fî Usûli'l-Hadîs* adlı usûle dair eserinde değil de; hadîs şerhi kitabı olan *el-Kâşif* de yer vermiş olması; hadisçilerin, ‘kudsî

¹¹ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ ابْنِ عَمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ مِنْ الشَّجَرِ شَجْرَةً لَا تَبْسُطُ وَرَقَهَا وَإِنَّهَا مَثَلُ الْمُسْلِمِ فَحَدِّثُونِي مَا هِيَ فَوَقَعَ النَّاسُ فِي شَجَرِ الْبَوَادِي قَالَ عَبْدُ اللَّهِ وَوَقَعَ فِي نَفْسِي أَنَّهَا النَّخْلَةُ فَاسْتَحْيَيْتُ ثُمَّ قَالُوا حَدِّثْنَا مَا هِيَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ هِيَ النَّخْلَةُ

¹² Buhârî, Tevhîd 33.

¹³ Buhârî, Tevhîd 36.

¹⁴ Buhârî, Tevhîd 38.

¹⁵ Buhârî, Tevhîd 50.

¹⁶ Hayati Yılmaz, “Kudsî Hadîs”, *DİA*, XXVI, 318.

hadis'i ayrı bir hadis çeşidi olarak incelemediklerinin en önemli göstergelerindendir. Bu durum sadece et-Tîbî'ye has anlayış olmayıp, diğer hadisçilerin de aynı anlayış ve tavırla telifte buldukları görülmektedir: el-Cürcânî'nin (816/1413) *Muhtasar fî Usûli'l-Hadis*¹⁷ adlı hadis usûlü kitabında kudsi hadis tanımına yer vermeyip, bu tanımı *et-Ta'rifât* adlı terimler sözlüğünde vermiş olması,¹⁸ kanaatimizce hadisçilerin, sözünü ettiğimiz anlayışının bir tezahürüdür.

2. Hadis Usûlü Kitaplarında Kudsi Hadis

Gerek mütekaddimûn dönem hadis usûlü kitaplarında gerekse müteahhirûn dönem¹⁹ hadis usûlü kitaplarının klâsik tarzda telif edilmiş²⁰ hiçbirinde 'kudsi hadis' ile ilgili bir başlık ve bilgi tespit edemedik. Hadis usûlü kitabı telif etmiş hadisçilerin, bir hadis ıstılahı olarak 'kudsi/ilâhî/-rabbânî hadis'i eserlerinde tanımlamamış olmaları dikkat çekicidir. Diğer taraftan bu müelliflerin, kudsi hadis ifadesini hadis usûlü kitaplarında değil de şerh kitaplarında ele almış olmaları ayrıca üzerinde durulması gereken dikkatlerden kaçmış bir ayrıntı ve önemli bir konudur. İncelediğimiz gerek mütekaddimûn gerekse müteahhirûn dönem hadis usûlü kitaplarının hiçbirinde, kudsi hadis konusunun niçin ayrı bir başlık altında bir hadis çeşidi olarak ele alınmadığına ilişkin bir değerlendirme tespit edemedik. Kudsi hadisi, 'bir hadis çeşidi' olarak ele almış olan son yüzyıldaki hadis usûlü kitapları, bu tasniflerinde el-Kâsimî'nin (1332/1914) *Kavâ'idü't-Tahdis*'ine²¹ atıfta bulunmaktadır. Ancak söz konusu kitapların müellifleri, kudsi hadisin ifadesinin daha önceki hadis usûlü kitaplarında niçin müstakil bir hadis çeşidi olarak ele alınmadığına dair bir tahlil yapmamaktadırlar.

Kudsi hadisle ilgili çalışmaların hemen tamamında kudsi hadisin tanımlanmasında atıfta bulunulan hadisçi et-Tîbî'dir. Ancak Tîbî'nin kudsi hadise dair değerlendirmeleri *el-Hulâsa fî Usûli'l-Hadis*²² adlı hadis usûlü kitabında

¹⁷ Seyyid Şerif Cürcânî, *Fennu Usûli Mustalahi'l-Hadis*, (nşr.) Ahmed et-Tahtâvî, Kahire: Dârü'l-Fazilet 2003.

¹⁸ Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta'rifât*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1403/1983, s. 8.

¹⁹ Hadis usûlü kaynaklarının, mütekaddimûn ve müteahhirûn dönemleri olarak ele alınışındaki temel ölçü, hadis usûlü bilgilerinin senedle rivâyet edilip edilmemesidir. el-Hatîb el-Bağdâdî'den (463/1071) sonra hadis usûlü bilgilerinin senedle rivâyet edilmesi geleneği terk edilmiştir. Detaylı bilgi için bkz: İsmail L. Çakan, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul: İFAV Yayınları 1989 s. 175-192; Çakan, *Hadis Usûlü*, İstanbul: İFAV Yayınları 1991, s. 16-20.

²⁰ 'Klâsik tarzda telif edilmiş olanlar'dan kasıt, kendinden sonraki hadis usûlü kitaplarının tamamının telifte/tasnifte/tevbîtte esas aldığı İbnü's-Salâh'ın (643/1245) *Mukaddime (Ulûmu'l-Hadis)* adlı eserinin etkisinde yazılmış olan hadis usûlü kitaplarıdır (bkz. Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 184).

²¹ el-Kâsimî'nin *Kavâ'idü't-Tahdis*, "önceki eserlerden yapılan seçmelerle meydana getirmiş ve bu mahiyetine rağmen seçmedeki başarısı dolayısıyla müstakil bir usûl eseri gibi itibar görmüştür" (Çakan, *Hadis Usûlü*, s. 19).

²² et-Tîbî, *el-Hulâsa fî Usûli'l-Hadis*, (nşr.) Subhi Samerrâî, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb 1985.

geçmemekte ise de, Tîbî *el-Kâşif*²³ adlı hadis şerihne dair eserinde bu konuya dair bilgilere yer vermiştir.²⁴ Tîbî, *el-Kâşif* adlı *Miškât* şerhinin girişinde hadis usûlü konularını anahatlarıyla anlattığı halde, *el-Hulâsa*'da olduğu gibi, burada da kudsî hadîse dair herhangi bir bilgi vermemekte, değerlendirme yapmamaktadır. Kudsî hadîs'in tanımı konusunda tüm araştırmacıların ilk kaynak olarak gösterdiği Tîbî ile ilgili bu ayrıntı, ne yazık ki gözlerden kaçmıştır: Türkçe hadis kitaplarında kudsî hadîs konusunda -konuya dair yüksek lisans tezi ve bu tezinden hazırladığı makalesi bulunan, aynı zamanda *TDV İslâm Ansiklopedisi*'ndeki (*DİA*) '*kudsî hadîs*' maddesinin hazırlayıcısı olduğundan- referans gösterilen Yılmaz, kudsî hadîsle ilgili et-Tîbî'den yaptığı alıntılar için Ebu'l-Bekâ'nın *el-Külliyât*'ına atıfta bulunmakta ve şunları söylemektedir: "*et-Tîbî'nin el-Hulâsa fî Usulî'l-Hadîs adlı eserinde kudsî hadîsle ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Onun bu konudaki ifadeleri Ebu'l-Bekâ tarafından nakledilmektedir.*"²⁵ Tîbî'nin kudsî hadîse dair anlayışının ve telif tarzının benzerinin, İbn Hacer el-Askalânî'de de (856/1448) olduğu görülür. İbn Hacer'in, hadis usûlü kitaplarından ne *Nuhbetü'l-Fiker*'de, ne de şerhi *Nüzhetü'n-Nazar*'da kudsî hadîs ile ilgili herhangi bir bilgi vermeyip, değerlendirme yapmamasına rağmen, Buhârî şerhi *Fethu'l-Bârî*'de kudsî hadîslerin geçtiği yerlerde açıklamalarda bulunduğu görülmektedir²⁶. Hadis usûlü kitabı müellifleri olan Tîbî'nin ve İbn Hacer el-Askalânî'nin, kudsî hadîs tanımını usûl kitaplarında değil de, hadis şerhi kitaplarında yapmış olmaları dikkat çekicidir. Böyle davranmalarının sebebi, hadis usûlü geleneğinde kudsî hadîsin ayrı bir başlık altında değil de, merfû' hadîs içinde değerlendirilmiş olması ve kendilerinin de bu kanaate sahip olmalarındandır.

a. Müttekaddimûn Dönem Hadîs Usûlü Kitaplarında Kudsî Hadîs

er-Râmeihürmüzî'nin (360/970) *el-Muhaddisu'l-fâsıl*²⁷ adlı, ilk müstakil hadis usûlü eserlerinden kabul edilen;²⁸ kitabında, kudsî/ilâhî/rabbânî hadis ifadesiyle karşılaşılmadığı gibi, kudsî hadis rivâyeti de bulunmamaktadır.

el-Hâkim (405/1014) *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs*'inde,²⁹ kudsî hadîse dair her-

²³ et-Tîbî, *el-Kâşif an Hakâiki's-Sünen*, (nşr.) el-Müftî Abdülgaffâr vd., Karaçi: İdaretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İlâmiyye 1413.

²⁴ et-Tîbî, *el-Kâşif*, I, 1-149, 20-21. hadisleriin şerhinde.

²⁵ Hayati Yılmaz, *Hadis İlminde Kudsî Hadîsler*, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, MÜ SBE, İstanbul: 1992, s. 17 (dipnot: 5); Hayati Yılmaz, "Hadis İlminde Kudsî Hadîsler ve Bu Konuda Yapılan Çalışmalar", *SAÜİFD*, sayı 1, s. 169 (dipnot 42), Adapazarı, 1996; Hayati Yılmaz, "Kudsî Hadîs", *DİA*, XXVI, 319, İstanbul: TDV Yayınları 2002.

²⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, XIII, 120-128 (Buhârî, Rikâk 31), 15/490 vd (Buhârî, *Tevhîd* 50).

²⁷ er-Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsıl beyne'r-Râvî ve'l-Vâ'i*, (nşr.) M. Acâc el-Hatib, Beyrut: Dâru'l-Fikr 1391/1971.

²⁸ İsmail Lütfî Çakan, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul: İFAV Yayınları 2003, s. 216.

²⁹ el-Hâkim, *Ma'rifetu Ulûmi'l-Hadîs ve Kemiyyeti Ecnâsîhî*, (nşr.) Ahmed b. Fâris es-Sellûm, Beyrut: Dâru İbn Hazm 2003/1424.

Hatîb Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvi ve âdâbi's-sâmi'* adlı kitabında kudsî hadîs mefhumuna dair herhangi bir bilgi vermemekle birlikte -tespit edebildiğimiz kadarıyla- üç adet kudsî hadîs rivâyet etmiştir: Hadîs râvisinin ve dinleyecisinin, güzel ahlâk ile öne çıkılması gerektiğini ele aldığı bâbda Ebû Saîd el-Hudrî'nin Hz. Ömer'den rivâyet ettiği hadîste, Resûlullah -sallallâhu aleyhi ve sellem-, Hz. Mûsâ'dan 'Kardeşim Mûsâ' diye bahsederek, Hz. Mûsâ'nın Yüce Allah'tan bir niyazı üzerine Hızır'ı ona gönderdiği ve aralarında geçen konuşmayı nakletmektedir.³⁵ Hatîb, *tashîf* konusunda isnâdsız olarak bir kudsî hadîs³⁶ rivâyet etmekte,³⁷ *'imlâ'* konusunda ise iki ayrı isnâdla bir başka kudsî hadîs³⁸ rivâyet etmektedir.³⁹

b. Müteahhirûn Dönem Hadîs Usûlü Kitaplarında Kudsî Hadîs

el-Kâdî İyâz (544/1149), *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ'*⁴⁰ adlı eserinde kudsî hadîs mefhumuyla ilgili herhangi bir değerlendirmeye yapmadığı gibi, kitapta kudsî hadîs rivâyet ettiği de tespit edilememiştir.

Ebû Tâhir es-Silefî (576/1180), *el-Vecîz* adlı eserinde kendi isnâdıyla bir kudsî hadîs rivâyet etmekte,⁴¹ ancak kudsî hadîs mefhumuyla ilgili herhangi

³⁵ el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, I, 94-96, no: 44, (nşr.) Mahmûd et-Tahhân, Mektebetü'l-Me'ârif, Riyad: 1403/1983; *el-Câmi'*, I, 189-191, no: 45, (nşr.) M. Acâc el-Hatîb, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1412/1991.

³⁶ *عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَنْزِلُ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا فَيَقُولُ: أَلَا سَائِلٌ فَأُعْطِيهِ الْأَوْزَاعِي فَأَسْتَجِيبُ لَهُ* Hadîs için bkz: Ma'mer, *el-Câmi'*, X, 444 (hadîs no: 19653, 19654); 11/293 (hadîs no: 20577); Muvatta, Kur'an 30; Abdurrezzâk, I, 555 (hadîs no: 2106); Ahmed, II, 258, 267, 282, 419, 487, 504; IV, 16; Buhârî, Teheccüd 14; Da'avât 14; Tevhîd 35; el-Buhârî, *el-Edebu'l-Müfred*, (nşr.) M. Fuâd Abdülbâkî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut: 1409/1989, no: 753; Müslim, Salâtü'l-müsâfirin, 168-172; Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, İstanbul: Çağrı Yayınları 1992/1413, Salât 311, Sünne 21; Tirmizî, Salât 329, Da'avât 79; en-Nesâî, es-Sünenü'l-Kübrâ, (nşr.) Abdülgaffâr S. Bündârî, S. Küsrevî Hasen, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye 1411/1991, IV, 420 no: 7768, VI, 123-125, no: 10313, 10314, 10320; İbn Mâce, *Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları 1992/1413, İnkâmetü's-salât 182; Dârimi, Salât 168.

³⁷ el-Hatîb, *el-Câmi'*, I, 297, no: 637, (nşr.) M. et-Tahhân; *el-Câmi'*, I, 459-460, no: 639.

³⁸ Hadîsin yer aldığı kaynaklar için bkz: İbn Hibbân'ın *Sahîhi*'nin muhakkiki Şu'ayb el-Arnâût, hadîsin isnâdının zayıf olduğunu söylemektedir: İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, VIII, 175, (nşr.) Ş. el-Arnâût, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1414/1993. Ebû Ya'lâ'nın Müsned'ini hazırlayan muhakkik, hadîsin zayıf olduğunu söylemektedir: el-Müsned, II, 522, no: 1380, (nşr.) H. S. Esed, Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn 1404/1984.

³⁹ el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, (nşr.) Mahmûd et-Tahhân, II, 70, no: 1211; *el-Câmi'*, (nşr.) M. Acâc el-Hatîb, II, 88, no: 1234.

⁴⁰ el-Kâdî İyâz, *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye*, (nşr.) es-Seyyid A. A. Sakr, Kahire: Dâru't-Türas 1389/1970.

⁴¹ *قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يصاح برجل من أمتي على رؤوس الخلائق يوم القيامة فينشر له تسعة وتسعون سجلا كل سجل منها مد البصر ثم يقول الله عز وجل له أنتكر من هذا شيئا فيقول لا يا رب فيقول عز وجل ألك عذر أو حسنة فيهاب الرجل فيقول لا يا رب فيقول عز وجل بلى إن لك عندنا حسنات وإنه لا ظلم عليك فتخرج له بطاقة فيها أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله فيقول يا رب ما هذه البطاقة مع هذه السجلات فيقول عز وجل إنك لا تظلم قال فتوضع*

bir değerlendirme yapmamaktadır.⁴²

İbnu's-Salâh'ın (577/1181), '*Ulûmu'l-hadîs (Mukaddimetu İbni's-Salâh)*,⁴³ adlı eseri, "Usûl konusundaki çalışmaların yagane kaynağı olmuş; kendisini takip eden usûlcüler hep onun eserini esas almışlardır. İhtisar, nazma çekme, şerh ve Nüket gibi değişik ilmî faaliyetlere kaynaklık etmiş, üzerinde çok sayıda eser vücuda getirilmiştir."⁴⁴ İbnu's-Salâh'ın 'Ulûmu'l-Hadîs'inde, ıstılâh olarak kudî hadîs mefhûmuyla karşılaşılmadığı gibi, kitapta kudî hadîs rivâyeti de tespit edilememiştir.

en-Nevevî (676/1277) *İrşâdu tullâbi'l-hakâik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâ'ik -sallallâhu aleyhi ve sellem-*, adlı hadîs usûlü kitabında ıstılâh olarak kudî hadîs mefhûmuyla ilgili bilgi vermemekle beraber, '*müsel sel hadîs*' ve '*ma'rifetu evtâni'r-ruvât' 'nev'*'lerinde, kudî hadîs mefhûmuyla ilgili hiçbir açıklama yapmadan, aynı kudî hadîsi örnek olarak vermektedir. Nevevî'nin, örnek olarak verdiği kudî hadîs; *يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي* başlangıçlı kudî hadîstir.⁴⁵ Nevevî, *İrşâdu Tullâbi'l-Hakâik*'in, bizzat kendi ihtisârı olan *et-Takrib ve't-teysir li-ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*'de⁴⁶ ise kudî hadîs mefhûmuyla ilgili bilgi vermediği gibi, ne *İrşâd*'da örnek olarak verdiği kudî hadîsi, ne de bir başka kudî hadîsi bu eserine almamıştır.

İbn Dakîk el-İd (702/1302) *el-İktirâh fî Beyâni'l-Istılâh ve-mâ Udîfe ilâ Zâlik mine'l-Ehâdîsi'l-Ma'dûde fî's-Sihâh* adlı eserinde şu üç adet kudî hadîse yer vermiş olduğu halde⁴⁷ (*يا عبادي لي*) kudî hadîsi;⁴⁸ (*إذا تقرب العبد*) kudî hadîsi;⁴⁹ (*أَيُّ الْمُتَحَابِّينَ بِجَلَالِي*) kudî hadîsi⁵⁰) kudî hadîs mefhûmuyla ilgili herhangi bir bilgi vermemektedir.

et-Tîbî (743/1342) -ki kudî hadîs ifadesini ilk defa tarif eden hadîşçi olarak bilinmekte/gösterilmektedir.⁵¹ *el-Hulâsa fî usûli'l-hadîs* adlı kitabında kudî hadîs mefhûmuyla ilgili herhangi bir bilgi vermemektedir. Kudî

البطاقة وثقلت السجلات في كفة والبطاقة في كفة فطاشت السجلات . Bu kudî hadîs için bkz: Ahmed, II, 213; Tirmizî, İmân, 17; İbn Mâce, Zühd 35.

⁴² Ebû Tâhir es-Silefi, *el-Veciz fî zikri'l-mecâz ve'l-mücîz*, (nşr.) Hayr el-Bikai, s. 88-89, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî 1991/1411.

⁴³ İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadîs (Mukaddimetu İbni's-Salâh)*, (nşr.) Nureddin İtr, Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye 1401/1981.

⁴⁴ İsmail Lütfî Çakan, *Hadîs Edebiyatı*, s. 222, İstanbul: İFAV Yayınları 2003.

⁴⁵ Ma'amer, el-Câmi', 11/182-183 no: 20272; et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, (nşr.) M. Abdulmuhsin et-Türkî, Cize: Hicr li't-Tiba'a ve'n-Neşr 1999/1419, no: 463; Müslim, Birr, 55; Buhârî, el-Edebu'l-Müfred, no: 490.

⁴⁶ en-Nevevî, *et-Takrib ve't-teysir li-ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*, (nşr.) A. Ö. el-Bârûdî, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye 1406/1986.

⁴⁷ İbn Dakîk el-İd, *el-İktirâh fî Beyâni'l-Istılâh*, s. 298, 333, 345, (nşr.) Â. H. Sabri, Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmîyye 1417/1996.

⁴⁸ Buhârî, Rikâk 38.

⁴⁹ Buhârî, Tevhîd 50; Ahmed, II, 509 no: 7537; III, 127, 130, 272 no: 12309, 12341, 13899.

⁵⁰ Müslim, Tefsîr 34; Ahmed, II, 237, 338, 370, 523, 535 no: 7230, 8818, 10790, 10923.

⁵¹ Yılmaz, "Kudî Hadîs", *DİA*, XXVI, 318.

hadîsin tanımına ilişkin Tîbî'ye izafe ettiği bilgileri Ebul-Bekâ'nın (1094/1683), *el-Külliyyât*'ından iktibasla veren TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA) “*Kudsî Hadîs*” maddesinin müellifi Yılmaz, “*Hadîs İlminde Kudsî Hadîsler*” adlı yüksek lisans tezinde; “*Tîbî'nin el-Hulâsa fî Usûli'l-Hadîs adlı eserinde kudsî hadîs mefhûmuyla ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır*” demektedir.⁵² Hiçbir hadîs usûlü kitabında bir hadîs istilâhı olarak yer verilmiş olan kudsî hadîs mefhûmuna, hadîsçilerin bu konudaki tavrını takip eden Tîbî de *el-Hulâsa fî Usûli'l-Hadîs* kitabında değil; *el-Kâşif an Hakâiki's-Sünen Şerhu't-Tîbî 'alâ Mişkâti'l-Mesâbih* adlı hadîs şerhi kitabında yer vermiştir.⁵³ Bununla beraber Tîbî'nin *el-Hulâsa fî Usûli'l-Hadîs* adlı eserinde ‘*müselsef*’ istilâhında *يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي* ya kudsî hadîsinin sadece *يا عبادي* ya *عبادي* cümlesini, Sahîh-i Müslim'deki rivâyetine⁵⁴ işaret ve kudsî hadîs mefhûmuyla ilgili herhangi bir bilgi vermeden aktarmıştır.⁵⁵

Hadîs usûlüne dair *İhtisâru 'Ulûmi'l-hadîs*⁵⁶ adlı eserinde kudsî hadîs mefhûmuna dair herhangi bir bilgi vermeyen İbn Kesîr (774/1373), *Tefsîr*'inde bu kavramla ilgili bilgi vermeden ve değerlendirme yapmadan birkaç âyetin tefsîrinde kudsî hadîslerle tefsîr yapmıştır.⁵⁷

İbn Kesîr, *el-Fusûl fî sîreti'r-Resûl sallallâhu aleyhi ve sellem* adlı eserinde kudsî hadîs mefhûmunun tanımını yapmadığı ve bu eseri de bir hadîs usûlü kitabı olmadığı halde, kudsî hadîs mefhûmuyla ilgili önemli ve başka kitaplarda karşılaşmadığımız bir adlandırma, kudsî hadîsleri “O'nun -sallallâhu aleyhi ve sellem- (Yüce Allah'dan) işittikleri: *سماعته*” olarak ifade etmektedir.⁵⁸

Seyyid Şerîf el-Cürcânî (816/1413) *et-Ta'rifât* adlı “İslâmî ilimlere dair birçok ilim dalıyla ilgili terimleri alfabetik sırayla biraraya getiren ilk eser olma özelliğine sahip bir terimler sözlüğü mahiyetinde olan ve et-Tehânevî'nin (1158/1745) *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*'u ile Ebu'l-Bekâ el-Kefevî'nin (1094/1683) *el-Külliyyât*'ı gibi kendisinden sonraki çok sayıdaki terim sözlüğüne kaynaklık yapmış olan⁵⁹ eserinde kudsî hadîsin tarifine yer vermiş olduğu halde; *Muhtasar fî usûli'l-hadîs*⁶⁰ adlı hadîs usûlü kitabında bu

⁵² Yılmaz, *Hadîs İlminde Kudsî Hadîsler*, s. 17/5. dipnot.

⁵³ Tîbî, *el-Kâşif an Hakâiki's-Sünen Şerhu't-Tîbî 'alâ Mişkâti'l-Mesâbih*, I, 148-149; 20-21. hadîsin şerhinde.

⁵⁴ Müslim, *Birr* 55.

⁵⁵ Tîbî, *el-Hulâsa fî usûli'l-hadîs*, s. 57.

⁵⁶ İbn Kesîr, *İhtisâru 'Ulûmi'l-Hadîs*, (nşr.) Salâh M. Muhammed Uveyza, Beyrut: Dârul-Kütübî'l-Arabiyye 1409/1989.

⁵⁷ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, IV, 77 (Enfâl VIII, 51. âyetin tefsîri); IV, 271 (Yûnus 10/44. âyetin tefsîrinde); IV, 480 (İbrâhîm 14/9. âyetin tefsîri); V, 205 (Kehf 18/110. âyetin tefsîri); (Furkân 25/41. âyetin tefsîrinde); VII, 136 (Mü'min 40/17. âyetin tefsîri).

⁵⁸ İbn Kesîr, *el-Fusûl fî Sîreti'r-Resûl*, s. 271-275, (nşr.) Muhyiddîn Mistû, M. el-İd el-Hatrâvî, Beyrut: Dâru'bni Kesîr 1413/1992.

⁵⁹ Sadreddin Gümüş, “Ta'rifât”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul: 2011, XL, 29-30.

⁶⁰ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Fennu Usûli Mustalahi'l-Hadîs*, (nşr.) Ahmed Mustafâ Kâsım et-

tarife yer vermemiş olması; aynı zamanda kelâm ve dil bilgini olan Cürcânî'nin⁶¹ hadîşçilerin geleneğine tabi olduğunu ve bu konuda hadîşçi hassasiyetiyle davrandığını ortaya koymaktadır.

c. İbn Hacer Askalânî'nin Hadîs Usûlü Kitaplarında Kudsî Hadîs

İbn Hacer el-Askalânî (852/1449) ne *Şerhü'n-Nuhbe Nüzhetü'n-Nazar fî Tavzîhi Nuhbeti'l-Fiker fî Mustalahi Ehli'l-Eser*'de⁶², ne de *en-Nuket 'alâ Kitâbi İbni's-Salâh*'da⁶³ kudsî hadîs mefhûmuna dair herhangi bir bilgi vermezken; Sahîh-i Buhârî şerhi *Fethu'l-Bârî*'de -tespit edebildiğimiz kadarıyla- sadece iki yerde⁶⁴ kısa açıklamada bulunmakta ve başka sekiz yerde⁶⁵ ise sadece "bu kudsî hadîslere" ifadesini kullanmaktadır. Eserleri, hadîs usûlü kitapları arasında seçkin bir yere sahip olan⁶⁶ İbn Hacer, hadîşçilerin bu noktadaki hassasiyetine uyararak, hiçbir hadîs usûlü kitabında bir hadîs ıstılâhı olarak yer verilmemiş olan kudsî hadîs mefhûmuna kendi hadîs usûlü kitaplarında yer vermemiş; kudsî hadîs mefhûmuna sadece hadîs şerhi kitabı *Fethu'l-Bârî*'de ele almıştır. İbn Hacer'in *Nüzhetü'n-Nazar fî Tavzîhi Nuhbeti'l-Fiker* adlı hadîs usûlü kitabına, *el-Yevâkît ve'd-Dürer Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*⁶⁷ adıyla şerh hazırlamış olmasına ve aynı zamanda *el-İthâfâtü's-Seniyye bi'l-Ehâdisi'l-Kudsîyye* adlı derleme kudsî hadîs kitabı telif etmiş olmasına rağmen el-Münâvî'nin (1031/1622); hadîs usûlü edebiyatında kudsî/ilâhî/rabbânî hadîs adı altında bir ıstılâha yer verilmemiş olmasını ve hadîs usûlü kitabı müelliflerinin bu konudaki hassasiyetini dikkate alarak el-Yevâkît ve'd-Dürer'de kudsî hadîs mefhûmuna yer vermediğini görmekteyiz.

es-Suyûtî (911/1505) *Tedribü'r-râvî*'de kudsî hadîs mefhûmuna dair herhangi bir bilgi vermemekte, tespit edebildiğimiz kadarıyla, iki adet kudsî hadîsi değişik konularda örnek olarak göstermektedir: Suyûtî, "doksan birinci nev" olarak ele aldığı "bir tek hadîs rivâyet edenler bilgisi" başlığında, sahâbeden bir tek hadîs rivâyet etmiş olanlardan Bûsr b. Cahhâş'ın rivâyet etmiş

Tahtavi, Dârü'l-Fazilet, Kahire: 2003.

⁶¹ Sadreddin Gümüş, "Cürcânî, Seyyid Şerîf", *DÎA*, VIII, 134-136, Ankara: TDV Yayınları 1993.

⁶² İbn Hacer el-Askalânî, *Şerhü'n-Nuhbe Nüzhetü'n-Nazar fî Tavzîhi Nuhbeti'l-Fiker fî Mustalahi Ehli'l-Eser*, (nşr.) Nureddin Itr, Beyrut: Dârü'l-Hayr 1414/1993. Ayrıca bkz: İbn Hacer el-Askalânî, *Hadîs İstilahları Hakkında Nuhbetü'l-Fiker Şerhi*, ter. Talat Koçyiğit, Ankara: AÜF Yayınları 1971.

⁶³ İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nuket 'alâ Kitâbi İbni's-Salâh*, (nşr.) Rebi' b. Hadi Umeyr Dârü'r-Râye, Riyad: 1408/1988.

⁶⁴ Buhârî, Rikâk 31, Tevhîd 50.

⁶⁵ Buhârî, Bed'ü'l-halk 1; Kader 6; Tevhîd, 35 (beş adet rivâyet); Tefsîr 45/1.

⁶⁶ Talat Koçyiğit (2011), *Nuhbetü'l-Fiker Şerhi* tercümesinde (s. 15); "İbn Hacer'in *Nuhbe'deki tertibi usûl-i hadîse müteallik kitaplar arasında belki ilk defa görülen ve zamanımızın ilim anlayışına son derece uyan şâyân-ı dikkat bir tertiptir*" demektedir.

⁶⁷ Münâvî, *el-Yevâkît ve'd-Dürer Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, (nşr.) M. Rıdvan ed-Dâye, Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muâsır 1410/1999.

olduğu... *hadisini*⁶⁸ örnek olarak vermektedir.⁶⁹ Suyûtî'nin örnek olarak verdiği ikinci kudsî hadîs, *Tedribü'r-Râvî*'nin son başlığı olan “*doksan üçüncü nev' / ma'rifetü'l-huffâz*”da yer almaktadır. Suyûtî, burada “*Musrîler*”in müselsel hadisine örnek olarak Abdullah b. Amr'ın rivâyet etmiş olduğu ve Ebû Tâhir es-Silefî'nin de (576/1180) *el-Vecîz*'ine aldığı kudsî hadîsi⁷⁰ göstermektedir.⁷¹

Ali el-Kârî (1014/1606) derleme kudsî hadîs kitabı⁷² telif etmiş olduğu halde *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker fi mustalahâti ehli'l-eser*⁷³ adlı hadîs usûlü çalışmasında hadîs usûlcülerinin gelenek ve hassasiyetlerine tabi olarak, kudsî hadîs mefhumunu hadîs istilâhî olarak ele almamıştır.

2. Son Dönem Hadîs Usûlü Kitaplarında Kudsî Hadîs

Son yüzyıl içinde telif edilmiş olanlardan -incelediğimiz- bütün hadîs usûlü kitapları, ‘kudsî hadîs’in tanımında, hadîs usûlü kitabı olarak Cemâluddin el-Kâsimî'nin (1332/1914) *Kavâ'idü't-tahdîs*'ine, lügat olarak da Ebu'l-Bekâ'nın (1094/1683) *el-Külliyât*'ı ile et-Tehânevî'nin (1158/1745) *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*'una atıfta bulunmaktadırlar. Kâsimî'nin, “önceki eserlerden yaptığı seçmelerle meydana getirdiği bu eseri, seçmede gösterdiği başarı nedeniyle müstakil bir usûl eseri gibi itibar görmesini”⁷⁴ sağlamıştır. Hadîs usûlü kitaplarında hadîslerin sınıflandırılmasında bir hadîs çeşidi olarak ‘kudsî hadîs’in tanımı ilk olarak -tespit edebildiğimiz kadarıyla- el-Kâsimî'de görülmektedir.⁷⁵ Ancak Kâsimî, bu bilgileri herhangi bir hadîs usûlü kitabından değil, Ebu'l-Bekâ'nın *el-Külliyât* adlı eserinden nakletmektedir. Ebu'l-Bekâ ise kudsî hadîsle ilgili bu bilgileri et-Tîbî'den (743/1342) nakletmektedir. Ancak Ebu'l-Bekâ, Tîbî'den yaptığı bu iktibas için Tîbî'nin bir eserine veya herhangi bir müellifin kitabına atıfta bulunmamaktadır.

⁶⁸ Ahmed, IV, 210; İbn Mâce, Vasâyâ 4.

⁶⁹ es-Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaeddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tedribü'r-Râvî fi Şerhi Takribi'n-Nevevi*, (nşr.) Abdülvehhâb Abdüllatîf, Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsîl-Arabi 1979/1399, II, 396-397.

⁷⁰ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يَصْحَاحُ بِرَجُلٍ مِنْ أُمَّتِي عَلَى رَوْسِ الْخَلَائِقِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تَنْتَشِرُ لَهُ تِسْعَةٌ وَتَسْعُونَ سَجَلًا. كُلُّ سَجَلٍ مِنْهَا مَدَ الْبَصِيرِ، ثُمَّ يَقُولُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: أَتَنَكَّرُ مِنْ هَذَا شَيْئًا؟ يَقُولُ: لَا يَا رَبِّ، فَيَقُولُ عَزَّ وَجَلَّ: أَلَيْكَ عُذْرٌ أَوْ خَسَنَةٌ؟ فَيَهَابُ الْعَبْدُ فَيَقُولُ: لَا يَا رَبِّ، فَيَقُولُ عَزَّ وَجَلَّ: بَلَى. إِنَّ لَكَ عِنْدَنَا حَسَنَاتٍ، وَإِنَّهُ لَا ظُلْمَ عَلَيْكَ الْيَوْمَ. فَيُخْرِجُ اللَّهُ بِطَاقَةَ فِيهَا: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ. فَيَقُولُ: يَا رَبِّ مَا هَذِهِ الْبَطَاقَةُ مَعَ هَذِهِ السَّجَلَاتِ؟ فَيَقُولُ عَزَّ وَجَلَّ: إِنَّكَ لَا تَظْلَمُ؟ قَالَ: فَتُوضَعُ السَّجَلَاتُ فِي كِفَّةٍ، وَالْبَطَاقَةُ فِي كِفَّةٍ، فَطَاسَتْ السَّجَلَاتُ، وَتَثَلَّتْ الْبَطَاقَةُ. (Hadîs için bkz: Ahmed, II, 213; Tirmizî, İmân 17; İbn Mâce, Zühd 35).

⁷¹ es-Suyûtî, *Tedribü'r-Râvî*, II, 408-409.

⁷² Ali el-Kârî, *er-Ravdatu'l-Behiyye fi Şerhi'l-Ehâdîsi'l-Kudsîyeti'l-Erbainiyye*, (nşr.) Nezir M. Mektebi, Beyrut: Dâru'l-Beşâirî'l-İslâmiyye 1424/2003; *el-Erbe'üne'l-Kudsîyye*, (nşr.) Kemâl b. Besyûnî Zağlûl, Kahire: el-Mektebu'l-İlmî 1412/1992.

⁷³ Ali el-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker fi Mustalahâti Ehli'l-Eser*, (nşr.) H. Nizar Temim, M. Temim, Beyrut: Dâru'l-Erkan ty.

⁷⁴ Çakan, *Hadîs Usûlü*, s. 19.

⁷⁵ el-Kâsimî, *Kavâ'idü't-tahdîs min funûni mustalahi'l-hadîs*, (nşr.) Behçet Baytar, Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1414/1993, s. 64-66.

Kâsimî, kudsi hadîsi şöyle tanımlamaktadır: “*Kudsî hadîs, Nebî'nin -sallallâhu aleyhi ve sellem- Rabb'inden -azze ve celle- rivâyet ettiği vahiydir ki ilâhî hadîsler arasında yer almaktadır ve kudsi olarak isimlendirilmektedir*”.⁷⁶ Kâsimî daha sonra Yüce Allah'a izafe edilen ilâhî kelâmın Kur'ân-ı Kerim, tağyir ve tebdil edilmeden önceki halleriyle diğer enbiyâya -aleyhimûs-selâm- vahyedilmiş olan ilâhî kitaplar ve kudsi hadîsler olarak üç kısma ayrıldığını ifade etmektedir. “*Ehâdis-i kudsîyye, tevâtürle rivâyet edilmiş olan Kur'ân-ı Kerim'in hilâfına, Nebî'den -sallallâhu aleyhi ve sellem-, Rabb'ine isnâdla, O'nun kelâmından olarak ve O'na izafe edilerek, bize nakledilen âhâd (haberlerdir)*”.⁷⁷ Kâsimî, bu bilgileri et-Tehânevî'nin *Keşşâfu İstilâhâtî'l-fünûn ve'l-ülûm* adlı eserinden⁷⁸ nakletmektedir. Tehânevî ise bu üçlü tasnifi İbn Hacer el-Heytemî'nin (974/1567) *el-Fethu'l-Mübîn* adlı kitabından⁷⁹ aktarır.

Kâsimî, kudsi hadîsler olarak Yüce Allah'a izafe edilenlerin hepsinin vahiy olup olmadığını sorup cevaplamaktadır. Ona göre Necm Sûresi 53/3. âyetten dolayı hepsi vahiydir ve bunun içindir ki Peygamber -sallallâhu aleyhi ve sellem- şöyle buyurmuşlardır: “Dikkatinizi çekerim! Bana Kitâb ve beraberinde benzeri/misli verilmiştir.”⁸⁰ Kâsimî, kudsi hadîslerin vahyin geliş şekillerinden sadece bir şekliyle değil; rüya, kalbe ilkâ, melek diliyle gibi yollarla inzâl edilmiş olabileceklerini belirtmektedir. Kâsimî, kudsi hadîsleri rivâyet eden râvilerin şu iki sığadan birini kullandıklarını söylemektedir: *يروى عن ربه* (ki *selef'in kullandığı ibare bu olduğundan en-Nevevî bunu tercih etmiştir*); *قال الله تعالى فيما رواه عنه*.⁸¹ Kâsimî, bu bilgilerin ardından kudsi hadîsle ilgili olarak Ahmed b. el-Mübârek'in (1156/1743), mutasavvıf Abdulazîz ed-Debbâğ'ın (1132/1720) sohbetlerinden derlediği *el-İbrîz min Kelâmi Seyyidi Abdilazîz ed-Debbâğ*⁸² adlı eserinden üç sayfalık bir iktibas yapmıştır. Abdulazîz Debbâğ, söz konusu konuşmasında, tasavvufta “*nûr-u Muhammedi*” -sallallâhu aleyhi ve sellem- olarak izah edilen yaklaşımı esas alarak kudsi hadîslerin O'na -sallallâhu aleyhi ve sellem- inzâl edildiğini ifade etmektedir.

Tâhir el-Cezâirî (1338/1920) *Tevcihü'n-nazar ila usûli'l-eser*'de, istilâh olarak kudsi hadîse dair herhangi bir şey söylememekte; ancak biri uydurma olarak nitelenen iki kudsi hadîs rivâyetine kitabında yer vermektedir: *Sahîhayn* hadîslerinin sıhhat derecesini ele aldığı bölümün devamında⁸³

⁷⁶ el-Kâsimî, *Kavâ'idu't-tahdis*, s. 64

⁷⁷ el-Kâsimî, *Kavâ'idu't-tahdis*, s. 65.

⁷⁸ et-Tehânevî, *Keşşâfu İstilâhâtî'l-Fünûn*, (nşr.) Ali Dehrûc, Beyrut: 1996, I, 629-631.

⁷⁹ İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fethu'l-Mübîn bi Şerhi'l-Erba'in*, s. 432-433, haz. heyet, Cidde: Dâru'l-Minhâc 1432/2011.

⁸⁰ Ebû Dâvûd, *Sünnet*, 5; Tirmizî, *İlim*, 10.

⁸¹ el-Kâsimî, *Kavâ'idu't-tahdis*, s. 65-66.

⁸² es-Seyyid Ahmed b. el-Mübârek, *el-İbrîz min Kelâmi Seyyidi Abdilazîz ed-Debbâğ*, Dârü'l-Fikr, yy, ty., s. 53-60.

⁸³ فمن ذلك حديث تحاجت الجنة والنار فقالت النار أوثرت بالمتكبرين والمتكبرين وقالت الجنة ما لي لا يدخلني إلا ضعفاء الناس وسقطهم قال الله تبارك وتعالى للجنة أنت رحمتي أرحم بك من أشياء من عبادي وقال للنار إنما أنت عذاب أعذب

hadîsini örnek olarak vermektedir.⁸⁴

Bâbânzâde Ahmed Naîm'in (1934) *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi'nin Mukaddimesi*'nde, kudsî hadîse dair herhangi bir bilgi tespit edemedik. Bâbânzâde Ahmed Naîm, hadîs usûlüne dair "*ihativa ettiği konular ve verdiği detaylı bilgiler bakımından hâlâ sahasında yegâneliğini korumakta*"⁸⁵ olan eserinin telifinde büyük ölçüde İbn Hacer el-Askalânî'nin (852/1449) *Nuhbetü'l-Fiker*'i⁸⁶ ve en-Nevevî'nin (676/1277) *et-Takrîb*'i ile es-Suyûtî'nin (911/1505) *Tedribu'r-Râvi*'sini esas aldığından,⁸⁷ klâsik hadîs usûlü kitaplarında müstakil bir başlık altında işlenmemiş olan kudsî hadîs konusuna kendisi de ne müstakil bir başlık altında, ne de başka bir vesileyle değinmiştir. Ahmed Naîm'in, hadîşçilerin, kudsî hadîs mefhumunu bir hadîs istilâhî olarak ele almamaları hassasiyetine riâyet ettiğini Nevevî'nin *el-Erbe'üne'n-Neveviyye*'yi tercümesinde de görüyoruz. Nevevî'nin meşhur Kırk Hadîs eserindeki 24, 38 ve 42 no'lu hadîsler kudsî hadîs oldukları halde Sa'deddîn et-Teftâzânî'den (792/1390) itibaren, *el-Erbe'üne'n-Neveviyye*'yi şerhedip de kudsî hadîs hakkında bilgi veren –Teftâzânî ve İbn Hacer el-Heytemî (974/1567) gibi- her müellifin kudsî hadîsle ilgili açıklamaları sadece 24. hadîste vermişlerdir. Bâbânzâde Ahmed Naîm de bu geleneği bozmamış, tercüme ettiği Kırk Hadîs'te, kudsî hadîsle ilgili açıklamaları sadece 24. hadîste yapmıştır. Yaptığımız mukayese sonunda, Bâbânzâde Ahmed Naîm'in, kudsî hadîsle ilgili söz konusu bu açıklamaları Sa'deddîn et-Teftâzânî'nin *Şerhu Hadîsi'l-Erbain li'n-Nevevî* adlı eserinden ve yine 24. hadîs şerhinde olmak üzere⁸⁸ birkaç kelime değişikliğiyle aynen iktibasla cüme etmiştir.

Bâbânzâde Ahmed Naîm, söz konusu hadîsin tercümesinin başında; "*Nebiyy-i Ekrem -sallallâhu aleyhi ve sellem- Efendimiz, Rabb-ı Celîl-i Teâlâ ve Tekaddes Hazretlerinden rivâyet ettiklerinden olmak üzere âtidedeki hadîs-i kudsîyi nakil buyurdu*" dedikten sonra, kudsî hadîsle ilgili açıklamasını herhangi bir müellife ve kitaba atıfta bulunmadan dipnotunda şöylece yazmıştır: "*Resûl-i Ekrem -sallallâhu aleyhi ve sellem- Efendimiz'in Rabbimiz Teâlâ ve Tekaddes Hazretlerinden bize rivâyet buyurdıkları bu gibi hadîslere 'Hadîs-i Kudsî' denir. Hadîs-i Kudsî, mânâsı ilhâm veya menâm tarîkıyla Hazret-i Reûl'e ilkâ olunan haberdir ki, onu Cenâb-ı Mukaddes Risâlet-Penâhî kendi-*

بك من أشاء من عبادي ولكل واحدة منهما ملؤها فأما النار فلا تمتلئ حتى يضع رجله فتقول قط قط فهالك تمتلئ
ويزوي بعضها إلى بعض ولا يظلم الله عز وجل من خلقه أحدا وأما الجنة فإن الله عز وجل ينشع لها خلقا
(hadîs için bkz: Buhârî, Tefsîr 50/2; Müslim, Cennet 34, 35).

⁸⁴ Tahir el-Cezairi, *Tevcihü'n-nazar ila usûli'l-eser*, (nşr.) A. Ebû Guddê, Beyrut: el-Matbaatü'l-İslâmiyye, 1995/1416, I, 318-319.

⁸⁵ Çakan, *Hadîs Usûlü*, s. 21.

⁸⁶ Bâbânzâde Ahmed Naîm, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi'nin Mukaddimesi*, s. 339/1 no'lu dipnot, Ankara: DİB Yayınları 1987.

⁸⁷ Hüseyin Hansu, *Bâbânzâde Ahmed Naîm*, s. 58-59, İstanbul: Kaynak Yayınları 2007.

⁸⁸ et-Teftâzânî, *Şerhu Hadîsi'l-erba'in li'n-Nevevî*, s. 77, İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire 1316.

ibaresi ile ümmete ihbâr ve tebliğ etmiştir. Bu, Kur'ân değildir. Çünkü Kur'ân, nazmen mânen münzel iken, hadîs-i kudsi yalnız mânen münzeldir. Diğer ehâdis-i nebeviye ise doğrudan doğruya kavî-i Resûldür. Kur'ân'ın hadîsden bir farkı da mütevâtîr ve mu'ciz olmasıdır. Ehâdis-i şerifenin ise -büleğâ sözlerindeneblağ olmakla beraber- mütevâtîr olanlarında bile i'câz yoktur."⁸⁹

Bâbânzâde Ahmed Naîm'in vefatından sonra *Tecrîd-i Sarîh*'in tercüme ve şerhini tamamlayan Kâmil Miras (1957), 1720 no'lu hadisin şerhinde kudsi hadisle ilgili olarak, herhangi bir kitaba/müellife atıfta bulunmadan, şunları söylemektedir:

"Bu hadîs-i şerîfi Peygamber Efendimiz -sallallâhu aleyhi ve sellem- Allahu Teâlâ'dan rivâyet etmiştir. Bu nevi hadislerle hadîs âlimleri arasında (kudsi hadîs) denilir ki bunlar mânâ cihetiyle Allahu Teâlâ'ya, lafzî cihetiyle Rasûlüllah'la -sallallâhu aleyhi ve sellem- ilgilidirler. Bunların mânâlarını Cenâb-ı Hak Peygamberine -sallallâhu aleyhi ve sellem- ya ilhâm ile veyâhut rüya ile bildirmiş, Peygamber Efendimiz de -sallallâhu aleyhi ve sellem- o mânâyı kendi ibaresiyle ümmetine tebliğ etmiştir. Bu cihetle kudsi hadîs: Mânâsı Allah tarafından ilham ve lafzî Rasûlüllah -sallallâhu aleyhi ve sellem- tarafından tertip ve tebliğ buyrulan haberdur, diye tarif olunur"⁹⁰

İzmirli İsmail Hakkı'nın (1946) *Târîh-i Hadîs*⁹¹ adlı eseri, ilk okuyuşta hadîs tarihi kitabı intibai uyandırır da, eserinin yaklaşık ilk üçte ikilik kısmı hadîs usûlü konularını içermektedir. İzmirli, diğer tüm hadîs usûlü müellifleri gibi, "kudsi hadîs"i bir hadîs istilâhı olarak ele almamıştır. Ayrıca İzmirli'nin, eserinde kudsi hadîs rivayetini örnek olarak verdiğini tespit edemedik. İzmirli, *Târîh-i Hadîs*'in, hadîs edebiyatını tanıttığı ikinci kısmında el-Kettânî'nin (1345/1927) *er-Risâletü'l-Müstatrafe*'sini esas aldığından,⁹² *Kudsi Hadîs Kitapları* başlığı altında, sadece el-Kettânî'nin aynı başlıklı bölümde tanıttığı⁹³ üç kitabı olduğu gibi iktibas etmiş; Kettânî'nin söz konusu üç kitap için metin içinde verdiği kısa açıklamaları ise İzmirli, dipnotlarda göstermiştir.⁹⁴

Muhammed Ebû Zehv, 1365/1946'da hazırlayıp 1378/1958'de neşretmiş

⁸⁹ Bâbânzâde Ahmed Naim, *Kırk Hadîs - İ'tikâden Amelen ve Ahlâken İnsanlara Rehber-i Kemâlât Olacak Cevâmi'ul-Kelimi Ahmediye'den-*, s. 37, İstanbul: Sebülürreşâd Kütüphanesi Neşriyatı 1341-1343; yeni harflerle: *Kırk Hadîs*, s. 30-31, Derleyen İmâm Muhyiddîn-i Nevvî, Tercüme eden Ahmed Naim, Ankara: DİB Yayınları 1967.

⁹⁰ Kâmil Miras, *Tecrîd-i Sarîh*, XI, 150.

⁹¹ İzmirli İsmail Hakkı, *Târîh-i Hadîs*, İstanbul: Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Talebe Cemiyeti Neşriyatı 1340/1924; yeni harflerle: *Hadîs Tarihi*, tenkitli neşir: İbrahim Hatiboğlu, İstanbul: Dârulhadîs Yayınları 2002.

⁹² İbrahim Hatiboğlu'nun, *Hadîs Tarihi*'ne yazdığı Giriş yazısı, s. 27.

⁹³ el-Kettânî, *er-Risâletü'l-Müstatrafe*, s. 81; *Hadîs Literatürü er-Risâletü'l-Müstatrafe*, s. 120.

⁹⁴ İzmirli, *Târîh-i Hadîs*, s. 443; İzmirli, *Hadîs Tarihi*, s. 266.

olduğu *el-Hadîs ve'l-muhaddisûn* adlı kitabında السنة من الوحي “Sünnet vahiydendir” başlığı⁹⁵ altında kudsî hadîs-vahiy münasebetini incelemiş ve kudsî hadîsin tanımını Ebu'l-Bekâ'nın (1094/1683) *el-Külliyât*'ından iktibas etmiştir.⁹⁶ M. Ebû Zehv, *el-Külliyât* taki kudsî hadîs tanımını Ebu'l-Bekâ'ya nispet ettikten sonra “*et-Tîbî de aynı görüşü paylaşır*” demektedir. Oysa Ebu'l-Bekâ bu bilgileri *et-Tîbî*'den (743/1342) aktarmaktadır. Ebu'l-Bekâ, Tîbî'den yaklaşık üç asır sonra yaşadığına göre, aynı görüşü paylaşan Tîbî değil, Ebu'l-Bekâ olmalıdır. Ebû Zehv, السنة من الوحي “Sünnet vahiydendir” başlığında kudsî hadîsi “*Hız. Peygamber'in, Rabb'ine isnâd ederek söylediği ve bize 'haber-i vâhid' gelen bir kısım hadîsler var ki, bunlar kudsî veya rabbânî ya da ilâhî hadîsler olarak bilinir*” diye tanımlamakta; ardından konuyu soru sorarak devam ettirmektedir: “*Acaba bu tür hadîsler, söz ve ifade olarak Allah'a mı, yoksa Hız. Peygamber'e mi aittir? Eğer Allah'ın kelâmı olarak kabul edilecekse Kur'an-ı Kerim'in tüm özelliklerini taşır mı, taşımaz mı?*” Ebû Zehv, bu sorulara, açtığı; “*Kudsî hadîsler, Allah'ın kelâmı olup Hız. Peygamber sadece Allah'dan aktarma görevini üstlenmiştir*”, “*Kudsî hadîslerin sözleri ve ifadesi, diğer nebevî hadîslerde olduğu gibi Hız. Peygamber aittir*” başlıkları altında cevap vermiş; bu çerçevede, Kur'an-ı Kerim ile kudsî hadîsler arasındaki farkları, kudsî hadîslerin ilhamla veya uykuda indirilmiş olduklarını anlatmaya çalışmıştır.

Subhi es-Sâlih (1407/1986) ‘*Ulûmu'l-hadîs ve mustalahuh/ Hadîs İlimleri ve Hadîs İstilahları* adlı kitabında, kudsî hadîse dair bilgileri Ebu'l-Bekâ'nın *el-Külliyât*'ından nakletmiştir.⁹⁷ Subhi es-Sâlih, kudsî hadîsin ne'liği hakkındaki “*Hız. Peygamber zaman zaman Rabbından nakiller yaparak ashâb-ı kirâma va'z ederdi; inzâl edilmiş vahiy olmadığı için bu sözlere Kur'an denilemezdi; onun doğrudan doğruya açıkça kendinse isnâd ettiği bir söz olmadığı için de hadîs-i nebevî denilemezdi*” sözleri; kudsî hadîs'i, Kur'an ile nebevî hadîs arasında bir konuma yerleştirmektedir ki bu zorlama tasnif nedeniyle, -tespit edebildiğimiz kadarıyla başlangıcı en erken yedinci/on dördüncü yüzyılda olan “*Kur'an ile kudsî hadîs arasındaki farklar*” başlıklı bir tartışma başlatılmıştır.⁹⁸

Subhi es-Sâlih, “*Hadîs-i kutsî*” başlığı altında sıraladığı kudsî hadîs örnekleri için Nevevî'nin *Riyâzû's-Sâlihîn*'ine; kudsî hadîs mefhumuyla ilgili olarak ise sadece Ebu'l-Bekâ'nın *el-Külliyât*'ına atıfta bulunmuşsa da; konuyla ilgili

⁹⁵ Bu başlık, kitabın Türkçe tercümesinde “Kudsî hadîs vahyin hangi kısmındandır?” olarak verilmiştir.

⁹⁶ M. Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-Muhaddisûn*, Kahire: Matba'atu Mısır, 1358/1958, s. 18-19; M. Ebû Zehv, *Hadîs ve Hadîşçiler*, ter. Selman Başaran, M. Ali Sönmez, Ensar Neşriyat, İstanbul: 2007, s. 37-39.

⁹⁷ Subhi es-Sâlih, ‘*Ulûmu'l-Hadîs ve Mustalahuh*, Dimaşk: Matbaatu Câmîati Dimaşk: 1379/1959, s. 11-13; Subhi es-Sâlih, *Hadîs İlimleri ve Hadîs İstilahları*, ter. M. Yaşar Kandemir, s. 9-11, Ankara: DİB Yayınları 1971.

⁹⁸ Konuyla ilgili tartışmalar için bu çalışmanın “*Kudsî Hadîslerin Kur'an-ı Kerim'le Karşılaştırılması*” başlıklı bölümüne bakınız.

yukarıdaki paragraftaki açıklamasının devamındaki bilgileri aslında el-Kâsimî'nin *Kavâ'idu't-Taḥdîs min Fünûni Mustalahi'l-Hadîs* adlı eserinden yapmıştır:

“Kendisinin yegâne vazifesinin bu sözleri Kur'ân-ı Kerîm'in üslûbundan tamamen farklı bir ifade ile Allah'an nakletmekten ibaret olduğunu belirtmek için Resul-i Ekrem, bu hadislerin Allah'a ait olduğunu açıkça göstermek hususunda ciddi bir gayret sarfediyordu. Fakat bu hadislerde yine de kudsî âlemin sırlarını taşıyan bir nefes, gayb âleminde bir nûr ve taraf-ı ilâhîden geldiği belli olan bir heybet vardır. İşte aynı zamanda ilâhî ve rabbânî sözleri ile de ifade edilen kudsî hadisler bunlardır.”⁹⁹

Kâsimî ise tasavvufî bir bakışla ortaya konmuş bu açıklamalara Abdulazîz ed-Debbâğ'ın (1132/1720) *el-İbrîz*'inden¹⁰⁰ yaptığı üç sayfalık iktibasla yer vermiştir. Subhî es-Sâlih, Kâsimî'nin naklinden özet mahiyetinde bir iktibas yapmış, ancak ne Abdulazîz ed-Debbâğ'a, ne de Kâsimî'ye atıfta bulunmamıştır. Subhî es-Sâlih “*Selef*’in, *hadîs-i kutsîleri rivâyet esnasında* فيما يرويه عن ربه رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يفadesini kullandığını; “*halef*’in ise “kudsî, rabbânî sözleri” naklederken kendilerine has bir tabirle şu ifadeyi kullandıklarını belirtmektedir: رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى فيما رواه عنه. Subhî es-Sâlih, her iki cümleyle de söylenmek istenenin aynı olduğunu, aralarındaki farkın ise, bunların ayrı zamanlarda kullanılmış birer istilâh olmasından kaynaklandığını söylemektedir. Subhî es-Sâlih, kudsî hadislerin lafız ve mânâsının kime ait olduğuyla ilgili tartışmaları özetlemekte ve Ebu'l-Bekâ'nın konuyla ilgili sözleriyle bahsi kapatmaktadır:

“Bu nevi kudsî hadislerde Hz. Peygamber'in Allah Taâlâ'dan rivâyette bulunduğu ifade edilmesi keyfiyeti, kudsî hadislerin lafzı Allah'a aittir, diyen âmlere delil teşkil etmektedir. Ama ne var ki, âlimlerin çoğu kudsî hadislerin lafzınının Hz. Peygamber'e ait olduğu görüşündedir. Ebu'l-Bekâ'da bu görüşü benimseyerek kanaatini şu sözlerle açıkça belirtmiştir: 'Kur'ân-ı Kerîm'in hem lafzı, hem de mânâsı vahy-i celî ile Allah Taâlâ tarafından inzâl edilmiştir; kudsî hadise gelince, onun lafzı Resul-i Ekrem (sav)'e, mânâsı ise ilhâm ile veya uykuda bildirmek suretiyle Allah Taâlâ'ya aittir.”

Zafer Ahmed b. Latîf el-Osmânî et-Tehânevî'nin (1974), hadis usûlüyle ilgili değişik konuları içeren derleme kitabı *Kavâ'id fi 'ulûmi'l-hadîs*¹⁰¹ adlı eserinde kudsî hadis mefhûmuna istilâh olarak bir başlık açılmadığı gibi, bu kavramla ilgili herhangi bir bilgi vermemiştir.¹⁰²

⁹⁹ Subhî es-Sâlih'in kudsî hadis ile ilgili bu açıklamalarının, hiçbir tenkit ve açıklama yapmaksızın, tefsîr anabilim dalı akademisyeni Abdurrahman Çetin tarafından *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerîm Tarihi* (s. 48-49, İstanbul: Dergâh Yayınları 1982) adlı kitaba olduğu iktibas edilmesi hayli garipsenecek bir anlayışın sonucu olmalıdır.

¹⁰⁰ es-Seyyid Ahmed b. el-Mübârek, s. 53-60, *el-İbrîz min Kelâmi Seyyidi Abdilazîz ed-Debbâğ*, Dârü'l-Fikr, yy, ty.

¹⁰¹ Zafer Ahmed b. Latîf el-Osmânî et-Tehânevî, *Kavâ'id fi 'Ulûmi'l-Hadîs*, (nşr.) A. Ebû Gude, Mektebetü'l-Matbuatî'l-İslâmiyye 1392/1972; *Yeni Usûl-i Hadîs*, ter. İbrahim Canan, İzmir: TÖV Yayınları 1982.

¹⁰² Hayatî Yılmaz'ın, kudsî hadis mefhûmunu tanımlayan müellifler arasında Zafer Ahmed et-

Muhammed Acâc el-Hatîb, ilk olarak 1963'te yayınladığı *es-Sünne kable't-tedvîn* adlı kitabının giriş yazısında (*temhîd*) *sünnet, hadîs, haber, eser* istilâhlarının tariflerini verdikten sonra, bir paragraflık bir metinde; “*Resûlullah'ın -sallallâhu aleyhi ve sellem- Allah'a -azze ve celle- söz olarak izafe ettiği her hadîs kudsî veya ilâhî olarak isimlendirilir*” dedikten sonra kudsî hadislerin sayıca yüzden fazla olduğunu; kudsî diye isimlendirilmesinin sebebini, kudsî hadisın kaynağının Allah olmakla beraber Resûlullah'ın -sallallâhu aleyhi ve sellem- O'ndan hikâyevî olarak naklettiğini belirterek, yukarıda verdiği metinden uzun olan ilgili dipnotta el-Kâsimî'nin (1332/1914), *Kavâ'idu't-Tahdîs*'inden Kur'ân-ı Kerîm ile kudsî hadîs arasındaki farklara ilişkin kısmı nakletmiştir ki Kâsimî de bunu İbn Hacer el-Heytemî'nin (974/1567), *el-Fethu'l-Mübîn*'inden iktibas etmiş olmasına rağmen Acâc el-Hatîb buna değinmemiştir.¹⁰³ Acâc Hatîb, kudsî hadîs mefhumuna dair *es-Sünne Kable't-Tedvîn*'de verdiği bilgileri, birkaç kısa cümle ve bir örnek ilaveyle, ilk olarak 1966'te yayınladığı *Usûlu'l-hadîs 'ulûmuhû ve mustalahuh* adlı eserinde aynen tekrarlamıştır.¹⁰⁴ Acâc Hatîb, ilk olarak 1984'te yayınladığı *el-Muhtasaru'l-vecîz fi 'ulûmi'l-hadîs* adlı eserinde ise *Usûlu'l-Hadîs 'Ulûmuhû ve Mustalahuh* adlı eserindeki kudsî hadîs mefhumuna dair bilgileri özetleyerek vermiştir.¹⁰⁵

Hayreddin Karaman, “*Hadîs Usûlü*” ve “*Hadîse Dair İlimler ve Hadîs Usûlü*” adlarıyla yayınladığı kitabında “*Sünnetin vahyile ilgisi ve kudsî hadîs*” başlığı altındaki bilgileri, büyük ölçüde Muhammed Ebû Zehv'den, kısmen de el-Kâsimî'nin *Kavâ'id*'inden ihtisar ve takdim-tehirlerle iktibas etmiştir.¹⁰⁶

Ali Özek, meslekten hadîsçi olmamasına rağmen, *Hadîs Ricâli (Hadîs İlimleri ve Kaynakları)*¹⁰⁷ adlı kitabı, hadîs ilmiyle ilgili Türkçe'de akademik çevrelerde telif edilmiş olan ilk yayınlardan olması dolayısıyla incelemeye dâhil edilmiştir. Ali Özek, kitabında kudsî hadîsle ilgili olarak derlediği bilgileri, müellif ve kitap adı vermeden Nûh b. Mustafa el-Konevî'nin

Tehânevî"yi de göstermesi (“Kudsî Hadîs”, *DİA*, XXVI, 320), et-Tehânevî nisbesiyle meşhur ve *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*'un sahibi Muhammed b. A'lâ b. Ali el-Fârûkî el-Hanefî et-Tehânevî (1158/1745) ile karıştırmasından kaynaklanmaktadır.

¹⁰³ M. Acâc el-Hatîb, *es-Sünne Kable't-Tedvîn*, s. 22-23, Kahire: Mektebetu Vehbe 1383/1963.

¹⁰⁴ M. Acâc el-Hatîb, *Usûlu'l-Hadîs 'Ulûmuhû ve Mustalahuh*, 33-35, Cidde: Daru'l-Minâre 1417/1997.

¹⁰⁵ M. Acâc el-Hatîb, *el-Muhtasaru'l-Vecîz fi 'ulûmi'l-hadîs*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1407/1987, s. 20-22.

¹⁰⁶ Hayreddin Karaman, *Hadîs Usûlü*, İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1965, s. 8-12; *Hadîse Dair İlimler ve Hadîs Usûlü*, İstanbul: Ensar Neşriyat 2010, s. 23-29. Ancak Hayreddin Karaman, yukarıda belirtilen iki adla yayınlamış olduğu çalışmasını, -bölüm alt başlıklarına, örnek hadîs metinleri ve örnek Arapça lafızlara varıncaya dek- Ebû Zehv'den ve el-Kâsimî'den 'iktibas' etmiş olduğu halde, kitabını, 'bir tercüme çalışması' olarak değil, 'orijinal bir telif' gibi göstermeye çalıştığı görülmektedir.

¹⁰⁷ Ali Özek, *Hadîs Ricâli (Hadîs İlimleri ve Kaynakları)*, s. 14-15, İstanbul: Fatih Matbaası 1967.

(1070/1660), *er-Risâle fi'l-fark beyne'l-Hadîsi'l-Kudsî ve'l-Kur'ân ve'l-Hadîsi'n-Nebevî* adlı risâlesinden iktibas etmiştir.¹⁰⁸

Talat Koçyiğit (2011), *Hadîs Usûlü* adlı usûl kitabında¹⁰⁹ kudsî hadîs konusunu ele almadığı halde, *Hadîs Istılahları* adlı eserinde “*hadîs-i kudsî*” başlığı altında herhangi bir esere atıfta bulunmadan, el-Kâsimî'nin (1332/1914) ve Ebû Zehv'in kitaplarındaki bilgileri sıralamıştır.¹¹⁰ Koçyiğit'in, kudsî hadîs konusunu usûl kitabında değil de hadîs terimleri sözlüğü niteliğindeki eserinde ele almış olması, klâsik hadîs usûlcülerinin yaklaşımını benimsemediğini göstermektedir. Zira yukarıda da işaret edildiği gibi et-Tîbî (743/1342), İbn Hacer (852/1449) ve diğer pek çok hadîs usûl kitabı müellifi, kudsî hadîs konusunu hadîs usûlü kitaplarında değil, hadîs şerhi kitaplarında ele almışlardır. Koçyiğit, “*hadîs-i kudsî*” maddesinde kudsî hadîsi kısaca; “*Hazreti Peygamberin söz olarak Rabbına izafe veya Rabbından rivâyet ettiği hadîslere hadîs-i kudsî (hadîs-i ilâhî veya rabbanî) denilmiştir*” diye tarif etmiş; daha sonra kudsî hadîsin kaynağı ile kudsî hadîsin lafızla mı ve mânâyla mı vahyedilmiş olduklarına ilişkin bir değerlendirme yapmış; son olarak da kudsî hadîslerin de ile dinle ilgili nebevî hadîsler gibi vahyedildiklerini “*dine taalluk eden diğer hadîsler de aynı şekilde vahyedilmişlerdir*” cümlesiyle dile getirmiştir.¹¹¹

Nureddin İtr, ilk okuyuşta zihinde hadîs ilimlerinde “tenkid” konusunu ele alındığı intibacı uyandıran, ancak dikkatle bakıldığında hadîs usûlü kitabı içeriğinde hazırlanmış olduğu görülen ve birinci basımını 1392/1972 yılında yaptırdığı *Menhecü'n-nakd fi 'ulûmi'l-hadîs*¹¹² adlı eserinde kudsî hadîs mefhumuyla ilgili olarak, yalnızca Cemâluddîn el-Kâsimî'ye (1332/1914) atıfta bulunarak verdiği bilgiler yer almaktadır.

Mahmud et-Tahhân, *Teysîru mustalahi'l-hadîs*'te¹¹³ الخیر بالنسبة إلى من أسند إليه başlığı altında; kudsî kelimesinin sözlük ve terim anlamlarını kısaca yazdıktan sonra, birer cümlelik üç maddede Kur'ân ile kudsî hadîs arasındaki farkları sıralamış, kudsî hadîslerin nebevî hadîslere nazaran oldukça az ve sayısının iki yüzden fazla olduğunu söylemiş; bir kudsî hadîs örneği vermiş, kudsî hadîs râvisinin iki sığa kullandığını belirtmiş ve en meşhur kudsî hadîs kitabının el-Münâvî'nin (1031/1622), 272 hadîsi bir araya getirdiği *el-İthâfâtü's-Seniyye bi'l-Ehâdîsi'l-Kudsiyye* adlı eseri olduğunu söyleyerek ko-

¹⁰⁸ Nûh b. Mustafa el-Konevî'nin risâlesi için bkz: Hayati Yılmaz, “Nûh b. Mustafa el-Konevî'nin (1070/1660), *er-Risâle fi'l-fark beyne'l-Hadîsi'l-Kudsî ve'l-Kur'ân ve'l-Hadîsi'n-Nebevî* Adlı Risâlesi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, I, 1, İstanbul: 2003.

¹⁰⁹ Talat Koçyiğit, *Hadîs Usûlü (İlmu Mustalahi'l-Hadît)*, Ankara: AÜİF Yayınları 1993.

¹¹⁰ Talat Koçyiğit, *Hadîs Istılahları*, s. 123-125, AÜİF Yayınları, Ankara: 1985.

¹¹¹ Talat Koçyiğit, *Hadîs Istılahları*, s. 125.

¹¹² Nureddin İtr, *Menhecü'n-nakd fi ulûmi'l-hadîs*, Dimaşk: Daru'l-Fikr 1401/1981, s. 323-325.

¹¹³ Mahmûd et-Tahhân, *Teysîru mustalahi'l-hadîs*, Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif 1407/1987, s. 126-128, Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif 1407/1987.

nyu tamamlamıştır. Tahhân'ın, ilâhiyat fakültesi öğrencileri için ders kitabı olarak hazırlamış olduğu¹¹⁴ ve ilk olarak 1397/1977 yılında yayımladığı bu eserinde kudsî hadîsle ilgili olarak, herhangi bir kaynak göstermeden vermiş olduğu bilgiler, kudsî hadîs mefhumunun zihinlerde net olarak anlaşılmasını sağlayacak yoğunluk ve sağlamlıktan çok uzaktadır.

Ali Yardım (2006), *Hadîs I* adlı kitabında “*Kaynağına göre hadîs'in kısımları*” başlığı altında merfû‘, mevkûf, maktû‘, kudsî ve mevzû‘ hadîsleri ele almıştır.¹¹⁵ Yardım, “*Kudsî Hadîs*” konusunun girişinde “*وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَخْيَ يُوحَىٰ*” (Necm 53/3-4) âyetlerin meâlini verdikten sonra Peygamber'in -sallallâhu aleyhi ve sellem- bütün söz ve davranışlarının ilâhî menşeli olduğuna dair kanaatini şöylece dile getirmiştir:

“Hz. Peygamber'den sâdır olan bütün söz ve davranışların, ‘vahyin kontrolünden geçtiği Allah Taâlâ tarafından bildirilmiştir. Bu sebeple Resûlullah (s.a.)’dan zuhûr eden her şey ilâhî menşelidir. Ancak onların hepsi aynı hüviyetle kendini göstermemiştir. Bu ilâhî iradenin, Hz. Peygamber vasıtasıyla kullara ulaştırılışı; ‘Kur’ân-ı Kerîm’, ‘Hadîs-i Kudsî’ ve Hadîs-i Şerîf şeklinde tecelli etmiştir. Bunun da hikmetini kendi bilir; bizim bildiklerimiz ise, onun sezdirdikleri kadardır.”

Yardım, bu kanaatini teyiden, Necm 53/3-4. âyetlerine düştüğü dipnotta Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın (1941) bu âyetlerle ilgili açıklamasını iktibas etmiştir. Yardım'ın yorumunu tam olarak olmasa da kısmen destekler mahiyetteki Elmalılı'nın yorumu şöyledir:

“Bu âyet de, esas itibariyle Kur’ân hakkında olmak gerekir. Hadîslerine de şâmil olmak üzere mutlak nutkuna hamledildiği takdirde de müntehâsi itibariyle mülâhaza edilmek iktizâ edecektir. Vahyin, muzârî siğasiyle te’kîd olunarak tahkîk ve tavsîfinde buna da bir işaret yok değildir.”¹¹⁶

Ali Yardım, kudsî hadîslerin Peygamber’e -sallallâhu aleyhi ve sellem- vahyedilişini; bir üst merciin, altındakilere gönderdiği -değiştirilmesi mümkün olmayan- yazılı talimatları yanında, çerçeve talimatla sınırlarını belirleyip ifadelendirilmesini onlara bıraktığı sözlü talimatlara benzetmektedir. Ali Yardım, bu benzetmede yararlandığı herhangi bir müellif ve kitap adı vermesede; el-Cüveynî'nin (478/1085), es-Suyûtî (911/1505) tarafından *el-İtkân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*'ında¹¹⁷ nakledilmiş olan vahyin çeşitlerine dair, bir hükümdarın elçisine verdiği talimat örneğine çok benzediğinden, bu benzetmeyi Suyûtî'den veya bir başkasından iktibas ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Suyûtî'nin Cüveynî'den naklettiği benzetme şöyledir:

¹¹⁴ Mahmûd et-Tahhân, *Teyşîru Mustalahi’l-Hadîs*, önsöz, s. 5.

¹¹⁵ Ali Yardım, *Hadîs I*, s. 42-46, İzmir: DEÜİF Yayınları 1992.

¹¹⁶ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, VI, 4572, Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yayınları 1935-1938.

¹¹⁷ es-Suyûtî, *el-İtkân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, I, 97, Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye 1407/1987; *Kur’ân İlimleri Ansiklopedisi el-İtkân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, I, 104, trc. Sâkıp Yıldız, Hüseyin Avni Çelik, İstanbul: Madve Yayınları ty.

“Kelâmullâh iki kısımdır. Birincisi; Allah, Cibrîl’e der ki: ‘Kendisine elçilik yaptığın Nebî’ye -sallallâhu aleyhi ve sellem- de ki: Allah şöyle şöyle yap diyor ve şunu emrediyor’. Cibrîl, hemen Rabb’inin kendisine ne dediğini fehmedip o Nebî’ye -sallallâhu aleyhi ve sellem- gelerek, Rabb’inin kendisine dediklerini Nebî’ye söyler.’ Ancak (Cibrîl’in Nebî’ye getirdiği) ibare bu ibare değildir. Bu, bir hükümdarın, güvendiği birine, ‘Filana gidip de ki –Hükümdar hizmete devam etmeni ve savaş için orduyu toplamanı emrediyor’ diye talimat verdiği halde o elçinin; ‘Bana hizmette gevşeme, askerin dağılmasına izin verme ve onları çarpışmaya teşvik et’ demesine benzer ki, o elçinin yalan söylediği ve elçilik görevinde kusurlu davrandığı söylenemez. (Kelâmullâhın) diğeri (ikinci) kısmı ise Allah’ın Cibrîl’e; ‘Bu kitabı Nebî’ye oku’ demesi üzerine Cibrîl, Allah’dan aldığı sözü hiçbir değişiklik yapmaksızın indir(diğid)ir. Bu ise, hükümdarın bir mektup yazıp da onu güvenilir birine teslim edip ‘Bu mektubu filana oku’ demesi gibidir ki o elçi de mektuptaki hiçbir kelimeyi ve harfi değiştirmeden (ulaştırır).”¹¹⁸

Ali Yardım, kudsi hadisler hakkında tahlilî ve tenkidî bilgi vermeye çalışsa da, “hadîs-i kudsi ve hadîs-i nebevî’nin ilâhî menşeli” olduğuna dair yukarıda verilen görüşüyle, kudsi hadis için söylediği “*O mânâ bakımından Kur’ân, lafız bakımından hadis gibidir*” sözü çelişmektedir. Yardım, yukarıdaki konunun devamında ise şunları söylemektedir:

“Kur’ân-ı Kerîm’in hem lafzı hem de manası Allah tarafından vahyedilmiştir. Onun başka hiçbir kelâmda bulunmayan sadece kendine has özellikleri vardır. Hadîs-i şeriflerin ise lafzı da manası da Hz. Peygamber’e ait bulunmaktadır, bunlarla ilgili ilerde bilgi verilecektir. Hadîs-i Kudsilere gelince, o, ‘mânâsı Allah tarafından vahyedilmiş fakat ifadesi lafzı Hz. Peygamber’e ait olan hadislerdir’ şeklinde tarif edilir. Bu haliyle hadîs-i kudsinin Kur’ân ve hadisin sadece birer özelliğini taşıdığı dikkat çekmektedir, o mânâ bakımından Kur’ân, lafız bakımından hadis gibidir. Bu hususta İslam ulemasının bir kısım yorumları ve değerlendirmeleri vardır. Burada daha çok Kur’ân-ı Kerîm’le hadîs-i kudsi arasındaki farklar ve Kur’ân’ın özellikleri üzerinde durulmuştur. Bu bilgileri bir cümle ile özetlersek, ‘Hadîs-i Kudsiler gerek lafız, gerekse getirdiği hükümler bakımından Kur’ân-ı Kerîm’den tamamıyla ayrıdır’ diyebiliriz. Hadîs-i Kudsi meselesine mevcut değerlendirmeler dışında bir başka yönden daha bakmanın yerinde olacağı kanaatindeyiz. Bu da bizi kanun yapma ve emir verme tekniği üzerinde düşünmeye sevk ediyor. Şöyle ki, insan ve iz’ân nazarı ile bakıldığında kulların dünya düzenini işletmeleri ile Cenabı Hakkın kâinat nizamını çalıştırması arasında hiçbir fark olmadığı görülür. Nitekim ‘beşerî’ olanla ‘ilâhî’ olan arasında bir gizli mutabakat göze çarpmaktadır. Öyle bir mutabakat ki Allaha rağmen ve O’na ters düşerek işleri yürütmek mümkün olamamaktadır. Bu gizli mutabakata uymayan beşerî karar ve uygulamalar kısa bir süre içinde kendi kendini tashih ederek, yine doğruya, hakikate ve fitrata uygun olana rücu etmektedir. Ne var ki buna birisi “İlâhî irade” der, öbürü de “Kamuoyu baskısı” adını verir. Değişiklik sadece kullanılan tabirdedir. Burada niyetimiz, düzen felsefesi yapmak değil, sözü bir yere getirmektir. Bu da, menşei ne olursa olsun, insanların bu dünyayı, bir takım kanunlarla idare etmeleridir. Ancak bu kanunlar mahiyet itibarıyla farklılık arzederler. Bir kısmı, bir m e r c i tarafından “yazılı”olarak çıkarılır. Bu neviden kanunların kelimesi, harfi, imlâsı ve noktası üzerinde

¹¹⁸ es-Suyûtî, *el-İtkân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, I, 97-98.

değişiklik yapma yetkisi kimseye verilmemiştir. Bu yetki kanunu yapan mercie aiddir. Tabiri caizse ve teşbihte bir hata yapmamışsak Kur'ân-ı Kerim'in durumunun aynen buna benzediğini söyleyebiliriz. Onun lafzı da, manası da, tertibi de, herşeyi ile Cenab-ı Hakk'a aittir. Peygamber bile üzerinde bir nokta değişikliği yapma tasarrufuna sahip değildir. Mesele bununla bitmemektedir. Bir de üst merciin 's ö z l ü t a l i m a t l a r ı' vardır. Yetki vereceği kimseye şifahen çerçeve talimat verilmekte, onu ifadelendirip kaleme almak ise yetkiyi alan şahsa aid olmaktadır. Ancak bu neviden kanun hükümündeki tamimlerde, atılan imza re'sen değil, kayıtlıdır. Bunlar, cumhurbaşkanı adına, bakan adına dekan adına, tarzında bir kayıt taşırlar. Bu neviden talimatlarda muhteva üst mercilere aid olduğu halde; ifade, tamimi yapan yetkili şahsındır. İşte tabiri caizse Hadîs-i kudsîler de aynen bu duruma benzemektedir. Yani onlar Hz. Peygamber'in re'sen söylediği söz değil, 'Allah adına' yaptığı beyânlardır. Mevcut kaynakların bir kısmı, meselenin bir başka yönüne daha ağırlık vermişlerdir. Bu da muhtemel sorulara verilen nazari cevaplardır. Hadîs-i Kudsîler, Kur'ân-ı Kerim yerine geçer mi geçmez mi? Geçmezse bunların getirdiği hüküm, Kur'ân'ın getirdiği hükümlerle aynı değerde midir değil midir? gibi sorular esasen temelden kusurlu ve nüanslara dikkat edilmeden ortaya atılmış sorulardır. Farklı yönü olan hiçbir şeyin, birbirinin aynı olamayacağı ortadadır.”

İsmail Lütfi Çakan, “İlâhiyat fakülteleri lisans programı ikinci yarıyılı *Hadîs Usûlü dersi için hazırladığı*”¹¹⁹ *Hadîs Usûlü* adlı eserinde kudsî hadîs konusunda verdiği bilgileri -ki aktardığı tüm bilgiler Okiç'in eserinden olmamasına rağmen- M. Tayyib Okiç'in (1977), *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler* adlı eserine atıfta bulunmakta ve bu bilgileri tahlile ve tenkide tabi tutmadan sıralamaktadır. Çakan; “*Senedin müntehâsî (hadîsin söyleyeni) açısından*” yaptığı tasnifte, kudsî hadîsi, kaynak belirtmeksizin tanımlamış, iki rivâyet sığasına işaret etmiş ve iki kudsî hadîs örneği verdikten sonra kudsî hadîsler hakkında yazılmış eserlerin listesi için Okiç'e atıfta bulunmuştur:¹²⁰ (الحديث القدسي): *Âyet olmamak kaydıyla, Hz. Peygamber'in, 'Allah teâlâ şöyle buyurmuştur' diyerek, Allah teâlâ'ya nisbet ve izafe ettiği hadistir. Bu tür hadislere İlâhî veya Rabbânî Hadisler de denir. Bu tür hadislerin iki özelliği vardır: a) Hz. Peygamber tarafından Allah Teâlâ'ya izafe edilmişlerdir. b) Konuları, genellikle Allah teâlâ'nın sıfatlarıyla ilgilidir.*

Kudsî hadîsler, çoğunlukla (a) “قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يروى عن ربه” veya (b) “قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى” şeklinde iki ifade ile hadîs kitaplarının da yer alırlar: Misal olarak şu iki hadîsi verebiliriz:

حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ حَدَّثَنَا جَعْدٌ أَبُو عُثْمَانَ حَدَّثَنَا أَبُو رَجَاءٍ الْغَطَارِدِيُّ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فِيمَا يَرْوَى عَنْ رَبِّهِ عَزَّ وَجَلَّ قَالَ قَالَ «إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ، ثُمَّ بَيَّنَّ ذَلِكَ فَمَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كَتَبَهَا اللَّهُ لَهُ عِنْدَهُ حَسَنَةً كَامِلَةً، فَإِنْ هُوَ هَمَّ بِهَا فَعَمَلَهَا كَتَبَهَا اللَّهُ لَهُ عِنْدَهُ عَشْرَ حَسَنَاتٍ إِلَى سَبْعِمِائَةٍ ضِعْفٍ إِلَى أضعافٍ كَثِيرَةٍ، وَمَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كَتَبَهَا اللَّهُ لَهُ عِنْدَهُ حَسَنَةً كَامِلَةً، فَإِنْ هُوَ هَمَّ

¹¹⁹ Çakan, *Hadîs Usûlü*, Önsöz, s. 9, İstanbul: İFAV Yayınları 1991.

¹²⁰ Çakan, *Hadîs Usûlü*, s. 114-115.

بِهَا فَعَمَلَهَا كَتَبَهَا اللَّهُ لَهُ سَيِّئَةٌ وَاحِدَةٌ¹²¹

حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَخْبَرَنَا زُوْحُ بْنُ الْقَاسِمِ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ يَعْقُوبَ عَنِ أَبِيهِ عَنِ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنَا أَعْنَى الشُّرَكَاءِ عَنِ الشِّرْكِ مَنْ عَمِلَ عَمَلًا أَشْرَكَ فِيهِ مَعِيَ غَيْرِي تَرَكْتُهُ وَشُرَكَاهُ.¹²²

Çakan, bu iki kudsî hadis örneğinin ardından konunun bitiminde kudsî hadisler konusunda birçok müstakil eser yazıldığını, bunlardan Ali el-Kârî'nin (1014/1606) *el-Ehâdîsu'l-Kudsiyye* ile el-Münâvî'nin (1031/1622) *el-İthâfâtü's-Seniyye bi'l-Ehâdîsi'l-Kudsiyye*'sinin H. Hüsnü Erdem (1974) tarafından *Kırk Kudsî Hadis ve İlâhî Hadisler* adıyla Türkçe'ye çevrilmiş ve yayınlanmış olduğunu belirtmişse de; gerçekte Erdem, Münâvî'nin adı geçen ve 272 adet kudsî hadis içeren eserini tercüme etmemiştir. Erdem'in, Münâvî'nin adı geçen kitabını esas alarak ve ilk yayınında 93, sonrakilerde 92 kudsî hadise yer verdiği ve *İlâhî Hadisler* adıyla yayınladığı kitabı, ayrı bir derleme kudsî hadis kitabıdır.¹²³

Çakan, genel okuyucu kitlesini göz önüne alarak hazırladığı ve “Okuyucusuna Peygamberimiz’in gönüllere hayat veren sözlerini, örnek kişiliğini ve yaşayışını konu alan hadis ilimlerini ‘anahatlarıyla’ tanıtmaya ve okuyucusunu ‘sünnet üzere’ amele yöneltmeyi hedeflediği” *Anahatlarıyla Hadis* adlı çalışmasında;¹²⁴ “Hadis-i Nebvî (Peygamber Sözü)” üst başlığında ‘Sünnet’ mefhumuyla ilgili bilgiler verdikten sonra “Kudsî Hadis” başlığında - İlâhiyat fakülteleri lisans programı II. yarıyılı Hadis Usûlü dersi için hazırladığı *Hadis Usûlü* adlı eserindeki bilgilerden daha fazla miktarda bilgi- sunmaktadır.

Türkçe’de *Sünen-i Ebû Dâvûd terceme ve Şerhi* adıyla yayınlanan eserin redaktörlüğünü yapmış olan İsmail Lütfi Çakan, bu esere “Mukaddime (Sünnet, Ebû Dâvûd, Sünen’i ve Bazı Hadis Istılahları)” başlıklı mukaddime yazısında “Hadis, Hz. Peygamber tarafından Allah Teâlâ’ya izafe edilmişse bu kudsî, ilâhî veya rabbânî hadis adını alır. Kudsî hadislerin; (a) Allah’a izafe edilmiş olmak (b) Sıfatullah’a ait olmak gibi iki ana vasfı bulunmaktadır” diye açıklama yapmıştır.¹²⁵

İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar Ve Çözüm Yolları (Muh-telifü'l-Hadis İlmi)* adıyla yayınladığı doktora çalışmasının “Sünnetin vahiy eseri oluşu” başlığı altında; “Bilindiği gibi ‘kudsî hadisler’i de Hz. Peygamber lafizlandırır. Ancak Hz. Peygamber onları, ‘Allah böyle buyurdu’ diye daima ve açıkça Allah’a nisbet eder” der ve bu cümle için Ebû Zehv’e atıfta bulu-

¹²¹ Buhârî, Rikâk, 31.

¹²² Müslim, Zühd 46.

¹²³ Detaylı bilgi için bkz. çalışma “Hasan Hüsnü Erdem’in Kudsî Hadis Tercümeleri” bölüm.

¹²⁴ İsmail Lütfi Çakan, *Anahatlarıyla Hadis*, İstanbul: Ensar Neşriyat 1990.

¹²⁵ İsmail Lütfi Çakan, *Sünen-i Ebû Dâvûd teceme ve Şerhi*, “Mukaddime”, s. LIII, İstanbul: Şamil Yayınevi 1987.

nur¹²⁶ ki aslında Ebû Zehv, bu tanımı et-Tîbî'den (743/1342) nakleder görünse de; gerçekte Tîbî'nin sözlerini, ismini vermeden yararlandığı el-Kâsimî'nin (1332/1914), Kavâ'idü't-Tahdîs'inden aktarmaktadır.

Selman Başaran (1993) ve M. Ali Sönmez, *Hadis Usûlü ve Tarihi*¹²⁷ adlı çalışmalarında kudsî hadîs mefhûmuyla ilgili bilgileri iki ayrı bölümde ele almışlardır. Başaran ve Sönmez, kudsî hadîs mefhûmuyla ilgili olarak verdikleri bilgileri, müellif ve kitap adı vermeden büyük ölçüde, -daha sonra tercümesini *Hadis ve Hadisçiler* adıyla yayınladıkları- M. Ebû Zehv'in *el-Hadîs ve'l-Muhaddisûn*'undan ve el-Kâsimî (1332/1914), *Kavâ'idü't-Tahdîs min Fünûni Mustalahi'l-Hadîs*'inden tahlile ve tenkide tabi tutmadan derlemişlerdir. Çalışmanın birinci bölümü olan '*Hiz. Peygamber ve Hadis*' kısmının '*Hadisin Vahiyle İlgisi*' üst başlığı içinde, '*Kudsî Hadîs*' alt başlığında "*Hiz. Peygamber'in Rabbine isnad ederek söylediği bir kısım hadisler vardır ki bunlar kudsî veya rabbânî ya da ilâhî hadisler olarak bilinir*" diye kudsî hadîsi tanımlamış ve Kur'ân ile kudsî hadîs arasındaki farkları sıralayıp; kudsî hadîs rivâyet lafızlarından ikisini vermiş ve bir adet kudsî hadîs örnek olarak sunmuşlardır.¹²⁸ Başaran ve Sönmez, *Hadis Usûlü ve Tarihi* adlı çalışmalarının dördüncü bölümü olan '*Hadis Usûlü*' kısmının '*Hadisin Kaynağına Göre Sınıflandırılması*' başlığının girişinde;

"Kaynağına veya çıkış yerine göre hadisleri iki grupta toplayabiliriz: Birincisi ilâhî kaynaklı olanlar, ikincisi beşeri kaynaklı olanlar. İlâhî kaynaklı olanlar KUDSÎ hadislerdir. Beşeri kaynaklı olanlar ise üçe ayrılır: Birincisi Hz. Peygamber'e ait olan MERFU hadisler, ikincisi Sahâbe'ye ait olan MEVKUF hadisler, üçüncüsü Tabiuna'a ait olan MAKTU hadislerdir. Şimdi bunları ayrı ayrı görelim" dedikten sonra ilk kavram olarak 'Kudsî Hadîs'i, üstteki paragrafta verilenlere ilaveten şöyle açıklamışlardır: "Muhtevası Allah'a ait, ifade şekli Hz. Peygamber'e ait olan hadislere Kudsî Hadîs denir. Bunlar Yüce Allah tarafından Hz. Peygamber'in kalbine ilham edildikleri için ilâhî ya da rabbânî hadisler olarak da anılırlar. Bize Hz. Peygamber'in intikal ettirildikleri için diğer hadislerin tâbi olduğu kurallara tâbidirler. Dolayısıyla onların da birtakım ölçülerle değerlendirmeye tâbi tutulmaları tâbidir."¹²⁹

Başaran ve Sönmez, daha sonra bir adet kudsî hadîs örneğini ve ilgili kitaplardan altısını sıralayarak konuyu tamamlamışlardır.

Başaran ve Sönmez'in hadîs usûlü kitabındaki kudsî hadîs mefhûmuyla ilgili bilgiler, Arapça ve Türkçe diğer hadîs usûlü kitaplarında olduğu gibi, özellikle de Başaran ve Sönmez'in Türkçe'ye tercüme ettikleri M. Ebû Zehv'in *el-Hadîs ve'l-Muhaddisûn* adlı kitabındaki bilgilerin tekrarıdır. Başaran ve Sönmez'in, kudsî hadislerin de nebevî hadislerle aynı değerlendirmeye

¹²⁶ İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar Ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadis İlmi, İFAV Yayınları, İstanbul: 1996)*, s. 93.

¹²⁷ Selman Başaran, M. Ali Sönmez, *Hadis Usûlü ve Tarihi*, Bursa: Uludağ Üniversitesi Basımevi 1993.

¹²⁸ Başaran, Sönmez, *Hadis Usûlü ve Tarihi*, s. 10-11.

¹²⁹ Başaran, Sönmez, *Hadis Usûlü ve Tarihi*, s. 95-96.

tâbi tutulmalarının gerekçesi olarak “aynı kitaplar içinde bir arada rivâyet edilmiş olmalarını” öne sürmeleri, rivâyetü’l-hadîs ve dirâyetü’l-hadîs açısından kudsî hadîs’in yerinin tespit edil/e/memiş olası sebebiyle, doğru ve tutarlı bir gerekçe değildir.

Ahmet Yücel, *Hadîs İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi* adlı çalışmasında ilk üç hicrî asırda hadîs çeşidi olarak “kudsî, rabbânî, ilâhî” terimlerine rastlanmadığını belirtmesine rağmen; konunun girişinde, muhaddislerin, hadîsi söyleyenine göre kudsî, merfû‘, mevkûf ve maktû‘ olarak dört kısma ayırdıklarını ifade etmektedir.¹³⁰ Ancak Yücel, ne mütekaddimûn dönem hadîs usûlü kitaplarından ve ne de müteahhirûn dönem hadîs usûlü kitaplarından bu şekilde dördü bir tasnife herhangi bir örnek vermemiştir.

Ahmet Yücel, ilahiyat fakültelerindeki müfredat değişikliklerini dikkate alarak bazı ilave ve eksiltmelerle -Başlangıçtan Günümüze Hadis Usûlü, -Hadis Tarihi ve Usûlü, -Hadis Usûlü adlarıyla yayımladığı üç kitabında da ise “Kaynağı açısından” hadîs tasnifinde kudsî hadîs başlığı altında tamamen aynı bilgileri tekrar etmiştir. Yücel, Kur’ân vahyi dışında Peygamber’in -sallâllâhu aleyhi ve sellem- vahiy alması meselesini incelemiş ve M. Hayri Kırbaoğlu’nun kudsî hadîs hakkındaki sözlerini kısaca değerlendirmiştir. Yücel daha sonra kudsî hadîs rivâyet lafızlarından üçünü sıralayıp, iki adet kudsî hadîs vermiştir. Ardından Kur’ân ile kudsî hadîs arasındaki farklara ve kudsî hadîslerin hangi konularda olduğuna değinerek, *Sahîh-i Buhârî*’deki kudsî hadîse işaret eden bâb başlıklarına¹³¹ ve konuyla ilgili kitaplardan bir-kaçına işaret etmiştir.¹³²

M. Emin Özafşar, *Hadis İlimine Giriş* adlı çalışmasında; “Hadisler, nakledenlerin sayısı, nispet edildikleri kaynak ve makbul ve merdud olmaları açısından kısımlara ayrılır” dedikten sonra “Nispet Edildikleri Kaynak Açısından Hadisler” başlığı altında “Merfû hadîs, ‘kudsî-ilâhî hadîs’ ve ‘nebevî hadîs’ olmak üzere iki kısımda mütalaa edilir. Kudsî hadîs: Hz. Peygamber’in Allah’a izafe ederek naklettği veya Hz. Peygamber’den Allah’a nispet edilerek nakledilen hadîs’tir. Nebevî hadîs: Lafız ve manasının Peygamber’e ait olduğu söylenen hadistir” demektedir.¹³³ Özafşar’ın, böyle bir tasnifi -önsözdeki “bu kitapçık Hadis ilmine ilgi duyanlar için başlangıç kitabı niteliğindedir” gerekçesine istinaden olsa gerek- hangi kitap ve müelliften aldığını belirtmemesi bir yana; verdiği bu tanımlar kendi içinde tutarlı değildir. Zira nebevî hadîs tanımında bahsettiği lafız - mânâ meselesi hakkında, kudsî hadîs tanımında

¹³⁰ Ahmet Yücel, *Hadîs İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, s. 153-154, İstanbul: İFAV Yayınları 1996.

¹³¹ Buhârî, *Tevhîd* 33, 36, 38, 50.

¹³² Ahmet Yücel, *Başlangıçtan Günümüze Hadis Usûlü*, s. 183-188, İstanbul: İFAV Yayınları 2009; *Hadîs Tarihi ve Usûlü*, s. 166-170, İstanbul: İFAV Yayınları 2010; *Hadîs Usûlü*, s. 131-135, İstanbul: İFAV Yayınları 2011.

¹³³ M. Emin Özafşar, *Hadis İlimine Giriş*, s. 135, DEM Yayınları, İstanbul: 2009.

söz etmemektedir.

3. Hadîs Şerh Edebiyatında Kudsî Hadîs

“Kudsî hadîs” mefhûmuna dair bilgilerin bulunabileceği düşüncesiyle hadîs şerhi kitapları başlıcaları incelenmiştir. Bu çerçevede Hattâbî'nin *Meâlimü's-Sünen'i*, İbn Battâl'ın *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî'si*, Nevevî'nin *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim'i*, Tîbî'nin *el-Kâşif'i*, Kirmânî'nin *el-Kevâkibu'd-Derârî'si*, İbn Hacer'in *Fethu'l-Bârî'si*, Aynî'nin *Umdetü'l-Kârî'si* taranarak ve kudsî hadîs ifadesiyle ilgili bilgiler tespit edildi:

el-Hattâbî'nin (388/998) *Me'âlimü's-sünen'*inde¹³⁴ kudsî hadîse dair herhangi bir bilgi tespit edemedik.

İbn Battâl (449/1057) *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî'sinde*, sadece *Buhârî, Tevhîd, 50. bâbın bâb başlığı (بَاب ذِكْرِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَرَوَاتِهِ عَنْ رَبِّهِ)* ve bu bâbın beşinci hadîsi olan Abdullah b. Muğaffel'in rivâyet ettiği hadîsin şerhinde “*kudsî hadîs*” mefhûmunu kullanmamakla beraber; bâb başlığının ne ifade ettiği ve Buhârî'nin bu bâb altında tahrîc ettiği Abdullah b. Muğaffel rivâyetinin bâb başlığıyla ilgisi üzerinde durmaktadır. Söz konusu bu bâbda Abdullah b. Muğaffel'in -radiyallâhu anh- rivâyet ettiği hadîste, Mekke'nin fethinde Nebî'nin -sallallâhu aleyhi ve sellem- devesinin üzerinde Fetih Sûresi'ni/veya sûreden âyetler okurken “*tercî*” yaptığı anlatılmaktadır. Hadîsi Abdullah b. Muğaffel'den rivâyet eden Muâviye b. Kurre, İbn Muğaffel'in Peygamber'den -sallallâhu aleyhi ve sellem- işittiği hâliyle üç kere ت ر ج ا şeklinde tercî¹³⁵ yaptığını belirtmektedir. İbn Battâl burada kudsî hadîs ifadesini kullanmamakta, sünnetin kaynağına değinmektedir. İbn Battâl, “*bu bâbın anlamının, Peygamber'in -sallallâhu aleyhi ve sellem- Kur'ân-ı Kerim'i Rabb'inden rivâyet ettiği gibi Sünnet'i de Rabb'inden rivâyet ettiği olduğunu*” ve bunun *Necm Sûresi 3-4. âyetleriyle Allah'ın Kitâb'ında “mübeyyen olduğunu”* belirtmektedir. İbn Battâl, Abdullah b. Muğaffel'in rivâyet ettiği hadîsin, bâb başlığıyla açıktan bir ilgisi bulunmadığı halde, Buhârî'nin bu hadîse bu bâbta yer vermesinin anlamının, Sünnet'in de aynen Kur'ân gibi Peygamber -sallallâhu aleyhi ve sellem- tarafından Allah'dan rivâyet edilmişliğine işaret olduğunu söylemektedir.¹³⁶

en-Nevevî'nin (676/1277) *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim'*inde¹³⁷ kudsî hadîs mefhûmuna dair herhangi bir bilgi tespit edemedik.

¹³⁴ el-Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, (nşr.) A. A. Muhammed, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut: 1991/1411.

¹³⁵ “Tercî”, kırâette sesin yükseltilerek, söylenenin tekrar edilmesidir. bkz. el-Kâdî İyâz, *Meşâriku'l-envâr 'alâ sıhâhi'l-âsâr fi şerhi ğaribi'l-hadîs*, I, 450, (nşr.) İbrâhim Şemsuddîn, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye 1423/2002.

¹³⁶ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, X, 537, (nşr.) Ebû Temîm Yasir İbrahim, Riyad: Mektebetu'r-Rüşd 1420/2000.

¹³⁷ en-Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim*, (nşr.) Halil Memun Şihâ, Beyrut: Dârü'l-Marife 1419/1998, I-X C.

et-Tîbî (743/1343), kendinden önceki hadîs usûlü kitabı müellifleri gibi kudî hadîs mefhûmuyla ilgili bilgileri *el-Hulâsa fî Usûli'l-Hadîs*¹³⁸ adlı hadîs usûlü kitabında değil; *el-Kâşif an hakâiki's-sünen (Şerhu't-Tîbî 'alâ Mişkâti'l-Mesâbih)*¹³⁹ adlı eserinde yazmıştır.¹⁴⁰ Tîbî, *el-Kâşif* adlı *Miškât*¹⁴¹ şerhinin girişinde hadîs usûlü konularını anahatlarıyla anlattığı halde, *el-Hulâsa fî usûli'l-hadîs* olduğu gibi, *el-Kâşif* in giriş yazısında da kudî hadîse dair herhangi bir bilgi vermemekte, değerlendirme yapmamaktadır. Tîbî, kudî hadîs mefhûmuyla ilgili bilgileri, *Miškâtü'l-Mesâbih*'e şerh olarak hazırlamış olduğu *el-Kâşif 'an hakâiki's-sünen (Şerhu't-Tîbî 'alâ Mişkâti'l-Mesâbih)*'de "İmân" bölümünün 21. hadîsini şerh ederken vermektedir. Tîbî gibi *Miškât*'a şerh yazmış olan Ali el-Kârî (1014/1606) ise aynı hadîsleri şerh ederken kudî hadîs mefhûmuyla ilgili herhangi bir bilgi vermemektedir.¹⁴²

Kudî hadîsin tanımı konusunda konuşan yazar herkesin atıfta bulunduğu bir müellif olan Tîbî'nin -tespit edebildiğimiz kadarıyla- aşağıda görüleceği üzere bir paragraflık bir metindir. Tîbî'nin kudî hadîse dair *el-Kâşif* te yazdığı metin kısa bir paragraftan oluşmaktadır ve sadece kudî hadîsin kısaca bir tanımını; Kur'ân-ı Kerim'le arasındaki lafzıyla münezzel olma-ilhâm, rüya ile haber verme ile lafzen ve mânânın gözetilmesi-mânânın gözetilmesi olarak ifade edilebilecek iki fark ve ilâhî nass olarak hangi mertebede olduğuna ilişkin bir değerlendirmeyi içermektedir. Hadîs tarihinde bir hadîs usûlü istilâhı olarak ele alınmamış olan kudî hadîsle ilgili lehte ve aleyhte yazılıp çizilenlerin, Tîbî'nin aşağıdaki bir paragraflık metninden hareketle yapıldığı düşünüldüğünde; değerlendirmelerin ve tartışmaların sağlıklı bir zeminde yapılmadığı, hatta kudî hadîsle ilgili söz konusu değerlendirmelerin ve tartışmaların hadîs ilmi açısından herhangi bir zemine oturmadığı söylenebilir. et-Tîbî söz konusu hadîsin şerhinde şunları söylemektedir:

قالوا إن هذا الحديث كلام قدسي والفرق بينه وبين القرآن أن القرآن هو اللفظ المنزل به جبريل لأعجاز عن الأتيان بسورة مثله والحديث القدسي إخبار الله معناه بالإلهام أو بالمنام فأخبر النبي أمته بعبارة نفسه وسائر الأحاديث لم يضمنها إلى الله تعالى ولم يروها عنه تعالى. أقول فضل القرآن علي الحديث القدسي هو أن القدسي نص إلهي وفي الدرجة الثانية وإن كان من غير واسطة ملك غالبا لأن المنظور فيه المعنى دون اللفظ وفي التنزيل اللفظ والمعنى منظوران فعلم من هذا مربوطة بيقية الأحاديث.

Ebu'l-Bekâ, Tîbî'nin yukarıdaki izahını, tasarrufla şöyle iktibas etmiştir:

¹³⁸ et-Tîbî, *el-Hulâsa fî usûli'l-hadîs*, (nşr.) Subhi Sâmerrâi, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb 1985.

¹³⁹ et-Tîbî, *el-Kâşif 'an hakâiki's-sünen Şerhu't-Tîbî 'alâ Mişkâti'l-Mesâbih*, (nşr.) el-Müftî Abdülgaffâr vd., Karaçi: İdaretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmü'l-İlâmiyye 1413.

¹⁴⁰ et-Tîbî, *el-Kâşif*, I, 148-149.

¹⁴¹ *et-Tebrizi (741/1340), Mişkâtü'l-Mesâbih*, (nşr.) Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî, Dımaşk: el-Mektebu'l-İslâmî 1380/1961.

¹⁴² Ali el-Kârî, *Miškâtü'l-Mefâtiḥ Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*, I, 178-181, (nşr.) M. Cemil el-Attâr, Beyrut: Dâru'l-Fikr 1412/1992.

وقال الطيبي القرآن هو اللفظ المنزل به جبريل على النبي والحديث القدسي إخبار الله معناه بالإلهام أو بالنام فآخبر النبي أمته بعبارة نفسه وسائر الأحاديث لم يضيفها إلى الله تعالى ولم يروها عنه تعالى.¹⁴³

el-Kirmânî'nin (786/1384) *el-Kevâkibu'd-derârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî'sinde* (*Şerhu'l-Kirmânî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî*)¹⁴⁴ -tespit edebildiğimiz kadarıyla- kudsî hadis mefhumuyla ilgili olarak üç yerde bilgi vermektedir: Birinde Kur'ân-ı Kerîm ile kudsî hadisler arasında mukayese yapmakta, birinde kudsî hadisin tanımını vermekte, diğerinde ise isnâddaki (فِيمَا يَزُوي عَنْ رَبِّهِ) cümlesiyle neyin kastedildiğini yorumlamaktadır: Kirmânî, *Buhârî*, *Savm 2. bâbdaki* kudsî hadisin şerhinde, Kur'ân-ı Kerîm ile kudsî hadisler arasındaki farkı soru-cevap yöntemiyle şöylece ortaya koymaktadır:

“Eğer ‘Bu, Allah’ın kavli ve kelâmı’dır, peki öyleyse bununla Kur’ân arasındaki fark nedir?’ dersen, derim ki: Kur’ân, lâfzı mu’ciz ve Cibril vasıtasıyla münezzel olandır. Bu ise mu’ciz olmayıp, vasıtasız (inzâl olan)dır. Bunun benzeri kudsî, ilâhî ve rabbânî olarak isimlendirilir. Eğer ‘O -sallallâhu aleyhi ve sellem-, “hevâdan konuşmamış” biri olduğundan hadislerin tümü böyle (Rabb’inden rivâyet edilmiş) değil midir?’ dersen, derim ki: Fark, kudsî’nin, kudsî olmayanların hilafına, Allah’a izafe edilmesi ve O’ndan mervî olmasıdır. Kudsî (hadisler, kudsî olmayanlarından), Allah Teâlâ’nın zâtının tenzihîyle, Hazret’e -teâlâ ve tekaddes- nispet edilen celâl ve cemâl sıfatlarıyla ilgili olma (özellikleri) ile fark edilir.”

Kirmânî, “*Buhârî, Rikâk 31. bâb*”da geçen (فِيمَا يَزُوي عَنْ رَبِّهِ) cümlesinin ardından yine sorulu-cevaplı olarak şunları söylemektedir: “Eğer ‘Bu cümleden kastedilen nedir? O -sallallâhu aleyhi ve sellem- “Hevâdan konuşmamıştır”¹⁴⁵, bundan dolayı bütün sözleri böyle (Rabb’inden rivâyet edilmiş) değil midir?’ dersen, derim ki: (فِيمَا يَزُوي عَنْ رَبِّهِ) cümlesi),

- i. Ya o sözün kudsî hadislerden olduğunu açıklamak içindir,
- ii. Ya (قَالَ إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ) cümlesiyle, o sözdeki Allah’a açık isnâdı beyan içindir,
- iii. Ya da (O’ndan) -sallallâhu aleyhi ve sellem- başka kimse için söz konusu olmayan (vahiy) vakiasını beyan içindir ki (فِيمَا يَزُوي): rivâyet ettiği diyerek (يرويهِ) (Rabb’inden) rivâyet ettiklerinden) demektir.

Kirmânî, *bâb* ذَكَرَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَرَوَاتِهِ عَنْ رَبِّهِ ardından şu açıklamayı yapmaktadır: “Nebî’nin -sallallâhu aleyhi ve sellem- zikretmesi ve Rabb’inden rivâyeti bâbı: Yani Cibril olmaksızın (Rabb’inden rivâyeti) ki kudsî hadis diye isimlendirilir”¹⁴⁷.

İbn Hacer el-Askalânî (852/1449), *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* ad-

¹⁴³ Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, s. 722, (nşr.) Adnan Derviş, M. el-Mısri, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1413/1993.

¹⁴⁴ el- Kirmânî, Muhammed b. Yûsuf (786/1384), *el-Kevâkibu'd-Derârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî 1401/1981; Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye 1431/2010.

¹⁴⁵ Necm Sûresi, 53/3. âyet.

¹⁴⁶ Buhârî, *Tevhîd*, 50.

¹⁴⁷ el-Kirmânî, 25/228, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye 1431/2010.

lı eserinde¹⁴⁸ kudsî hadîs mefhûmuyla ilgili olarak -tespit edebildiğimiz kadarıyla- sadece iki yerde (*Buhârî, Rikâk 31. bâb* ile *Buhârî, Tevhîd 50. bâb*) kısa açıklamada bulunmakta ve başka sekiz yerde¹⁴⁹ ise sadece “*bu kudsî hadîslerdendir*” ifadesini kullanmakta ve kudsî hadîsle ilgili herhangi bir izah yapmamaktadır. İbn Hacer’in kudsî hadîsle ilgili açıklama yaptığı iki yer, aslında İbn Battâl ile el-Kirmânî’nin konuyla ilgili şerhlerinin yer aldığı *Buhârî, Rikâk 31. bâb* ile *Buhârî, Tevhîd 50. bâb*dir.

İbn Hacer, “*Buhârî, Rikâk 31. bâb*”da kudsî hadîsle ilgili olarak, buradaki (*Rikâk 31. Bâbdaki*) hadîsin, “ilâhî hadîsler”den olduğunu; bunun, Peygamber’in -sallallâhu aleyhi ve sellem- Rabb’inden ya vasıtasız olarak “telakkî ettikleri”nden olma ihtimalinin veya melek vasıtasıyla -ki râcih/tercih edilen görüş budur- “telakkî ettikleri”nden olma ihtimalinin bulunduğunu belirttikten sonra el-Kirmânî’nin -yukarıda verilen- açıklamasını iktibas etmiştir.

İbn Hacer, *Tevhîd, 50. bâb*da, Buhârî’nin buradaki (*باب ذَكَرَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَرَوَاتِهِ عَنْ رَبِّهِ مَا كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَذْكُرُ وَيُزَيِّدُ عَنْ رَبِّهِ*) *bâb* başlığını, *Halku Ef’âlî’l-İbâd*’da şu şekilde (*مَا كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَذْكُرُ وَيُزَيِّدُ عَنْ رَبِّهِ*) *verdiğini ve Halku Ef’âlî’l-İbâd*’daki başlığın daha açık/anlaşılır olduğunu belirttikten sonra İbn Battâl’in -yukarıda verilen- “*bu bâbın anlamı, Peygamber’in -sallallâhu aleyhi ve sellem- Kur’ân-ı Kerîm’i Rabb’inden rivâyet ettiği gibi Sünnet’i de Rabb’inden rivâyet etmiş olduğu*” sözünü iktibas etmiştir. İbn Hacer, Buhârî’nin, bu bâb başlığı ve başlık altındaki beş hadîs ile “*Kelâmullah*”la neyin kastedildiğine dair yanlış kanaatleri tashih etmeyi amaçladığını vurgulamıştır.

Bedrüddîn el-Aynî (855/1451), *Umdetü’l-kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*’sinde kudsî hadîs mefhûmuyla ilgili olarak -tespit edebildiğimiz kadarıyla- sadece iki yerde kısa açıklamada bulunmakta ve bundan başka on bir yerde¹⁵⁰ ise sadece “*bu kudsî hadîslerdendir*” ifadesini kullanmakta ve kudsî hadîsle ilgili herhangi bir izah yapmamaktadır. Aynî, *Buhârî, Savm 2. bâb*da kudsî hadîse et-Tîbî’den (743/1343) ve el-Kirmânî’den (786/1384) nakillerde bulunmaktadır. Aynî, Buhârî, Rikâk 31. bâbda kudsî hadîse dair verdiği bilgiyi doğrudan Kirmânî’nin açıklamalarını Kirmânî’nin adını vermeden olduğu gibi iktibas etmiş, konuya dair yeni bir şey söylememiştir. Aynî, kudsî hadîsle ilgili olarak Kirmânî’nin adını vermeden yaptığı bu iktibasın hemen ardından, kudsî hadîsle ilgili olmayan bir konuda (“kelâmî” bir konuda), bu kez Kirmânî’nin adını açıkça yazarak; Kirmânî’nin izahını nakletmektedir: Kirmânî, Aynî’nin yaptığı bu iktibasta, kelâmcılar arasındaki “hüsün - kubuh” tartışmasını ele almış ve bu tartışmalı konuda “Akliyyûn’un/Mu’tezile”nin düştüğü dil ve mantık yanlışlarını, Buhârî, Rikâk 31’deki *كُتِبَ الْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ* cümlesiyle başlayan kudsî hadîs üzerinde göstererek, “hüsün - kubuh” meselesinin nasıl

¹⁴⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, (nşr.) Abdülaziz b. Abdillâh b. Bâz, Kahire: Darü’l-Hadis 2004.

¹⁴⁹ Buhârî, Bed’ü’l-halk 1; Kader 6; Tevhîd, 35 (beş kez); Tefsîr 45/1.

¹⁵⁰ Buhârî, Ezân 156; Tefsîr 2/8; Libâs78; Rikâk 10, 38; Kader 6; Tevhîd 15, 35 (dört rivâyet).

anlaşılması gerektiğini ayrıntılı olarak izah etmiştir. Aynı, Kirmânî'den yaptığı bu alıntının ardından, İbnü'l-Cevzî'nin (597/1200) ve Nevevî'nin (676/1277) söz konusu kudsî hadîsin lafızlarına dair yaptıkları açıklamalardan iktibaslar yapmıştır.

4. Kudsî Hadîs İçeren Kitaplarda Kudsî Hadîs

el-Gazzâlî'ye (505/1111) nispet edilen *el-Mevâ'iz fi'l-ehâdîsi'l-kudsiyye*¹⁵¹ adlı risâlede otuz sekiz adet kudsî hadîs, “*el-Mev'izatü'l-ûlâ, el-Mev'izatü's-sâniye ...*” başlıkları altında *يَقُولُ اللهُ* cümlesinin ardından isnâdsız olarak ve geçtiği hadîs kaynaklarına işaret edilmeden ve herhangi açıklama yapılmaksızın sıralanmaktadır. Risâlenin Türkçe tercümesinde ise 40 adet kudsî hadîsin tercümesine yer verilmiştir. Söz konusu tercümede hangi baskının esas alındığı belirtilmediği gibi; “*Tercüme ile Arapça nüsha arasındaki ufak tefek farklılıklar tercümenin başka bir nüshadan yapılmasından meydana gelmiştir. Bu nüsha ise İmam Gazali Hazretlerinin kaleme aldığı orijinal nüshadır. Okurlarımızın bilgilerine arz olunur*” şeklinde anlaşılması güç bir sunuşla hadîslerin tercümesine başlanmıştır.¹⁵²

Yılmaz, her üç çalışmasında da Gazzâlî'ye nispet edilen *el-Mevâ'iz fi'l-Ehâdîsi'l-Kudsiyye*¹⁵³ adlı risâle ile Abdülvâsî' el-Alefi'ye (1108/1696) nispet edilen *el-Erbâ'un mine'l-Ehâdîsi'l-Kudsiyye* ayrı ayrı tanıtırsa da;¹⁵⁴ hakikatte iki kitabın içeriği -metinlerin sıralanışları ile takdim ve tehirleri dışında- tamamen aynıdır.¹⁵⁵

¹⁵¹ *Mecmû'atu Resâilil-İmâm el-Gazzâlî '7'* içinde, s. 83-117, haz. A. Şemsuddîn, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye 1997/1418.

¹⁵² İmam Gazali, *Kırk Kudsî Hadîs (İlahî Buyruklar)*, haz. Arif Pamuk, İstanbul: Pamuk Yayıncılık 1997.

¹⁵³ el-Gazzâlî, *el-Mevâ'iz fi'l-Ehâdîsi'l-Kudsiyye*, “*Mecmûatu Resâilil-İmâm el-Gazzâlî '7'*” içinde, s. 83-117.

¹⁵⁴ Yılmaz, *Hadîs İlminde Kudsî Hadîsler*, s. 45; Yılmaz, “Hadîs İlminde Kudsî Hadîsler ve Bu Konuda Yapılan Çalışmalar”, s. 183; Yılmaz, “Kudsî Hadîs”, *DİA*, XXVI, 320.

¹⁵⁵ Gencer Dırvari adlı araştırmacının, *Abdülvâsî' el-Alefi' (1108/1696)'nin Kudsî Hadîslerine Dair Eseri -Tahriç ve Değerlendirme-* adlı yüksek lisans tezinde de aynı gafletin olduğu görülmektedir. bkz. Genç Dırvari, *Abdülvâsî' el-Alefi' (1108/1696)'nin Kudsî Hadîslerine Dair Eseri -Tahriç ve Değerlendirme-*, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Konya: SÜSBE 2010. Dırvari'nin bu tezi, Abdülvâsî' el-Alefi'nin olduğunu iddia ettiği *el-Erbâun mine'l-Ehâdîsi'l-Kudsiyye* adlı eser üzerinde yapılmış görünen bir yüksek lisans çalışmasıdır. Dırvari'nin yüksek lisans tez çalışması; tezin adı başta olmak üzere, üzerinde çalışılmış olan elyazması eserin kime ait olduğu, iki ayrı şahsın hayat hikâyesin anlatılmış ve söz konusu elyazmanın gerçekte kime ait olduğunun farkına varılmamış ve tespitine çalışılmamış olması, elyazması kütüphaneleri kataloglarındaki ilgili bilgilerin doğru kabul edilerek doğruluklarının teyit edilmemesi, elyazması metnin Gazzâlî'ye (505/1111) nispet edilen *el-Mevâ'iz fi'l-Ehâdîsi'l-Kudsiyye* (el-Gazzâlî, *el-Mevâ'iz fi'l-Ehâdîsi'l-Kudsiyye*, “*Mecmûatu Resâilil-İmâm el-Gazzâlî '7'*” içinde, s. 83-117) adlı risâleyle birebir aynı olması ve bu aynılığın fark edilmeyip, elyazmadaki metinlerin tashih ve teyidinin Gazzâlî'ye nispet edilen risâleden yapıldığının söylenmiş olması gibi birçok yönden tutarsız ve ilmi olmayan bir çalışma olarak gö-

Öte yandan A. Fikri Yavuz *40 Kudsi Hadis ve Hadis-i Şerif* adlı çalışmasını, Muhammed el-Medenî'nin (1200/1785) *el-İthâfâtü's-Seniyye fi'l-Ehâdisi'l-Kudsiyye* adlı derleme kudsi hadis kitabının tercümesi olarak takdim etse de;¹⁵⁶ gerçekte gerek Gazzâlî'ye nispet edilen *el-Mevâ'iz fi'l-Ehâdisi'l-Kudsiyye*, gerek Abdülvâsî' el-Alefî'ye nispet edilen *el-Erbâun mine'l-Ehâdisi'l-Kudsiyye* ve gerekse A. Fikri Yavuz'un *40 Kudsi Hadis ve Hadis-i Şerif* adlı kitaplardaki -metinlerin sıralanışları ile takdim ve tehirleri dışında- birbirinin aynıdır.

Zâhir b. Tâhir eş-Şehhâmî en-Nisâbü'rî'nin (533/1138) *Kitâbu'l-ehâdisi'l-kudsiyye/Kitâbu'l-ehâdisi'l-ilâhiyye* adlı eseri en eski müstakil kudsi hadis kitabı olarak bilinmektedir.¹⁵⁷ Ancak herhangi bir kaynaktaki/çalışmada

rünmektedir. Dırvârî'nin söz konusu bu yüksek lisans tez çalışmasında, elyazması kütüphaneleri kataloglarında, elyazmanın müellifi olarak "Abd el-Vâsî b. Abd er-Rahmân el-Alefî (1026-1108/1617-1697)" gösterilmiş olduğu için; tez sahibi Dırvârî, "Hayatı" başlığı altında tez kapağında da yer alan (ve San'a'lı olan) Abdülvâsî' el-Alefî (1108/1696) adlı müellifi tanıtmaya başlamış (s. 15-17), "Eserin Mahiyeti" başlığı altında ise Osmanlı dönemi İstanbul'undan bir başka şahsı (Dırvârî'nin, üzerinde çalıştığı elyazmasının müellifi olarak tanıttığı III. Ahmed'e hocalık yaptığı belirtilen Osmanlı dönemi İstanbullu müellif Abdülvâsî Efendi'yi (1112/1700'den sonra) hakkında bkz: Selahattin Yıldırım, *Osmanlı'da Kırk Hadis Çalışmaları 1*, s. 63-65, *Osmanlı Hadis Araştırmaları*, İstanbul: 2000) anlatmaktadır. Dırvârî Gençer, a.g.e., s. 20-22. Dırvârî'nin, elyazması kütüphaneleri kataloglarındaki müellif bilgisini karıştırmış olmasının bir diğer sebebi, mevzubahis elyazmaya kütüphane katalogunda düşülmüş olan 'notlar'dır.

¹⁵⁶ A. Fikri Yavuz, *40 Kudsi Hadis ve Hadis-i Şerif*, s. 7, İstanbul: Bayrak Yayıncılık ve Matbacılık 1991.

¹⁵⁷ el-Kettâni (1927), *er-Risâletü'l-Müstatrafe*'sinde "kudsi hadis ihtiva eden kitaplar" başlığında Şehhâmî'nin bu kitabına yer vermemişken; Kettâni'nin eserini *Hadis Literatürü* adıyla zenginleştirerek Türkçe'ye tercüme etmiş olan Yusuf Özbek, cilt ve sayfa numarasına işaret etmeksizin, Brockellman'ın (1956) *GAL*'ından naklen, Şehhâmî'nin bu eserinin elyazmasının Berlin 1297'de olduğuna belirtmektedir. bkz. Brockellman, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur, Supplement II*, Leiden, 1938, el-Kettâni, *Hadis Literatürü er-Risâletü'l-Müstatrafe*, s. 120-121.

Bir başka hadis araştırmacısı Özkan ise Brockellman'ın *GAL*'ından (III/616) vererek naklen Şehhâmî'nin bu eserinin bir nüshasının Berlin Kütüphanesi'nde (nr. 1297) bulunduğunu belirtse de başkaca bilgi ver/e/memektedir. bkz. Halit Özkan, "Zâhir b. Tâhir", *DİA*, XXIV, 92, TDV Yayınları, İstanbul: 2013.

Ömer Ali Muhammed adlı araştırmacı ise, Medine İslâm Üniversitesi'nde *el-Ehâdisi'l-Kudsiyye cem'an ve dirâseten* adıyla hazırlayıp neşretmiş olduğu doktora tezinde, Şehhâmî'nin eserini, ulaşım incelediğini, kitabın Berlin'den getirtilen mikrofilminin Medine İslâm Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunduğunu belirtmiş olmasına rağmen kaynakçasında Şehhâmî'nin eserine yer vermemiştir. bkz. Ö. A. Muhammed, *el-Ehâdisi'l-Kudsiyye cem'an ve dirâseten*, s. 37, Medine, 1430.

Türkçe'de akademik camiada kudsi hadisler konusunda ilk çalışmayı yapmış olan Yılmaz ise yüksek lisans tezinde ve bu tezinde hazırladığı makalesinde, Şehhâmî'nin bu eseri hakkında herhangi bir bilgi ver/e/memektedir. Yılmaz, her iki çalışmasında da Şehhâmî'nin kitabına düştüğü dipnotta, sadece İbn Balabân'ın (684/1285) *el-Makâsîd's-Seniyye* adlı eserinin muhakkiklerinin mukaddimesini kaynak olarak işaret etmekte ve herhangi bir bilgi ver/e/memektedir. bkz. Yılmaz, *Hadis İlminde Kudsi Hadisler*, s. 46, MÜ SBE, İstanbul: 1992; Yılmaz, "Hadis İlminde Kudsi Hadisler ve Bu Konuda Yapılan Çalışmalar", SAÜİFD,

Şehhâmî'nin, kudsî hadîsin tanımına dair bir bilgiyle karşılaşılmamaktadır.¹⁵⁸

eş-Şehhâmî'nin eseri kayıp veya henüz bulunamadığına göre, günümüze ulaşmış en eski müstakil kudsî hadîs kitabı -tespit edebildiğimiz kadarıyla- Muhyiddîn İbn Arabî'nin (638/1240) *Mişkâtü'l-Envâr fi-mâ ruviye ani'llâhi Sübhânehû mine'l-ahbâr* adlı eseridir. Ancak İbn Arabî de bu eserinde kudsî hadîse dair bir tarif vermemektedir.¹⁵⁹

Yakın zamanlarda yapılmış bazı çalışmalarda, *el-Ehâdisu'l-kudsiyye* adlı bir kitap en-Nevevî'ye (676/1277) nispet edilmektedir. Ancak bibliyografik kaynaklarda Nevevî'ye bu adla nispet edilen bir kitap tespit edemedik. Nevevî'ye nispetle yayımlanmış olan *el-Ehâdisu'l-Kudsiyye* adlı kitap ise gerçekte Nevevî tarafından telif edilmemiş; kitabı neşreden Aşûr tarafından *Riyâzü's-Sâlihîn*'den seçmeler yapılarak hazırlanmış bir çalışmadır.¹⁶⁰ *Riyâzü's-Sâlihîn*'den seçmeler yapılarak hazırlanmış bir kudsî hadîs çalışması da el-Aşşâ Hassûne'nin hazırlamış olduğu *Şerhü'l-Ehâdisi'l-Kudsiyye ve'l-Melâikiyye min Riyâzi's-Sâlihîn* adlı kitaptır.¹⁶¹

Alâuddîn Ebû'l-Kâsım Ali İbn Balabân¹⁶² el-Makdisî (684/1285) *el-Makâsîdü's-seniyye fi'l-ehâdisi'l-İlâhiyye*¹⁶³ adlı eserinde kudsî hadîse dair herhangi bir tanım vermemekte ve değerlendirme yapmamaktadır.¹⁶⁴ İbn

Sayı 1, s. 178, Sakarya 1996.

DÎA "Kudsî Hadîs" maddesinin de müellifi olan Yılmaz, burada ise -Graham'dan naklen- Şehhâmî'nin eserinin günümüze ulaşmadığını söylemektedir. bkz. Yılmaz, "*Kudsî Hadîs*", *DÎA*, 26/319, Ankara: TDV Yayınları 2002.

¹⁵⁸ Suyûtî (911/1505), *el-Leâlî'l-Masnû 'a*'da (I, 125, 269; II, 290) وقال زاهر بن طاهر الشحامي في الإلهيات ve İbn Arrâk (963/1556), *Tenzihü's-Şerî 'a*'da (1/205, II, 319, (nşr. A. Abdullatîf, A. es-Siddîk, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye 1401/1981) وأخرجه زاهر الشحامي في الإلهيات diyerek el-İlâhiyyât adıyla Şehhâmî'ye nispet ettikleri ve iktibasta buldukları eser, kuvvetle muhtemel, Şehhâmî'nin *Kitâbu'l-Ehâdisi'l-kudsiyye/Kitâbu'l-Ehâdisi'l-İlâhiyye* adlı eseridir.

¹⁵⁹ İbn Arabî, *Nurlar Hazinesi Mişkâtü'l-envâr*, nşr. Muhammed Valsan, ter. Mehmet Demirci, İstanbul: İz Yayıncılık 1990.

¹⁶⁰ *el-Ehâdisu'l-Kudsiyye*, (nşr.) Mustafa Aşûr, Kâhire 1978, Tunus 1983.

¹⁶¹ Abdülkadir İrfan b. Selim el-Aşşâ Hassûne ed-Dımaşki, *Şerhü'l-Ehâdisi'l-Kudsiyye ve'l-Melâikiyye min Riyâzi's-Sâlihîn*, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye 1415/2005, 222 sayfa. Kitabı hazırlayan el-Aşşâ Hassûne, *Riyâzü's-Sâlihîn*'den seçtiği 72 adet kudsî hadîsi şerhetmiştir. Ancak *Riyâzü's-Sâlihîn*'den seçilerek oluşturulmuş bu çalışmadaki tüm rivâyetler kudsî hadîs değildir.

¹⁶² Kimi bibliyografik künyelerde ve müellifin neşredilmiş kitaplarının kapaklarında "Balabân بلابان" kelimesi Belbân olarak okunup yazılmışsa da, doğrusu "Balabân"dır. Bkz: İbn Balabân, *el-Makâsîdü's-Seniyye fi'l-Ehâdisi'l-İlâhiyye*, muhakkikin mukaddimesi s. 7, (nşr.) M. Mistû, M. el-İd el-Hatrâvî, Dârü'bnî Kesir, Beyrut: 1403/1983 ve 1408/1988; Cengiz Kallek, "İbn Balabân", Ankara: TDV Yayınları 1999 *DÎA*, XIX, 357.

¹⁶³ İbn Balabân, *el-Makâsîdü's-Seniyye fi'l-Ehâdisi'l-İlâhiyye*, (nşr.) M. Mistû, el-İd el-Hatrâvî, Beyrut: Dârü'bnî Kesir 1403/1983.

¹⁶⁴ Yılmaz, "Hadîs İlminde Kudsî Hadîsler ve Bu Konuda Yapılan Çalışmalar" adlı makalesinde konuyla ilgili çalışmalar başlığı altında "4. Ziyâüddîn el-Makdisî'nin (ö. 643/1245) *el-Ahâdisü'l-kudsiyye*'si 5. İbn Balabân'ın (ö. 674/1275) *el-Makâsîdü's-seniyye fi'l-ahâdisi'l-İlâhiyye*'si" bilgilerini sıralamaktadır. Hâlbuki kaynaklarda bu isimde bir kitabın Ziyâüddîn

Balabân, kitabına 100 adet kudsi hadîs almış; hadîsleri isnâdlı olarak vermiş; eserinin sonunda, rivâyetlerin ardından, bir kısım sahâbilerin hayatlarından kesitler ve Peygamber'in -sallallâhu aleyhi ve sellem- hilyesine yer vermiştir.

Sadeddîn et-Teftâzânî'nin (792/1390) *Şerhu Hadîsi'l-erba'in li'n-Nevevî*¹⁶⁵ adlı eserinde kudsi hadîs mefhûmuyla ilgili bir paragraflık bir açıklama görmekteyiz. Nevevî'nin meşhur Kırk Hadîs eserindeki 24, 38 ve 42 no'lu hadîsler kudsi hadîs oldukları halde; *el-Erbe'üne'n-Neveviyye*'yi şerh ederken kudsi hadîs hakkında sadece 24. hadîste bilgi verme geleneği -tespitemize göre- Teftâzânî'yle başlamış ve İbn Hacer el-Heytemî'yle (974/1567) devam etmiştir. Hatta bu geleneğin Osmanlı son dönem ilim adamlarından Bâbânzâde Ahmed Naîm (1934) tarafından da devam ettirildiğini görmekteyiz; o da bu geleneği bozmamış, tercüme ettiği *Kırk Hadîs*'te, kudsi hadîsle ilgili açıklamaları sadece 24. hadîste yapmıştır¹⁶⁶. Teftâzânî, söz konusu bu hadîsin şerhinde şunları söylemektedir:

"Bu, kudsi hadîstir. Kudsi hadîsle Kur'ân arasındaki fark; Kur'ân'ın, icâzi sebebiyle münezzel lafız oluşudur. Kudsi ise Allah'ın, mânâsını Nebî'sine ilhâmı veya menâmla haberdığı ve Nebî'nin de ümmetine, kendi ibaresiyle -ancak Kur'ân gibi mu'ciz ve mütevâtir olmasaksızın- o mânâdan haber verdiği(hadîs)dir. et-Tibî, şöyle der: 'Kur'ân'ın kudsi hadîse üstünlüğüne gelince; kudsi hadîs, çoğunlukla melek aracılığı olmasızın olsa bile ikinci derecede bir nass-ı ilâhîdir. Çünkü onda lafız değil, mânâ gözetilir. Tenzil'de (Kur'ân'da) ise lafız da mânâ da gözetilir. Geriye kalan hadîslerin mertebesi buna göre bilinir."¹⁶⁷

İbn Hacer el-Heytemî (974/1567) kudsi hadîs mefhûmuyla ilgili bilgi içeren eski-yeni, Türkçe, Arapça, İngilizce tüm kitap ve araştırmalarda -neredeyse tek- başvuru kaynağı durumundadır. İbn Hacer el-Heytemî, kudsi hadîs mefhûmuyla ilgili meşhûr ve menşûr bilgilerini, *el-Fethu'l-mübîn bi Şerhi'l-Erbain*¹⁶⁸ adlı en-Nevevî'nin (676/1277) meşhur *Kırk Hadîs* derlemesinin şerhinde, sahâbî Ebû Zerr'in (32/653) rivâyet etmiş olduğu 24. hadîs olan *يا عبادي اني حرمت الظلم على نفسي* hadîsinin¹⁶⁹ şerhinde vermektedir. Nevevî'nin, kırk

el-Makdisî'ye nispet edildiğini tespit edemedik. Yılmaz, yukarıdaki her iki kitap adı için verdiği 91 ve 92 no'lu dipnotlarında tek bir kitaptan, İbn Balabân'ın *el-Makâsidi's-seniyye fi'l-ahâdisi'l-ilâhiyye*'sinden söz etmektedir. Karışıklık Alâuddin Ebu'l-Kâsım Ali b. Balabân'ın "el-Makdisî" nisbesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca İbn Balabân'ın vefat tarihi 674/1274 değil, 684/1285'tir.

¹⁶⁵ et-Teftâzânî, *Şerhu Hadîsi'l-Erbain li'n-Nevevî*, İstanbul: Dârü't-Tıbbâti'l-Âmire 1316.

¹⁶⁶ Bâbânzâde Ahmed Naim, *Kırk Hadîs*, s. 37, Sebülürreşâd Kütüphanesi Neşriyatı, İstanbul: 1341-1343; yeni harflerle: *Kırk Hadîs*, s. 30-31, Derleyen İmâm Muhyiddîn-i Nevevî, Tercüme eden Ahmed Naim, DİB Yayınları, Ankara: 1967.

¹⁶⁷ et-Teftâzânî, *Şerhu Hadîsi'l-Erbain li'n-Nevevî*, s. 76.

¹⁶⁸ İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fethu'l-Mübîn Şerhu'l-Erba'îne'n-Neveviyye*, Dârü'l-Minhâc, Cidde, 1432/2011.

¹⁶⁹ Ma' mer b. Râşid, *el-Câmi'*, 11/182-183 no: 20272; Buhârî, *el-Edebu'l-Müfred*, no: 490; Müslim, *Birr* 55; Ahmed, V, 172; et-Tayâlisî, no: 463.

iki adet hadîs içeren *Kırk Hadîs* risâlesinde üç adet (24, 38 ve 42. hadîsler) kudsî hadîs bulunmasına rağmen; -tespitlerimize göre Sa‘deddîn et-Teftâzânî’den başlayan bir gelenekle- Nevevî’nin *Kırk Hadîs*’ini şerh edenler kudsî hadîs mefhûmuyla ilgili bilgilere sadece 24. hadîsin şerhinde yer vermişlerdir.

Heytemî, kudsî hadîsi, الوحي المروي: mervî vahy olarak nitelendirmekte ve Kur’ân-ı Kerîm ile kudsî hadîsler arasındaki farkları şöylece izah etmektedir: “*Metlûv vahiy (الوحي المتلو) -ki o Kur’ân’dır- ile O’ndan -sallallâhu aleyhi ve sellem-, O’nun da -sallallâhu aleyhi ve sellem- Rabb’inden -azze ve celle- rivâyet ettiği (الوحي المروي: mervî vahy) arasındaki, faydası genel ve büyük olan farkı (açıklamak gerekir) ki o (الوحي المروي: mervî vahy), ilâhî hadîsler/le/den gelen ve kudsî olarak isimlendirilen(hadîs)lerdir. Onlar da yüzü aşkın sayıda olup, hadîşçilerden onları büyük bir cüzde toplayanlar vardır. (Konumuz olan) Ebû Zerr hadîsi, (kudsî hadîslerin) en büyüklerindedir.* ” Heytemî, kudsî hadîs mefhûmuyla ilgili bu kısa girişin ardından -kendisinden sonraki tüm müellif ve araştırmacıların tahlil ve tenkit etmeksizin olduğu gibi iktibas ettikleri- ilâhî kelâmın meşhûr ve menşûr üçlü tasnifini vermektedir. Heytemî, Yüce Allah’a izafe edilen kelâmın Kur’ân-ı Kerîm, tebdil ve tağyir edilmeden önceki halleriyle nebîlerin kitapları ve kudsî hadîsler olarak üç kısma ayrıldığını şöylece açıklamaktadır:

“Bil ki Yüce Allah’a izafe edilen kelâm üç kısma ayrılmaktadır. İlki ve en şerefli diğ-
gerlerinden i‘cazı ve zamanın akışına rağmen mucizeliği devam eden, tağyir ve tebdil-
den korunmuş olan Kur’ân’dır. Ki abdestsiz on dokunması, cünüpken okuması,
mânâyla rivâyeti ve mânâyla rivâyeti edilen şeklinin namazda okunması ve Kur’ân
olarak isimlendirilmesi, mânâyla rivâyeti edilen şeklinin her harfine on sevap olduğu-
nun söylenmesi yasak (haram)dır. Aynı zamanda Kur’ân’ın alınıp satılması bize göre
mekrûh, ancak Ahmed b. Hanbel’in bir rivâyetine göre yasak (haram)dır. Kur’ân dı-
şındaki diğ-er ilâhî kitaplar ve kudsî hadîsler için bu özellikler söz konusu edilemez. Zi-
ra onlara abdestsiz dokunulması ve okunması, manayla rivâyeti caizdir. Namazda
okunmaları ise kıraat yerine geçmeyeceği gibi, namazı da geçersiz kılar. Bunlar Kur’ân
olarak isimlendirilmez ve okuyanın her harfine on sevap verilmeyecektir. Hiçbir par-
çaları da Kur’ân diye ismlendirilemez. Yüce Allah’a izafe edilen kelâmın ikincisi tebdil
ve tağyir edilmeden önceki halleriyle nebîlere -aleyhimü’s-salâtu ve’s-selâm- vahye-
dilmiş olan ilâhî kitaplardır. Yüce Allah’a izafe edilen kelâmın üçüncüsü ise geriye ka-
lan kudsî hadîslerdir. Ki onlar da bize isnâdıyla Nebî’den -sallallâhu aleyhi ve sellem-
âhâd ve Rabb’inin kelâmından olarak ve çoğu kere O’na izafe edilerek nakledilenler-
dir. Bu sözlerin Allah’a inşâi olarak nispet edilmesi, söyleyenin O olmasındandır.
Kur’ân’ın Nebî’ye izafe edilmeyip, (kudsî hadîslerin) Nebî’ye -sallallâhu aleyhi ve sel-
lem- izafe edilmesi ise o sözleri haber veren olmasındandır. Ancak Kur’ân ise doğru-
dan Allah’a izafe edildiğinden, kudsî hadîslerden farklıdır. Zira Kur’ân-ı Kerîm, doğ-
rudan صلى الله عليه وسلم فيما يروي (kudsî hadîsler) ise عن ربه الله قال رسول
gibi cümlelerle rivâyet edilmişlerdir. Kudsî hadîsler dışındaki Sün-

net'in tamamının vahiyle olup olmadığında ihtilafedilmiştir. وما ينطق عن الهوى¹⁷⁰ ile "Bana Kitâb ve beraberinde benzeri/misli verilmiştir"¹⁷¹ hadisi, kudsi hadisler dışındaki Sünnet'in tamamının vahiyle olduğunu teyid etmekte midir? (Kudsi hadislerin geliş/nüzûl şekli), vahyin geliş/nüzûl şekillerinden herhangi biriyle sınırlandırılmaya-cağından; kudsi hadislerin uykuda rüya ile rû'a (kalbe) ilkâ ile ve meleğin diliyle vahyedilmiş olmaları mümkündür. (Kudsi hadislerin) râvileri (bunları rivâyet ederken) iki sığa kullanmışlardır; birisi, râvinin, selevin (kullandığı) ve musannif en-Nevevi'nin (Kırk Hadis kitabında) tercih etmiş olduğu عن ربه فيما يروي عن ربه diyerek (rivâyet) ettiği ibaredir. İkincisi ise râvinin, الله رسول الله، فيما رواه عنه رسول الله، diyerek rivâyet etmesidir."

Heytemî'nin, kudsi hadis mefhûmu konusunda yararlandığı kaynakları tespit için konuyla ilgili metinlerini karşılaştırdığımız şu müelliflerle Heytemî'nin metni arasındaki benzerliklerden ötürü, Heytemî'nin; İbn Teymiyye (728/1328), Tibî (743/1343), İbn Kesîr (774/1373), Cürçânî (816/1413) ve Suyûtî'den (911/1505) yararlandığını söyleyebiliriz. Muhammed Avvâme, Heytemî'nin "*kelâmullah'ın üçlü tasnifi*"ni eksik bulmakta ve kelâmullah'ın dördüncü çeşidinin "el-hadisü'n-nebevî" olduğunu söylemektedir¹⁷².

el-Münâvî (1031/1622), kudsi hadisler konusunda en çok müracaat edilen derleme kitaplardan biri olan *el-İthâfâtü's-Seniyye bi'l-Ehâdîsi'l-Kudsiyye*¹⁷³ adlı eserini büyük ölçüde, hadisün ilk harfine göre düzenlenmiş alfabetik derleme hadis kitaplarından es-Suyûtî'nin (911/1505) *Cem'u'l-Cevâmi'*inden hadislerin sıhhat derecelerine ilişkin herhangi bir değerlendirme yapmadan seçerek hazırlamıştır. Münâvî, hadisleri kısa kısa şerh de etmiştir. Münâvî, ne bu eserin giriş yazısında, ne de *el-Yevâkît ve'd-Dürer Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*¹⁷⁴ adlı hadis usûlü kitabında kudsi hadis mefhûmuna dair bir açıklama yapmamaktadır. Münâvî, Kudsi hadis mefhûmuyla ilgili açıklamayı *et-Tevkîf 'alâ Mühimmâtî't-Te'ârîf*¹⁷⁵ adlı sözlüğünde vermekteyse de bu tarifi, *et-Tibî*'den (743/1342) özetle vermektedir:

الحديث القدسي ما أخبر الله نبيه بالهام أو منام فأخبر عن ذلك المعنى بعبارة فالقرآن مفضل عليه بإنزال لفظه أيضا
el-Münâvî'nin, özetle verdiği tarifi aslı *et-Tibî*'de şöyledir:¹⁷⁶

إخبار الله معناه بالإلهام أو بالمنام فأخبر النبي أمته بعبارة نفسه وسائر الأحاديث لم يصفها إلى الله تعالى ولم يروها عنه تعالى القدسي الحديث

¹⁷⁰ Necm 53/3.

¹⁷¹ Ahmed, IV, 130; Ebû Dâvûd, Sünnet 6.

¹⁷² Muhammed Avvâme, *Min Sihâhi'l-Ehâdîsi'l-Kudsiyye*, s. 21, Medine: Dâru'l-Yüsr 1432/2011.

¹⁷³ el-Münâvî, *el-İthâfâtü's-Seniyye bi'l-Ehâdîsi'l-Kudsiyye*, (nşr.) A. el-Arnâût, Tâlib Avvâd, Beyrut: Dâru'bni Kesîr 1429/2008.

¹⁷⁴ el-Münâvî, *el-Yevâkît ve'd-Dürer Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, (nşr.) M. Zeyn Ahmed, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd 1420/1999.

¹⁷⁵ el-Münâvî, *et-Tevkîf 'alâ Mühimmâtî't-Te'ârîf*, (nşr.) M. Rıdvan ed-Dâye, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir 1410/1999.

¹⁷⁶ *et-Tibî*, *el-Kâşif an Hakâiki's-Sünen Şerhu't-Tibî 'alâ Mişkâti'l-Mesâbih*, I, 148-149.

Muhammed el-Medenî (1200/1785), 864 adet kudsî hadisin bulunduğu *el-İthâfâtü's-seniyye fi'l-ehâdisi'l-kudsîyye* adlı eserinin sonunda kudsî hadise dair el-Kirmânî'nin (786/1384), Buhârî şerhi *el-Kevâkibu'd-Derârî*'den ('*kitâbu's-savm*'in girişinden) bir paragraflık alıntı yapmış ve aynı bilgilerin Hafidü't-Teftazânî'nin (916/1510) *Kitâbu'l-Fevâid*'inde yer aldığını belirtmiştir.¹⁷⁷ el-Medenî, derleme kudsîs kitabını, hadislerin ilk harflerine göre düzenlenmiş olan es-Suyûtî'nin (911/1505) *Cem'û'l-Cevâmi*'i ile *el-Câmi'û's-Sağîr* gibi alfabetik hadis kitaplarından seçtiği kudsî hadislerden rivâyetlerin sıhhat derecelerine dair herhangi bir değerlendirme yapmadan oluşturmuştur.

5. İlähî Kelâmın Tasnifi ve Kudsî Hadîsin Kur'ân-ı Kerîm'le Mukayesesi

a. İlähî Kelâmın Tasnifi

Hadîs kitaplarındaki -gerek kudsî hadislerdeki ve gerekse diğer rivâyetlerdeki- Peygamber'in -sallallâhu aleyhi ve sellem- Kur'ân-ı Kerîm dışında vahiy aldığı belirten bilgiler de vahiy olup olmadığı, sadece O'nun -sallallâhu aleyhi ve sellem-, bildirmesiyle öğrenilebilecek bir şeydir. Rivâyet tekniği açısından Kur'ân-ı Kerîm'in mütevâtir, söz konusu rivâyetlerin âhâd olması, her iki türün de "vahiy" olmasına engel değildir. Zira gerek Kur'ân-ı Kerîm'in, gerekse Kur'ân-ı Kerîm dışındaki bilgilerin vahiy olup olmadığına, "Peygamber'in -sallallâhu aleyhi ve sellem-, bildirmesi" dışında hiçbir yolla öğrenilmesi ve test edilmesi mümkün değildir. Kudsî hadis olarak tanımlanan âhâd haber/haber-i vâhid metinlerin Peygamber'ce -sallallâhu aleyhi ve sellem- telaffuz edildikleri sahîh veya hasen isnâdli iseler; söz konusu Allah'a izafeler, îmân gereği, Peygamber'in -sallallâhu aleyhi ve sellem- Yüce Allah'tan aldığı vahiy olarak değerlendirilmesi gerekmektedir.

İbn Kesîr (774/1373) *el-Fusûl fi Sîreti'r-Resûl -sallallâhu aleyhi ve sellem-* adlı eserinde Sünnet-vahiy ilişkisini ele aldığı *سماعاته*: O'nun -sallallâhu aleyhi ve sellem- (Yüce Allah'dan) işittikleri olarak ifade etmekte ve kudsî hadisleri bu çerçevede değerlendirmektedir.¹⁷⁸

es-Suyûtî'nin (911/1505) *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*'ında;¹⁷⁹ el-(478/1085) ilâhî kelâmın iki çeşit olduğuna dair sözlerini, Cüveynî'nin konuya dair benzetmeleriyle birlikte şöylece aktarmaktadır:

"Kelâmulâh iki kısımdır. Birincisi; Allah, Cibrîl'e der ki: 'Kendisine elçilik yaptığın

¹⁷⁷ Muhammed el-Medenî, *el-İthâfâtü's-Seniyye*, s. 275, tas. M. Emin en-Nevâvî, Kahire: Dârü'r-Reyyân li't-Türâs ty.

¹⁷⁸ İbn Kesîr, *el-Fusûl fi Sîreti'r-Resûl*, s. 271-275, (nşr.) Muhyiddin Mistû, M. el-İd el-Hatrâvî, Beyrut: Dârü'bni Kesîr 1413/1992.

¹⁷⁹ es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 97, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1407/1987; *Kur'ân İlimleri Ansiklopedisi el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 104, ter. Sâkıp Yıldız, Hüseyin Avni Çelik, İstanbul: Madve Yayınları ty. *el-İtkân*'ı Türkçe'ye çeviren adı geçen mütercimler, tefsîrî-hikâi ve hatta eksik-yanlış tercüme yaptıklarından; yukarıda es-Suyûtî'den iktibas ettiğimiz metnin tercümesinde mevzu-bahis tercümeyle bağlı kalmadan, ama metne bağlı bir çeviri yapmaya çalıştık.

Nebî'ye -sallallâhu aleyhi ve sellem- de ki: Allah şöyle şöyle yap diyor ve şunu emrediyor'. Cibrîl, hemen Rabb'in kendisine ne dediğini fahmedip o Nebî'ye -sallallâhu aleyhi ve sellem- gelerek, Rabb'in kendisine dediklerini Nebî'ye söyler.' Ancak (Cibrîl'in Nebî'ye getirdiği) ibare bu ibare değildir. Bu, bir hükümdarın, güvendiği birine, 'Filana gidip de ki -Hükümdar hizmete devam etmeni ve savaş için orduyu toplamanı emrediyor' diye talimat verdiği halde o elçinin; 'Bana hizmette gevşeme, askerinin dağılmasına izin verme ve onları çarpışmaya teşvik et' demesine benzer ki, o elçinin yalan söylediği ve elçilik görevinde kusurlu davrandığı söylenemez. (Kelânullâhın) diğeri (ikinci) kısmı ise Allah'ın Cibrîl'e; 'Bu kitabı Nebî'ye oku' demesi üzerine Cibrîl, Allah'dan aldığı sözü hiçbir değişiklik yapmaksızın indir(diğid)ir. Bu ise, hükümdarın bir mektup yazıp da onu güvenilir birine teslim edip 'Bu mektubu filana oku' demesi gibidir ki o elçi de mektuptaki hiçbir kelimeyi ve harfi değiştirmeden (ulaştırır).¹⁸⁰

Suyûtî, Cüveynî'den yaptığı naklin ardından; Kur'an'ın, Kelânullâh'ın ikinci kısmı olduğunu; birinci kısmının ise Sünnet olduğunu; Cibrîl'in Kur'an-ı Kerîm'i Yüce Allah'dan alıp Nebî'ye -sallallâhu aleyhi ve sellem- inzâl ettiği gibi Sünnet'i de inzâl ettiğini belirtmekte; ancak Cibrîl'in Sünnet'i Yüce Allah'tan alıp Nebî'ye -sallallâhu aleyhi ve sellem- mânâyla edâ etmiş (iletmiş) olması nedeniyle, Sünnet'in mânâyla rivâyetinin câiz; ancak Kur'an-ı Kerîm'i lafızla edâ etmiş (iletmiş) olması dolayısıyla Kur'an'ın mânâyla edâsını mübâh (câiz) kılınmadığını belirtmektedir.¹⁸¹

İbn Hacer el-Heytemî (974/1567) *el-Fethu'l-Mübîn* adlı şerhinde, yirmi dördüncü hadîsin¹⁸² şerhinin sonunda açtığı "فائدة في الفرق بين القرآن والأحاديث القدسية وأقسام كلام الله تعالى" başlığı altında Yüce Allah'a izafe edilen kelânullâh'ı üçlü tasnifle sunmaktadır: 1. *Kur'an-ı Kerîm*, 2. *Tağyir ve tebdil edilmeden önceki halleriyle diğer enbiyâyâ -aleyhimü's-selâm- vahyedilmiş olan ilâhî kitaplar*, 3. *Kudsi hadîsler*.¹⁸³

Heytemî'nin bu üçlü tasnifi nereden ve kimden aldığını tam olarak tespit edemediğimiz gibi, ilâhî kelâmı böyle bir sınıflandırmayla ele almış olan başka bir ilim adamı da göremedik. Muasır müelliflerden Muhammed Avvâme, Heytemî'nin "*kelânullâh'ın üçlü tasnifi*"ni eksik bulmakta ve kelânullâh'ın dördüncü çeşidinin "*el-hadîsü'n-nebevi*" olduğunu söylemektedir.¹⁸⁴ Her ne kadar Heytemî, Yüce Allah'a izafe edilen ilâhî kelâmı üçlü tasnifini kimden aldığını belirtmemişse de, Heytemî, böyle bir tasnifi -en azından fikrî temellerini- Suyûtî'den ve Suyûtî aracılığı ile Cüveynî'den (478/1085) almış olabileceğini söyleyebiliriz.

M. Tayyip Okiç (1977), hazırladığını haber verdiği mufassal "*hadis ilmine*

¹⁸⁰ es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, I, 97-98.

¹⁸¹ es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, I, 97-98.

¹⁸² Yirmi dördüncü hadîs: يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي 20272; Müslim, *Birr* 55; Buhârî, *el-Edebu'l-Müfred*, no: 490; et-Tayâlisî, no: 463.

¹⁸³ İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fethu'l-Mübîn Şerhu'l-Erbaine'n-Neveviyye*, s. 432-433.

¹⁸⁴ Muhammed Avvâme, *Min shâhîl-ehâdisi'l-kudsiyye*, s. 21, Medine. Dâru'l-Yüsr 1432/2011.

giriş” kitabının birkaç bahsinden ibaret olduğunu söylediği,¹⁸⁵ meşhur *Tetkikler*’inde “İlâhî Hadîsler” başlığında “*Bilindiği vehile, Allah kelâmının çeşidleri üçtür...*” cümlesiyle başlayan bir sayfalık açıklamaya yer vermiştir.¹⁸⁶ Okıç, bu bilgileri el-Kâsîmî’den (1332/1914) nakletmiş; Kâsîmî ise Heytemî’den iktibas etmiştir. Okıç’ın, Yüce Allah’a zıfede edilen ilâhî kelâmın üç kısma ayrıldığını söylediği ve “*Bilindiği vehile, Allah kelâmının çeşidleri üçtür...*” ifadesiyle başladığı cümlesini, Heytemî’de şöylece görmekteyiz: “علم أن الكلام المضاف إليه ”تعالى ثلاثة أقسام

Heytemî’den önce Yüce Allah’a zıfede edilen ilâhî kelâmı üçlü bir tasnifle, ele başka bir ilim adamı olup olmadığını araştırırken; el-Heytemî’nin açıklamalarının, İbn Haldûn’un (808/1406), Kur’ân-ı Kerîm ve önceki ilâhî kitapların vahyediliş ve tebliğ ediliş özelliklerine dair değerlendirmeleriyle benzeştini tespit ettik.¹⁸⁷ Heytemî’nin İbn Haldûn’dan iktibasta bulunduğunu söylemek güç olsa da, en azından Heytemî’ye ilham verdiğini söylemek mümkündür. Şöyle ki: İbn Haldûn, Mukaddime’sinin “*Vahy ve Rüya*” başlığı altında Kur’ân-ı Kerîm’in vahyedilişi ve tebliği ile önceki ilâhî kitapların vahyedilişlerini ve tebliğ edilmelerini şöylece karşılaştırmaktadır:

“Diğer ilâhî kitaplara nazaran Kur’ân, kelime kelime cümle cümle aynen tilâvet edilmek (metlûv bir şekilde) Peygamber -sallâllâhu aleyhi ve sellem- tarafından telakki edilmiştir. Hâlbuki Tevrât, İncil vd semâvî kitaplardaki durum bunun aksinedir. Nebîler, bu gibi semâvî kitapları vahiy halinde birtakım mânâlar olarak telakki eder, sonra beşerî hallerine döndükleri zaman kendilerine ait mûtâd sözlerle bunu ifade ederler. O yüzden bahis konusu semâvî kitaplarda i’câz (lafız ve nazım olarak mucize

¹⁸⁵ M. Tayyip Okıç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, İstanbul: AÜİF Yay. 1959, VI.

¹⁸⁶ Okıç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, s. 13.

¹⁸⁷ Özcan Hıdır, doktora çalışmasında “Yahudi Kültürünün Hadislere Etki Alanları” ana başlığında, etki alanlarından biri olarak ele aldığı “Kudsî Hadîsler” alt başlığında İbn Haldûn’un ve Heytemî’nin, “Kudsî hadisler konusunda İslâm âlimleri içerisinde en dikkat çekici değerlendirmeyi yaptıklarını” söyleyerek her ikisinden de iktibaslar yapmaktadır. bkz. Özcan Hıdır, *İsrâiliyât-Hadis İlişkisi Hadis-Yahudi Kültürü Tartışmaları*, s. 320, MÜSBE, doktora tezi, İstanbul: 2000; *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, İstanbul: İnsan Yayınları 2010 s. 531. Hıdır’ın yaptığı bu iktibaslarındaki birtakım eksiklik ve fazlalıklar ile İbn Haldûn’un ve Heytemî hakkındaki zorlama yorumları bir yana; asıl problem, İbn Haldûn’un ve Heytemî ile ilgili yukarıdaki değerlendirmeyi William Albert Graham’dan aldığı halde kendine ait bir değerlendirme olarak sunmaya çalışmasıdır. bkz. William Albert Graham, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam: A Reconsideration of The Sources, With Special References to Divine Saying of Hadîth Qudsî*, s. 58-59, The Hague: Mouton Publishers 1977). Ayrıca Hıdır’ın, kudsî hadisler konusunun, diğer İslâm âlimlerine nazaran, İbn Haldûn ve Heytemî tarafından dikkat çekici bir şekilde farklı olarak ele alınmış olduğunu söylemesi, gerçekte uyuşmamaktadır. Çünkü gerek İbn Haldûn’un ve gerekse Heytemî’nin kudsî hadisleri ele alışları, onlara ait orijinal değerlendirmeler olmayıp; -yukarıda anlatıldığı üzere- vahiy konusunu incelemiş olan İbn Battâl (449/1057) (İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, X, 537, (nşr.) Yasir İbrahim, Riyad: Mektebetu’r-Rüşd 1420/2000) ve Cüveynî (478/1085) gibi önceki müellifler tarafından dile getirilmiştir (es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 97-98. *Kur’ân İlimleri Ansiklopedisi el-İtkân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, I, 105-106).

olma hususiyeti) yoktur. Bunun için de i'câz, Kur'an'ın bir hususiyeti olmuştur.

Diğer nebilerin kendilerine verilen ilâhî kitapları telakki etmeleri, bizim Peygamberimiz'in -sallallâhu aleyhi ve sellem- Allah Teâlâ'ya isnâd ettiği bazı mânâlara benzer. Nitekim birçok hadîsteşu ifade şekli vâki olmaktadır: 'Peygamber -sallallâhu aleyhi ve sellem- Rabb'ından hikâye ederek dedi ki...' Peygamberimiz'in -sallallâhu aleyhi ve sellem- Kur'an'ı (vahy-i) metluv olarak telakki ettiğine Kıyâmet 75/16, 17 ve Tâhâ, 20/114. âyetler şehâdet etmektedir.¹⁸⁸

İbn Haldûn, yukarıda verilen metinde görüleceği üzere kudsi hadîsin tanımını yapmadığı gibi bu mefhûmu da kullanmamıştır. İbn Haldûn burada diğer peygamberlerin -aleyhimûs-selâm- Tevrat, İncil'de olduğu gibi ilâhî kelâmı telakkilerinin, Kur'an'ın vahyinden farklı olduğunu ve Kur'an dışındaki ilâhî kitapların vahyinin, hadîslerde yer aldığı şekliyle "Peygamber -sallallâhu aleyhi ve sellem- Rabb'inden hikâye ederek dedi ki" türünden lafzen değil, mânâ olarak gerçekleştiğini söylemektedir.

Kur'an-ı Kerim'in kudsi hadîslerle karşılaştırılmasıyla ilgili müstakil bir risâle kaleme almış olan hicrî 11. yüzyıl/m. 17. yüzyıl Osmanlı müelliflerinden Nûh b. Mustafa el-Konevî (1070/1660), *er-Risâle fi'l-Fark beyne'l-Hadîsi'l-Kudsi ve'l-Kur'an ve'l-Hadîsi'n-Nebevî* adlı risâlesinde,¹⁸⁹ telif sebebi olarak kendisine "kudsi hadîs, Kur'an ve nebevî hadîs arasındaki farkların sorulmasını" göstermektedir.

Kudsi hadîs ile Kur'an-ı Kerim arasındaki farkları ele almış olan muahhar dönem müelliflerinden el-Kâsimî'nin *Kavâ'idu't-Tahdîs*'de;¹⁹⁰ Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-Muhaddîsûn*'da;¹⁹¹ M. Tayyib Okiç, *Bazı Hadîs Meseleleri Üzerinde Tetkikler*'de;¹⁹² Subhi es-Sâlih, *'Ulûmu'l-Hadîs ve Mustalahuh*'da;¹⁹³ Hayreddin Karaman, *Hadîs Usûlü/Hadîse Dair İlimler ve Hadîs Usûlü*'nde;¹⁹⁴ Talat Koçyiğit, *Hadîs İstılahları*'nda;¹⁹⁵ Ali Yardım, *Hadîs I*'de¹⁹⁶ konunun ele alınış gerekçesine dair herhangi bir şey söylememişlerdir.

M. Abdülazîm Zürkânî (1367/1948), *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'an* adlı eserinde Cüveynî ve Suyûtî'nin Kelâmullâh'ı ikili tasnifine bir üçüncü

¹⁸⁸ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, I, 151, (nşr.) Abdüsselam Şeddadi, Dârülbeyzâ: Beytü'l-Fünun ve'l-Ulum ve'l-Adab 2005; *Mukaddime*, ter. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları 2011, I, 282.

¹⁸⁹ Yılmaz, Nûh b. Mustafa el-Konevî'nin (1070/1660), *er-Risâle fi'l-fark beyne'l-hadîsi'l-kudsi ve'l-Kur'an ve'l-hadîsi'n-nebevî Adlı Risâlesi*, İstanbul: 2003, I/1, s. 167-178.

¹⁹⁰ Cemâluddin el-Kâsimî, *Kavâ'idu't-Tahdîs*, s. 64-66.

¹⁹¹ M. Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-Muhaddîsûn*, s. 11-19; Ebû Zehv, *Hadîs ve Hadîşçiler*, ter. S. Başaran, M. A. Sönmez, s. 31-40.

¹⁹² M. Tayyib Okiç, *Bazı Hadîs Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, s. 13.

¹⁹³ Subhi es-Sâlih, *'Ulûmu'l-Hadîs ve Mustalahuh*, s. 11-13; *Hadîs İlimleri ve Hadîs İstılahları*, ter. M. Yaşar Kandemir, s. 9-11.

¹⁹⁴ Hayreddin Karaman, *Hadîs Usûlü*, s. 8-12; *Hadîse Dair İlimler ve Hadîs Usûlü*, s. 23-29.

¹⁹⁵ Talat Koçyiğit, *Hadîs İstılahları*, s. 123-125.

¹⁹⁶ Ali Yardım, *Hadîs I*, s. 42-45.

çeşit olarak kudsî hadisi eklemekte ve kudsî hadisi, Nebî'nin -sallallâhu aleyhi ve sellem- Allah'dan (alıp) hikâye ettiğini, bunun da aynen Kelâmullâh olduğunu, ancak Kur'ân-ı Kerim'i diğer bütün sözlerden seçkin kılan özelliklerin kudsî hadiste bulunmadığını belirtmektedir.¹⁹⁷ Zürcânî, Suyûtî'nin, Kelâmullâh'ı; Cibrîl'in Yüce Allah'dan'dan alıp Nebî'ye -sallallâhu aleyhi ve sellem- inzâl ettiği Kur'ân-ı Kerim ve Kur'ân gibi inzâl ettiği Sünnet olmak üzere iki kısma ayırdığını;¹⁹⁸ kendisinin buna üçüncü bir çeşit olarak kudsî hadisi eklediğini söylemekte; kudsî hadisi, Nebî'nin -sallallâhu aleyhi ve sellem- Allah'dan (alıp) hikâye ettiğini, bunun da aynen Kelâmullâh olduğunu, ancak Kur'ân-ı Kerim'i diğer bütün sözlerden seçkin kılan özelliklerin kudsî hadiste bulunmadığını belirtmektedir.¹⁹⁹ Zürcânî'nin, Cüveynî ve Suyûtî'den aktardığı Sünnet'in vahiy eseri olup olmadığıyla ilgili tartışmalar güncelliğini devam ettirmektedir.

Muhammed Hamidullah (2002), *Kur'ân-ı Kerim Tarihi* adlı eserinde²⁰⁰ ve *Aziz Kur'ân* adıyla Türkçe'ye tercüme edilerek²⁰¹ yayınlanan meâlinin baş tarafında “*Kur'ân ve Hadis (yahut sünnet)*” başlığı altında Peygamber'in -sallallâhu aleyhi ve sellem- Sünnet'inin, “*İslâm câmiası için ebedî bir hukuk kaynağı ve kaidesi olduğunu*” belirtmektedir. Hamidullah, vahyin iki çeşit olduğunu şöylece ortaya koymaktadır:

“Bizzat Resûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem- tarafından gayet açık bir şekilde iki sınıfa ayrılmış bulunduğunu; 1) Bazı durumlarda O -sallallâhu aleyhi ve sellem-; ‘Bu Allah katındandır; onu yazı ile tespit edin, ezberleyin ve namazlarınızın belli yerlerinde tilâvet edin.’ İşte O'nun -sallallâhu aleyhi ve sellem- işaret ettiği bu şey, Kur'ân-ı Kerim çerçevesine girer. 2) Diğer bazı durumlarda ise O -sallallâhu aleyhi ve sellem-; ‘Bunu şöyle yapın’ diyor ve hatta bazen hiçbir söz (hadis) sarfetmeksizin sadece belli bir şekilde hareket edip işliyordu ve bütün bu gibi durumlarda yazı ile tesbit emrini vermiyordu.”

Hamidullah daha sonra metlûv ve gayri metlûv vahiy ayrımını şöylece ifade etmektedir:

“İşte bu halde karşımıza, Vahyu Metlû (okunmuş tilâvet edilmiş vahiy) ile Vahyu Gayri Metlû farkı çıkar; bu ikinci sınıfa girenler, umûmiyetle Peygamber'in -sallallâhu aleyhi ve sellem- hareket, iş ve tutumlarına (hatta O'nun -sallallâhu aleyhi ve sellem-

¹⁹⁷ M. Abdülazim ez-Zürcânî, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 43-44, Kahire: Dâru İh-yai'l-Kütübi'l-Arabiyye 1362/1943.

¹⁹⁸ es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 97-98. *Kur'ân İlimleri Ansiklopedisi el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 105-106.

¹⁹⁹ M. Abdülazim ez-Zürcânî, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 43-44, Kahire: Dâru İh-yai'l-Kütübi'l-Arabiyye 1362/1943.

²⁰⁰ Muhammed Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul: İFAV Yayınları 1993.

Vahiy ve kudsî hadis konusuyla ilgili Hamidullah'tan yaptığımız ıktibasları, *Aziz Kur'ân* çevirisinden değil; Salih Tuğ'un mezkûr tercümesinden yaptık.

²⁰¹ Muhammed Hamidullah, *Aziz Kur'ân*, -Çeviri Ve Açıklama-, çev. Abdülaziz Hatip, Mahmut Kanık, İstanbul: Beyan Yayınları 2000.

özel hayatındaki davranışlarına) dair anlatılanlar, Hadis yahut bundan farklı bir mâna taşımayan Sünnet şeklinde adlandırılır.” Hamidullah, vahyin çeşitlerine dair bu açıklamalarının ardından hadisin ve Sünnet kavramlarının anlamlarını vermekte ve - herhangi bir kitap ve müellife atıfta bulunmadan- kudsî hadisle ilgili kısa bir açıklama yapmaktadır: “Maamâfih Hadis’in özel bir diğer çeşidi de vardır: Bâzen Peygamber - sallallahu aleyhi ve sellem- ‘Allah diyor ki...’ diye başlayarak bir söz söylüyor, bununla beraber bunun Kur’ân metnine dâhil edilmesini emretmiyordu. İşte bu hadis çeşidine Hadîsi Kudsî yani ‘Allah tarafından gelen, mukaddes Hadis’ adı verilir.”²⁰²

Mehmet Erdoğan, *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet* adlı çalışmasında sünnet - vahiy ilişkisiyle ilgili olarak çok sayıda ilim adamı ve araştırmacının konuyla ilgili görüşlerini bir araya getirmeye çalışmışsa da; gerek yaptığı iktibaslar arasındaki kopukluklar ve gerekse araştırma sonunda ulaştığı kanaati tam anlamıyla ifade etmemiş/edememiş olması sebebiyle, sünnetin vahiy karşısındaki konumunun ne olduğunu ve ne olmadığını, okuyucunun zihninde canlandırmakta başarıyı kazanamamıştır. Mehmet Erdoğan, “*Nübüvvetin mahiyeti*” alt başlığında Arent Jan Wensinsck’in (1939) *İslâm Ansiklopedisi*’ndeki “*Vahiy*” maddesinden²⁰³ yaptığı alıntının ardından, daha önce velâyet mefhumundan bahsetmediği halde; İsmail Fennî Ertuğrul’un (1365/1946) *Hakikat Nurları* adlı eserinden²⁰⁴ “*Rasulullah’ın sahip olduğu bu velâyet, Cibril vasıtasıyla aldığı vahiyden başka doğrudan doğruya vahiy alma imkânı da verir. Kudsî hadisler bu kabildendir*” cümlesini iktibas etmektedir²⁰⁵. Mehmet Erdoğan, bu iktibasın bulunduğu sayfanın devamında “*Sünnetin okunmayan vahiy oluşu*” alt başlığında, Halid Abdurrahman el-Ak adlı bir yazarın *Usûlu’t-tefsir ve kavâiduhu* adlı kitabından şunu iktibas etmektedir: “*Bu görüşe dayalı olarak vahiy ikiye ayrılır: 1. Vahyi metluvv, 2. Vahyi gayri metluvv. Benzer bir ayırım da: 1. Vahyi celî -ki bu Kur’ân olmaktadır, 2. Vahyi hafî -kudsî ve nebevî hadisler bu kısımdandır- şeklindedir.*” Mehmet Erdoğan’ın, kitabının adının *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet* olmasına rağmen, yukarıdaki iktibas cümlesindeki “*kudsî*” kelimesine düştüğü dipnotta işaret ettiği kaynaktan özetlediği ve hiçbir ilmî tenkide tabi tutmadığı alıntısıyla, gerek vahyin ve gerekse kudsî hadisin ne’liği noktasında zihnî bir berraklığa ulaş/a/mamış olduğunu gözler önüne sermektedir.

b. Kudsî Hadislerin Kur’ân-ı Kerim’le Karşılaştırılması

Kudsî hadislerin Kur’ân-ı Kerim’le karşılaştırılması amelîyesinin ilk olarak ne zaman ve kim tarafından, hangi ihtiyaç saikasıyla yapıldığını tespit

²⁰² Muhammed Hamidullah, *Kur’ân-ı Kerim Tarihi*, s. 15-16, çev. Salih Tuğ, İFAV Yayınları, İstanbul: 1993. Yukarıdaki son cümle Aziz Kur’ân çevirisinde (s. 20); “Kudsî Hadis, yani ‘Kutsal söz’ olarak verilmiştir.

²⁰³ A. J. Wensinsck, İA, “Vahiy”, İstanbul: MEB Devlet Kitapları 1986, XIII, 145.

²⁰⁴ İsmail Fennî Ertuğrul, *Hakikat Nurları*, İstanbul: Cemiyet-i Tedrîsiye-i İslâmiye 1949, s. 294.

²⁰⁵ Mehmet Erdoğan, *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet*, s. 70, İFAV Yayınları, İstanbul: 1996.

edemedik. Ancak bu karşılaştırma ameliyesinin -hadîs şerhi kitaplarında tespit ettiğimiz bilgilerden hareketle- muahhar dönemlerde/hadîs şerh edebiyatı döneminde başladığını söyleyebiliriz.

Kudsî hadîslerin Kur'an-ı Kerîm'le karşılaştırılması ameliyesi, bir ihtiyaç sonucu olarak mı, yoksa fikrî/zihnî/soyut bir değerlendirme olarak mı ortaya çıkmıştır? Mütevâtir ve İlâhî bir metin Kur'an-ı Kerîm- ile âhâd haber olan kudsî hadîsler niçin ve nasıl karşılaştırılabilir ki? Bu karşılaştırma yapılırken, Kur'an-ı Kerîm okumanın ibadet olduğu ve namazda okunması yönlerine vurgu yapıp kudsî hadîsler için böyle durumun söz konusu olamayacağına değinmenin mantığı nedir? Bu konuyu ele alıp tartışan bilginler, karşılaştıkları birtakım özel durumlar veya yanlış/çapraşık anlayışlar dolayısıyla mı kendilerini bu konuyu irdelemek zorunda hissetmişlerdir? Bu vb sorulara tam ve doyurucu cevap verebilecek bilgilere ne yazık ki ulaşamadık. Kudsî hadîslerin Kur'an-ı Kerîm'le karşılaştırılması ameliyesinin şerh kitaplarında yer almasının ardından, yakın dönem derleme hadîs usûlü kitaplarında ve neredeyse artık telif/tercüme tüm hadîs usûlü kitaplarında, kudsî hadîs meselesinin önemli bir boyutu gibi ele alınmaya başlanmıştır.

et-Tîbî (743/1343) ve el-Kirmânî (786/1384) (ve bu iki hadîşçiden naklen el-Aynî (855/1451)), *Buhârî, Savm 2. Bâbdaki*;

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُسْلِمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ الصِّيَامُ جُنَّةٌ، فَلَا يَزُفُ وَلَا يَجْهَلُ، وَإِنْ أَمْرٌ قَاتَلَهُ أَوْ شَاتَمَهُ فَلْيَقُلْ إِنِّي صَائِمٌ. مَرَّتَيْنِ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَخُلُوفُ فَمِ الصَّائِمِ أَطْيَبُ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ رِيحِ الْمَسْكَ، يَثْرُكُ طَعَامَهُ وَشَرَابَهُ وَشَهْوَتَهُ مِنْ أَجْلِ الصِّيَامِ لِي، وَأَنَا أَجْزَى بِهِ، وَالْحَسَنَةُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا

kudsî hadîsinin şerhinde, Kur'an-ı Kerîm ile kudsî hadîsler arasında mukayese yapılmıştır.

İbn Teymiyye (728/1328), kelimelerin başlığı altında Kur'an'ın "mahlûk" olup olmadığıyla ilgili tartışmaları²⁰⁶ değerlendirirken²⁰⁷ Ahmed b. Hanbel'in (241/855) *İmânın mahlûk olduğunu iddia etmekten men ettiğine ve Kelime-i Tevhîd'in Kur'an'dan olduğuna* dair sözünün ardından; Kur'an-ı Kerîm, Kelime-i Tevhîd, Tevrât ve İncil için mahlûk denilemeyeceği gibi, ilâhî hadîsler için de mahlûk denilemeyeceğini vurgulamakta ve İني حرمت الظلم أي حرمت الظلم على نفسي cümlesiyle başlayan kudsî hadîsi örnek olarak sunmakta; daha sonra Allah kelâmının kimi zaman Kur'an, kimi zaman da Kur'an dışında söz konusu olduğunu (vahyedilmiş olduğunu) belirtmektedir. İbn Teymiyye, ardından namazın ancak Kur'an'la kılınmasının câiz ve sahîh olabileceğini; istisnasız, Allah kelâmının hiçbirinin mahlûk olmadığını söylemektedir.²⁰⁸

²⁰⁶ Kur'an'ın 'mahlûk' olup olmadığıyla ilgili tartışmalar ve özet bir değerlendirme için bkz: Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'an", Ankara: TDV Yayınları 1997, *DİA*, XV, 371-375.

²⁰⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû 'u'l-Fetâvâ*'nın 12. cildinin tamamında Kur'an'ın 'mahlûk' olup olmadığıyla ilgili tartışmaları ele almaktadır.

²⁰⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû 'u'l-Fetâvâ*, haz. Amir Cezzâr, Enver Bâz, Riyad: Mektebetü'l-

ولهذا منع أحمد أن يقال الايمان مخلوق وقال لا إله إلا الله من القرآن وهذا الكلام لا يجوز أن يقال إنه مخلوق وان لم يكن من القرآن ولا يقال في التوراة والانجيل انهما مخلوقان ولا يقال في الأحاديث الالهية التي يرويها عن ربه انها مخلوقة كقوله يا عبادى انى حرمت الظلم على نفسى وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا فكلام الله قد يكون قرآنا وقد لا يكون قرآنا والصلاة إنما تجوز وتصح بالقرآن وكلام الله كله غير مخلوق

İbn Teymiyye'nin yukarıya alıntıladığımız, namazın sadece Kur'ân kırâatiyle câiz ve sahîh olabileceğine dair son cümlesinde, namazda Kur'ân dışında başka bir şeyin kırâat edilemeyeceğini söylemektedir. İbn Teymiyye bu sözülle Tevrât ve İncil'i mi yoksa başka bir şeyi -kudsî hadîsi- mi kastettiğini açıkça yazmamışsa da, cümlenin akışından Tevrât ve İncil'i kastettiği anlaşılmaktadır. Konuyu "Kur'ân-ı Kerîm ile kudsî hadîs arasındaki farklar" başlığı altında ele alan sonraki müelliflerin, namazın yalnızca Kur'ân kırâatiyle câiz ve sahîh olabileceği ve namazda kudsî hadîsin kırâat edilemeyeceği şeklinde formülize ettikleri açıklamanın kaynaklarından -en azından- birinin İbn Teymiyye olduğu söylenebilir.

es-Suyûtî (911/1505), Kur'ân-ı Kerîm ile kudsî ve nebevî hadîs arasındaki farklar sadedinde; münezzel Kelâmullâh'ın mu'ciz, bunun dışındakilerin ise ümmetin yükünü hafifletmek hikmeti gereği, mânâyla rivâyetinin sahîh, cünüp kimsenin okuyup dokunabileceği ve taşıyabileceği gibi birtakım özellikler sebebiyle gayr-i mu'ciz kılındığını ifade etmektedir. Suyûtî, Kur'ân ile kudsî ve nebevî hadîs arasındaki farklar olarak ayrıca; Kur'ân'ın Yüce Allah'dan lafızlarıyla vahyedildiği konusunda İslâm bilginlerinin görüş birliğinde olduklarını söylemektedir.²⁰⁹ ez-Zürkânî (1367/1948); kudsî hadîsin lafızlarının ve nebevî hadîsin ise (Resûl'ün -sallallâhu aleyhi ve sellem- ictihâd yaptığı konular hariç) mânâlarının Yüce Allah tarafından vahyedildiği, ancak lafızlarının Resûl'e -sallallâhu aleyhi ve sellem- ait olduğu noktasında meşhûr (yaygın) bir kaanatin var olduğunu; Kur'ân'ın i'câz, (okunmasıyla) ibadet, lafzıyla edâ edilerek muhafazasının vâcip olması gibi özelliklerinin kudsî ve nebevî hadîslerde bulunmadığını ifade etmektedir.²¹⁰

İbn Hacer el-Heytemî (974/1567), en-Nevevî'nin (676/1277) meşhur *Kırk Hadîs* derlemesinin şerhi *el-Fethu'l-Mübîn* adlı eserinde; Ebû Zer'in (32/653) rivâyet etmiş olduğu 24. hadîs olan *يا عبادى انى حرمت الظلم على نفسى* hadîsinin²¹¹ şerhinde, kudsî hadîs-Kur'ân-ı Kerîm farkını izah ederken, böyle bir açıklama yapmasının gerekçesine işaret etmeden konuyu ele almıştır.²¹²

Ubeykân 1997/1418, 12/78.

²⁰⁹ es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 97-98, Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye 1407/1987; *Kur'ân İlimleri Ansiklopedisi el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, ter. Sâkıp Yıldız, Hüseyin Avni Çelik, İstanbul: Madve Yayınları ty, I, 105-106.

²¹⁰ M. Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye 1362/194, I, 43-443.

²¹¹ Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, 11/182-183 no: 20272; Buhârî, *el-Edebu'l-Müfred*, no: 490; Müslim, *Birr* 55; Ahmed, V, 172; et-Tayâlisî, no: 463.

²¹² İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fethu'l-Mübîn Şerhu'l-Erbaine'n-Neveviyye*, s. 432-433, Beyrut:

Nûh b. Mustafa el-Konevî'nin (1070/1660), *er-Risâle fi'l-fark beyne'l-Hadîsi'l-Kudsî ve'l-Kur'ân ve'l-Hadîsi'n-Nebevî*²¹³ adlı risâlesinde Heytemî'nin kısaca değindiği farkları biraz daha detaylandırarak vermiştir. Konevî'nin yukarıda işaret edilen eserini neşretmiş olan Hayati Yılmaz, Kur'ân ile kudsî hadîs arasındaki farkları, başvurduğu diğer kaynaklardaki verileri de göz önünde bulundurarak ve "*hiçbirisi kudsî hadîslerde bulunmayan özellikler*" diye nitelediği yirmi madde halinde aşağıdaki gibi sıralamıştır:²¹⁴

(1) Kur'an mu'cizdir; insanlara meydan okumaktadır. (2) Kıyamete kadar sürecek bir mucizedir. (3) Tevatür yoluyla nakledilmiştir. (4) Manen rivayet edilmesi haramdır. (5) Tebdil, tağyîr ve tahriften korunmuştur. (6) Abdestsiz dokunması yasaktır. (7) Cünüp, hayızlı v.s.nin okuması haramdır. (8) Namazda sadece Kur'an okunabilir. (9) Kur'ân ismi ona hastır. (10) Okunduğunda her harfine on sevap verilir. (11) Satışı yasaktır. (12) Hem lafzı, hem manası Allah'ındır. (13) Hz. Peygamber'e (s.a.) uyanık iken vahyedilmiştir (Kevser sûresinin nüzûlündeki kendinden geçme vahyin ağırlığındandır). (14) Başından sonuna kadar sadece Cibril vasıtasıyla nazil olmuştur. (15) Vahiy kâtiplerine yazdırılmıştır. (16) Bölümlerine sûre, cümlelerine âyet ismi verilir. (17) Okumak ibadet sayılır. (18) Kur'an sadece Allah'a nisbet edilir. (19) Tek bir âyetini inkâr eden kâfir olur. (20) Üslûbu değişikiktir.

Ancak gerek Heytemî'nin, gerek Konevî'nin ve gerekse Yılmaz'ın saydığı "*farklar*"ı hadîs tarihinin, hatta tefsîr ve fıkıh tarihinin neşvü nemâ bulunduğu ilk asırlardaki müelliflerde ve eserlerinde -en azından şu an için- tespit edilememiş olması; söz konusu farklara ilişkin yazılanların tamamen soyut bir düşünce ürünü olduklarını göstermektedir.

Nitekim Ali Yardım (2006), Kur'ân-ı Kerîm ile kudsî hadîsler arasındaki söz konusu karşılaştırmanın yersizliğine ve yanlışlığına -tespit edebildiğimiz kadarıyla- işaret eden tek müelliftir. Ali Yardım, bu ayrıntıyı şöylece dile getirmektedir:

"Mevcut kaynakların bir kısmı, meselenin bir başka yönüne daha ağırlık vermişlerdir. Bu da muhtemel sorulara verilen nazari cevaplardır. Hadîs-i Kudsîler, Kur'ân-ı Kerîm yerine geçer mi geçmez mi? Geçmezse bunların getirdiği hüküm, Kur'anın getirdiği hükümlerle aynı değerde midir değil midir? gibi sorular esasen temelden kusurlu ve nüanslara dikkat edilmeden ortaya atılmış sorulardır. Farklı yönü olan hiçbir şeyin, birbirinin aynı olamayacağı ortadadır."²¹⁵

6. Kudsî Hadîslerin, Peygamber Tarafından Tefsîren İfadelenirilmiş Kur'ân Âyetleri Olup Olmadığı Meselesi

Kudsî hadîslerin kimi rivâyetlerinde, kudsî hadîsin metnini tasdikleyici

Dâru'l-Minhâc 1432/2011.

²¹³ Nûh b. Mustafa el-Konevî, "*er-Risâle fi'l-fark beyne'l-Hadîsi'l-Kudsî ve'l-Kur'ân ve'l-Hadîsi'n-Nebevî Adlı Risâlesi*", s. 172-176.

²¹⁴ Hayati Yılmaz, *Hadîs İlminde Kudsî Hadîsler*, s. 37-38.

²¹⁵ Ali Yardım, *Hadîs I*, s. 42-46, İzmir: Dokuz Eylül Ü. Yayınları 1992.

olarak Kur'ân-ı Kerîm âyetleriyle istişhadda bulunmaktadır. Bu tür rivâyet metinlerinde, söz konusu âyetlerle istişhadın ve âyetlerin telaffuzunun bizzat Peygamber -sallallâhu aleyhi ve sellem- tarafından yapıldığı görülmektedir. İçinde âyetle istişhadın yer aldığı kudsi hadisler ve kimi Kur'ân âyetlerinde anlatılanlara benzer bilgiler içeren kudsi hadisler; Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinin, Nebî -sallallâhu aleyhi ve sellem- tarafından bir tür tefsîr veya meâlen ve hikâî bir anlatım üslubuyla yeniden ifadelendirilerek söylenmiş olabileceği ihtimalini zihinlere getirmektedir.

M. Hayri Kırbaçoğlu, “Kudsî hadislerin ele aldığı konuların genelde ahlakî konular olduğu söylenebilir. Bu tür hadislerde ele alınan konuların ilke olarak Kur'ân'da da yer aldığı; bir anlamda Kudsî hadislerin Kur'ân'daki bu mânâların açılımı olduğu düşünülebilir. Görüldüğü gibi birtakım Kudsî hadislerle, bazı âyetler arasında yakın bir anlam benzerliği bulunması, Hz. Peygamber'in Kur'ân'dan aldığı ilhamla bu âyetleri, farklı bir şekilde, kendi ifadeleriyle sunmuş olabileceği -en azından bir ihtimal olarak- düşünülebilir”²¹⁶ diyerek, “Ben kulumun, Bana olan zannı yanındayım, Beni andığında onunla beraberimdir...” cümlesiyle başlayan kudsi hadis²¹⁷ ile فَادْكُرُوا اللهَ Bakara Sûresi 2/15'deki فَادْكُرُونِي وَأَشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ Bakara Sûresi 2/200'deki وَأَذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ ve A'râf Sûresi 7/205'deki cümleler arasındaki benzerliklerden hareketle, Peygamber'in -sallallâhu aleyhi ve sellem-, bu âyetleri kendi lafızlarıyla yeniden ifadelendirmiş olabileceği üzerinde durmaktadır.

M. Zeki Duman göre ise ise bu tür rivâyetler, Kur'ân âyetlerinin mefhûmunun Peygamber -sallallâhu aleyhi ve sellem- tarafından yeni bir söylenişle ifade edilmesidir:

“O'nun 'Bu, Allah'tandır' diyerek ifade buyurduğu söylen en hadisleri (Hadis-i Kudsi) de Kur'ân'dan tam ayet olarak değil de belki de ayetin sadece mefhumunu göz önünde bulundurarak söylemiş olduğu sözleri olmalıdır... Tıpkı bizlerin bir ayeti tam olarak okuma imkânımızın olmadığı yerlerde mefhumunu, anlatmak istediği konunun ana fikrini söylediğimiz gibi...”²¹⁸

Kırbaçoğlu'nun, Duman'ın ve daha başkalarının dile getirdikleri bu olasılık, kimi rivâyetlerde Resûlullah'ın -sallallâhu aleyhi ve sellem- konuyla ilgili âyeti okumuş olmasıyla ispatlanmış kabul edilebilirse de; bu gibi yorumlar, ilgili rivâyetlerin tümünün birlikte ele alınmamış olması dolayısıyla eksik ve yanlış bir sonuca ulaşılmasına neden olmaktadır. İlgili rivâyetler, birçok hadis kaynağından mukayeseli olarak okunduğunda; söz konusu yorumların, hadis usûlü meselelerinin dikkate alınmadan ve bütüncül yaklaşımdan uzak olarak ortaya konduğunu göstermektedir.

Metninde âyetle istişhadın bulunduğu aynı konuyla ilgili kudsi hadis ri-

²¹⁶ M. Hayri Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet -Yeni Bir Yaklaşım-*, Ankara: Fecr Yayınevi 1993, s. 288.

²¹⁷ Buhârî, Tevhîd 15, 35, 50; Tirmizî, Zühd 51.

²¹⁸ M. Zeki Duman, *Vahiy Gerçeği*, Ankara: Fecr Yayınevi 1997, s. 117.

vâyetlerinin tümü bir arada değerlendirildiğinde söz konusu bu ihtimalin aslında, “*hadîste idrâc/müddrec*” konusuyla doğrudan ilgili olduğu görülmüştür. Aşağıda ele aldığımız kudsî hadîs örnekleri, ilgili rivâyetlerdeki âyetle istişhad kısımlarının Peygamber’e -sallallâhu aleyhi ve sellem- nispet edilmesinin hadîslerin metinlerine sonradan eklendiğini görülmektedir.²¹⁹ Metninde âyetle istişhadın bulunduğu kudsî hadîs rivâyetlerinin, Kur’ân-ı Kerîm âyetlerinin bir tür tefsîri ve hikâi bir anlatım üslubuyla veya âyetlerin Peygamber -sallallâhu aleyhi ve sellem- tarafından yeni bir ifadeyle söylenmiş olduğu/olabileceği yorumu; konunun rivâyet-dirâyet bütünlüğü yaklaşımıyla ele alınmadığını kanaatini uyandırmaktadır. Bahis konusu yorumun şu yönlerden de tutarlı/doğru bir yorum olmadığı söylenebilir:

Mevzu bahis yorum; tüm kudsî hadîslerde âyetle istişhadın bulunmaması, aksine çok az sayıda kudsî hadîsde karşılaşıyor olması gerçekliğine uygun değildir. Âyet-i kerîmelerde geçen kelime ve cümlelerle birebir aynı olan ve/veya aynı konunun müteradif kelimelerle anlatıldığı çok sayıdaki hadîsde, yukarıda bahsedilen yorum gereği, hadîs metninin Peygamber -sallallâhu aleyhi ve sellem- tarafından kudsî hadîs olarak Yüce Allah’a nispet edilmesi ve/veya bitiminde de kudsî hadîs metnine benzeyen âyetle istişhadın bulunması gerektiği halde, söz konusu hadîslerde bu tür anlatım ve metinler bulunmaması mezkûr yorumun zorlama ve rivâyetlerin fiili gerçekliğine uygun olmadığını ortaya koymaktadır.²²⁰

Birçok hadîs kaynağında rivâyet edilmiş olan aşağıdaki kudsî hadîs hemen alttaki şu âyetleri çağrıştırmaktadır:

أخبرنا معمر عن أيوب عن أبي قلابة عن أبي ذر قال قال الله يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته عليكم محرماً فلا تظلموا العباد يا عبادي إنكم تخطون بالليل والنهار فاستغفروني فإني أغفر لكم الذنوب جميعاً ولا أبا لي يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وجنكم وإنسكم وصغيركم وكبيركم كانوا على قلب أفجركم لم ينقص من ملكي شيئاً ولو أن أولكم وآخركم وجنكم وإنسكم وصغيركم وكبيركم سألونني فأعطيت لكل رجل منهم مسألته لم ينقص ذلك مما عندي شيئاً كراس المخيط يغمس في البحر.²²¹

إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكَ حَسَنَةً يَضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا

Nisâ 4/40: إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكَ حَسَنَةً يَضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا

Yûnus 10/44: وَإِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ

²¹⁹ Örnekler için bkz: Hemmâm b. Münebbih, *es-Sahîfetü's-Sahîha*, no: 30; Ma'amer b. Râşid, *el-Câmi'*, XI, 416, no: 20874; Abdullah b. el-Mübârek, *el-Müsned*, (nşr.) S. es-Sâmerrâi, Riyad: Mektebetü'l-Meârif 1407/1987, s. 73 no: 121; Abdullah b. el-Mübârek, *ez-Zühd*, no: 1435; Buhârî, *Tevhîd* 35; Bed'ü'l-halk 8; Tefsîr 32/1; Tirmizî, Tefsîr, 33, 56; İbn Mâce, *Zühd* 39; Ahmed, II, 438 no: 9647; Dârimî, *Rikâk* 105; Buhârî, *Edeb* 13; Abdullah b. Vehb, *el-Câmi' fi'l-Hadîs*, (nşr.) Mustafa Hüseyin, Demmâm: Dâru'bnî'l-Cevzî 1416/1996, no: 147.

²²⁰ Ebû Dâvûd, *Vitr* 26; İbn Mâce, *Edeb* 57; et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, (nşr.) Mahmûd et-Tahhânî, Riyad: Mektebetü'l-Maârif 1407/1987; *el-Mu'cemü'l-Evsat*, (nşr.) T. Avdillah, A. İ. el-Hüseyinî, Kahire: Dâru'l-Haremeyn 1415/1995, VI, 240 no: 6291; et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, (nşr.) Ebu Muhammed el-Esyutî, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye 2007/1428, IX, 150, no: 10517.

²²¹ Ma'amer, *el-Câmi'*, XI, 182-183 no: 20272.

bunlar için de düşündüğüne işaret etmektedir.

Merfû', mevkûf ve maktû' rivayetlerin tedâhülû, sebepleri ve bunların ayırıştırılması meselesi hadîs tarihinde tasnîf dönemiyle birlikte gündeme gelmiştir.²²⁴ Hadis literatüründe kimi hadislerin hem merfû' hem de mevkûf olarak rivâyet edilmiş oldukları görülmektedir. Bu durumdaki hadîsler, farklı sahâbîlerden olabildiği gibi, aynı sahâbîden de rivâyet edilmiş olabilmektedir. Hatta aynı senedle bir metnin merfû' ve mevkûf rivâyet edildiğine de rastlanmaktadır. Bir metnin merfû', mevkûf ve maktû' rivâyet edilmesinin değişik sebepleri söz konusudur. Sahâbînin sadece metni zikretmesi veya hadîsi eksik yanlış aktarma endişesi sebebiyle Resûlullah'a -sallallâhu aleyhi ve sellem- nispet etmekten kaçınması önemli nedenlerdendir. Yine râvînin hatası sebebiyle mevkûf bir hadîs, merfû' olarak nakledildiği gibi, merfû' bir rivâyet de mevkûf olarak nakledilmiş olabilmektedir.²²⁵

Aşağıda bu tür tedâhülûn söz konusu olduğu kudsî hadîs rivâyetlerinden tespit edebildiklerimizden birkaç örneğe yer verilmiştir:

1. *لو كان لابن آدم واديان من مال* cümlesiyle başlayan hadîs, farklı isnâdlarla ve birtakım lafız değişiklikleriyle kimi hadîs kaynaklarında merfû'-nebevî²²⁶ olarak rivâyet edilmişken, kimi hadîs kaynaklarında ise merfû'-kudsî,²²⁷ mevkûf-kudsî²²⁸ ve hatta neshedilmiş âyet olarak rivâyet edilmektedir.²²⁹

2. Ma'mer b. Râşid'in *el-Câmi'i*'nde, Ka'bu'l-Ahbâr'dan (35/655) maktû'-kudsî hadîs olarak rivâyet etmiş olduğu "أخبرنا عبد الرزاق عن معمر عن قتادة أن كعبا قال قال الله ليس من عبادي من سحر أو سحر له أو كهن أو كهن له أو تطير أو تطير له ولكن عبادي من آمن بي وتوكل علي"²³⁰ cümlesini, et-Taberânî (360/971) merfû'-kudsî hadîs olarak rivâyet etmektedir.²³¹

²²⁴ Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. İbn Ebî Hâtim, *İlelü'l-Hadis*, I, 387, II, 176, 422, Beyrut: 1371/1952; el-Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, nşr. A. Yahya vd, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Haydarabad, 1362/1941, I, 413-414, nşr. Abdurrahmân b.Yahya vd, Haydarabad: el-Mektebetü'l-İslâmiyye 1362/1941; Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, 11/33; Abdurrezzâk, *Musannef*, V, 5; Taberî, *Târih*, I, 65-66; el-Hâkim, *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn*, Beyrut: ts., Beyrut: 1418/1988; *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn*, (nşr.) Hamdi Demirdaş, Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz 1420/2000, I, 536-537.

²²⁵ Sabri Çap, *Hadîs İlminde Merfû- Mevkûf İlişkisi*, s. 134 vd, yayımlanmamış doktora tezi, UÜSBE, Bursa, 2008.

²²⁶ Buhârî, Rikâk 10; Müslim, Zekât 116-118; Ahmed, III, 243, VI, 55; Tirmizî, Zühd 27; İbn Mâce, Zühd 27; Dârimî, Rikâk 62.

²²⁷ el-Kudâ'î, *Müsnedü'ş-Şihâb*, II, 317-318, no: 1442.

²²⁸ Ma'mer, *el-Câmi'*, X, 436 no: 19624. Ahmed, III, 122, 272, IV, 368, V, 117; İbn Hibbân, VIII, 29 no: 3236; Ebû Ya'lâ, VII, 438.

²²⁹ Müsedded b. Müserhed'in *Müsned*'inden el-Bûsîrî, *İthâfu'l-Hiyereti'l-Mehere*, (nşr.) Âdil b. Sa'd, es-Seyyid b. Mahmud, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad: 1419/1998, VII, 146 no: 7217.

²³⁰ Ma'mer, *el-Câmi'*, 11/211 no: 20350; el-Beyhakî de aynı rivâyeti kendi isnâdıyla Ma'mer'den nakletmektedir: *Şu'abu'l-İmân*, II, 64 no: 1175, (nşr.) M. S. Besyûnî Zağlûl, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1410/1990.

²³¹ el-Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid*, Beyrut: Dâru'l-Fikr 1412/1992, V, 117-

3. Ma'mer b. Râşid, "يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي" cümlesiyle başlayan hadîsi Ebû Zer el-Ġifârî'den -radiyallâhu anh- mevku'f-kudsî hadîs olarak rivâyet ettiği halde²³²; Müslim, *Sahih*'inde²³³ ve Buhârî ise *el-Edebu'l-Müfred*'inde²³⁴ merfû'-kudsî hadîs olarak rivâyet etmektedir. Müslim'in ve Buhârî'nin rivâyetlerinde yer alan son cümle Ma'mer'de bulunmamaktadır. Ayrıca Müslim'in rivâyetindeki kudsî hadîs lafzı "فيما روى عن الله تبارك وتعالى أنه قال" iken, Buhârî'nin rivâyetindeki şöyledir: "عن الله تبارك وتعالى قال" ve Müslim'in rivâyetinde bulunan "عبادي كلکم ضال إلا من هديته فاستهدوني أهدکم" cümlesi, *el-Edebu'l-Müfred*'de yoktur. Tayâlisî ise söz konusu Ebû Zerr -radiyallâhu anh- hadîsini kendi tarikiyle ve sadece *el-Edebu'l-Müfred*'deki ilk iki cümleyi birkaç lafız farkıyla rivâyet etmektedir²³⁵.

4. "ما تقرب إلي عبدي بمثل ما افترضت عليه" cümlesiyle başlayan kudsî hadîs; merfû'-kudsî hadîs olarak rivâyet edildiği gibi maktû'-kudsî hadîs olarak da rivâyet edilmiştir:

a. Ma'mer b. Râşid, "ما تقرب إلي عبدي بمثل ما افترضت عليه" cümlesiyle başlayan aşığıdaki hadîsi el-Hasan el-Basrî'den (110/728) maktû'-kudsî hadîs olarak rivâyet etmekteken;²³⁶

أخبرنا معمر عن الحسن قال يقول الله ما تقرب إلي عبدي بمثل ما افترضت عليه وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فأكون عينه اللتين يبصر بهما وأذنيه اللتين يسمع بهما ويديه اللتين يبطش بهما ورجليه اللتين يمشي بهما فإذا دعاني أجبتة وإذا سألني أعطيتة وإن استغفرني غفرت له

b. Abdullah b. el-Mübârek (181/797) ise Hassân b. Atiyye'den (130/748 ?) maktû'-kudsî hadîs olarak rivâyet etmektedir:²³⁷

أخبركم أبو عمر بن حيويه قال: حدثنا يحيى قال حدثنا الحسين، قال أخبرنا محمد بن كثير المصيصي، عن الأوزاعي، عن حسان بن عطية قال قال الله لا ينجو مني عبدي إلا بأداء ما افترضت عليه، وما يبرح عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، وما تقرب إلي بشيء أفضل من النصيحة، فإذا فعل ذلك كنت قلبه الذي يعقل به، ولسانه الذي ينطق به، وبصره الذي يبصر به، أجبتة إذا دعاني، وأعطيتة إذا سألني، وأغفر له إذا استغفرني

c. Buhârî, aynı hadîsi lafız farklılığıyla merfû'-kudsî hadîs olarak rivâyet etmektedir:²³⁸

حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ غُثْمَانَ حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ حَدَّثَنِي شَرِيكُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي نَمِرٍ عَنْ عَطَاءَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - إِنَّ اللَّهَ قَالَ مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُ بِالْحَرْبِ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أَحْبَبْتُهُ

118. Heysemî'nin Taberânî'ye nisbet ettiği bu rivâyeti Taberânî'nin kitaplarında tespit edemedik.

²³² Ma'mer, *el-Câmi*, 11/182-183 no: 20272.

²³³ Ma'mer, *el-Câmi*, 11/182-183 no: 20272.

²³⁴ Buhârî, *el-Edebu'l-Müfred*, no: 490, (nşr.) M. Fuâd Abdullbâkî, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye 1409/1989.

²³⁵ et-Tayâlisî, no: 463

²³⁶ Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi*, 11/192-193 no: 20301.

²³⁷ Abdullah b. el-Mübârek, *ez-Zühd ve'r-rekâik*, no: 1022.

²³⁸ Buhârî, *Rikâk* 38.

قال: وأخبرني حفص بن ميسرة، عن موسى بن عقبة، عن عطاء بن أبي مروان، عن أبيه، أن كعبا، حلف له بالذي فرق البحر لموسى أن في التوراة: يا ابن آدم اتق ربك، وبر والديك، وصل رحمك يمد لك في عمرك، ويسر لك يسرك، ويصرف عنك عسرك²⁴⁵

Bu cümle, *Müsnedü'l-Hâris*'te merfû'-kudsî hadîs olarak rivâyet edilmiştir:

حدثنا داود بن المحبر ثنا عباد عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة وأبي سعيد: أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول يا بن آدم اتق ربك وبر والديك وصل رحمك يزد لك في عمرك ويسر لك يسرك ويجنب عسرك ويسط لك في رزقك يا بن آدم أطلع ربك تسمى عاقلا ولا تعص ربك فتسمى جاهلا²⁴⁶

Ka'bu'l-Ahbâr'ın Tevrât'tan naklettiği ilâhî ifade, "metrûk" bir râvî olan Dâvûd b. el-Muhabber'in²⁴⁷ (206/821) rivâyetinde merfû'-kudsî hadîs olarak karşımıza çıkmaktadır. Sıla-i rahim ile ilgili merfû' rivâyetlerde Ka'bu'l-Ahbâr'ın Tevrât'tan naklettiği cümle yer almamaktadır. Bu karışıklığın bizzat Dâvûd b. el-Muhabber'den mi, yoksa ondan önceki râvîlerden mi kaynaklandığını tespit edemedik. Abdullah b. Vehb'in, Ka'bu'l-Ahbâr'dan naklettiği bu rivâyetin hemen ardından sıla-i rahim ile ilgili merfû'-kudsî;

قال: وأخبرني حفص بن ميسرة، عن موسى بن عقبة، عن عبد الله بن دينار، عن أبي هريرة، أن رسول الله عليه السلام قال: إن الرحم شجنة من الرحمن، فقال لها: من وصلك وصلته، ومن قطعك قطعته²⁴⁸

Diğer iki yerde sadece merfû' olarak;

قال وسمعت سفیان، يحدث عن عمرو بن دينار، عن أبي قابوس، عن عبد الله بن عمرو بن العاص، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول: الراحمون يرحمهم الله، ارحموا أهل الأرض يرحمكم أهل السماء، الرحم شجنة من الرحمن، من قطعها قطعها الله، ومن وصلها وصله الله²⁴⁹

قال وأخبرني سليمان بن بلال، عن معاوية بن أبي مزر، عن يزيد بن رومان، عن عروة بن الزبير، عن عائشة، زوج النبي عليه السلام أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: الرحم شجنة من الله، من وصلها وصله الله، ومن قطعها قطعها الله²⁵⁰

Yukarıdaki rivâyetlere yer vermesi, ancak Ka'bu'l-Ahbâr'ın Tevrât'tan naklettiği ilâhî ifadeyi merfû' olarak nakletmemiş olması, ayrıca söz konusu rivâyetleri böylece sıralaması dikkat çekicidir.

Abdullah b. Vehb'in sıla-i rahim ile ilgili rivâyetleri bu şekilde sıralanmış olması, söz konusu maktû'-kudsî hadîs ile merfû'-kudsî hadîs ve merfû' hadîs karışıklığının sonraki dönemlerde ortaya çıktığını göstermektedir. Abdullah b. Vehb'in, Ka'bu'l-Ahbâr'dan naklettiği rivâyette Ebû Hureyre (58/678) bulunmamaktadır. *Müsnedü'l-Hâris*'te merfû'-kudsî hadîs olarak

²⁴⁵ Abdullah b. Vehb, *el-Câmi' fi'l-hadîs*, I, 156-157 no: 95.

²⁴⁶ el-Heysemi, *Buğyetü'l-Bâhis an Zevâidi Müsnedi'l-Hâris*, (nşr.) H. Ahmed Salih, Medine, 1413/1992, II, 813 no: 841, (nşr.) H. A. Salih Bakirî, Medine, 1413/1992; İbn Hacer, *el-Metâlibu'l-Âliye*, III, 215 no: 3297, (nşr.) H. el-A'zamî, Kuveyt 1973.

²⁴⁷ İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, s. 200, no: 1811, (nşr.) Muhammed Avvâme, Haleb Dâru'r-Reşid 1412/1992.

²⁴⁸ Abdullah b. Vehb, *el-Câmi' fi'l-hadîs*, I, 158-159 no: 96.

²⁴⁹ Abdullah b. Vehb, *el-Câmi' fi'l-hadîs*, I, 220-221 no: 146.

²⁵⁰ Abdullah b. Vehb, *el-Câmi' fi'l-Hadîs*, I, 226 no: 149.

rivâyet edilmiş olan rivâyette ise söz konusu cümle Ebû Hureyre tarîkiyla Resûlullah'a -sallallâhu aleyhi ve sellem- izafe edilmektedir.

8. Abdullah b. Vehb'in, *Kitâbu'l-Kader* adlı eserinde Atâ b. Ebî Rabâh'tan maktû'-isrâîlî-kudsî haber olarak Tevrât'tan nakletmiş olduğu cümlenin büyük ölçüde benzeri olan ifadeyle Taberânî'nin *Mekârimu'l-Ahlâk*'inde merfû'-kudsî hadîs olarak rivâyet edilmiş olduğunu görmekteyiz. Ayrıca Ahmed b. Menî'in *Müsned*'inde benzer lafızlı bir cümlenin Peygamber'in -sallallâhu aleyhi ve sellem- diliyle daha önce inzâl edilmiş kitaplara izafe edildiğini; Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kûtu'l-Kulûb*'unda ise Abdullah b. Vehb'in lafzına yakın bir cümle ile '*temrîz* sığasıyla' ve Peygamber'e -sallallâhu aleyhi ve sellem- veya bir kaynağa izafe edilmeden nakledildiği görülür:

Abdullah b. Vehb'in rivâyeti:

سمعت طلحة بن عمرو قال: سمعت عطاء بن أبي رباح يحدث، أن في التوراة مكتوبا: أنا الله لا إله إلا أنا، قدرت الخير والشر، وطوبى لمن قدرت على يديه خيرا، وويل لمن قدرت على يديه شرا^{٢٥١}

et-Taberânî'nin rivâyeti:

ثنا زكريا بن يحيى الساجي، ثنا أحمد بن مسلم العميري، ثنا عمرو بن يحيى بن عمرو بن مالك النكري، عن أبيه، عن جده عمرو بن مالك، عن أبي الجوزاء، عن ابن عباس رضي الله عنه: عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: قال الله عز وجل: أنا الله، قدرت الخير والشر، فطوبى لمن جعلت مفاتيح الخير على يديه، وويل لمن جعلت مفاتيح الشر على يديه^{٢٥٢}

Ahmed b. Menî'in rivâyeti:

وقال أحمد بن منيع: ثنا سالم بن سالم الخراساني، عن نافع بن القاسم، عن محمد بن علي، عن جابر قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: إن في بعض ما أنزل الله من الكتب: إني أنا الله لا إله إلا أنا، قدرت الخير والشر^{٢٥٣}

وقال أحمد بن منيع حدثنا سالم الخراساني، عن نافع، عن القاسم، عن محمد بن علي، عن جابر رضي الله عنه، قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن في بعض ما أنزل الله تعالى من الكتب، إني أنا الله لا إله إلا أنا قدرت الخير والشر^{٢٥٤}

Ebû Tâlib el-Mekkî'nin rivâyeti:

ورويتا في الخبر المشهور بمعناه يقول الله جل جلاله: قدرت الخير والشرّ وأجريتهما على أيدي عبادي، فطوبى لمن خلقته للخير وأجريت الخير على يديه وويل لمن خلقته للشرّ وأجريت الشرّ على يديه، وويل ثم وويل لمن قال: لم وكيف^{٢٥٥}

9. Abdullah b. Vehb, *Kitâbu'l-Kader*'inde, mevku'f-kudsî hadîs olarak şu-

²⁵¹ Abdullah b. Vehb, *Kitâbu'l-Kader*, (nşr.) M. Kassâr, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut: 1420/1999, s. 60 no: 34.

²⁵² et-Taberânî, *Mekârimu'l-Ahlâk*, (nşr.) Fârûk Hamâde, Darü'l-Kalem, Dımaşk: 1431/2010, s. 104 no: 84.

²⁵³ el-Bûsîrî (840/1436), *İthâfu'l-hıyereti'l-meherre bi zevâidi'l-mesânidi'l-aşere*, I, 37 no: 202.

²⁵⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *el-Metâlibu'l-âliye*, (nşr.) M. Mustafa el-A'zami, Kuveyt 1973, VIII, 416 no: 3038.

²⁵⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I, 432.

nu rivâyet etmektedir:

أخبرني عمرو بن الحارث، وحيوة بن شريح، عن ابن أبي أسيد، هكذا قال، أن أبا فراس حدثه، أنه سمع عبد الله بن عمرو رضي الله عنه يقول: إن الله عز وجل لما خلق آدم عليه الصلاة والسلام نفثه نفث المزدود، فأخرج من ظهره ذرئته أمثال النعف، فقبضهم قبضتين ثم ألقاهما، ثم قبضهما، فقال: فريق في الجنة وفريق في السعير^{٢٥٦}

أخبرني عمرو بن الحارث، وحيوة بن شريح، عن ابن أبي أسيد، هكذا قال، أن أبا فراس حدثه، أنه سمع عبد الله بن عمرو يقول: إن الله عز وجل لما خلق آدم عليه الصلاة والسلام نفثه نفث المزدود، فأخرج من ظهره ذرئته أمثال النعف^{٢٥٧}

el-Beyhakî, aynı hadîsi kendi isnâdıyla ve lafız farkıyla *el-Esmâ ve's-Sifât*'ta rivâyet etmektedir:

أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، ثنا أبو العباس هو الأصم، ثنا الصاغاني، ثنا أبو صالح، ثنا يحيى بن أيوب، عن يحيى بن أبي أسيد، عن أبي فراس، مولى عبد الله بن عمرو عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما أنه قال: لما خلق الله عز وجل آدم نفثه نفث المزدود فخر منه مثل النعف، فقبض قبضتين، فقال لما في اليمين في الجنة، وقال لما في الأخرى في النار. هذا موقوف^{٢٥٨}

10. Abdullah b. el-Mübârek *ez-Zühd*'ünde, Vekî' b. el-Cerrâh *ez-Zühd*'ünde Tirmizî ve İbn Mâce'nin *Sünen*'lerinde merfû'-nebevî hadîs olarak rivâyet etmiş oldukları şu hadîsi;

إن أعبط أوليائي عندي مؤمن خفيف الحاذ، ذو حظ من صلاة، أحسن عبادة ربه، وأطاعه في العمر، وكان غامضا في الناس، لا يشار إليه بالأصابع، بيده: فقال: عجلت منيته، قلت بواكيه، قل تراثه وكان رزقه كفافا، فصر على ذلك، ثم نقد^{٢٥٩}

Ahmed b. Hanbel *ez-Zühd*'ünde ve İbn Arabî *Mişkâtü'l-Envâr*'ında merfû'-kudsî hadîs olarak rivâyet etmişlerdir:

حدثنا عبد الله، حدثنا أبي، حدثنا وكيع، حدثنا علي بن صالح، عن أبي المهلب، عن عبيد الله بن زحر، عن علي بن يزيد، عن القاسم، عن أبي أمامة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، يعني قال الله عز وجل إن أعبط أوليائي عندي مؤمن خفيف الحاذ، ذو حظ من صلاة، أحسن عبادة ربه، وكان غامضا في الناس؛ لا يشار إليه بالأصابع، فعجلت منيته، وقل تراثه، وقلت بواكيه قال أبو عبد الرحمن عبد الله سألت أبي ما تراثه؟ قال ميراثه^{٢٦٠}

عن أبي أمامة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال قال الله عز وجل إن أعبط أوليائي عندي لمؤمن خفيف الحاذ ذو حظ من الصلاة أحسن عبادة ربه وأطاعه في السر وكان غامضا في الناس ولا يشار إليه بالأصابع وكان رزقه كفافا فصر على ذلك ثم نفث بيده فقال عجلت منيته قلت بواكيه قل تراثه^{٢٦١}

Aslında söz konusu bu hadîsin, üslup itibariyle -İbn Arabî'nin rivâyetinde olduğu gibi- kudsî hadîs olarak Yüce Allah'a izafesi daha doğrudur. Nitekim Ahmed b. Hanbel *ez-Zühd*'de senedin sonundaki ve وسلم رسول الله صلى الله عليه وسلم "يعني قال الله عز وجل" tavihiyle hadîsin merfû'-kudsî hadîs

²⁵⁶ Abdullah b. Vehb, *Kitâbu'l-Kader*, s. 15 no: 7.

²⁵⁷ Abdullah b. Vehb, *Kitâbu'l-Kader*, s. 22 no: 11.

²⁵⁸ el-Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sifât*, II, 258 no: 698.

²⁵⁹ Abdullah b. el-Mübârek, *ez-Zühd*, (nşr.) H. el-A'zamî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye ty, no: 1807.

²⁶⁰ Ahmed, *ez-Zühd*, Kahire: Dâru'r-Reyyân li't-Türâs 1408/1987, no: 56.

²⁶¹ İbn Arabî, *Mişkâtü'l-Envâr*, no: 3.

olduğunu açıkça belirtmiştir.

11. Hem merfû‘-nebevî, hem de merfû‘-kudsî olarak rivâyet edilmiş olan bir başka hadîs:

“لَا يَتَّبِعِي لِعَبْدٍ أَنْ يَقُولَ أَنَا خَيْرٌ مِنْ يُونُسَ بْنِ مَتَّى” hadîsi, birçok hadîsçi tarafından aynı eser içinde hem merfû‘-nebevî, hem de merfû‘-kudsî olarak rivâyet edilmiştir: Buhârî, söz konusu hadîsi İbn Abbâs, Ebû Hureyre ve Ebû Hureyre-Abdurrahman b. Avf’dan -radiyallâhu anhüm- üç “*kitap*”ta on ayrı tarikle ve lafız farklılıklarıyla rivâyet etmiştir. Buhârî, söz konusu hadîsi dokuz yerde Ebû Hureyre ve Ebû Hureyre-Abdurrahman b. Avf’dan merfû‘-nebevî,²⁶² bir yerde ise İbn Abbâs’dan merfû‘-kudsî²⁶³ olarak rivâyet etmiştir. Müslim ise aynı hadîsi Buhârî’dekinin aksine farklı tariklerle Ebû Hureyre’den merfû‘-kudsî,²⁶⁴ İbn Abbâs’dan ise merfû‘-nebevî²⁶⁵ olarak rivâyet etmiştir.

8. Kudsî Hadîs Esasları, Kudsî Hadîsin Rivâyet Lafızları ve Kudsî Hadîslerin Sayısı

a. Kudsî Hadîs Esasları

Gerek mütekaddimûn, gerekse müteahhirûn dönem hadîs usûlü kitaplarında bir hadîs çeşidi olarak ele alınmamış olmasına rağmen; son yüzyıldaki hadîs usûlü çalışmalarında bir hadîs çeşidi olarak gösterilen *kudsî hadîs* mefhûmunun tahlil edilmemiş, belki de ihmal edilmiş önemli meselelerinden biri de hadîslerin hangi esaslara göre kudsî hadîs olduklarına hükmedileceği konusudur. Hadîslerin, *kudsî hadîs* olup olmadığını belirleyecek esasların neler olduğuna dair ölçütler tam olarak ortaya konulmamıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, kudsî hadîs esasların konusunda, detaylı olmasa da, hangi rivâyetlerin kudsî hadîs olarak kabul edilip edilmeyeceğine dair birkaç prensip belirleyen kişi muasır hadîsçilerden Muhammed Avvâme’dir. Muhammed Avvâme, hangi rivâyetlerin kudsî hadîs olarak kabul edilip edilmeyeceklerine dair şu esasları ortaya koymuştur:

1. “Peygamber’in -sallallâhu aleyhi ve sellem-, açık ifadeyle (*kavl-i sarîh*), ‘Yüce Allah buyurdu ki/buyuruyor ki/vahyetti’ gibi cümlelerle Allah’a *izafe ettiği sözler kudsî hadîsler kapsamina girmektedir*”²⁶⁶. Avvâme buna herhangi bir örnek vermemektedir.

2. “Yüce Allah bana vahyetti/bana vahyedildiğine göre/Allah İbrahim’, Mûsâ’ya vahyetti ki’ gibi cümlelerle Allah’a *izafe edilen sözler kudsî hadîsler kapsamina girmektedir*”²⁶⁷. Avvâme buna örnek olarak; Buhârî’nin, içinde

²⁶² Buhârî, Enbiyâ 24, 35 (iki adet), Tefsîr IV, 26 (iki adet), Tefsîr VI, 4 (iki adet), Tefsîr 37/1 (iki adet).

²⁶³ Buhârî, Tevhîd 50.

²⁶⁴ Müslim, Fedâil 166.

²⁶⁵ Müslim, Fedâil 167.

²⁶⁶ Avvâme, *Min Sihâhi'l-Ehâdîsi'l-Kudsiyye*, s. 9.

²⁶⁷ Avvâme, *Min Sihâhi'l-Ehâdîsi'l-Kudsiyye*, s. 9-10.

كُم تَفْتُونَ فِي قُبُورِكُمْ فَأَوْجَىٰ إِلَىٰ أَنتُمْ تُفْتُونَ فِي قُبُورِكُمْ cümlesinin yer aldığı rivâyeti²⁶⁸ ve Müslim'in, içinde cümlesinin yer aldığı rivâyeti²⁶⁹ göstermektedir.

3. "Yüce Allah'a nispet edilen 'Allah şunu emretti, bunu yaptı, yarattı' gibi *ef'âl tasvirleri, kudsî hadîsler isimlendirmesi içine girmemektedir.*"²⁷⁰ Avvâme buna örnek olarak; Yüce Allah'ın, rahmet'i yüz parçaya ayırdığına dair hadîsi vermektedir:

حَدَّثَنَا الْحَكَمُ بْنُ نَافِعٍ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنَا سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيْبِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يَقُولُ « جَعَلَ اللَّهُ الرَّحْمَةَ مِائَةَ جُزْءٍ، فَأَمْسَكَ عِنْدَهُ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ جُزْءًا، وَأَنْزَلَ فِي الْأَرْضِ جُزْءًا وَاحِدًا، فَمِنْ ذَلِكَ الْجُزْءِ يَبْرَأُحِمُ الْخَلْقُ، حَتَّى تَرْفَعُ الْفَرَسُ حَافِرَهَا عَنْ وِلْدَانِهَا حَشِيَّةً أَنْ تُصَيِّبَهُ »²⁷¹

4. "Peygamber'in -sallallâhu aleyhi ve sellem- Cibrîl'den veya meleklerden herhangi birinden - Yüce Allah'ın sözü olmaksızın- rivâyet ettikleri, kudsî hadîs olarak *addedilemez.*"²⁷² Avvâme buna örnek olarak, Peygamber'e -sallallâhu aleyhi ve sellem ilk vahyin ("bed'ül-vahy") gelişini anlatan rivâyeti²⁷³ göstermektedir.

5. "Sahâbenin, Peygamber Efendimiz -sallallâhu aleyhi ve sellem- *tariki dîşında bir yolla, -senedi sahih olsa bile- önceki peygamberlere izafeten rivâyet ettikleri ve isrâîliyyât arasında zikredilenler kudsî hadîs olarak addedilemez.*"²⁷⁴ Avvâme buna örnek olarak, Beyhakî'nin Ömer b. el-Hattâb'dan -radiyallâhu anh- tahrîc ettiği şu rivâyeti vermektedir:

أخبرنا أبو عبد الله الحافظ أنا علي بن محمد بن عبد الله الحسيني بمرورنا شهاب بن الحسن العكبري نا عبد الملك بن قريب الأصمعي نا ملك عن زيد بن أسلم عن أبيه عن عمر بن الخطاب قال حدثت أن موسى أو عيسى عليهما السلام قال يا رب ما علامة رضاك عن خلقك؟ فقال عز وجل أن أنزل عليهم الغيث إبان زرعهم وأحسبه إبان حصادهم وأجعل أمورهم إلى حلماهم وفيهمهم في أيدي سمحاتهم قال: يا رب فما علامة السخط قال أن أنزل عليهم الغيث إبان حصادهم وأحسبه إبان زرعهم وأجعل أمورهم إلى سفاههم وفيهمهم في أيدي بخلاهم²⁷⁵

6. "Yine sahâbenin, Yüce Allah'ın *semâvî kitaplarından herhangi bir kitap-tan rivâyet ettikleri de kudsî hadîs olarak addedilemez.*"²⁷⁶ Avvâme buna örnek olarak, Buhârî'nin Abdullah b. Amr b. el-Âs'dan -radiyallâhu anhüma- tahrîc ettiği, Peygamber'in -sallallâhu aleyhi ve sellem Tevrât'ta geçen özelliklerine dair şu rivâyeti vermektedir:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَنَانَ حَدَّثَنَا فُلَيْحٌ حَدَّثَنَا هِلَالٌ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ لَقِيتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ -

²⁶⁸ Buhârî, İlim 24, Vudû' 37, Cuma 29, Kûsûf 10, İ'tisâm 2.

²⁶⁹ Müslim, Cennet 64.

²⁷⁰ Avvâme, *Min Sîhâhi'l-Ehâdîsi'l-Kudsiyye*, s. 9.

²⁷¹ Buhârî, Edeb 19; Buhârî, Rikâk 19.

²⁷² Avvâme, *Min Sîhâhi'l-Ehâdîsi'l-Kudsiyye*, s. 11.

²⁷³ Buhârî, Bed'ül-vahy 3; Müslim, İmân 252.

²⁷⁴ Avvâme, *Min Sîhâhi'l-Ehâdîsi'l-Kudsiyye*, s. 10.

²⁷⁵ el-Beyhakî, *Şu 'abu'l-îmân*, VI, 23 no: 7392, (nşr.) M. es-Said Besyûni Zağlûl, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1410/1991.

²⁷⁶ Avvâme, *Min Sîhâhi'l-Ehâdîsi'l-Kudsiyye*, s. 10-11.

رضى الله عنهما - قُلْتُ أَخْبِرْنِي عَنْ صِفَةِ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فِي التَّوْرَةِ. قَالَ أَجَلٌ، وَاللَّهُ إِيَّاهُ لَمْ يُصَوِّفْ فِي التَّوْرَةِ بِنِعْضِ صِفَتِهِ فِي الْقُرْآنِ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا، وَحِزْرًا لِلْأَيُّمِينَ، أَنْتَ عَبْدِي وَرَسُولِي سَمِيئِكَ الْمُتَوَكَّلِ، لَيْسَ بَقَطٌ وَلَا غَلِيظٌ وَلَا سَحَابٌ فِي الْأَسْوَاقِ، وَلَا يَدْفَعُ بِالسَّيِّئَةِ السَّيِّئَةَ وَلَكِنْ يَغْفُو وَيَغْفِرُ، وَلَنْ يَقْبِضَهُ اللَّهُ حَتَّى يَقِيمَ بِهِ الْمَلَّةَ الْعُوجَاءَ أَنْ يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ. وَيَفْتَحُ بِهَا أَغْنِيْنَا غُنْيًا، وَأَذَانًا ضَمًّا، وَقُلُوبًا غُلْفًا. تَابَعَهُ عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ هِلَالٍ. وَقَالَ سَعِيدٌ عَنْ هِلَالٍ عَنْ عَطَاءٍ عَنِ ابْنِ سَلَامٍ. غُلْفٌ كُلُّ شَيْءٍ فِي غِلَافٍ، سَيْفٌ أَغْلَفَ، وَقَوْسٌ غَلْفَاءُ، وَرَجُلٌ أَغْلَفَ إِذَا لَمْ يَكُنْ مَحْتُونًا²⁷⁷

Avvâme, daha sonra, seçtiği yüz adet kudsî hadîsi şerhettiği *min Sihâhi'l-Ehâdîsi'l-Kudsiyye Mietü Hadîsin Kudsiyyin mea Şerhihâ* adlı eserinin giriş yazısında; “*Hadîs’in, kudsî olması için başında veya herhangi bir yerinde Yüce Allah’a nispetle ‘Allah şöyle buyurdu/buyuruyor’ (cümlesi) olmalı mıdır?*” anlamında sorduğu soruya cevap mahiyetinde yazdığı açıklamada şunları söylemektedir: “*Onların hepsi kudsî diye isimlendirilse de, tüm araştırmalarım ve hocalarım sormama rağmen (bu konuyla ilgili tatmin edici bir) metin (açıklama) bulamadım. Daha sonra İbn Hacer’in Fethu’l-Bârî’de, Sahih’deki Yüce Allah’ın sözlerinin geçtiği hadîslerle ilgili olarak ‘Bu, kudsî hadîslere’ sözünü görünce o lafızların yer aldığı tüm rivâyetlerin kudsî hadîs olduğu netleşti.*”²⁷⁸

b. Kudsî Hadîsin Rivâyet Lafızları

Kudsî hadîslerin rivâyet lafızlarına dair, ilgili eserlerde karşılaştığımız ve İbn Hacer el-Heytemî’den²⁷⁹ itibaren -neredeyse- tüm müellifler²⁸⁰ tarafından tekrar edilegen “*قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يروي عن ربه*” ve “*قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى عليه وسلم*” ifadeleri en meşhur iki rivâyet şîgasıdır.

Buhârî’nin *es-Sahih’inin Kitâbü’l-İlm’*deki²⁸¹ rivâyet lafızlarına dair değerlendirmesi, aynı zamanda Buhârî’nin; çok sonraki dönemlerde “kudsî hadîs” diye isimlendirilmiş olan hadîslere bakış açısını ortaya koymasına itibariyle konumuz açısından çok önemli bir değerlendirmedir.

Buhârî, söz konusu bu *bâb* başlığında üç ayrı sahâbiden (İbn Abbâs, Enes b. Mâlik ve Ebû Hureyre’nin) çok sonraki dönemlerde “kudsî hadîs” diye adlandırılmış olan rivâyetlerinde kullanmış oldukları rivâyet lafızlarını İbn Abbâs’tan (68/687) “*وقال أبو العالية عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما يروي عن ربه*”, Enes b. Mâlik’ten (90/709) “*وقال أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم يروي عن ربه عز وجل*”, Ebû Hureyre’den (58/676) “*وقال أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم يروي عن ربه عز وجل*” şek-

²⁷⁷ Buhârî, Buyû‘ 50; Buhârî, Tefsîr 48/3.

²⁷⁸ Avvâme, *Min Sihâhi'l-Ehâdîsi'l-Kudsiyye*, s. 11-12.

²⁷⁹ İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fethu’l-Mübîn Şerhu’l-Erba ‘ine’n-Neveviyye*, s. 432, Dâru’l-Minhâc, Cidde, 1422/2011.

²⁸⁰ Örnek olarak bkz: Subhî es-Sâlih, *‘Ulûmu’l-Hadîs ve Mustalâhuh*, Dımaşk:1379/1959, s. 11-13; *Hadîs İlimleri*, ter. M. Y. Kandemir, Ankara: DİB Yayınları 1971, s. 9-11; Çakan, *Hadîs Usûlü*, s. 114-115.

²⁸¹ Buhârî, İlm 4.

Makâsîdü's-seniyye fi'l-ehâdîsi'l-ilâhiyye adlı eserindeki²⁹⁹ toplam 100 (yüz) adet kudsî hadis sayısından veya İbn Balabân'ın bu eserini, *el-Fusûl fi sîreti'r-Resûl -sallallâhu aleyhi ve sellem-*, adlı eserinde tanıtmış olan İbn Kesîr'den³⁰⁰ (774/1373) almış olmalıdır. Okiç, kudsî hadisle ilgili verdiği bilgilerin çoğunu el-Kâsimî'nin (1332/1914) *Kavâ'idu't-Tahdîs*'inden iktibas etmektedir. Kâsimî ise kudsî hadisle ilgili verdiği bilgileri İbn Hacer el-Heytemî'den (974/1567), Ebu'l-Bekâ'dan (1094/1683) ve Ahmed b. el-Mübârek'in (1156/1743), mutasavvıf Abdulazîz ed-Debbâğ'ın (1132/1720) sohbetlerini bir araya getirdiği *el-İbrîz* adlı eserinden³⁰¹ derlemiştir.

Mahmûd et-Tahhân, *Teysîru mustalahi'l-hadîs*'te kudsî hadislerin sayısının iki yüzden fazla olduğunu herhangi bir kaynağa işaret etmeden söylemektedir.³⁰²

Ali Osman Koçkuzu, kudsî hadislerin 300 kadar olduğunu ifade için; “Sayıları üç yüz kadarı bulan bu haberlerde” demekte³⁰³ ve ilgili dipnotta, Okiç'in (1977) *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler* adlı eseri ile Kâsimî'nin (1332/1914) *Kavâ'idu't-Tahdîs*'ine atıfta bulunmasına rağmen, her iki müellifin eserinde de 300 değil, 100 sayısını telaffuz ettikleri görülmektedir ki Okiç, bu 100 rakamını Kâsimî'den, Kâsimî ise Heytemî'nin *el-Fethu'l-mübîn*'inden³⁰⁴ almıştır. Heytemî ise söz konusu 100 sayısını - yukarıda da bahedildiği gibi kuvvetle muhtemel- İbn Balabân'ın adı geçen eserindeki toplam yüz kudsî hadis sayısından hareketle söylemiştir.

Mustafa Karataş'ın, *Rivayet Tekniği Açısından Hadislerin Artması ve Sayısı*³⁰⁵ adıyla yayınlamış olduğu doktora tezinde, *Kütüb-i Tis'a*'da bulunduğunu söylediği kudsî hadis sayısı oldukça yüksek rakamlardır. Bizzat kitaplardan ve aynı zamanda elektronik ortamda yaptığımız okuma ve taramalar sonucunda ulaştığımız kudsî hadis sayısı ile Karataş'ın verdiği sayılar farklılık arz etmektedir. Aşağıdaki tabloda Karataş'ın *Kütüb-i Tis'a*'daki kudsî hadisler için verdiği sayılar ile bizim tespit ettiğimiz sayılar karşılaştırılmalı olarak gösterilmiştir:

²⁹⁹ İbn Balabân, *el-Makâsîdü's-Seniyye*, (nşr.) M. Mistû, M. el-Îd el-Hatrâvi, Beyrut: Dâru'bni Kesîr 1403/1983 ve 1408/1988.

³⁰⁰ İbn Kesîr, *el-Fusûl fi Sîreti'r-Resûl*, (nşr.) Muhyiddin Mistû, M. el-Îd el-Hatrâvi, Beyrut: Dâru'bni Kesîr 1413/1992, s. 272.

³⁰¹ es-Seyyid Ahmed b. el-Mübârek, *el-İbrîz min Kelâmi Seyyidi Abdilazîz ed-Debbâğ*, Dârü'l-Fîkr, yy, ty.

³⁰² Mahmûd et-Tahhân, *Teysîru mustalahi'l-hadîs*, s. 127.

³⁰³ Koçkuzu, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*, İstanbul: Dergâh Yayınları 1983, s. 43-44.

³⁰⁴ İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fethu'l-Mübîn Şerhu'l-Erba'ine'n-Neveviyye*, Dâru'l-Minhâc, Cidde, 1432/2011, s. 432.

³⁰⁵ Mustafa Karataş, *Rivayet Tekniği Açısından Hadislerin Artması ve Sayısı*, İstanbul: İham-İşaret Yayınları 2006, s. 211-221.

Kitap adı	Karataş'ın verdiği sayılar	Akalm'ın tespit ettiği sayılar
Buhârî	131	31
Müslim	80	29
Ebû Dâvûd	15	6
Tirmizî	55	17
Nesâî	25	6
Ibn Mâce	26	22
Muvatta'	11	7
Dârimî	23	17
Ahmed b. Hanbel	432	121
Toplam	798	266

Görüldüğü üzere, rivâyetlerin gerek matbu kitaplardan ve gerekse elektronik ortamda tek tek kontrol edilmemesinden kaynaklandığını tahmin ettiğimiz, tarama ve sayım yanlışları sebebiyle, kudsî hadislerin sayısı, kimi kitaplarda iki, üç, hatta dört katına yakın oranda yüksek çıkmıştır.

Kudsî hadislerin sayısının tespitinde birtakım okuma yanlışlarının da etkili olduğu ve bunun sonucu olarak kudsî hadis sayının çok yüksek gösterildiği görülmektedir. Kudsî hadis sayısının çok yüksek olarak gösterilmesine neden olan söz konusu okuma yanlışının şöyle meydana geldiğini tahmin ediyoruz: Elektronik ortamda yapılan kelime taramalarında veya matbu metinlerin indekslerinde; aranan kelimelerin bulunduğu cümleler bizzat yerlerinde ve öncesine sonrasına bakmadan, sadece hedef kelimelerin görülmesiyle yapılan tespit (!) ve sayımlar, sayının kabarmasına sebep olmaktadır. Örnek: قال الله أكبر/يقول الله أكبر kelimeleriyle yapılan taramada قال الله أكبر gibi tekbir getirmenin anlatıldığı rivâyetler, kontrol edilmeden kudsî hadis addedildiği için sayı bir hayli kabarmaktadır. Aynı şekilde özellikle elektronik tarama esnasında, kimi hadislerin metinlerde yer alan âyetlerin başında قال الله أكبر/يقول الله أكبر cümlelerinin görülmesi üzerine söz konusu rivâyetlerin de kudsî hadis olarak kabul edilmesi sayının oldukça artmasına neden olabilmektedir. Sayının böyle abartılı olmasının bir başka sebebi de; râvî veya kitap müellifinin قال الله أكبر lafzıyla başlayan bir cümlesinin başında; gerçekte 'kâil', râvî veya kitap müellifi olduğu halde, قال الله أكبر lafzının başında قال/يقول fiillerinin görülmesi ve metnin öncesine sonrasına bakılmadan bu rivâyetlerin kudsî hadis addedilmesidir.

Hicrî I-IV. yüzyıllardaki hadis eserlerinden toplam 61 ayrı kitabı, matbu metinlerinden ve elektronik ortamdaki verilerinden aynı anda tarayarak kudsî hadisleri tespit etmeye çalıştık. Gerek matbu metin ve gerekse elektronik ortam taramalarında tespit edilen tüm kudsî hadis metinlerini tek tek kontrol etmeye, yukarıda bahsettiğimiz handikapa düşmemeye gayret ettik. Kudsî hadis tespitinde 'kavlî' kudsî hadisleri esas aldığımızdan; Yüce Allah'a nispet edilen "Allah şunu enretti, bunu yaptı, yarattı" vb ef'âl tasvirlerini sayım dışında tuttuk. Taradığımız 61 ayrı kitapta -tekrarlarıyla birlikte- tespit ettiğimiz toplam 1216 adet kudsî hadis müellif ve eserlerine göre sayısal dağılımını aşağıdaki tabloda bir arada görmek mümkündür:

Müellif Adı	Kitap Adı	Kudsî Hadis Sayısı
Hemmâm b. Münebbih	<i>es-Sahîfe</i>	11
Ma'mer b. Râşid	<i>el-Câmi'</i>	31
Mâlik b. Enes	<i>el-Muvatta</i>	7
Abdullah b. el-Mübârek	<i>ez-Zühd</i>	32
Abdullah b. el-Mübârek	<i>el-Müsned</i>	18
Abdullah b. Vehb	<i>el-Câmi'</i>	14
Abdullah b. Vehb	<i>Kitâbu'l-Kader</i>	17
Vekî' b. el-Cerrâh	<i>ez-Zühd</i>	11
Şâfi'i	<i>el-Ümm, el-Müsned</i>	2
Buhârî	<i>es-Sahîh</i>	31
Müslim	<i>es-Sahîh</i>	29
Ebû Dâvûd	<i>es-Sünen</i>	6
Tirmizî	<i>es-Sünen</i>	17
Nesâî	<i>es-Sünen (el-Müctebâ)</i>	6
İbn Mâce	<i>es-Sünen</i>	22
Dârimî	<i>es-Sünen</i>	17
Ahmed b. Hanbel	<i>el-Müsned</i>	121
Ahmed b. Hanbel	<i>ez-Zühd</i>	34
Buhârî	<i>el-Edebü'l-Müfred</i>	14
Buhârî	<i>Halku Ef'âli'l-İbâd</i>	23
Buhârî	<i>et-Târihu'l-Kebîr</i>	13
Tayâlisî	<i>el-Müsned</i>	14
Abdurrezzâk	<i>el-Musannef</i>	8
Humeydî	<i>el-Müsned</i>	15
Saîd b. Mansûr	<i>es-Sünen</i>	3
Ali b. el-Ca'd	<i>el-Müsned</i>	9
İbn Ebî Şeybe	<i>el-Musannef</i>	11
İbn Ebî Şeybe	<i>Kitâbu'l-Arş</i>	22
İshâk b. Râhûye	<i>el-Müsned</i>	23
Abd b. Humeyd	<i>el-Müsned</i>	30
Esed b. Mûsâ	<i>ez-Zühd</i>	20
Hennâd b. es-Serrî	<i>ez-Zühd</i>	17
İbn Ebî Âsım	<i>ez-Zühd</i>	2
İbn Ebî Âsım	<i>es-Sünne</i>	83
Ebû Dâvûd	<i>ez-Zühd</i>	5
Nesâî	<i>es-Sünenü'l-Kübrâ</i>	12
Nesâî	<i>Amelü'l-Yevm</i>	20
Taberânî	<i>el-Mu'cemu'l-Kebîr</i>	49
Taberânî	<i>el-Mu'cemu'l-Evsat</i>	31
Taberânî	<i>el-Mu'cemu's-Sağîr</i>	8
Taberânî	<i>Kitâbu'd-Du'â</i>	29
Taberânî	<i>Mekârimu'l-Ahlâk</i>	3
İbn Hibbân	<i>es-Sahîh</i>	23
İbn Huzeyme	<i>es-Sahîh</i>	10
İbn Huzeyme	<i>Kitâbu't-Tevhîd</i>	115
Dârekutnî	<i>es-Sünen</i>	2
İbn Ebî'd-Dünyâ	<i>Dokuz ayrı risâlesinde</i>	54
İbnü's-Sünnî	<i>Amelü'l-Yevm</i>	13
İbn Şâhin	<i>et-Terğîb</i>	39
Hâkim	<i>el-Müstedrek</i>	42
Kudâ'i	<i>Şihâbu'l-Ahbâr</i>	18
Toplam		1216

Son dönem derleme kudsi hadis kitaplarından on bir adet kudsi hadis eserini³⁰⁶ matbu metinlerden bizzat incelemek suretiyle, ihtiva ettiği rivâyet sayısını bir tablo hâlinde gösterebiliriz:

Müellif/Yayınevi	Kitap adı	Kudsi hadis sayısı
Sabâbatî	<i>Câmi'u'l-Ehâdisi'l-Kudsiyye</i>	1150
Sabâbatî	<i>Sahihu'l- Ehâdisi'l-Kudsiyye</i>	550
Allûş	<i>el-Cami' fi'l- Ehâdisi'l- Kudsiyye</i>	772
Avvâme	<i>min Shâhi'l-Ehâdisi'l-Kudsiyye</i>	100
Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî	<i>el-Ehâdisu'l-Kudsiyye</i>	400
Adevî	<i>es-Sahihu'l-Müsned mine'l-Ehâdisi'l</i>	185
Adil Sa'd	<i>Mevsû'atü'l-Ehâdisi'l-Kudsiyye</i>	1584
Umevrât	<i>el-Ehâdisu'l-Kudsiyye</i>	663
Yusuf Ahmed	<i>Mevsû'atü'l-Ehâdisi'l-Kudsiyye</i>	585
Fethî İbrahim	<i>el-Ehâdisü'l-Kudsiyye</i>	225
Zağlûl	<i>Mu'cemu'l-Ehâdisi'l-Kudsiyye</i>	241
Büdeyvi	<i>el-Ehâdisu'l-Kudsiyye</i>	398

Sonuç

İçerisinde Yüce Allah'a izafe edilen sözler ve fiiller yer aldığından “*kudsi hadis*” diye isimlendirilen rivâyetler, mütekaddimûn ve müteahhirûn dönem hadis usûlü kitaplarında, bir hadis çeşidi olarak ele alınmamıştır. Bundan dolayı “*kudsi hadis*” tabiri; “*Galat-ı meşhûr, lügat-ı fasihden evlâdır*” deyiminin yerinde bir örneği olarak değerlendirilebilir. *Kudsi/ilâhi/rabbânî hadis* (الحديث الرباني/الحديث الإلهي/الحديث القدسي) ifadesi, hadis tarihinin ilk dört asrında, ne *rivâyetü'l-hadis*, ne de *dirâyetü'l-hadis* kitaplarında, tespit edilememiştir.

Kudsi hadis kısaca; mânâsı Yüce Allah'a, lafzı ise Peygamber'e -sallallâhu aleyhi ve sellem- ait olan hadis şeklinde tanımlanmakta ise de; kudsi hadis'in terim olarak, hadis ıstılahları arasında yerinin bulunup bulunmadığı net biçimde ortaya konulmamıştır. Kudsi hadis olarak adlandırılan rivâyetlerin, vahyin hangi türüne dâhil olduğu, Kur'ân-ı Kerim'den ve diğer nebevî hadislerden farklı ne gibi özelliklere sahip olduğu; kudsi hadis-Kitab-ı Mukaddes ve isrâiliyyât ilişkilerinin tartışılmaya devam ettiği söylenebilir.

Kudsi hadis ve onunla bağlantılı düşünülen kudsi hadis-vahiy ilişkisi, kudsi hadislerin Kur'ân-ı Kerim'den ve diğer nebevî hadislerden farkları vb tartışmalar -soyut zihni/fikrî bir çabanın ürünü olmaları dışında-; “*kudsi hadis*” diye bir ifadenin, hadis usûlü edebiyatında yerinin olup olmadığına bakılmaksızın yapıldıklarından, hadis ilmi açısından herhangi bir zemine oturmamaktadır.

Hadis tarihinde bir hadis usûlü ıstılahı olarak ele alınmadığı halde, çok geç dönemlerde ve hadis usûlü kitapları dışında yapılmış tanımlardan yola çıkarak vahiy-hadis, vahiy-kudsi hadis ilişkisinin kurgulanmaya ve hadisçile-

³⁰⁶ Söz konusu on bir adet derleme kudsi hadis eserinden ikisi, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî'den bir heyetin hazırladığı ve 400 adet kudsi hadis içeren *el-Ehâdisu'l-Kudsiyye*'si ile Yûsuf Ali Büdeyvi'nin bu eser üzerinde yaptığı birtakım tasarruflarla, 398 adet kudsi hadis olarak hazırlayıp *el-Ehâdisu'l-Kudsiyye* adıyla yayınladığı kitap, neredeyse tamamen birbirinin aynıdır.

rin zihninde problem olarak bulunmamış bir konunun, tartışmalı bir hadîs meselesi gibi sunulmaya, değerlendirilmeye çalışılması; kudsî hadîs ile ilgili lehte ve aleyhteki tartışmaların, hadîs usûlü açısından yerinde tartışmalar olmadığını göstermektedir.

Buhârî'nin (256/870), *Sahîh*'inde, rivâyet lafızlarını tahlil ettiği *kitâbu'l-ilm* 4. *bâb* başlığında; aralarında fark bulunmadığını belirttiği rivâyet lafızları arasında, kudsî hadîs rivâyet lafızlarını da özellikle zikretmesi, kudsî hadîs diye tanımlanan rivâyetler ile nebevî hadîsler arasında fark bulunmadığını ortaya koymaktadır. Bu değerlendirme; başta Buhârî olmak üzere bütün hadîşçilerin, çok sonraki dönemlerde *kudsî/ilâhî/rabbânî hadîs* olarak nitelendirilen rivâyetlere bakış açısını ortaya koymaktadır. Buhârî, söz konusu 'terceme'de yer verdiği حَدَّثَنَا - أَخْبَرَنَا - أَتَيْنَا - عَنْ رَبِّهِ - عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيمَا يَزُورِي عَنْ رَبِّهِ عَزَّ وَجَلَّ - عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَزُورِي عَنْ رَبِّهِ عَزَّ وَجَلَّ bu rivâyet lafızlarıyla, merfû' nebevî hadîsler ile daha sonraki dönemlerde *kudsî/ilâhî/rabbânî* olarak adlandırılmış olan her iki tür hadîslerin de kaynağının ilâhî olduğunu ima etmiş olmalıdır. Buhârî'nin mezkûr değerlendirmesi, hadîs edebiyatının altın çağı olarak da adlandırılan hicrî üçüncü yüzyıl ve sonraki dönemlerdeki hadîşçilerin, *kudsî/ilâhî/rabbânî hadîs* diye nitelendirilen rivâyetleri ayrı bir hadîs çeşidi olarak ele almamalarında temel faktör olmuştur. Buhârî'nin, çok geç dönemlerde kudsî hadîs diye tanımlanan bu tür hadîslere bakış açısı, diğer hadîşçilerce de benimsenmiştir. Bundan dolayıdır ki kudsî hadîs diye nitelenen hadîsler, ayrı bir hadîs çeşidi olarak ele alınmamış ve hadîs edebiyatının gerek *rivâyetü'l-hadîs* ve gerekse *dirâyetü'l-hadîs* kitaplarında nebevî hadîslerle birlikte rivâyet edilmiştir.

Kudsî hadîs mefhûmunun ele alındığı araştırmaların hemen tamamında, ıstılâh olarak çok sonraki dönemlerde bile varlığına rastlayamadığımız bu kavrama ilişkin olarak; hadîs tarihinin hicrî ilk üç asır hadîşçileri ile hadîs usûlü edebiyatının gerek mütekaddimûn ve gerekse müteahhirûn dönem müelliflerinin böyle bir kavramlaştırmaya gitmeme sebeplerinin irdelenmediği, hatta böyle bir tespitin dahi yapılmadığı görülmektedir.

Kudsî/ilâhî/rabbânî hadîs mefhûmu, hadîs usûlü edebiyatının ne *mütekaddimûn* (463/1071 öncesi) ne de *müteahhirûn* (463/1071 sonrası) dönemi eserlerinde bir hadîs ıstılâhı olarak tanımlanmamıştır. Bu durum, yukarıda Buhârî'yle ilgili yaptığımız yorumun isabetli ve en azından aksi ispatlanıncaya kadar doğru olduğunu ortaya koymaktadır. *Kudsî/ilâhî/rabbânî hadîs* ifadesinin, ıstılâh olarak olmasa da, ilk kullanımıyla, en erken hicrî beşinci ve altıncı/milâdî on birinci ve on ikinci yüzyıllarda karşılaşmaktayız.

Hadîs usûlü kitaplarında *kudsî/ilâhî/rabbânî hadîs* ifadesinin yerini alması, yirminci yüzyılın başlarına tesadüf etmektedir. Cemâluddîn el-Kâsimî'nin (1332/1914), derlediği bu ifadeye dair bilgileri *Kavâ'idu't-Tahdîs min fûnûni mustalahi'l-hadîs*'ine almasından itibaren kudsî hadîs; hadîs usûlü kavramlarına sonradan eklenmiş ("bid'at") bir ıstılâh olarak, hadîs usûlü kitaplarında

yerini almaya başlamıştır. Hadîs usûlü kitabı telif etmiş olan hadîsçilerin, hadîs usûlü kitaplarında *kudsî/ilâhî/rabbânî hadîs* mefhumunu bir hadîs çeşidi olarak ele almamış olmalarına rağmen; bu mefhumun tanımına hadîs şerhi kitaplarında yer vermiş olmaları dikkat çekicidir.

Kudsî/ilâhî/rabbânî hadîs mefhumunu ilk defa tarif eden müellif olarak gösterilen et-Tîbî (743/1342), bu tanımını, hadîs usûlcülerinin geleneğini takiben, *el-Hulâsa fî usûli'l-hadîs* adlı hadîs usûlü kitabında vermemiş; *el-Kâşif an hakâiki's-sünen Şerhu't-Tîbî 'alâ Mişkâti'l-Mesâbih* adlı hadîs şerhi kitabında vermiştir. Tîbî'nin kudsî hadîse dair *el-Kâşif*te yazdığı metin, bir paragraftan oluşmaktadır ve kudsî hadîsin kısaca bir tanımını; Kur'ân-ı Kerîm'le arasındaki iki farkı ve ilâhî nass olarak ikinci mertebede olduğuna ilişkin bir değerlendirmeyi içermektedir. Hadîs tarihinde bir hadîs usûlü istilâhî olarak ele alınmamış olan *kudsî hadîs*'le ilgili lehte ve aleyhte yazılıp çizilenlerin, Tîbî'nin bu kısa bir paragraflık metninden hareketle yapıldığı düşünüldüğünde; söz konusu değerlendirmelerin ve tartışmaların sağlıklı bir zeminde yapılmadığı ve hatta -yukarıda da ifade edildiği gibi- hadîs ilmi açısından herhangi bir temele dayanmadığı söylenebilir. Tîbî'nin muâsırı İbn Teymiyye (728/1328) ise eserlerinde, tanımına dair herhangi bir bilgi vermeden ve değerlendirme yapmadan, *ilâhî hadîs*, *kudsî hadîs*, *sahîh kudsî hadîs* terimlerini kullandığı görülmektedir.

Hadîs usûlüne dair *İhtisâru 'Ulûmi'l-hadîs* adlı eserinde kudsî hadîs mefhumuna dair herhangi bir bilgi vermemiş olan İbn Kesîr (774/1373), bu kavramla ilgili bilgi vermeden ve değerlendirme yapmadan *Tefsîr*'inde birkaç kez kudsî hadîslerle tefsîr yapmıştır. Ayrıca İbn Kesîr, *el-Fusûl fî sîreti'r-Resûl -sallallâhu aleyhi ve sellem-* adlı eserinde kudsî hadîs mefhumunun tanımını yapmadığı ve bu eseri de bir hadîs usûlü kitabı olmadığı halde, kudsî hadîs mefhumuyla ilgili önemli ve başka kitaplarda karşılaşmadığımız bir adlandırmayla, kudsî hadîsleri سماعاته: "O'nun -sallallâhu aleyhi ve sellem- (Yüce Allah'dan) işittikleri" olarak isimlendirmektedir. Seyyid Şerîf Cürçânî (816/1413), *et-Ta'rifât* adlı eserinde kudsî hadîsin tarifine yer vermiş olduğu halde; *Muhtasar fî usûli'l-hadîs (Fennu usûli mustalahi'l-hadîs)* adlı hadîs usûlü kitabında bu tarifine yer vermemesi; aynı zamanda kelâm ve dil bilgisini olan Cürçânî'nin, hadîsçilerin geleneğine tâbi olduğunuve bu konuda hadîsçi hassasiyetiyle davrandığını göstermektedir.

Konuyu hadîs usûlü kitabında değil de hadîs şerhi kitabında ele almış olan bir başka çarpıcı örnek olarak İbn Hacer el-Askalânî'yi (852/1449) görmekteyiz. İbn Hacer, *kudsî/ilâhî/rabbânî hadîs* mefhumunun tanımını, *Nuhbeti'l-fiker* ve şerhi *Nüzhetü'n-nazar* ile *en-Nüket 'alâ Kitâbi İbni's-Salâh* adlı hadîs usûlü eserlerinde vermeyip, *Sahîh-i Buhârî* şerhi *Fethu'l-Bâri*'de vermiştir. Hadîs usûlü edebiyatında kudsî/ilâhî/rabbânî hadîs adı altında kavramlaştırmaya gidilmemiş olması ve hadîs usûlü kitabı müelliflerinin bu konudaki hassasiyetinin; derleme kudsî hadîs kitabı *el-İthâfâtü's-seniyye bi'l-*

*ehâdîsi'l-kudsiyye'*yi telif etmiş ve İbn Hacer'in hadîs usûlü *Nüzheti'n-Nazar fi Tavzîhi Nuhbeti'l-fiker'e, el-Yevâkit ve'd-Dürer Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker* adlı şerhini hazırlamış olan el-Münâvî (1031/1622) gibi müellifler tarafından da devam ettirildiği görülmüştür.

İbn Hacer el-Heytemî'nin (974/1567), kudsî hadîs mefhûmuyla ilgili verdiği bilgilerde yararlandığı kaynakları tespit için konuyla ilgili metinlerini karşılaştırdığımız şu müelliflerle el-Heytemî'nin metni arasındaki benzerliklerden ötürü, İbn Hacer el-Heytemî'nin; İbn Teymiyye'den (728/1328), et-Tîbî'den (743/1342), İbn Kesîr'den (774/1373), el-Cürcânî'den (816/1413) ve es-Suyûtî'den (911/1505) yararlandığını söylemek mümkündür. es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-kur'ân*'da, kudsî hadîs mefhûmuyla ilgili tartışmaları ele aldığı halde, *Tedribu'r-Râvî*'de -iki adet kudsî hadîse yer verdiği bölümlerde bile- kudsî hadîs mefhûmuna dair herhangi bir bilgi vermemekte, değerlendirme yapmamaktadır.

Son yüzyıl içinde telif edilmiş olanlardan -incelediğimiz- bütün hadîs usûlü kitapları, bir hadîs çeşidi olarak "kudsî hadîs" in tanımında; Cemâlüddin el-Kâsimî'nin (1332/1914), hadîs usûlü kitaplarından başarılı bir seçkiyle hazırlamış olduğu *Kavâ'idu't-tahdîs min fünûni mustalahi'l-hadîs*'ine, lügat olarak da Ebu'l-Bekâ'nın (1094/1683) *el-Külliyât*'ı ile et-Tehânevî'nin (1158/1745) *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn*'una atıfta bulunmaktadırlar. Adı geçen üç müellin de kudsî hadîs mefhûmu konusunda ortak kaynağı İbn Hacer el-Heytemî'dir. "Kudsî hadîs" in, bir hadîs istilâhı gibi telakki edilmesine ve son dönemdeki hadîs usûlü kitaplarına girmesine sebep olan müellif -tespitlerimize göre- Cemâlüddin el-Kâsimî'dir (1332/1914). Kâsimî'yi takiben Okıç (1977), Ebû Zehv, es-Sâlih (1986), Hamidullah (2002), Acâc el-Hatîb, Özek, Koçyiğit (2011), Itr, Tahhân, Yardım, Çakan, Başaran (1993), Kırbasoğlu vd tüm müellif ve araştırmacıların, -hepsi aynı anda ve tümünden faydalanmamış olsalar bile- atıfta buldukları hadîsçiler ve lügatçiler; et-Tîbî, el-Kirmânî, el-Cürcânî, İbn Hacer el-Askalânî, el-Aynî, İbn Hacer el-Heytemî, Ebu'l-Bekâ ve et-Tehânevî'dir.

Nevevî'nin, kırk iki adet hadîs içeren *Kırk Hadîs* risâlesinde üç adet (24, 38 ve 42. hadîsler) kudsî hadîs bulunmasına rağmen; -tespitlerimize göre Sa'deddîn et-Teftâzânî'den başlayan bir gelenekle- Nevevî'nin *Kırk Hadîs*'ini şerh edenler, kudsî hadîs mefhûmuyla ilgili bilgilere sadece 24. hadîsin şerhinde yer vermişlerdir. Kelâm ve dil bilgini Sa'deddîn et-Teftâzânî'nin (792/1390), hadîsçilerin, kudsî hadîs mefhûmunu bir hadîs istilâhı olarak ele almamaları hassasiyetine riâyet ettiğini, Nevevî'nin *el-Erbe'üne'n-Neveviyye'*yi şerhinde de görüyoruz. Nevevî'nin meşhur Kırk Hadîs eserindeki üç adet hadîs (24, 38 ve 42 no'lu hadîsler), kudsî hadîs oldukları halde Sa'deddîn et-Teftâzânî'den itibaren, *el-Erbe'üne'n-Neveviyye'*yi şerheden her müellif, kudsî hadîs mefhûmuyla ilgili açıklamalarını sadece 24. hadîste vermişlerdir. Bâbânzâde Ahmed Naîm'in (1934) -hadîs usûlcülerinin uygulayageldikleri

telif tarzına uyarak- *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*'nin *Mukaddimesi*'nde kudîs hadîs mefhûmuna dair herhangi bir bilgi vermediği ve değerlendirme yapmadığı halde, Nevevî'nin *el-Erbe'ûne'n-Neveviyye* tercümesinde 24. hadîsin şerhinde -dipnotta-; Sa'deddîn et-Teftâzânî'nin, Nevevî'nin aynı eserinin aynı numaralı hadîsine yazdığı şerhte yer alan bilgileri birkaç kelime değişikliğiyle tercümeyle iktibas ettiği görülmektedir.

Kudîs/ilâhî/rabbânî hadîs olarak isimlendirilen rivâyetlerin Kur'ân-ı Kerîm'le karşılaştırılması amelîyesinin ilk olarak ne zaman ve kim tarafından, hangi ihtiyaç saikasıyla yapıldığını tespit edilememekle beraber; bu karşılaştırma amelîyesinin -hadîs şerhi kitaplarında tespit ettiğimiz bilgilerden hareketle- muahhar dönemlerde/hadîs şerh edebiyatı döneminde başladığı söylenebilir. Kudîs hadîslerin Kur'ân-ı Kerîm'le karşılaştırılması amelîyesinin, bir ihtiyaç sonucu değil; fikrî/zihnî/soyut bir değerlendirme olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Mütevâtir ve ilâhî bir metnin -Kur'ân-ı Kerîm'in- âhâd haber olan kudîs hadîslerle karşılaştırılırken; Kur'ân-ı Kerîm okumanın ibadet olduğu ve namazda okunması yönlerine vurgu yapıp; kudîs hadîsler için böyle durumun söz konusu olamayacağına değinmenin fikrî/zihnî/soyut bir değerlendirme olarak ortaya çıktığı ihtimali yanında; bu konuyu ele alıp tartışan bilginlerin, karşılaştıkları birtakım özel durumlar veya yanlış/çapraşık sorular/anlayışlar dolayısıyla bu konuyu irdelemek zorunda kalmış olmaları ihtimali de söz konusu edilebilirse de, bunu kesinleştirebilecek bilgilere ne yazık ki ulaşamamıştır. Kudîs hadîslerin Kur'ân-ı Kerîm'le karşılaştırılması amelîyesi, söz konusu mukayeselerin şerh kitaplarında yer almasının ardından, yakın dönem derleme hadîs usûlü kitaplarında ve neredeyse artık telif/tercüme tüm hadîs usûlü kitaplarında, kudîs hadîs meselesinin önemli bir boyutu gibi ele alınmaya başlanmıştır. Hadîs usûlü müellifleri arasında, Kur'ân-ı Kerîm ile kudîs hadîsler arasında yapılan karşılaştırmanın yersizliğine ve yanlışlığına, -tespitlerimize göre- sadece Ali Yardım isabetle işaret etmiştir. Ali Yardım, kudîs hadîs'in bir hadîs ıstılâhı olup olmadığı ve hadîs usûlü kitaplarında niçin yer verilmediği gibi meseleleri -diğer hadîs usûlü müellifleri gibi- ele almadan kudîs hadîsi tanımlamış; -kaynağını vermemekle beraber el-Cüveynî'nin vahyin çeşitlerine ilişkin benzetmesine yakın bir anlatımla- kudîs hadîsin vahiy içindeki yerini ifade etmeye çalışmıştır. el-Cüveynî (478/1085) ilâhî kelâmın; biri, Cibrîl'in hiçbir değişiklik yapmaksızın lafız ve mânâ olarak Peygamber'e -sallallâhu aleyhi ve sellem- getirdiği Kur'ân; diğerrinin ise Cibrîl'in Yüce Allah'dan mânâ olarak getirdiği ve Peygamber'in de -sallallâhu aleyhi ve sellem- melekten mefhûm hâlinde telakkî edip lafızlandırdığı iki çeşitten oluştuğunu söylemektedir. Cüveynî, ilâhî kelâmın çeşitlerini; bir hükümdarın yazdığı mektuba ve hükümdarın sözlü emirlerinin iletildiği elçinin, söz konusu sözlü emirleri lafızlandırmasına benzetmektedir. Cüveynî, bu ikinci çeşit ilâhî kelâm için herhangi bir isimlendirmede bulun-

mamaktadır. el-Cüveynî'nin yukarıda bahsedilen tasnîfini *el-İtkân*'ında nakleden es-Suyûtî (911/1505), Cüveynî'nin isimlendirmedeği ilâhî kelâm çeşidinin "Sünnet" olduğunu belirtmektedir. Suyûtî'nin, Cüveynî'den naklettiği metni, *Menâhilü'l-irfân* adlı tefsîr usulü kitabına iktibas etmiş olan muâsır müellif M. Abdülazîm ez-Zürkânî (1367/1948), Kelâmullâh'ın mevzubahis ilâhî kelâmın ikili tasnifine bir üçüncü çeşit olarak kudsî hadîsi eklemekte ve kudsî hadîsin, Nebî'nin -sallallâhu aleyhi ve sellem- Allah'dan (alıp) hikâye ettiği bir Kelâmullâh çeşidi olduğunu, ancak Kur'ân'ı bütün sözlerden seçkin kılan özelliklerin kudsî hadîste bulunmadığını belirtmektedir.

Kudsî hadîslerin; Kur'ân âyetlerinin, Peygamber Efendimiz -sallallâhu aleyhi ve sellem- tarafından bir tür tefsîri veya meâlen ve hikâî bir anlatım üslubuyla yeniden ifadelendirilmiş metinler olduğu iddiasının; örnek verilen hadîslerin tüm rivâyetleri dikkate alınmadan parçacı bir yaklaşımla ortaya atılmış bir iddia olduğu görüldüğünden isabetli bir yorum olduğunu söylemek mümkün değildir.

Kudsî hadîslerin, kimi hadîs eserlerinde merfû', mevkûf ve hatta maktû' olarak rivâyet edildikleri tespit edilmiştir. Bir kudsî hadîsin merfû', mevkûf ve maktû' rivâyet edilmiş olmasının birçok sebebi söz konusu edilmektedir: Sahâbîlerin, hadîs metnini eksik yanlış aktarma endişesiyle kimi zaman Peygamber'e -sallallâhu aleyhi ve sellem- nispet etmekten kaçınmaları bunun önemli nedenlerdendir. Râvîlerin hatası sonucu mevkûf bir hadîsin merfû', merfû' bir rivâyetin de mevkûf nakledilmesi söz konusu olabilmektedir.

Hadîslerden hangilerinin "*kudsî hadîs*" olduğunu tespitte yarayacak ölçütler tam olarak ortaya konmamıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, kudsî hadîs esasları konusunda, detaylı olmasa da, hangi rivâyetlerin kudsî hadîs olarak kabul edilip edilmeyeceğine dair prensipler belirleyen ilk kişi muâsır hadîşçilerden Muhammed Avvâme'dir.

Kudsî hadîsler, birçok farklı rivâyet lafzıyla rivâyet edilmişlerdir.

Kaynaklarda kudsî hadîslerin sayısıyla ilgili farklı rakamlarla karşılaşıl-maktadır: el-Kâsimî (1332/1914), Okiç (1977) ve Özek 100 sayısını İbn Hacer el-Heytemî'den (974/1567) almışlardır. Tahhân 200 sayısını telaffuz etmekle beraber bunu kimden nerden aldığı söylememektedir. Kâsimî ve Okiç 100 sayısını verdikleri halde Koçkuzu'nun 300 sayısını yazıp ilgili dipnotunda Kâsimî ve Okiç'i kaynak göstermesi hayli ilginç bir tezat olarak dikkat çekmektedir. İbn Hacer el-Heytemî'nin telaffuz ettiği 100 sayısı, eski yeni birçok araştırmada tahkik edilmekten verildiğinden, kudsî hadîslerin 100 kadar olduğuna dair yaygın yanlış bir bilgi söz konusudur. Hâlbuki el-Heytemî'nin söylediği rakam, İbn Balabân'ın (684/1285), *el-Makâsîdû's-Seniyye fi'l-Ehâdîsi'l-Îlâhiyye*'sindeki kudsî hadîs sayısına işaret etmektedir. el-Heytemî 100 sayısını ya doğrudan İbn Balabân'ın eserinden veya İbn Balabân'ın eserini, *el-Fusûl*'unde tanıtan İbn Kesîr (774/1373)'den almış olmalıdır. Müstakîl kudsî hadîs kitaplarından İbn Arabî'nin (638/1240) *Mişkâtü'l-Envâr*'ında 101;

derleme kudsi hadis kitaplarından el-Münâvî'nin (1031/1622) *el-İthâfâtü's-Seniyye bi'l-Ehâdîsi'l-Kudsiyye*'sinde 274; el-Medenî'nin (1200/1785) *el-İthâfâtü's-seniyye fi'l-ehâdîsi'l-kudsiyye*'inde 864 kudsi hadis bulunmaktadır.

Hadislerin artması ve sayısına ilişkin doktora çalışmasında Karataş, *Kütüb-i Tis'â*'da toplam 798 adet kudsi hadis olduğunu söylese de; tarafımızdan bizzat matbu kitaplar üzerinde ve elektronik ortamda yapılan tarama ve sayımlarda Karataş'ın verdiği sayının yaklaşık üçte biri kadar olan 266 sayısı tespit edilebilmiştir. Hicrî I-IV. yüzyıllardaki hadis eserlerinden 61'ini, matbu metinlerinden ve elektronik ortamda tarayarak elde edilen sayı -tekrarlarıyla birlikte- 1216'dır. Oysa son dönem derleme kudsi hadis eserlerinde, çok farklı kudsi hadis sayılarıyla karşılaşmaktadır. Bu da, araştırmamız esnasında tespit edilen eksiklikleri giderecek yeni araştırmalara ihtiyaç duyulduğunu ve bunların, kudsi hadis konusunun daha iyi anlaşılmasına önemli katkılar sağlayacağını göstermektedir.

“Kudsi Hadis Mefhûmunun Serencâmı”

Özet: Kudsi hadis, mânâsı Yüce Allah'a, lafzı ise Hz. Peygamber'e -sallâhu aleyhi ve sellem- ait olan hadis olarak tanımlanmaktadır. Kudsi hadis'in terim olarak, hadis ıstılahları arasında yerinin olup olmadığı net olarak ortaya konulmamıştır. Kudsi hadis olarak adlandırılan rivâyetlerin, vahyin hangi türüne dâhil olduğu, Kur'ân-ı Kerim'den ve diğer nebevî hadislerden farklı olarak ne gibi özelliklere sahip olduğu tartışılmıştır. Bu araştırmada kudsi hadis ifadesi, hadis usûlü açısından tarihsel süreç içinde ele alınmış ve hadis usûlü açısından kudsi hadis mefhûmunun değeri tespit edilmeye çalışılmıştır. Kudsi hadis ve onunla bağlantılı düşünülen kudsi hadis-vahiy ilişkisi vb. tartışmalar; kudsi hadis teriminin, hadis usûlünde yerinin olup olmadığına bakılmaksızın sürdürülmesi nedeniyle, hadis usûlü açısından herhangi bir zemine oturmamaktadır. Buhârî'nin, *es-Sahîh*'inin, rivâyet lafızlarını tahlil ettiği “Kitâbu'l-İlm”in 4. bâbında; aralarında fark bulunmadığını belirttiği rivâyet lafızları arasında, kudsi hadis rivâyet lafızlarını da özellikle belirtmesi, kudsi hadis diye bilinen rivâyetler ile nebevî hadisler arasında fark bulunmadığını ortaya koymaktadır. Buhârî'nin, çok geç dönemlerde kudsi hadis diye tanımlanan bu tür hadislerle dair bakış açısı, diğer hadisçilerce de benimsenmiştir. Bundan dolayıdır ki kudsi hadis diye nitelenen hadisler, ayrı bir hadis çeşidi olarak ele alınmamış ve hadis edebiyatının gerek *rivâyetü'l-hadis* ve gerekse *dirâyetü'l-hadis* kitaplarında nebevî hadisler içinde değerlendirilmiştir.

Atf: İsa AKALIN, “Kudsi Hadis Mefhûmunun Serencâmı”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XV/1, 2017, ss. 7-74.

Anahtar Kelimeler: Kudsi hadis, hadis usûlü, vahiy, Buhârî.

"The Distinction between Jihād and Terrorism in the Light of the Holy Qur'ān and Sunnah of the Prophet"

التمييز بين الجهاد والإرهاب في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية

أيمن جاسم الدوري*

Özet: Allah and His Messenger have laid down Jihād for the sake of Allah as a way of self-defense and to ward off injustice and uphold the word of Allah according to Islamic Shari'a controls. However, some people have wrongly used the term 'Jihād' in a misplaced position as a pretext to carry out certain specific goals. Therefore, this research seeks to clarify the difference between the term 'Jihād' and the term 'terrorism', and to determine Islamic Shari'a controls for jihād, and to make clear the suspicions of terrorists in their confusion between jihad and terrorism, and to respond to them.

Citation: Aiman Cāsem al-DÜRĪ, "al-Tamyiz baina al-Jihād wa al-Erhāb fī daw'i'l-Qur'ān wa al-Sunnah al-Nabaweyya" (in Arabic), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XV/1, 2017, pp. 75-102.

Anahtar kelimeler: Jihād, Islām, Teror, Jihād in the Qur'ān and the Sunnah, Islām and Teror.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين وبعد:

فقد استطاع وللأسف الشديد بعض المغرضين من أعداء الدين الإسلامي ربط أفعال مُعينة بألفاظ ذات دلالات خاصة في ديننا الحنيف قاصدين من وراء ذلك ربط هذه الأفعال بالدين ذاته وهو منهم بريء "فالجهد" مثلاً لُفظة ومصطلح إسلامي ذكره القرآن الكريم في مواضع عدة وبينه رسول الله صلى الله عليه وسلم في أحاديثه، ورغم ما يشوب المعنى الاصطلاحي من خلط قد يستخدمه البعض ذريعة لتنفيذ رؤية معينة وتحقيق أهداف محددة، إلا أن الكتاب والسنة لم يدع لأحد مساحة للخلط أو الالتباس في المعنى المقصود.

لذلك تسعى هذه الدراسة إلى توضيح ما أدها الخلط بين مفهوم الإرهاب ومفهوم الجهاد إلى حدود كثير من مشكلات العصر الحديث فهناك فوارق يجب ادراكها وفهمها، فالإرهاب يتضمن الاعتداء على الأنفس الآمنة والحريات والممتلكات ويدعون بأنه الجهاد، بينما الجهاد هو إحقاق

* أستاذ مساعد، الحديث وعلومه، جامعة ماردين أرتوقلو، تركيا،

الحق والدفاع عن النفس ونصرة الحق ودفع الظلم وإقرار العدل وفق ضوابط شرعية معينة، وما يحدث من عمليات إرهابية إنما هو نتيجة الجهل بالمفهوم الشرعي للجهاد لتحقيق مآرب يحكمها الهوى وتحقيق مصالح خاصة تحت ذريعة ومظلة الجهاد، مما يؤدي إلى تشويه صورة الإسلام في نظر الآخرين، ولذلك وجب مضاعفة الجهد من أجل توضيح ونشر منهج الإسلام الأصيل القائم على التسامح والرحمة واحترام حقوق الآخرين ليعم البسلام والسلم الذي دعا إليه الإسلام فقال تعالى: "ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ".¹

وإن الحملة الشرسة التي تصور الدين الإسلامي وكأنه جماعات متطرفة عنيفة تدعو حسب زعمهم إلى الجهاد وهم بذلك يتبعون أهواءهم دون النظر إلى مصلحة المجتمع ودون علم بما يُحاك للإسلام في الخارج ليضعوا الدين الإسلامي في مأزق ديني وسياسي، تحتاج منا إلى جهد عظيم لتصحيح هذه المفاهيم الخاطئة عن الدين الإسلامي وسماحته، فجماعة من الشباب يلمون بقدر ضئيل من الدين ويطلقون على أنفسهم أسماء وينظمون قيادات وأمراء ويعجلون بإعلان الجهاد ويرفعون راياته دون معرفة شروطه وضوابطه الشرعية فيتخطون في أعمالهم وأحكامهم المتسرعة وينسبون كل هذا إلى الإسلام وتُدان به الشريعة السمحة العظيمة التي هي بريئة من تلك التخبطات. وما هي إلا مؤامرة خطيرة أعدت من قبل أعداء الإسلام للقضاء عليه وللأسف الشديد، ومن المحزن المؤسف أن يُغرر بشباب الأمة الإسلامية فيختلط عندهم مفهوم الجهاد مع مفاهيم دخيلة، لذا تسعى هذه الدراسة إلى توضيح هذا الالتباس بين مفهومي الجهاد والإرهاب وتبيين اعتدال ووسطية الإسلام ونبذها لكل صور الغلو والعنف والتطرف والفساد، وكذلك إيضاح مدى استغلال أعداء الدين الإسلامي هذه الظاهرة لتشويه صورة الجهاد، مع توضيح موقف الشريعة الإسلامية السمحة في هاتين القضيتين.

تكمن أهمية الدراسة هذه في بيان موقف الدين الإسلامي من ظاهرة الإرهاب في ظل الاتهامات الموجهة إليه وإيضاح أن الإسلام يرفض الإرهاب ويحاربه. وكذلك تصحيح بعض المفاهيم لمن لديهم التباس وتداخل بين مفهوم الجهاد ومفهوم الإرهاب، وهذه الدراسة رسالة إلى العالم الإسلامي أن ما يقوم به أعداء الأمة الإسلامية ضد الإسلام إنما هي مؤامرة دنيئة روجتها وسائل الإعلام الغربي بقصد تشويه الإسلام وربطه بالإرهاب.

بما أن هذه الدراسة تستهدف نفي شبهة الجهاد عن جرائم الإرهاب فإن منهج الدراسة المناسب الذي سوف يسير عليه الباحث في دراسته هو المنهج الوصفي (التحليلي الاستقرائي التأسيلي).

تتكون هذه الدراسة بعد هذه المقدمة على مبحثين: المبحث الأول: مفهوم الجهاد والإرهاب في اللغة والاصطلاح. وفيه ثلاثة مطالب: المطلب الأول: مفهوم الجهاد في اللغة والاصطلاح.

المطلب الثاني: مفهوم الإرهاب في اللغة والاصطلاح. المطلب الثالث: موقف الشريعة الإسلامية من الإرهاب.

المبحث الثاني: الجهاد وضوابطه الشرعية. وفيه مطلبان: المطلب الأول: حكم الجهاد، والحالات التي يتعين فيها. المطلب الثاني: ضوابط الجهاد الشرعية. ثم خاتمة فيها أهم النتائج والتوصيات.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

المبحث الأول: مفهوم الجهاد والإرهاب في اللغة والاصطلاح، وموقف الإسلام منهما

المطلب الأول: مفهوم الجهاد في اللغة والاصطلاح

أولاً: الجهاد في اللغة:

الجهاد مصدر الفعل الرباعي: جاهد، على وزن "فعال" بمعنى المفاعلة من طرفين، والجهاد: الطاقة، والمشقة، واجهَدَ جهداً: ابلَغَ غايتك.^٢

وفي لسان العرب: قيل: الجَهْدُ والجُهْدُ: الطاقة، تقول: اجهد جَهْدَكَ؛ وقيل: الجَهْدُ المشقة والجُهْدُ الطاقة.^٣

وقال في مختار الصحاح مادة جهد: (الجُهْد) بفتح الجيم وضمها الطاقة، وقرئ بهما قوله تعالى: "الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ".^٤ والجهْدُ بالفتح المشقة، يقال: (جَهَد) دابته و(أَجْهَدَهَا) إذا حمل عليها في السير فوق طاقتها، و(جَهَد) الرجل في كذا أي جَدَّ فيه وبالغ، وجاهد في سبيل الله مُجَاهِدَةً وجاهداً، والاجتهاد والتَّجَاهُدُ بذل الوُسْعِ والمَجْهُودِ.^٥

وفي معجم مقاييس اللغة: (جَهَدَ) الجيم والهاء والداد أصله المشقة ثم يحمل عليه ما يُقَارِبُهُ، فيقال: جَهَدْتُ نفسي، وأَجْهَدْتُ، والجُهْدُ الطاقة، قال الله تعالى: "وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ"،^٦ ويقال أن المجهود اللبن الذي أخرج زُبده، ولا يكاد ذلك يكون إلا بمشقة ونصب.^٧

^٢ الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٣، ١٤١٣هـ، ص. ٥١.

^٣ ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار المعارف، بيروت، ١٣٩٠هـ، ١/٧٠٨.

^٤ التوبة: ٧٩.

^٥ الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، مكتبة الرشد للنشر، الرياض، ط ١، ١٤٢٥هـ، ص. ١٥٣.

^٦ التوبة: ٧٩.

^٧ ابن فارس، أبو الحسين بن أحمد، معجم مقاييس اللغة، معهد المخطوطات العربية، الكويت، ط ١، ١٤٠٥هـ.

من خلال التعريفات السابقة نجد أن كلمة الجهاد في اللغة تدور حول المعاني التالية: المشقة، والطاقة،

وبذل واستفراغ ما في الوسع، وهذا يعني الإخلاص الكامل في أداء الواجب الديني.

ثانياً: الجهاد في الاصطلاح الشرعي:

جاءت كلمة الجهاد في أربعين موضعاً في القرآن الكريم، غالباً ما تكون مقيدة بكونه في سبيل الله.^٨

وسنعرض مفهوم الجهاد في الإسلام في المذاهب الأربعة وعند بعض فقهاء المسلمين على النحو التالي:

عند الأحناف: بذل الوسع في القتال في سبيل الله مباشرة أو معاونة بمال أو رأي أو تكثير سواء دعوة الكفار إلى الدين الحق وقتالهم إن لم يقبلوا.^٩

وعند المالكية: قتال المسلم كافراً غير ذي عهد لإعلاء كلمة الله أو حضوره له، أو دخوله في أرضه.^{١٠}

وعند الشافعية: قتال الكفار لنصرة الإسلام وإعلاء كلمة الله، ويطلق أيضاً على جهاد النفس والشيطان وهو أعظم الجهاد.^{١١}

وعند الحنابلة: القتال وبذل الوسع فيه لإعلاء كلمة الله تعالى.^{١٢}

وقال ابن رشد في تعريف الجهاد: " و جهاد السيف هو قتال المشركين على الدين، فكل من أتعب نفسه في ذات الله فقد جاهد في سبيله، إلا أن الجهاد في سبيل الله إذا أطلق فلا يقع بإطلاقه إلا على مجاهدة الكفار بالسيف حتى يدخلوا في الإسلام، أو يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون.^{١٣}

٤٨٦/١

^٨ عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط ٢، ١٣٦٣هـ، ص ٥٣٦، ٥٣٣.

^٩ ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد، شرح فتح القدير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٨٧/٥.

^{١٠} العدوي، علي الصعيدي، حاشية العدوي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٥٧هـ، ٢/٢، الدردير، أبو البركات أحمد بن محمد بن أحمد، حاشية الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ٩/٣.

^{١١} القسطلاني، أحمد بن محمد، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي للنشر، بيروت، ٣١/٥هـ/ ١٢٨٥.

^{١٢} ابن قدامة، أبو محمد عبد الله، عمدة الفقه، تحقيق: أحمد محمد عزوز، المكتبة العصرية للنشر، بيروت، ط ١، ١٤٢٢هـ، ص ١٦٦.

^{١٣} ابن رشد، محمد بن أحمد، المقدمات الممهديات، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت،

وعرف ابن تيمية الجهاد بقوله: " والجهاد هو بذل الوسع وهو كل ما يملك من القدرة في حصول محبوب

الحق، ودفع ما يكرهه الحق".^{١٤}

وقال الجرجاني: " الجهاد هو الدعاء إلى الدين الحق".^{١٥}

من خلال هذه التعريفات يظهر أن المعنى اللغوي يشترك مع المعنى الاصطلاحي في بذل الوسع والطاقة وبذل الجهد.

المطلب الثاني: مفهوم الإرهاب في اللغة والاصطلاح

أولاً: الإرهاب في اللغة

جاء في مختار الصحاح: الإرهاب مصدر مشتق من (رَهَبَ) بمعنى خاف ويقال أرهبه واسترهبه أي أخافه.^{١٦}

وقال صاحب القاموس المحيط: الإرهاب مصدر رَهَبَ كَعَلِمَ، رَهَبَةً ورُهْباً بالضم وبالفتح وبالتحريك، ورُهْبَاناً بالضم، ويُرْحَكُ: خاف، وأرهبته واسترهبته: أخافه، وترهبته: توعدّه.^{١٧}

وفي لسان العرب: رَهَبَ بالكسر يَرْهَبُ رَهَبَةً ورُهْبَةً بالضم، ورُهْباً بالتحريك أي خاف، ورَهَب الشيء رُهْباً ورُهْباً ورُهْبَةً: أخافه، وأرهبه ورهبه واسترهبته: أخافه وفرّعه.^{١٨}

وفسّر أصحاب المعجم الوسيط كلمة (الإرهابيون) بأنها: وصف يُطلق على الذين يسلكون سبل العنف والإرهاب لتحقيق أهدافهم السياسية.^{١٩}

من خلال التعريفات اللغوية لكلمة الإرهاب يتضح أن القاسم المشترك فيها يعني الخوف والتخويف والرعب.

ثانياً: الإرهاب في الاصطلاح الشرعي.

وردت كلمة الرهبة في القرآن الكريم اثنتي عشرة مرة.^{٢٠} وجاءت بصيغ مختلفة الاشتقاق من

١٤٠٨هـ، ٣٤٢/١.

^{١٤} ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، العبودية، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٢، ١٣٨٩هـ، ص. ١٠٦.

^{١٥} الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار النهضة للنشر والطباعة، القاهرة، ط ١، ١٤٠٥هـ، ص. ٧١.

^{١٦} الرازي، مختار الصحاح، ص. ٢٩٥.

^{١٧} الفيروز أبادي، القاموس المحيد، ١/١١٨.

^{١٨} ابن منظور، لسان العرب، ١/٤٣٦.

^{١٩} مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، المكتبة العلمية، طهران، ص. ٣٩٠.

^{٢٠} الهواري، عبد الرحمن بن رشدي، التعريف بالإرهاب وأشكاله، أعمال ندوة الإرهاب والعولمة، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، ص. ١٥.

نفس المادة اللغوية وبعده معاني منها ما يلي:

١. الإرهاب الواجب، ويشمل نوعين:

أ. الخشية من الله تعالى: قال الله تعالى: "يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أَوْفٍ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ"^{٢١} قال الطبري: "وإياي فاحشوا واتقوا أيها المضيعون عهدي من بني إسرائيل والمكذبون رسولي الذي أخذت ميثاقكم فيما أنزلت من الكتب على أنبيائي أن تؤمنوا به وتتبعوه أن أحل بكم من عقوبي إن لم تنيبوا وتتوبوا إلي باتباعه والإقرار بما أنزلت إليه ما أحللت بمن خالف أمري وكذب رسلي من أسلافكم"^{٢٢}.

وقال تعالى: "وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَاحَ وَفِي نُسُخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ"^{٢٣} وهي بمعنى: "أن يخشونه ويخضعون له ضمن الرهبة والخضوع"^{٢٤}.
وقال تعالى: "فَأَسْتَجِبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَى وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ"^{٢٥} أي: "يفزعون إلى الله جل وعلا في حال الرخاء وحال الشدة ويدعون وقت تعبدهم وهم بحال رغبة ورجاء ورهبة وخوف، لأن الرغبة والرهبة متلازمان"^{٢٦}.

ب. تخويف الأعداء وإظهار القوة

قال تعالى: "وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ"^{٢٧}

قال الطبري: "إن الله أمر المؤمنين بإعداد الجهاد وآلة الحرب وما يتقون به على جهاد عدوه وعدوهم من المشركين من السلاح والرمي وغير ذلك ورباط الخيل ولا وجه لأن يقال عني بالقوة معنى دون معنى من معاني القوة وقد عم الله الأمر بها"^{٢٨}.

وقال ابن كثير: أي "تخوفون به عدو الله وعدوكم وهم الكفار"^{٢٩}.

٢١ البقرة: ٤٠.

٢٢ الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ، ٢٥١/١.

٢٣ الأعراف: ١٥٤.

٢٤ حوى، سعيد، الأساس في التفسير، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، ١٤٠٥هـ/٢٠١٧/٤.

٢٥ الأنبياء: ٩٠.

٢٦ القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، دار عالم الكتب، الرياض، ١٤٢٤هـ، ٣٣٦/١١.

٢٧ الأنفال: ٦٠.

٢٨ الطبري، جامع البيان، ٣٢/١٠.

٢٩ ابن كثير، إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، دار طيبة للنشر، الرياض، ط ٢، ١٤٢٠هـ، ٣٩٩/٣.

٢- الإرهاب بمعنى الخوف كظاهرة طبيعية

قال تعالى: "اسْلُكْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجَ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ وَأَضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَبِّكَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ" ^{٣٠} أي: من الرعب والخوف والفرع فأمر عليه السلام إذا خاف من شيء أن يضم إليه جناحه من الرهب وهو يده فإذا فعل ذلك ذهب عنه ما يجده من الخوف وربما إذا استعمل أحد ذلك على سبيل الاقتداء فوضع يده على فؤاده فإنه يزول عنه ما يجده أو يخف إن شاء الله وبه الثقة. ^{٣١}

٣- الإرهاب المذموم

تطرق القرآن الكريم للإرهاب المذموم ورفضه بشكل قاطع من خلال جريمة الحرابة، حيث جرمت الفعل ورتبت عليه العقوبة، فقال تعالى: "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ" ^{٣٢} وسوف نتناول هذه الجريمة بشيء من التفصيل في المبحث القادم.

كما يدخل في الإرهاب المذموم تعريف المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي بأنه: العدوان الذي يمارسه أفراد أو جماعات أو دول بغياً على الإنسان ودينه ودمه وعقله وماله وعرضه، ويشمل صنوف التخويف والأذى والتهديد والقتل بغير حق، وما يتصل بصورة الحرابة، وإخافة السبيل وقطع الطريق، وكل فعل من أفعال العنف أو التهديد به، يقع تنفيذاً لمشروع إجرامي فردي أو جماعي، ويهدف إلى إلقاء الرعب بين الناس أو ترويعهم بإيذائهم أو تعريض حياتهم أو حريتهم أو أمنهم أو أحوالهم للخطر، ومن صنوفه إلحاق الضرر بالبيئة أو بأحد المرافق والأماكن العامة أو الخاصة، أو تعريض أحد الموارد الوطنية أو الطبيعية للخطر، ^{٣٣} استناداً لقوله تعالى: "وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ." ^{٣٤}

وأما مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر فقد عرّف الإرهاب بأنه: ترويع الأمنيين وتدمير مصالحهم ومقومات حياتهم والاعتداء على أموالهم وأعراضهم وحرياتهم وكرامتهم الإنساني بغياً وإفساداً في الأرض، وإن الرهب والرعب والفرع والخوف سمات ملازمة لكل من حاد عن منهج الله وأشرك به غيره وتعدى حدوده أو كفر برسوله. ^{٣٥}

من الملاحظ أن التعريفات السابقة للإرهاب تقترب من بعضها البعض إلى حد كبير وإن كان

^{٣٠} المائدة: ٣٣.

^{٣١} ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٣/٣٩٩.

^{٣٢} المائدة: ٣٣.

^{٣٣} رابطة العالم الإسلامي، قرارات المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة، ١٤٢٢هـ، ص. ٣.

^{٣٤} الأعراف: ٨٥.

^{٣٥} بيان مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر بشأن ظاهرة الإرهاب، القاهرة، ١٤٢٢هـ.

التعريف الصادر عن رابطة العالم الإسلامي يكاد أن يكون أكثرها إحاطة وشمولاً لجميع أصناف الإرهاب المذموم.

المطلب الثالث: موقف الشريعة الإسلامية من الإرهاب وجهود العلماء في مكافحته

حرصت الشريعة الإسلامية على دحض كل السبل التي تؤدي إلى الإرهاب في صورته المذمومة، واعتبرته جرماً يُعاقب عليه، وقد نصت على العقوبات الخاصة بالجرابة للإرهابيين، وجعلت هذا الإرهاب فساداً في الأرض لما يؤديه من إتلاف في الأنفس والأموال والممتلكات ويُطبق عليه حدّ الجُرابة، فالإسلام يدعو إلى خير الإنسانية والرحمة وينهى عن سفك دماء الأبرياء، وهذا ما يجعلنا بحاجة للتعرف على ما جرّمه الشرع من أشكال الإرهاب وما سنه من عقاب لمرتكبيه. وستتعرف في هذا المبحث على موقف الشريعة الإسلامية السامحة من الإرهاب من حيث: التجريم، والعقوبة، والوقاية منه.

أولاً: موقف الشريعة الإسلامية من الإرهاب من حيث التجريم

جرّمت الشريعة الإسلامية في القرآن والسنة النبوية كل أشكال التهريب وأنواعه التي تمارس ضد الإنسانية، وذلك من خلال تخصيص العقوبات الرادعة للإرهابيين المتمثلة في جريمة الجُرابة، قال تعالى: " إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْأُخْرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ".^{٣٦} فالمتأمل في هذه الآية يجد أن الشريعة الإسلامية قد جرّمت كل عمل يؤدي إلى الفساد بجميع صورته المروعة عن طريق استخدام أسلوب الردع والزجر وتشريع العقوبات، خاصة وأن من أهم مقاصد الشريعة الإسلامية هو العمل على حفظ الضروريات الخمس المتمثلة في الدين والنفس والعرض والعقل والمال، ومن صور الإرهاب التي جرّمها القرآن:

١- الفساد في الأرض

قال تعالى: "وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ".^{٣٧}

قال القرطبي: "فيه مسألة واحدة أن الله سبحانه وتعالى نهى عن كل فساد قلّ أو كثر بعد صلاح قلّ أو كثر".^{٣٨}

وقال تعالى: "وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ

٣٦ المائدة: ٣٣.

٣٧ الأعراف: ٨٥.

٣٨ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٢/٢٢٦.

قال القرطبي: "هذه صفة المنافقين الذين يُظهرون غير ما يُطنون، فإذا أدبر هذا المنافق منصرفاً عنك عمل في الأرض بما حَرَمَ الله، من قطع الطريق، وإفساد السبيل، ليخيف عباد الله، ويُهلك الزرع، وقتل ما لا يحل من الحيوان، والدواب، فإله تعالى لا يُحب المعاصي، وقطع الطريق، وإخافة السبيل."^{٤٠}

قال الشوكاني: "الشرك فساد في الأرض، وقطع الطريق فساد في الأرض، وسفك الدماء فساد في الأرض، وهتك الحرم ونهب الأموال فساد في الأرض، والبغي على عباد الله بغير حق فساد في الأرض، وهدم البنيان وقطع الأشجار وتغيير الأنهار فساد في الأرض."^{٤١}

من خلال الآيات السابقة يتضح عظم جريمة الفساد في الأرض وشدة التحذير منه.

٢. أكل الأموال بالباطل

قال تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا (٢٩) وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُضَلِّيهِ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا (٣٠)."^{٤٢}

قال القرطبي: أن الله سبحانه وتعالى حرم أكل الأموال بالباطل وأحل التجارة، كما نهى سبحانه عن قتل الناس بعضها ببعض. ثم لفظها يتناول أن يقتل الرجل نفسه بقصد منه للقتل في الحرص على الدنيا وطلب المال؛ بأن يحمل نفسه على الغرر المؤدي إلى التلف. ويحتمل أن يقال: "وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ" في حال ضجر أو غضب؛ فهذا كله يتناول النهي."^{٤٣}

٣. قتل النفس بغير حق

قال تعالى: "مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسرِفُونَ."^{٤٤}

قال الزمخشري: شبه الله سبحانه وتعالى في هذه الآية الواحد بالجميع وجعل حكمه كحكمهم؛ لأن كل إنسان يدلي بما يدلي به الآخر من الكرامة على الله وثبوت الحرمة، فإذا قتل فقد أهدى ما كرم على الله وهتكت حرمة وعلى العكس، فلا فرق إذاً بين الواحد والجميع في

٣٩ البقرة: ٢٠٥.

٤٠ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٤٦/١.

٤١ الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير، مكتبة الرشد، الرياض، ط ٣، ١٤٢٤هـ، ٥١٧/١.

٤٢ النساء: ٣٠، ٢٩.

٤٣ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١٥٦/٥.

٤٤ المائدة: ٣٢.

ذلك. والفائدة من ذكر ذلك تعظيم قتل النفس وإحيائها في القلوب ليشمئز الناس عن الجسارة عليها، ويتراغوا في المحاماة على حرمتها؛ لأن المتعرض لقتل النفس إذا تصور قتلها بصورة قتل الناس جميعاً عظم ذلك عليه فبطه، وكذلك الذي أراد احياءها.^{٤٥}

ومن أهم نتائج الإرهاب المذموم الوقوع في جريمة قتل المسلمين والمستأمنين، ويتغافل من يفعل ذلك أنه يعرض نفسه لغضب الله ولعنته وجحيمه، قال تعالى: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَدِّيًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا».^{٤٦}

قال الطبري: "ومن يقتل مؤمناً عامداً؛ إتلاف نفسه، فجزاؤه على ذلك نار جهنم باقياً فيها أبداً؛ وسخط الله عليه بقتله وأبعده من رحمته وأخزاه وهياً له عذاباً شديداً، لا يعلم قدر مبلغه سواه".^{٤٧} هذا وقد جازمت السنة النبوية الإرهاب أيضاً بصوره المتعددة ومنها:

١- تجريم ترويع المسلم وإخافته

اعتبرت السنة النبوية مجرد الإشارة للمسلم بما يخيفه، سبباً للعنة، كدليل على عظم ترويع المسلم وإخافته، فعن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قَالَ أَبُو الْقَاسِمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ أَشَارَ إِلَى أَخِيهِ بِحَدِيدَةٍ، فَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ تَلْعَنُهُ، حَتَّى يَدْعَهُ وَإِنْ كَانَ أَحَاهُ لِأَبِيهِ وَأُمِّهِ».^{٤٨}

وعن عبد الرحمن بن أبي ليلى قَالَ حَدَّثَنَا أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ -صلى الله عليه وسلم- أَنَّهُمْ كَانُوا يَسِيرُونَ مَعَ النَّبِيِّ -صلى الله عليه وسلم- فَنَامَ رَجُلٌ مِنْهُمْ فَأَنْطَلَقَ بَعْضُهُمْ إِلَى حَبْلٍ مَعَهُ فَأَخَذَهُ فَفَرَّقَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- «لَا يَجِلُّ لِمُسْلِمٍ أَنْ يُرَوِّعَ مُسْلِمًا».^{٤٩}

وعن جابر قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَتَّعَاطَى السَّيْفُ مَسْلُولًا.^{٥٠}

فهذه الأحاديث النبوية الشريفة تؤكد الدلالة الواضحة على أنه لا يجوز ترويع المسلمين وإخافتهم.

قال ابن العربي: "إذا استحق الذي يشير بالحديدة اللعن، فكيف الذي يصيب بها؟ وإنما يستحق اللعن إذا كانت إشارته تهديداً؛ سواء كان جاداً؛ أم لاعباً، وإنما أخذ اللاعب لما أدخله على أخيه من الروع، ولا يخفى أن إثم الهازل دون إثم الجاد، وإنما نهى عن تعاطي السيف مسلولاً، لما

^{٤٥} الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن محمد، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ، ١/٦١٤.

^{٤٦} النساء: ٩٣.

^{٤٧} الطبري، جامع البيان، ٥/٢١٥.

^{٤٨} رواه مسلم في صحيحه، كتاب الأدب، باب النهي عن الإشارة بالسلاح إلى مسلم، رقم (٢٦١٦)، ٤/٢٠٢٠.

^{٤٩} رواه أبو داود في سننه، كتاب الأدب، باب من يأخذ الشيء على المزاح، رقم (٥٠٠٤)، ٤/٣٠١، وصححه الألباني.

^{٥٠} رواه الترمذي في سننه، كتاب الفتن، باب ما جاء النهي عن تعاطي السيف مسلولاً، رقم (٢١٦٣)، وقال: حسن غريب، ٤/٤٦٤، وصححه الألباني.

يخاف من الغفلة عند تناول، فيسقط فيؤدي." ٥١

٢- تجريم قتل المسلم والاعتداء عليه

زخرت السنة النبوية بأحاديث تدل على تحريم قتل النفس بغير حق منها: ما روي عن عبد الله مسعود رضي الله عنه قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا يَجُلُ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَتَى رَسُولَ اللَّهِ إِلَّا بِإِحْدَى ثَلَاثِ التَّمَسُّسِ بِالنَّفْسِ وَالتَّيْبِ الرَّانِي، وَالْمَارِقِ مِنَ الدِّينِ الثَّارِكِ الْجَمَاعَةِ»^{٥٢}

وعن أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: "... مَنْ قَاتَلَ تَحْتَ رَايَةٍ عَيْبَةٍ يَعْصِبُ لِعَيْبَةٍ، أَوْ يَدْعُو إِلَى عَيْبَةٍ، أَوْ يَنْصُرُ عَيْبَةً فَقَتَلَ: فَقَتَلَهُ جَاهِلِيَّةٌ، وَمَنْ خَرَجَ عَلَى أُمَّتِي يَضْرِبُ بَرَّهَا وَفَاجِرَهَا وَلَا يَتَحَاشَى مِنْ مُؤْمِنِهَا وَلَا يَنْفِي لِذِي عَهْدٍ عَهْدَهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَلَسْتُ مِنْهُ."^{٥٣}

وعن عبد الله بن عمرو أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَزَوَالِ الدُّنْيَا أَهْوَنُ عَلَى اللَّهِ مِنْ قَتْلِ رَجُلٍ مُسْلِمٍ»^{٥٤}.

من خلال هذه الأدلة يتضح جلياً تجريم السنة النبوية الاعتداء على النفس بغير حق، بل إن النبي صلى الله عليه وسلم وجه قاداته في الحروب إلى النهي عن قتل النساء والأطفال والمسنين ومن شابههم، فعن سُلَيْمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَقْرَأَ أَمِيرًا عَلَى جَيْشٍ أَوْ سَرِيَّةٍ أَوْ ضَاهٍ فِي خَاصَّتِهِ بِتَقْوَى اللَّهِ وَمَنْ مَعَهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ خَيْرًا ثُمَّ قَالَ: " اغزوا باسم الله في سبيل الله قاتلوا مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ اغزوا وَلَا تَعْلُوا وَلَا تَعْدُوا وَلَا تَمَثَلُوا وَلَا تَقْتُلُوا وَلِيَدًا."^{٥٥}

٣- تجريم قتل المعاهدين والمستأمنين

إن من الأنفس المعصومة في الإسلام أنفس المعاهدين وأهل الذمة والمستأمنين فلا يجوز قتلها أو الاعتداء عليها، فعن عبد الله بن عمرو - رضی الله عنهما - عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ «مَنْ قَتَلَ مُعَاهِداً لَمْ يَرَحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ، وَإِنْ رِيحَهَا تُوْجِدُ مِنْ مَسِيرَةِ أَرْبَعِينَ عَاماً»^{٥٦}

^{٥١} ابن حجر، الحافظ أحمد بن علي العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد بن الجميل، مكتبة الصفا للنشر، القاهرة، ط ١، ١٤٤٢هـ، ٢٨/١٣.

^{٥٢} رواه البخاري في صحيحه، كتاب الديات، باب قول الله تعالى: أن النفس بالنفس، رقم (٦٤٨٤)، ٢٥٢١/٦ ومسلم في صحيحه، كتاب القسامة، باب ما يباح به دم المسلم، رقم (١٦٧٦)، ١٣٠٢/٣.

^{٥٣} رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين، رقم (١٨٤٨)، ١٤٧٦/٣.

^{٥٤} رواه الترمذي في سننه، كتاب الديات، باب ما جاء في تشديد قتل المؤمن، رقم (١٣٩٥)، ١٦/٤ وصححه الألباني.

^{٥٥} رواه مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد، باب تأمير الإمام الأمراء على البعث ووصيته إياهم بأداب الغزو وغيرها، رقم (١٧٣١)، ١٣٥٧/٣.

^{٥٦} رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجزية والموادعة، باب إثم من قتل معاهداً بغير جرم، رقم (٢٩٩٥)، ١١٥٥/٣.

قال أبو بكر الجزائري: لأهل الذمة على المسلمين حفظ أرواحهم وأموالهم وأعراضهم وعدم أذيتهم ما وفوا بعهدهم فلم ينكثوه؛ لقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "مَنْ قَتَلَ مُعَاهِدًا لَمْ يَرِحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ" فإن هم نكثوا عهدهم ونقضوه بارتكاب ما من شأنه نقض العهد حلت دماؤهم وأموالهم دون نساءهم وأولادهم؛ إذ لا يؤخذ المرء بذنوب غيره.^{٥٧}

وإن من يتولى إبرام عقد الذمة مع غير المسلمين هو الإمام أو نائبه حسب المصلحة التي يرونها للمسلمين فلا يصح إبرام العقد من غيرهما، قال ابن قدامة: ولا يجوز عقد الهدنة ولا الذمة إلا من الإمام أو نائبه؛ لأنه عقد مع جملة الكفار، وليس ذلك لغيره، ولأنه يتعلق بنظر الإمام وما يراه من المصلحة، ولأن تجوزه من غير الإمام يتضمن تعطيل الجهاد بالكلية، أو إلى تلك الناحية، وفيه افتيات على الإمام، فإن هادنهم غير الإمام أو نائبه، لم يصح.^{٥٨}

ومما سبق يتضح أن الشريعة الإسلامية كانت سباقة في تجريم الإرهاب، بل وقد عدت الآيات القرآنية الكريمة، والأحاديث النبوية الشريفة، كافة أشكاله، محذرة من الوقوع في هذه الآفة المريضة، وقد اعتبر الإسلام هذه الجرائم السابقة شكلاً من أشكال الإفساد في الأرض لما تحدثه من آثار سلبية على المجتمع.

ثانياً: موقف الشريعة الإسلامية من الإرهاب من حيث العقاب

وضعت الشريعة الإسلامية عقوبات رادعة لمن يخالف حدود الله ويتتهك محارمه، لما لانتهاك هذه الحدود من تأثير كبير على المجتمع الإسلامي، ولذا عد الإسلام جريمة الحرابة من الكبائر ورصد لها أشد العقوبات فكان منهجه في تطبيق العقاب على هذه الجريمة يختلف عن بقية العقوبات وهو ما سيتضح في النقاط التالية:

١- تغليظ العقوبة: جاءت الآية الكريمة في سورة المائدة بحق مرتكبي جريمة الحرابة بصورة مغلظة لم يسبق تغليظها لأي جريمة أخرى فعقوبة هذه الجريمة تصل إلى القتل والصلب، وإن كانت عقوبة قتل النفس بغير حق هي القتل إلا أن القتل في جريمة الحرابة يتميز بالشدّة والقسوة في أسلوب تنفيذه، قال تعالى: "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْأُخْرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ."^{٥٩}

ومما يؤيد هذه الشدة والقسوة في العقوبة حديث أنس بن مالك - رضى الله عنه - أَنَّ رَهْطًا مِنْ عُكْلٍ ثَمَانِيَّةٍ قَدِمُوا عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاجْتَوَوْا الْمَدِينَةَ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ، ابْعَثْنَا

^{٥٧} الجزائري، أبو بكر، منهاج المسلم، مكتبة العلوم والحكم للنشر، المدينة المنورة، ٢٠٠٤م، ص. ٢٨٥.

^{٥٨} ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد، المغني، تحقيق: عبد الله التركي، عبد الفتاح الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، ط ٤، ١٩٤١هـ، ١٥٧/١٣.

^{٥٩} المائدة: ٣٣.

رِسَالًا. قَالَ «مَا أَجِدُ لَكُمْ إِلَّا أَنْ تَلْحَقُوا بِالدَّوْدِ». فَأَنْطَلَقُوا فَشَرِبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَبْنَانِهَا حَتَّى صَحُّوا وَسَمِنُوا، وَقَتَلُوا الرَّاعِي، وَاسْتَأْفَقُوا الدَّوْدَ، وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ، فَأَتَى الصَّرِيخُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَبَعَثَ الطَّلَبَ، فَمَا تَرَجَّلَ النَّهَارُ حَتَّى أَتَى بِهِمْ، فَقَطَّعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ، ثُمَّ أَمَرَ بِمَسَامِيرَ فَأَحْمِيَتْ فَكَحَلَهُمْ بِهَا، وَطَرَحَهُمْ بِالْحِجْرَةِ، يَسْتَسْشِفُونَ فَمَا يُسْتَشْفُونَ حَتَّى مَاتُوا. قَالَ أَبُو قِلَابَةَ قَتَلُوا وَسَرَقُوا وَحَارَبُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَسَعَوْا فِي الْأَرْضِ فَسَادًا.^{٦٠}

قال الحافظ ابن حجر: قال المهلب: "إن الحكمة في ترك سقيهم كفرهم نعمة السقي التي أنعشتهم من المرض الذي كان بهم."^{٦١}

٢- سقوط الحد بالتوبة:

يتميز حد الحرابة عن بقية الحدود بسقوطه في حالة توبة المحارب قبل القدرة عليه، لقوله تعالى: "إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدُرُوا عَلَيْهِمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَفُوٌّ رَحِيمٌ."^{٦٢}

أما باقي الحدود الأخرى فالراجح فيها أنها لا تسقط بالتوبة وهذا قول مالك وأبي حنيفة وأحد قولي الشافعي، واستدلوا على ذلك بعموم آيات إقامة الحدود في التائبين وغيرهم، ولأن النبي صلى الله عليه وسلم رجم ماعزاً والغامدية، وقَطَّعَ يد عمر بن حمزة الذي أقر بالسرقة وقد جاءوا تائبين يطلبون التطهير بإقامة الحد وقد سمى النبي صلى الله عليه وسلم فعلهم توبة، فقال عليه الصلاة والسلام في حق الغامدية لقد تابت توبة لو قُسمت على سبعين من أهل الأرض لوسعتهم، فلا يسقط عنه الحد بالتوبة كالمحارب قبل القدرة عليه.^{٦٣}

٣- تفريد العقوبة في الحرابة

وضعت الشريعة الإسلامية عقوبة محددة لكل جريمة من جرائم الحدود عدا الحرابة، فالقطع حد السرقة، والجلد حد شرب الخمر، وازاني غير المُحصن، غير أن جريمة الحرابة تتميز عن سائر الحدود الأخرى بتنوع العقوبات.

قال ابن عباس رضي الله عنه: "إذا حارب فقتل فعليه القتل إذا ظهر عليه قبل توبته، وإذا حارب وأخذ المال وقتل فعليه الصلب إن ظهر عليه قبل توبته، وإذا حارب وأخذ ولم يقتل فعليه قطع اليد والرجل من خلاف إن ظهر عليه قبل توبته، وإذا حارب وأخاف السبيل فإنما عليه النفي."^{٦٤}

مما سبق يتبين أن الإرهاب والمتمثل بجريمة الحرابة من الكبائر التي وضعت لها الشريعة

^{٦٠} رواه البخاري في صحيحه، كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة، باب لم يسق المرتدون المحاربون حتى ماتوا، (٦٤١٩)، ٢٤٩٥/٦.

^{٦١} ابن حجر، فتح الباري، ١١١/١٢.

^{٦٢} المائدة: ٣٤.

^{٦٣} سيد سابق، فقه السنة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٢، ١٣٩٢هـ، ٤٨١/٢، وانظر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، ط ٢، مطبعة ذات السلاسل، الكويت، ١٤١٠هـ، ١٣٤/١٧.

^{٦٤} الطبري، جامع البيان، ٢١١/٦.

الإسلامية عقوبات رادعة وزاجرة لأنها جريمة تقوم على القوة والقهر والسلب والترويع والتخويف، ويترتب عليها هلاك الأنفس ونهب الأموال.

ثالثاً: موقف الشريعة الإسلامية من الإرهاب من حيث الوقاية منه

إن التدابير الممكنة للحيلولة من وقوع الجريمة من أبرز ما اتسمت به شريعتنا الإسلامية الغراء، ويتمثل دورها في الوقاية من الأعمال الإرهابية في الركائز التالية:

١- التمسك بالعقيدة الإسلامية الصحيحة

إن ضعف الوازع الديني من أهم الأسباب التي تؤدي إلى الانحراف وارتكاب الجرائم بشتى أنواعها، لذا فإن التمسك بقيم ديننا الحنيف النابعة من القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة سبيل النجاح والتحصن من شرور تلك الجرائم، فمتى آمن الإنسان بالله تعالى وأنه الواحد الأحد المطلع على جميع أحوال العباد المُقدر للخير والشر، ورضي بما قسمه عليه وشكره فسيكون هذا الحصن المنيع من انتهاك محارم الله، قال تعالى: " الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ." ^{٦٥}

قال الطبري في تفسير الآية: " أي هؤلاء الذين أخلصوا العبادة لله وحده، ولم يظلموا أنفسهم بالإشراك بالله هم الآمنون يوم القيامة من عذاب الله تعالى المهتدون في الدنيا والآخرة." ^{٦٦}

٢- المحافظة على أداء العبادات:

العبادة هي اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأفعال الباطنة والظاهرة. ^{٦٧} فهناك رباط وثيق بين العقيدة والعبادة. فإن كانت العقيدة تمثل الجانب النظري لبناء الشخصية الإسلامية، فإن البناء العبادي يمثل الجانب التطبيقي لهذا البناء.

فالعبادات تمثل الترجمة العملية للإيمان فهي الوسيلة التي يتقرب بها العباد إلى ربهم وتكون رمزاً لصدق إيمانهم.

فالصلاة مثلاً من تمسك بها وحافظ على أدائها تكون حصناً عظيماً لصاحبها من الانحراف والمنكر، قال تعالى: " وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ." ^{٦٨} قال الطبري: " إن الصلاة تحول بين المصلي وبين إتيان الفواحش ففي إقامة المرء الصلاة مزدجر عن الفحشاء والمنكر." ^{٦٩}

وكذا الحال لمن حافظ على أداء الزكاة وسد حاجة من تسول له نفسه بالسرقة والاعتداء على

^{٦٥} الأنعام: ٨٢.

^{٦٦} الطبري، جامع البيان، ١/٢٣٧.

^{٦٧} ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم، العبودية، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٢، ١٣٨٩هـ، ص. ٣٨.

^{٦٨} العنكبوت: ٤٥.

^{٦٩} الطبري، جامع البيان، ٢/١٧٢.

أموال الآخرين، قال تعالى: " وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ "،^{٧٠} وكذلك في عبادة الصوم التي جعلها النبي صلى الله عليه وسلم علاجاً لكبح جماح الشهوة البشرية وإبعادها عن جريمة الاعتداء على أعراض النساء، فقال صلى الله عليه وسلم: " يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ، مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، فَإِنَّهُ أَغْضُ لِلْبَصْرِ وَأَخْصَنُ لِلْفَرْجِ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ، فَإِنَّهُ لَهُ وَجَاءٌ "،^{٧١} وكذلك عبادة الحج التي تتطلب من صاحبها البعد عن الفسوق والجدل والتحرر من أمور الدنيا وتذكر يوم القيامة وتطهر النفس وتنقيها من الذنوب، قال تعالى: " الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ يَغْلُمُهُ اللَّهُ وَتَزُودُوا وَإِنَّ خَيْرَ الرَّادِ الثَّمَوِيَّ وَاتَّقُونَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ "،^{٧٢}

المبحث الثاني: الجهاد وضوابطه الشرعية

المطلب الأول: حكم الجهاد، والحالات التي يتعين فيها

أولاً: حكم الجهاد:

اختلف العلماء في حكم الجهاد على ثلاثة أقوال: القول الأول: فرض كفاية:

وعلى هذا القول عامة المذاهب وجمهور علماء المسلمين.

ففي المذهب الحنفي:

قال السرخسي: استقر الأمر على فريضة الجهاد مع المشركين، وهو فرض قائم إلى قيام الساعة، ثم إن فريضة الجهاد على نوعين: أحدهما عين على كل من يقوى عليه بقدر طاقته، وهو ما إذا كان النفير عاماً، ونوع آخر وهو فرض على الكفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقي لحصول المقصود، وهو كسر شوكة المشركين وإعزاز الدين.^{٧٣}

وعند المالكية:

قال الدردير: الجهاد في سبيل الله لإعلاء كلمة الله كل سنة كإقامة الموسم بعرفة والبيت وبقية المشاهد فيه فهو فرض كفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقي.^{٧٤}

وفي المذهب الشافعي:

^{٧٠} الذاريات: ١٩

^{٧١} رواه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم من استطاع منكم الباءة فليتزوج، رقم (٤٧٧٨)، ٥/١٩٥٠، ومسلم في صحيحه، كتاب النكاح، باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه، رقم (١٤٠٠)، ٢/١٠١٨.

^{٧٢} البقرة: ١٩٧.

^{٧٣} السرخسي، محمد بن أحمد، دار المعرفة للنشر، بيروت، ط ٢، ٩/٣٠٢.

^{٧٤} الدردير، الشرع الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، ٢/٢٦٧.

قال النووي: وأما اليوم -أي ليس في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم- فهو ضربان: أحدهما أن يكون الكفار مستقرين في بلدانهم فهو فرض كفاية، فإن امتنع الجميع أثموا، وإن قام من فيه كفاية سقط عن الباقيين.^{٧٥}
وعند الحنابلة:

قال ابن قدامة: والجهاد فرض على الكفاية إذا قام به قوم سقط عن الباقيين، ومعنى فرض الكفاية إن لم يقيم به من يكفي أثم الناس كلهم، وإن قام به من يكفي سقط عن سائر الناس، فالخطاب في ابتدائه يتناول الجميع كفرض الأعيان، ثم يختلفان في أن فرض الكفاية يسقط بفعل بعض الناس له، وفروض الأعيان لا تسقط عن أحد بفعل غير.^{٧٦}
والذين قالوا بهذا القول استدلوا بأدلة من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة والقياس.

ومن النصوص القرآنية الدالة على أن الجهاد فرض كفاية:

قوله تعالى: "وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ."^{٧٧}
قال القرطبي في تفسيره لهذه الآية الكريمة: "إن الجهاد ليس على الأعيان، وأنه فرض كفاية، إذ لو نفر الكل لضاع من وراءهم من العيال، فليخرج فريق منهم للجهاد وليقم فريق يتفقهون في الدين."^{٧٨}

وقال تعالى: "لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا."^{٧٩}

قال الفخر الرازي في تفسير هذه الآية: وكلا وعد الله الحسنى، أي وكلا من القاعدتين والجاهدين فقد وعده الله بالحسنى، قال الفقهاء: وفيه دليل على أن فرض الجهاد على الكفاية، وليس على كل واحد بعينه لأنه تعالى وعد القاعدتين بالحسنى كما وعد الجاهدين، ولو كان الجهاد واجباً على التعيين لما كان القاعد أهلاً لوعده الله تعالى له إياه بالحسنى.^{٨٠}
وقال تعالى: "وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ"

^{٧٥} النووي، أبو زكريا يعقوب بن شرف، روضة الطالبين وعمده المفتين، إشراف: زهير الشاوش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 3، ١٤١٢هـ، ٢٠١٠م.

^{٧٦} ابن قدامة، المغني، ١٩٦/٩.

^{٧٧} التوبة: ١٢٢.

^{٧٨} القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٢٩٣/٨.

^{٧٩} النساء: ٩٥.

^{٨٠} الفخر الرازي، محمد بن أبي بكر، التفسير الكبير، مكتبة الإعلام الإسلامي، بيروت، ١٣١١هـ، ٩/١١.

وَأَوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ. ^{٨١}

قال السرخسي في تفسير هذه الآية الكريمة: فأما بيان المعاملة مع المشركين فنقول: الواجب دعاؤهم إلى الدين وقاتل الممتنعين منهم من الإجابة، لأن صفة هذه الأمة في الكتب المنزلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبها خير الأمم. ^{٨٢}

ومن السنة حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ إِلَى بَنِي لَيْحِيَانَ، وَقَالَ: "لِيُخْرِجَ مِنْ كُلِّ رَجُلَيْنِ رَجُلٌ، ثُمَّ قَالَ لِلْقَاعِدِ: أَيُّكُمْ خَلْفَ الْخَارِجِ فِي أَهْلِهِ وَمَالِهِ بِخَيْرٍ كَانَ لَهُ مِثْلُ نَضْفِ أَجْرِ الْخَارِجِ." ^{٨٣}

وحديث زَيْدُ بْنُ خَالِدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ جَهَّزَ غَازِيًا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَقَدْ غَزَا، وَمَنْ خَلَفَ غَازِيًا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِخَيْرٍ فَقَدْ غَزَا» ^{٨٤}

فالحديثان السابقان صريحان في أن الجهاد ليس فرضاً على الأعيان، وإلا لما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لِيُخْرِجَ مِنْ كُلِّ رَجُلَيْنِ رَجُلٌ"، كما أشار النبي صلى الله عليه وسلم إلى أنه لا بد من وجود من يخلف الغزاة في الأهل والمال. ^{٨٥}

وكذلك فإن فعله صلى الله عليه وسلم يدل على أن الجهاد فرض كفاية فقد كان يخرج أحياناً ويبقى أحياناً.

قال ابن قدامة: "لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يبعث سرايا ويقيم هو وسائر أصحابه ^{٨٦}"

وقال الكاساني: " وكذا النبي عليه الصلاة والسلام كان يبعث السرايا، ولو كان فرض عين في الأحوال كلها لكان لا يتوهم منه القعود عنه في الحال ولا أذن لغيره بالتخلف عنه بحال." ^{٨٧}

وأما القياس: فإن الجهاد شرع لإعلاء كلمة الله، فإذا قامت به طائفة حتى تحقق هذا الهدف، فعلت كلمت الله وقهر أعداء الله بتلك الطائفة فقد حصل المقصود أو الهدف الذي شرع من أجله

^{٨١} آل عمران: ١٠٤.

^{٨٢} السرخسي، المبسوط، ٢/٩.

^{٨٣} رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب فضل إعانة الغازي في سبيل الله، رقم (١٨٩٦)، ١٥٠٧/٣.

^{٨٤} رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد، باب فضل من جهز غازياً أو خلفه خيراً، رقم (٢٦٨٨)، ١٠٤٥/٣.

ومسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب فضل إعانة الغازي في سبيل الله، رقم (١٨٩٥)، ١٥٠٦/٣.

^{٨٥} القادري، عبد الله بن أحمد، الجهاد في سبيل الله حقيقته وغايته، دار المنارة للنشر، جدة، ط ١، ١٤٠٥ هـ، ٦٦٦١/١.

^{٨٦} ابن قدامة، المغني، ١٦٩/٩.

^{٨٧} الكاساني، علاء الدين أبي بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٢،

١٤٠٢ هـ، ٩٨/٧.

الجهاد، فلا محل لفرضه على كل أفراد الأمة.^{٨٨}

قال ابن الهمام: وهو فرض على الكفاية لأنه ما فرض لعينه إذ هو إفساد في نفسه، وإنما فرض لإعزاز دين الله ودفع الشر عن العباد، فإذا حصل المقصود بالبعض سقط عن الباقي، كصلاة الجنازة ورد السلام.^{٨٩}

وقال الكاساني: "ولأن ما فرض له الجهاد هو الدعوة إلى الإسلام وإعلاء الدين الحق، ودفع شر الكفرة وقهرهم يحصل بقيام البعض به."^{٩٠}

القول الثاني: فرض عين

وأشهر من قال بأن الجهاد فرض عين هو سعيد بن المسيب رحمه الله.^{٩١} حيث استدل بعموم النصوص التي تأمر بالجهاد، كقوله تعالى: "انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكَ لَكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ"،^{٩٢} وحديث أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من مات ولم يغز ولم يحدث به نفسه مات على شعبة من نفاق."^{٩٣}

وقد رد العلماء على هذه الأدلة بأن المقصود بها هو جهاد الطلب.

القول الثالث: الندب

وبه قال ابن عمر رضي الله عنهما، وعطاء، والثوري، وابن شبرمة، وعمر بن دينار، رحمهم الله.^{٩٤}

ويحتج هؤلاء بدخول التخصيص على النصوص العامة الموجبة للجهاد، والنص إذا دخله التخصيص أصبح ظني الدلالة فيضعف الاحتجاج به على الوجوب فيبقى على الندب.

ولكن قال ابن الهمام: والتخصيص المعتبر عند أهل الأصول قصر العام على بعض ما يتناوله بدليل مستقل لفظي مقارن للمعنى، وبهذا يتنفي ما نقل عن الثوري وغيره، أنه ليس بفرض وأن الأمر للندب.^{٩٥}

وقال النووي: "وذكر أن سفيان الثوري كان يقول ليس بفرض ولكن لا يسع الناس أن يجمعوا على تركه ويجزي فيه بعضهم على بعض، وبهذا يكون مذهبه فرض على الكفاية إن صح القول

^{٨٨} القادري الجهاد في سبيل الله حقيقته وغايته، ٦٢/١.

^{٨٩} ابن الهمام، شرح فتح القدير، ١٩٠/٥.

^{٩٠} الكاساني، بدائع الصنائع، ٩٨/٧.

^{٩١} ابن الهمام، شرح فتح القدير، ١٩٠/٥.

^{٩٢} التوبة: ٤١.

^{٩٣} رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإمامة، باب ذم من مات ولم يغزو، رقم (١٩١٠)، ١٥١٧/٣.

^{٩٤} ابن الهمام، شرح فتح القدير، ١٨٩/٥.

^{٩٥} المرجع السابق، ١٨٩/٥.

ومن هذا المنطلق يعتبر الجهاد في سبيل الله فرضاً من فروض الإسلام يأثم المسلمون جميعاً إذا تركوه، فإذا قام به البعض وكان هذا البعض كافياً لصد الأعداء، وإعلاء كلمة الله فإن القتال حينئذ يسقط عن من لم يقاتل، وفي هذه الحالة لا يعتبر أثماً، أما إذا لم يقاتل المسلمون، فإن جميع المسلمين القادرين على القتال والمكلفين به شرعاً يعتبرون آثمين ومتمردين على الله وعلى رسوله صلى الله عليه وسلم.

ثانياً: الحالات التي يتعين فيها الجهاد

أجمع العلماء على أن الجهاد يتعين في الحالات التالية:

١- إذا استنفر الإمام قوماً لزمهم النفير: أي عندما يعلن إمام المسلمين النفير العام، وذلك بدعوة جميع القادرين على حمل السلاح للاشتراك في القتال، فيجب على هؤلاء أن يخرجوا لقتال الأعداء.

قال ابن قدامة: إذا استنفر الإمام قوماً لزمهم النفير معه؛ لقول الله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنْتَقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ (٣٨) إِلَّا تَنْفَرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا،" ٩٧ وقول النبي صلى الله عليه وسلم: " وَإِذَا اسْتَنْفَرْتُمْ فأنفِرُوا" ٩٨

وقال النووي: والجهاد فرض عين على كل مسلم إذا انتهكت حرمة المسلمين في أي بلد فيه إلا إله إلا الله محمد رسول الله، وكان على الحاكم أن يدعو للجهاد وأن يستنفر المسلمين جميعاً، وكانت الطاعة له واجبة بل فريضة كالفرائض الخمس، لقوله تعالى: " أنفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا. " ٩٩

٢- إذا دخل العدو بلداً من بلاد المسلمين

قال ابن تيمية: وإذا دخل العدو بلاد المسلمين، فلا ريب أنه يجب دفعه على الأقرب فالأقرب، إذ بلاد الإسلام كلها بمنزلة البلدة الواحدة، وأنه يجب النفير إليه بلا إذن والد ولا غريم. ١٠٠

وقال الزركشي: ١٠١ إذا نزل الكفار ببلد تعين على أهله قتالهم والنفير إليهم، لألهم في معنى حاضري الصف فتعين عليهم كما تعين عليه لعموم قوله تعالى: " أنفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا

٩٦ النووي، يحيى بن شرف، المجموع شرح المذهب، دار الفكر للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩/٢٦٩.

٩٧ (التوبة: ٣٩، ٣٨).

٩٨ رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب فضل الجهاد والسير، رقم (٢٦٣١)، ٣/١٠٢٥.

٩٩ التوبة: ٤١، النووي، المجموع شرح المذهب، ١٩/٢٦٩.

١٠٠ البعلي، علاء الدين أبو الحسن، الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، المؤسسة السعدية، الرياض، ص. ٥٣٤.

١٠١ الزركشي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله شرح الزركشي على متن الخرقي، تحقيق: عبد الملك بن دهيش، دار خضر للطباعة والنشر، بيروت، ط ١، ١٤١٥هـ، ٤/١٢٦.

بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكَمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ".^{١٠٢}

وقال القرطبي: إذا تعين الجهاد بغلبة العدو على قطر من الأقطار، أو بحلوله بالعقر (محلة القوم)، فإذا كان ذلك وجب على جميع أهل تلك الدار أن ينفروا ويخرجوا إليه خفافاً وثقلاً، شاباً وشيوخاً كل على قدر طاقه، من كان له أب بغير إذنه، ومن لا أب له، ولا يتخلف أحد يقدر على الخروج، فإن عجز أهل تلك البلدة عن القيام بعدوهم، كان على من قاربهم وجاورهم أن يخرجوا على حسب ما لزم أهل تلك البلدة، حتى يعلموا أن فيهم طاقة على القيام بهم ومدافعهم، وكذلك كل من علم بضعفهم عن عدوهم، وعلم أنه لا يدركهم، ويمكنه غيابهم، لزمه أيضاً الخروج إليهم، فالمسلمون كلهم يد على من سواهم، حتى إذا قام بدفع العدو أهل الناحية التي نزل العدو عليها، واحتل بها، سقط الفرض عن الآخرين، ولو قارب العدو دار الإسلام، ولم يدخلوها لزمهم أيضاً الخروج إليه، حتى يظهر دين الله، وتحمي البيضة وتحفظ الحوزة ويخزي العدو، ولا خلاف في هذا.^{١٠٣}

٣. إذا التقى الجمعان (جيش المسلمين مع جيش العدو) والتحم القتال بينهما:

قال ابن قدامة: "يتعين الجهاد إذا التقى الزحفان، وتقابل الصفان؛ حرم على من حضر الانصراف، وتعين عليه المقام".^{١٠٤}

وذلك لقوله تعالى: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبَارَ (١٥) وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّرًا إِلَى فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبئس المصير،^{١٠٥} ولقوله: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِتْنَةً فَاتَّبِعُوا وَأذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ" ١٠٦ ولما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «اجتنبوا السبع الموبقات». قالوا يا رسول الله وما هن؟ قال «الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات».^{١٠٧}

فيتين لنا مما سبق أنه إذا توفرت هذه الحالات الثلاث فإن الجهاد يصبح فرض عين على كل مسلم ومسلمة قادر على الاشتراك في الجهاد كل حسب طاقته وإمكاناته الجسدية والمادية وهذا بالاتفاق.

^{١٠٢} التوبة: ٤١.

^{١٠٣} القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١٥٢/٨، ١٥١/٨.

^{١٠٤} ابن قدامة، المغني، ٨/١٣.

^{١٠٥} الأنفال: ١٥، ١٦.

^{١٠٦} الأنفال: ٤٥.

^{١٠٧} رواه البخاري في صحيحه، كتاب الوصايا، باب قول الله تعالى: إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً، رقم

(٢٦١٥)، ١٠١٧/٣.

المطلب الثاني: ضوابط الجهاد الشرعية

إن طبيعة الجهاد في الإسلام مستمدة من طبيعة الإسلام الهادفة إلى الدعوة إلى عبادة الله سبحانه وتعالى وحده لا شريك له، والدين الإسلامي دين أدب وأخلاق حتى في قتال الأعداء، لذا عندما فرض الإسلام الجهاد جعل له نظاماً وأداباً تتسم بالعدالة والدقة وعدم التجاوز والتعدي، وهذا ما سنتعرف عليه في هذا المبحث من الضوابط الشرعية للجهاد والتي سنتقسمها إلى قسمين:

القسم الأول: ضوابط الجهاد الشرعية قبل القتال

حددت الشريعة الإسلامية للجهاد في سبيل الله ضوابط وشروط قبل بدء القتال يجب التقيد بها وعدم تجاوزها وهي:

١- إخلاص النية لله سبحانه

لا يقبل الله سبحانه أي عبادة إلا إذا أخلص المؤمن نيته لله سبحانه، وكذلك الجهادة في سبيل الله والذي عده النبي صلى الله عليه وسلم ذروة سنام الإسلام لا يقبل إلا بنية خالصة لله سبحانه لا يشوبها طلب المصلحة أو الرئاسة أو المال أو الشهرة، فعن أبي موسى - رضى الله عنه - قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: الرَّجُلُ يُقَاتِلُ لِمَعْنَمٍ، وَالرَّجُلُ يُقَاتِلُ لِلذِّكْرِ، وَالرَّجُلُ يُقَاتِلُ لِيُرَى مَكَانَهُ، فَمَنْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ: « مَنْ قَاتَلَ لَتَكُونَ كَلِمَةً اللَّهُ هِيَ الْعُلْيَا فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ».^{١٠٨}

قال النووي: فيه بيان أن الأعمال انما تحسب بالنيات الصالحة وأن الفضل الذي ورد في المجاهدين في سبيل الله يختص بمن قاتل لتكون كلمة الله هي العليا.^{١٠٩}

٢- الدعوة للإسلام قبل بدء القتال

إن دعوة الكفار للإسلام قبل بدء القتال واجبة ولا يجوز قتالهم قبل تبليغ الدعوة التي هي الهدف الأسمى من الجهاد فإذا رفضوا إلا القتال ورفضوا الصلح ودفع الجزية كان لا بد من استعمال السيف، والدليل على ذلك حديث سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ - رضى الله عنه - سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ يَوْمَ حَبِيرَ: «لَأُعْطِينَ الرَّايَةَ رَجُلًا يَفْتَحُ اللَّهُ عَلَى يَدَيْهِ». فَقَامُوا يَزْجُونَ لِذَلِكَ أُيُّهُمْ يُعْطَى، فَغَدَرُوا وَكُلُّهُمْ يَزْجُو أَنْ يُعْطَى فَقَالَ «أَيْنَ عَلِيٌّ». فَقَبِلَ يَشْتَكِي عَيْنَيْهِ، فَأَمَرَ فَدُعِيَ لَهُ، فَبَصَقَ فِي عَيْنَيْهِ، فَبَرَأَ مَكَانَهُ حَتَّى كَانَهُ لَمْ يَكُنْ بِهِ شَيْءٌ فَقَالَ نَفَاتِلُهُمْ حَتَّى يَكُونُوا مِثْلَنَا. فَقَالَ: « عَلَى رِسْلِكَ حَتَّى تَنْزَلَ بِسَاحَتِهِمْ، ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ، وَأَخْبِرُهُمْ بِمَا يَجِبُ عَلَيْهِمْ، فَوَاللَّهِ لَأَنْ يُهْدَى

^{١٠٨} رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا، رقم (٢٦٥٥)، ٣/

١٠٣٤ ومسلم في صحيحه، كتاب الإمامة، باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا، رقم (١٩٠٤)، ٣/١٥١٢

^{١٠٩} النووي، يحيى بن شرف، المنهاج في شرح مسلم بن الحجاج، بيروت: دار إحياء التراث، ١٣٩٢ هـ، ط ٢،

بِكَ رَجُلٌ وَاحِدٌ خَيْرٌ لَكَ مِنْ حُمْرِ النَّعَمِ».^{١١٠}

٣. العلم والفقہ في الدين

لابد قبل الشروع في الجهاد من العلم بحقيقته، ومقصوده، وأنواعه ومراتبه، والعلم بحال من يجاهده.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: " والواجب أن يعتبر بأمر الجهاد برأي أهل الدين الصحيح، الذين لهم خبرة بما عليه أهل الدنيا، دون أهل الدنيا الذين يغلب عليهم النظر في ظاهر الدين، فلا يؤخذ برأيهم ولا برأي أهل الدين الذين لا خبرة لهم في الدين."^{١١١}

لذلك فإن العلم والفقہ الشرعي الصحيح في الدين من أهم الضوابط التي يستند عليها الجهاد في سبيل الله قبل بدء القتال.

٤. إذن إمام المسلمين في الجهاد

يعد إذن إمام المسلمين في جهاد الطلب من أهم الضوابط التي لا بد منها في الجهاد في سبيل الله؛ لأن الجهاد ولا سيما جهاد الأعداء والنفس، لا يتم إلا بالقوة، والقوة لا تحصل إلا باجتماع والاجتماع لا يتحقق إلا بالأمانة، والأمانة لا تصلح إلا بالسمع والطاعة، وهذه الأمور المذكورة متلازمة لا يتم بعضها ولا يستقيم بدون بعض، بل لا قيام للدين ولا الدنيا إلا بهما.^{١١٢}

ويقول ابن قدامة: "وأمر الجهاد موكل إلى الإمام واجتهاده، ويلزم الرعية طاعته فيما يراه."^{١١٣}

وقال البهوتي: ويحرم غزو بلا إذن الأمير، وذلك لرجوع أمر الحرب إليه؛ لعلمه بكثرة العدو وقلته ومكانه ومكايده إلا أن يفاجأهم عدو وهم الكفار يخافون كلبه بفتح اللام، أي: شره وأذاه، فيجوز قتالهم بلا إذنه.^{١١٤} وقال ابن أبي حاتم: فإن الجهاد ما مضى منذ بعث الله عز وجل نبيه عليه السلام، إلى قيام الساعة مع أولي الأمر من أئمة المسلمين.^{١١٥}

وقال صاحب العقيدة الطحاوية: "والحج والجهاد ماضيان مع أولي الأمر من المسلمين برهم وفاجرهم إلى قيام الساعة، لا يبطلهما شيء ولا ينقضهما."^{١١٦}

^{١١٠} رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب فضل من أسلم على يديه رجل، رقم (٢٨٤٧)، ١٠٩٦/٣.

^{١١١} البعلي، الاختيارات الفقهية من فتاوى ابن تيمية، ص. ٥٣٥.

^{١١٢} ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم، مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ط ١، ٥١٤٢٤، ٣٩٠/٢٨.

^{١١٣} ابن قدامة، المغني، ١٦/١٣.

^{١١٤} البهوتي، منصور بن يونس، شرح منتهى الإرادات دقائق أولي النهى لشرح المتتهى، تحقيق: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤٢١هـ، ٤٦٤٥/٣، ج ٣، ص. 45-46.

^{١١٥} اللالكائي، أبو القاسم هبة الله بن الحسن: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تحقيق: أحمد حمدان، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ١٧٨/١.

^{١١٦} أبو العز، علي بن محمد: شرح العقيدة الطحاوية، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: بشير محمد عيون، المكتبة

هذه بعض النقول من أقوال العلماء في اشتراط وجود الإمام للمسلمين ينضمون تحت رايته ويقاتلون معه ولا يبدؤون بالقتال إلا بإذنه.

القسم الثاني: ضوابط الجهاد الشرعية أثناء وبعد القتال

كما أن للجهاد ضوابط قبل بدئه، كذلك يوجد آداب وضوابط أثناءه وبعده ومنها:

١- تحريم الفرار أثناء القتال

قال الله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبَارَ (١٥) وَمَنْ يُؤَلِّمِهِمْ يُؤَمِّدْ ذُبْرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ فَبَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ (١٦)».^{١١٧}

وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «اجْتَنِبُوا السَّبْعَ الْمُؤْبَقَاتِ».
قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا هُنَّ قَالَ «الشِّرْكُ بِاللَّهِ، وَالسَّحَرُ، وَقَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ، وَأَكْلُ الرِّبَا، وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ، وَالتَّوَلَّى يَوْمَ الرَّحْفِ، وَقَذْفُ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ الْغَافِلَاتِ».^{١١٨}

قال الطبري في تفسير الآية السابقة: «إن الله حرم على المؤمنين إذا لقوا العدو أن يولوهم الدبر منهزمين إلا لتحرف القتال أو لتحيز إلى فئة من المؤمنين حيث كانت من أرض الإسلام وأن من ولاهم الدبر بعد الزحف لقتال منهزما بغير نية إحدى الخلتين اللتين أباح الله التولية بهما فقد استوجب من الله وعيده إلا أن يتفضل عليه بعفوه».^{١١٩}

وقال ابن النحاس: اعلم أن الجهاد إذا كان فرض كفاية على الإنسان، ثم حضر الصف صار عليه فرض عين، وحرم عليه الغرار، وإنما يحرم الغرار، إذا لم يزد عدد الكفار على المثليين، فإن فر متحرفاً لقتال كمن ينصرف ليكمن في موضع ويهجم، أو يكون في مضيق فينصرف ليتبعه العدو إلى متسع يسهل القتال فيه أو يحول من مقابلة الشمس والرياح ونحو هذا، وكذلك إذا فر متميزاً إلى فئة يستنجد بها جاز، وسواء كانت تلك الفئة قليلة أو كثيرة، قريبة أو بعيدة على الصحيح.^{١٢٠}

٢- النهي عن قتل النساء والأطفال والشيوخ والرهبان:

وهذا ضابط مهم جاء الأمر به والتأكيد عليه في الجهاد في سبيل الله وهذا من عدل الإسلام

العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٥ هـ، ص. 555.

^{١١٧} الأنفال: ١٦، ١٥.

^{١١٨} رواه البخاري في صحيحه، كتاب الوصايا، باب قول الله تعالى: إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً، رقم

(٢٦١٥)، ٣/١٠١٧.

^{١١٩} الطبري، جامع البيان، ٩/٢٠٣.

^{١٢٠} ابن النحاس، أبو زكريا أحمد بن إبراهيم، مشارع الأشواق إلى مصارع العشاق ومثير الغرام إلى دار السلام،

تحقيق: إدريس علي، محمد اسطنبولي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط ٣، ١٤٢٣ هـ، ١/٥٦٩.

وإنصافه ورحمته أنه نهى عن التعرض بالأذى لمن لا يقاتل في صفوف الأعداء، قال تعالى: «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ»^{١١١}.

كما أن الرسول صلى الله عليه وسلم نهى عن قتل النساء والصبيان حين وجد في بعض غزواته امرأة مقتولة، قال: ما كانت هذه لتقاتل وكان على مقدم الجيش خالد بن الوليد فبعث رجلا وقال له: «قُلْ لِحَالِدٍ لَا يَشْتَلُّ امْرَأَةً وَلَا عَسِيفًا»^{١١٢}، وكان صلى الله عليه وسلم إذا بعث سرية يوصيهم بتقوى الله ويقول: «اغزوا باسم الله في سبيل الله قاتلوا من كفر بالله اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليدًا»^{١١٣}.

وعن الحسن عن الأسود بن سريع قال: عَزَوْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَفُتِحَ لَنَا، فَتَنَاوَلَ بَعْضُ النَّاسِ قَتْلَ الْوَلَدَانِ فَلَبَّغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: " مَا بَالُ أَقْوَامٍ ، أَوْ رَجَالٍ جَاوَزَ بِهِمُ الْقَتْلُ حَتَّى قَتَلُوا الذَّرِيَّةَ ؟ " فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّمَا هُمْ أَبْنَاءُ الْمُشْرِكِينَ، قَالَ: " أَلَا إِنَّ خِيَارَكُمْ أَوْلَادُ الْمُشْرِكِينَ، أَلَا لَا تُقْتَلُ الذَّرِيَّةُ، كُلُّ نَسَمَةٍ تُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ حَتَّى يُعْرَبَ عَنْهَا لِسَانُهَا " ^{١١٤}.

قد جمع العلماء أصناف الذين لا يجوز قتالهم، أو التعرض له بالاعتداء، فذكروا منهم: النساء، والأطفال، والرهبان، والشيوخ كبار السن، والأعمى و الرمى - وهم المرضى بإقعاد أو شلل أو فليج أو جذام -، والغسقاء - وهم الأجراء والفلاحون - ويشترط في الجميع ألا يشتركوا في القتال، ولا يُعينون عليه بحال.^{١١٥}

٣. النهي عن التخريب والتدمير والاتلاف وقتل الحيوانات

لم يقتصر النهي عن الاعتداء على بني البشر فقط؛ وإنما تجاوز ذلك ليشمل النهي عن الإتلاف، وقطع الشجر، وقتل الحيوانات، وتخريب الممتلكات بغير مصلحة، أو ضرورة تقتضي الإقدام

^{١١١} البقرة: ١٩٠

^{١١٢} رواه أبو داود في سننه، كتاب الجهاد، باب في قتل النساء، رقم (٢٦٦٩)، ٥٣/٣ وصححه الألباني.

^{١١٣} رواه مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد، باب تأمير الإمام الأمراء على البعث ووصيته إياهم بأداب الغزو وغيرها، رقم (١٧٣١)، ١٣٥٧/٣.

^{١١٤} رواه الإمام أحمد في مسنده، رقم (١٥٦٢٧)، ٤٣٥/٣ قال الشيخ شعيب الأرنؤوط في تحقيقه للمسند: حكم حديث: مسند الإمام أحمد بن حنبل - حديث رقم ١٥٦٢٧.

قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: رجاله ثقات رجال الشيخين، لكن سماع الحسن من الأسود بن سريع لا يثبت عند بعضهم. وصححه الحاكم، محمد بن عبد الله النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ، رقم (٢٥٦٦)، ووافقه الذهبي، ١٣٣/٢.

^{١١٥} انظر: التميمي، مبارك بن علي، تسهيل المسالك إلى هداية السالك إلى مذهب الإمام مالك، تحقيق: عبد الحميد بن مبارك، دار ابن حزم، بيروت، ط ٢، ١٤٢٢هـ، ١١٠٣/٤. الحجاوي، أبو النجا موسى بن أحمد المقدسي، الاقناع لطالب الانتفاع، تحقيق: عبد الله التركي، دار عالم الكتب، الرياض، ط ٢، ١٤١٩هـ، ٧٣/٢. الخرشني، محمد بن عبد الله بن علي، حاشية الخرشني على مختصر سيدي خليل، ضبط وتخريج: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٧هـ، ١٣/٤.

على ذلك، وهذا سُمُوٌ أخلاقي لم تعرف له البشرية مثيلاً في تاريخها قديماً وحديثاً.

قال الله تعالى: " وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ
الْفُسَادَ " ١٢٦.

قال الشوكاني: "أي كل عمل يعمله الإنسان بجوارحه وحواسه يقال له سعي والمراد بالفساد كل أنواعه سواء كان فساد الدين أو فساد الدنيا." ١٢٧

وهذا أبو بكر - رضي الله عنه - لَمَّا بعث يزيد بن أبي سفيان إلى الشام على ربع من الأرباع، خرج - رضي الله عنه - معه يُوصيه قائلاً: وَإِنِّي مُوصِيكَ بِعَشْرٍ: لَا تَقْتُلَنَّ امْرَأَةً، وَلَا صَبِيًّا، وَلَا كَبِيرًا هَرَمًا وَلَا تَقْطَعَنَّ شَجَرًا مُثْمِرًا، وَلَا تُحَرِّبَنَّ غَامِرًا، وَلَا تَغْفِرَنَّ شَاةً وَلَا بَعِيرًا، إِلَّا لِمَاكَلَةٍ، وَلَا تُحْرِقَنَّ نَحْلًا، وَلَا تُفْرِقَنَّهٗ، وَلَا تَعْلَلْ، وَلَا تَجْبِنْ" ١٢٨ والشريعة الإسلامية لا تقر نهب الأموال وسلبها، فعن أبي هريرة - رضي الله عنه - قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: « لَا يَزْنِي الرَّأْيِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَشْرَبُ الْحَمْرَ حِينَ يَشْرَبُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَسْرِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَنْتَهَبُ نَهْبَهُ يَرْفَعُ النَّاسَ إِلَيْهِ فِيهَا أَنْبَارَهُمْ حِينَ يَنْتَهَبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ. » ١٢٩

قال الحافظ ابن حجر: "والنهي بضم النون فعلى من النهب وهو أخذ المرء ما ليس له جهاراً ونهب مال الغير غير جائز ومفهوم الترجمة." ١٣٠

٤. النهي عن المثلة والتعذيب بالنار

حرم الإسلام المثلة في القتال تكريماً للإنسان وصيانة له من انتهاك حرمة جثته بعد القتل كتقطيع بعض أعضائه ونحوه. ففي الحديث " اعزوا باسم الله في سبيل الله قاتلوا من كفر بالله اعزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليداً." ١٣١

وعن عبد الله بن يزيد الأنصاري قال: نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن النهي والمثلة. ١٣٢

١٢٦ البقرة: ٢٠٥.

١٢٧ الشوكاني، فتح القدير، ٢٠٨/١.

١٢٨ رواه الإمام مالك في الموطأ، كتاب الجهاد، باب النهي عن قتل النساء والولدان في الغزو، رقم (٩٨٢)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٨م، ٢٥٣/٤. وهذا الأثر روي من طرق عديدة ضعيفة إلا مارواه ابن أبي شيبة من طريق قيس بن أبي حازم البجلي قال بعث أبو بكر جيشاً إلى الشام. ينظر المصنف، رقم (٣٣٦٨١)، ٦/ ٥٤١. وهذه الطريق صحيحة.

١٢٩ رواه البخاري في صحيحه، كتاب المظالم، باب النهي بغير إذن صاحبه، رقم (٢٣٤٣)، ٨٧٥/٢.

١٣٠ ابن حجر، فتح الباري، ١٢٠/٥.

١٣١ رواه مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد، باب تأمير الإمام الأمراء على البعث ووصيته إياهم بأداب الغزو وغيرها، رقم (١٧٣١)، ١٣٥٧/٣.

١٣٢ رواه البخاري في صحيحه، كتاب المظالم، باب النهي بغير إذن صاحبه، رقم (٢٣٤٢)، ٨٧٥/٢.

قال ابن تيمية: "فَأَمَّا التَّمْتِيلُ فِي الْقَتْلِ فَلَا يَجُوزُ إِلَّا عَلَى وَجْهِ الْقِصَاصِ".^{١٣٣}

وأما التعذيب بالنار فقد ثبت نيهه صلى الله عليه وسلم عن ذلك، فعَنْ عِكْرِمَةَ أَنَّ عَلِيًّا - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - حَرَّقَ قَوْمًا، فَبَلَغَ ابْنَ عَبَّاسٍ فَقَالَ لَوْ كُنْتُ أَنَا لَمْ أَحْرِقْهُمْ، لِأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَا تُعَذِّبُوا بِعَذَابِ اللَّهِ» وَلَقَتْلُهُمْ كَمَا قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ». ^{١٣٤}

وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - أَنَّهُ قَالَ بَعَثْنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي بَعْثٍ فَقَالَ: «إِنْ وَجَدْتُمْ فَلَانًا وَفُلَانًا فَأَحْرِقُوهُمَا بِالنَّارِ» ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ أَرَدْنَا الْحُرُوجَ: «إِنِّي أَمَرْتُكُمْ أَنْ تُحْرِقُوا فَلَانًا وَفُلَانًا، وَإِنَّ النَّارَ لَا يَعْذِبُ بِهَا إِلَّا اللَّهُ، فَإِنْ وَجَدْتُمُوهُمَا فَاقْتُلُوهُمَا». ^{١٣٥}

٥. التعامل مع الأسرى

كانت معاملة النبي صلى الله عليه وسلم للأسرى نموذجاً في البر والرحمة والإحسان، مصداقاً لقوله تعالى: «وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حَيْثُ مَسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا». ^{١٣٦}
قال الطبري: " لقد أمر الله بالأسراء أن يحسن إليهم". ^{١٣٧}

قال ابن قدامة: وجملته أن من أسر من أهل الحرب على ثلاث أضرب، أحدها، (النساء والصبيان)، فلا يجوز قتلهم، ويصيرون رقيقاً للمسلمين بنفس السبي؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن قتل النساء والولدان، وكان عليه الصلاة والسلام يسترقهم إذا سباهم. والثاني، (رجال من أهل الكتاب والمجوس الذين يقرّون بالجزية)، فيتخير الإمام فيهم بين أربعة أشياء، القتل، والمن بغير عوض، والمفاداة بهم، واسترقاقهم. والثالث، (الرجال من عبدة الأوثان وغيرهم ممن لا يقرّ بالجزية)، فيتخير الإمام فيهم بين ثلاثة أشياء، القتل، أو المن، والمفاداة، ولا يجوز استرقاقهم. ^{١٣٨}

فقد عامل الإسلام الأسرى معاملة إنسانية رحيمة، فعن أَبِي مُوسَى - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «فُكُّوا الْعَانِي - يَعْنِي الْأَسِيرَ - وَأَطْعَمُوا الْجَائِعَ وَعَوَّدُوا الْمَرِيضَ». ^{١٣٩}

^{١٣٣} ابن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية، ٣١٤/٢٨.

^{١٣٤} رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب لا يعذب بعذاب الله، رقم الحديث (٢٨٥٤)، ١٠٩٨/٣.

^{١٣٥} رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب لا يعذب بعذاب الله، رقم الحديث (٢٨٥٣)، ١٠٨٩/٣.

^{١٣٦} محمد: ٨.

^{١٣٧} الطبري، جامع البيان، ٢٠٩/٢٩.

^{١٣٨} ابن قدامة، المغني، ٤٤/١٣.

^{١٣٩} رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب فكاك الأسير، رقم (٢٨٨١)، ١١٠٩/٣.

وبهذه المعاملة الحسنة تلين النفوس وتصبح أكثر استعداداً لقبول الإسلام بصدر رحب لما يجده الأسير من الكرم والأدب والإحسان.

الخاتمة

في ختام هذه الدراسة المتواضعة نخلص إلى أهم النتائج والتوصيات الآتية:
أولاً: نتائج الدراسة:

١. إن الهدف من الجهاد في الإسلام هو إعلاء كلمة الله سبحانه وتعالى وإعزاز دينه ورفع راية الحق ومطاردة الباطل، فإذا أريد به شيء دون ذلك من حظوظ الدنيا، فإنه لا يسمى جهاداً.
 ٢. براءة الإسلام مما ينسب إليه من قبل أعدائه من الغلو والتعصب والعنف، فهو دين يدعو إلى الاعتدال والسلام ونبذ جميع أشكال العدوان والإرهاب بكافة مجالاته المختلفة.
 ٣. محاولة الغرب والصهاينة والمستشرقين الفاشلة بتشويه صورة الإسلام وذلك عن طريق التلاعب ببعض المفاهيم الإسلامية كالجهاد وإدخاله بمعنى الإرهاب الإسلامي.
 ٤. نهت الشريعة الإسلامية عن قتل الأنفس المعصومة أو الاعتداء عليها ومن هذه الأنفس المعصومة أهل الذمة والمستأمنين فلا يجوز قتلها أو الاعتداء عليها طالما لم ينقضوا العهد الذي بين المسلمين وبينهم.
 ٥. بينت الشريعة الإسلامية أن جهاد الطلب موكول إلى ولي الأمر، فلا بد من أخذ إذنه في هذا الأمر قبل البدء في القتال.
 ٦. من سماحة الدين الإسلامي ويسره، أنه دين الأخلاق في جميع المجالات حتى في القتال فإنه ينهى عن الظلم وعن قتل النساء والأطفال والشيوخ والزمن وأرباب الصوامع أثناء القتال وبعده.
 ٧. إن أصحاب الفرق الضالة يتمسكون بأفكار مغلوطة في فهم النصوص تنبع من جهلهم في علوم الدين بغية تحقيق أهوائهم وتحقيق مصالحهم.
- ثانياً: توصيات الدراسة:

١. إقامة مؤتمرات عالمية تهدف إلى محاربة الإرهاب من قبل علماء متخصصين لمواجهة هذا الفكر ومجابهته بالحجج القوية والمقتنعة من الكتاب والسنة النبوية.
٢. تكثيف الحملات الوعظية في وسائل الإعلام المقروءة والمسموعة والمرئية لبيان سماحة الإسلام وتجريمه للإرهاب.
٣. استخدام مبدأ الحوار أولاً مع الفئة الضالة فإنه أجدر من مقاتلتهم متى ما استطعنا ذلك لأن تطبيق هذا المبدأ هو خير وسيلة لإقناعهم نحو تغيير سلوكهم للأفضل، فالبعض منهم غرر به لقلته علمه واطلاعه وفي محاورته من أهل الاختصاص أمل في رجوعه إلى الصواب، فإن لم ينفع

الحوار فلا بد من اتخاذ أسلوب الحزم معهم.

"التمييز بين الجهاد والإرهاب في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية"

الملخص: شرع الله ورسوله الجهاد في سبيل الله للدفاع عن النفس ودفعاً للظلم وإعلاءً لكلمة الله وفق ضوابط شرعية، وقد استخدم البعض مصطلح الجهاد في غير موضعه ذريعة لتنفيذ أهداف محددة، لذلك تسعى هذه الدراسة إلى توضيح الفرق بين مصطلح الجهاد والإرهاب، وتحديد الضوابط الشرعية للجهاد، وبيان شبهات الإرهابيين في الخلط بين الجهاد والإرهاب، والرد عليها.

أيمن جاسم الدوري، "تجارب كليات الإلهيات/العلوم الإسلامية في تدريس العلوم الإسلامية باللغة العربية في جامعات تركيا: برامج الحديث وعلومه أنموذجاً"، مجلة بحوث الحديث، المجلد الرابع عشر، العدد الأول، ٢٠١٦، ص. ٧٥-١٠٢

الكلمات المفتاحية: الجهاد، الإسلام، إرهاب، الجهاد في القرآن والسنة، الإسلام وإرهاب.

"Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet-i Nebeviyye Işığında Cihâd ve Terör"

Özet: Allah ve Resûlü, dinî esaslara uygun bir şekilde canı muhâfaza etmek, zulmü bertaraf etmek ve i'lâ-i kelimetullâh için Allah yolunda cihâdî farz/meşru kılmıştır. Bazı kimseler, cihâd terimini belirli bir hedefi gerçekleştirmek gayesiyle asıl maksadının dışında farklı manalarda kullanmaktadır. Bu sebeple, bu çalışma cihâd terimi ile terör arasındaki farkı ortaya koymak, cihâdın şer'î esaslarını tespit etmek ve terör yanlılarının cihâd ve terör üzerinden ortaya attıkları şüpheleri açıklayıp bunlara cevap vermek üzere kaleme alınmıştır.

Atıf: Eymen Câsim ed-DÜRÎ, "Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet-i Nebeviyye Işığında Cihâd ve Terör", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XV/1, 2017, ss. 75-102.

Anahtar kelimeler: Cihâd, İslâm, Terör, Kur'ân ve Sünnette Cihâd, İslâm ve Terör.

İstikâmet Hadisinin İsnad ve Metin Analizi

Fatih ÇİMEN*

“The Isnad and Matn Analysis of
Hadîth of Istiqâmah”

Abstract: One of the problems related to hadîth which are discussed nowadays is the authenticity of hadîth. There is primarily isnâd, secondly matn in the evaluations about the authenticity of hadîth. This problem of the authenticity can be resolved through using isnâd-matn analysis. In the present work, ahâdîth that the company Sufyân b. Abdullâh transmitted will be analysed using isnâd-matn analysis.

Citation: Fatih ÇİMEN, “İstikâmet Hadisinin İsnad ve Metin Analizi” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XV/1, 2017, pp. 103-123.

Keywords: Hadith, isnâd, matn, Itiqâmah.

I. Giriş

Hadis, sened ve metin olmak üzere iki temel unsurdan oluşmaktadır. Hadis âlimleri bir hadisin senedini tahlil ederken; öncelikle senedin muttasıl, isnad zincirindeki râvîlerin ise sika ve mutkîn olmasını göz önünde bulundurmuşlardır. Râvîlerin adâlet ve zabt açısından güvenilirlik durumları, sened tenkidi esasları ile ilk dönemlerden itibaren muhaddisler tarafından tespit edilmiş, hadisin nakledilmesi ve yazıya geçirilmesi esnasında meydana gelebilecek menfi etkenler dikkate alınmış, râvîler ve rivâyetleri, münekkîd hadis âlimleri tarafından ilmî tenkid süzgecinden geçirilerek büyük bir titizlikle incelenmiştir.

Muhaddisler, hadis metinlerini, ilâhî vahye mazhar olmuş, kendisine Allah Teâlâ tarafından cevâmî‘u’l-kelim özelliği verilmiş ve kanun koyma yetkisine sahip bir peygamberin beyanları olduğu bilincinde olarak tahlil etmişlerdir. Dolayısıyla peygambere göre sıradan bir beşer konumunda olan râvîler hakkında büyük bir titizlikle yürütülen tenkid faaliyeti, hadis metinleri için aynı derecede söz konusu olmamıştır. Zira bütün insanlığa gönderilmiş bir peygamberden vârid olacak lafızların, o gün olmasa bile kıyamete kadar ümmet tarafından anlaşılabilme ihtimâli bulunmaktadır. Onların bu hassas ve yerinde tutumları sayesinde bugün sünnetin ifadesi olan hadis malzemesinin tamamına yakını bize kadar ulaşmıştır. Ancak bu durum, onların metinleri göz ardı ettikleri şeklinde anlaşılmalıdır.

* Yalova Üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, YALOVA, fatihcimen77@gmail.com

Sünnetin inittkâli olan ve aynı zamanda Müslümanın hayatında icra edeceği amelî ve itikâdî tutumların Kur'ân'la birlikte bir müracaat kaynağı olması nedeniyle, Müslüman bireylerin davranışlarının en temel kurucu değerlerinden biri olan hadise dair en temel problem, şüphesiz onun sıhhatiyle ilgili tartışmalardır. Erken dönemden itibaren İslam âlimlerini meşgul eden bu mesele, XVIII. asırdan bu yana Batılı bilginlerin de yoğun ilgisini çekmiş meşhur şarkiyatçı Joseph Schacht'ın *Origins of MuHammâdan Jurisprudence* adlı eserinin 1950'de yayınlanmasından sonra konu üzerindeki çalışmalar hız kazanmıştır ve yaklaşık iki asırdan bu yana hadislerin sıhhati üzerindeki tartışmalar artarak da devam etmektedir.

Hadislerin sıhhati tartışmalarının merkezinde öncelikle 'isnad', ikinci olarak da 'metin' yer almaktadır. İsnad bağlamındaki tartışmalarda, hadisi nakleden râvîlerin güvenilirliği konu edilirken, metne müteallik konularda ise aynı hadisle ilgili olarak lafız farklılıkları ve ihtilafları dolayısıyla hadis metinlerinin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) makâsıdını tam olarak yansıtmaktan uzak olduğu ve sıhhatinden emin olunamayacağı iddiası gündeme getirilmektedir. Bu tartışmalarda, taraflardan bazıları sadece isnad analizini hadisin sıhhatini belirlemede yeterli görürken, bir kısmı da salt metin merkezli hareket etmektedir. Bazı araştırmacılar ise ilk dönem muhaddislere itibarla tevarüs eden hadis usulü kriterlerinin hadisleri anlamada ve sıhhatini tespit etmede yetersiz olduğunu, dolayısıyla yeni bir metodolojinin belirlenmesi gerektiğini savunmaktadır. Ancak bu iddianın sahipleri henüz, mevcut hadis metodolojisinden farklı yeni bir usul teklifi de sunabilmiş değillerdir. Biz, bir hadisin isnad merkezli yapılacak isnad-metin analizıyla sıhhat probleminin çözülebileceğini, metinlerde vaki olan lafız farklılıklarının hadisin sıhhatini belirlemede öncelikli rolünün olmadığını düşünüyoruz. Burada kullanılan 'metin analizi' ifadesiyle, metnin Kur'ân ve akıl gibi bir takım kıstaslara arz edilmesi kast edilmemektedir. Bu, hadisin sıhhati için nihâi ve genel geçer bir çözüm yolu olmamakla birlikte isnad-metin analizinden sonra zaruret halinde başvurulacak bir kriter olarak değerlendirilebilir. Ayrıca, bugün hadislere uygulanan isnad-metin analizlerinin geliştirilerek yeni metodların aranması gerektiği de ifade edilmelidir.

Bugün gelinen noktada, hadis alanında çalışmalar yürüten araştırmacıların, rivâyetlerle ilgili kolektif bir isnad-metin analizi faaliyetine öncelik vermeleri gerekmektedir. Üzülerek ifade edilmelidir ki bu faaliyetin hadis araştırmacıları için bir cazibesi bugün için bulunmamaktadır. Bu durumun sebepleri çalışmanın amacına uygun olmadığı için müstakil bir çalışmada konunun değerlendirilmesi uygun olacaktır. Bugün birçok hadis araştırmacısı rivâyetleri, isnad-metin analizi yapmadan sadece Kur'ân ve akla arz etmek suretiyle veya hadislerin kâhir ekseriyetinin âhad haberlerden müteşekkil olmasından hareketle zan ifade ettiğini ileri sürerek reddedebilmekte veya taz'îf edebilmekte ve hatta reddedebilmektedir. Neticede bir hadisin sıhhat

problemini, ilgili hadisin isnadında yer alan râvîler hakkındaki bilgileri ricâl eserlerinden bir araya getirip yeniden değerlendirmek, daha sonra tarihi süreçte metinde meydana gelen değişiklikleri tespit etmek ve bunları tüm metinler arasında mukayesesini yapmak suretiyle çözüme kavuşturmak mümkündür.

‘İstikâmet hadisi’ şeklinde anılmasını uygun bulduğumuz ilgili rivâyetin isnad-metin analizini yaptığımız bu makale, bir hadisin tarihi süreçte geçirdiği hikâyeye ile birlikte, en azından iddia edildiği gibi hadislerin kâhir ekseriyetinin isnad ve metin açısından kusurlu olduğu gibi toptancı bir yaklaşımın isabetli olup olmadığı hakkında zihinlerde bir fikir oluşturma hedefine matuf olarak hazırlanmıştır. Şüphesiz en doğru netice hadislerin genelinde yapılacak bir isnad-metin analizinden sonra ortaya çıkacaktır.

II. İstikâmet Hadisi ve Analizi

İstikâmet hadisi, yukarıda da ifade edildiği üzere, sahâbeden Süfyân b. Abdullâh’ın (r.a.)² bir gün Hz. Peygambere (s.a.v.) gelerek kendisine sıkıca sarılacağı, başka birinden istemeye gerek kalmayacak tarzda bir nasihatte bulunmasını istemesi üzerine, Hz. Peygamberin (s.a.v.) yaptığı nasihati ihtiva etmektedir.

A. İstikâmet Hadisinin İsnad Analizi

Kütüb-i Sitte içerisinde Müslim’in (v. 261/875) *Sahih*’inde, Tirmizî (v. 279/892), Nesâî (v. 303/915) ile İbn Mâce’nin (v. 273/887) *Sünen*’lerinde ve diğer hadis kaynaklarında yer alan istikâmet hadisinin, Tirmizî’in *Sünen*’inde geçen metni ve tercümesi şu şekildedir:

حَدَّثَنَا سُوَيْدُ بْنُ نَصْرٍ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ ابْنُ الْمُبَارَكِ، عَنْ مَعْمَرٍ، عَنِ الرَّهْزِيِّ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مَاعِزٍ، عَنْ سَفْيَانَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ التَّقْفِيِّ، قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ حَدِّثْنِي بِأَمْرٍ أَعْتَصِمُ بِهِ، قَالَ: " قُلْ رَبِّيَ اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقِمْ"، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا أَخَوْفُ مَا تَخَافُ عَلَيَّ فَأَخَذَ بِلِسَانِ نَفْسِهِ، ثُمَّ قَالَ: هَذَا

(Müellif dedi ki:) Bize Süveyd b. Nasr tahdis yoluyla bildirdi. (O da dedi ki) Abdullâh b. Mübârek bize semâ‘ yoluyla bildirdi. O da Zühriden, o da Abdurrahmân b. Mâ‘iz’dan, o da Süfyân b. Abdullâh es-Sekafî’den rivâyet etti. Süfyân b. Abdullâh es-Sekafî dedi ki: “Ey Allah’ın Resûlü! (s.a.v.) bana sıkıca sarılacağım (başka birinden istemeye gerek kalmayacak tarzda) bir iş söyleyiniz” dedim. Allah Resûlü (s.a.v.): “Rabbim Allah’tır de, sonra dosdoğru ol!” buyurdu. Ben: “Ey Allah’ın Resûlü! (s.a.v.) hakkımda en çok endişe ettiğin/korktuğun şey nedir?” dedim. Dilini tuttu ve: “işte budur” buyurdu.³

¹ İfade kolaylığı için kullanılan bu isimlendirme bize ait olup kaynaklarda geçmemektedir.

² Doğum ve vefat tarihi hakkında tarafımızdan bilgi tespit edilemeyen Süfyân b. Abdullâh es-Sekafî, Tâîf’de dünyaya gelmiş, Allah Resulü’nün (s.a.v.) sohbetinde bulunmuş ve Hz. Ömer tarafından Tâîf’e vâli olarak atanmıştır (bkz. İbn Abdilber, *el-İstî‘âb fi ma’rifeti’s-sahâbe*, Mevki‘ul-verrâk, ts. I, 190).

³ Tirmizî, “Zühd”, 60.

Yukarıda da görüldüğü üzere istikâmet hadisi şu unsurları ihtiva etmektedir; Süfyân b. Abdullâh'ın Allah Resûlü'ne (s.a.v.) kendisine sıkıca yapışması gereken bir nasihatte bulunmasını istemesi, buna mukâbil Allah Resûlü'nün (s.a.v.) Rabbim Allah diyerek devamlı istikâmet üzere olmasını nasihat etmesi, daha sonra Süfyân b. Abdullâh'ın kendisi hakkında en çok korktuğu şeyin ne olduğunu sorması ve cevaben Allah Resûlü'nün (s.a.v.) dilin göstererek "işte budur" buyurması.

Hadiste ifade edildiği üzere Süfyân b. Abdullâh (r.a.) Allah Resûlü'nden (s.a.v.), isteğine karşılık son derece özlü, kapsamlı bir cevap ve peygamberlik süresince ortaya koyduğu İslâm ahlâkının özünü, esasını yapmasını talep etmektedir. Allah Resûlü de (s.a.v.) bu anlamlı isteği, "Rabbim Allah'tır de, sonra dosdoğru ol!" ifadesiyle iki cümle ile dile getirmiştir. Hadisin bir başka rivâyetinde cevap, "Allah'a inandım de, sonra dosdoğru ol!" şeklindedir.⁴ Bu cevap, Allah Resûlü'ne (s.a.v.) verilen cevâmî'ül-kelim özelliğinin bir göstergesi olduğu kadar aynı zamanda peygamberlik görevinin ve getirdiği dinin özünü tam anlamıyla ortaya koyan, özlü bir cevaptır.

Muhtevası hakkında bilgi verilen istikâmet hadisinin yer aldığı kaynaklar, müelliflerinin vefat tarihleri dikkate alınarak aşağıda verilmiştir:⁵

- (1) İbn Vehb (v. 197/813), *el-Câmi' fi'l-hadis*.⁶
- (2) Tayâlisî (v. 204/819), *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*.⁷
- (3) Hasen b. Mûsâ (v. 209/825), *Cüz'ün fihî ehâdisü Hasen b. Mûsâ*.⁸
- (4) İbn Ebî Şeybe (v. 235/849), *Müsnedü İbn Ebî Şeybe*.⁹
- (5) Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), *Müsnedü Ahmed*.¹⁰
- (6) Dârimî (v. 255/869), *Sünenü Dârimî*.¹¹
- (7) Müslim (v. 261/875), *Sahîhu Müslim*.¹²
- (8) İbn Mâce (v. 273/887), *Sünenü İbn Mâce*.¹³
- (9) Tirmizî (v. 279/892), *Sünenü't-Tirmizî*.

⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I-XXXII, thk. Şu'ayb Arnaûd, Müessesetü'r-Risâle 1999, XXIV, 141-142; 170.

⁵ Hadisin kaynakları zikredilirken, rivâyet döneminin sona ermesi ve analizin haddinden fazla uzamaması düşüncesiyle Taberânî sonrası eserler listeye dâhil edilmemiştir.

⁶ İbn Vehb, *el-Câmi' fi'l-hadis*, thk. Mustafa Hasen, Suud: Dâru İbnu'l-Cevzi 1996, I, 413.

⁷ Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, thk. Muhammed Abdulmuhsin, Mısır: Dâru Hicr 1999, II, 558.

⁸ Hasen b. Mûsâ, *Cüz'ün fihî ehâdisü Hasen b. Mûsâ*, thk. Ebû Yâsir Hâlid, Dâru Ulûmi'l-Hadis 1990, s. 60.

⁹ İbn Ebî Şeybe, *Müsnedü İbn Ebî Şeybe*, thk. Âdil b. Yûsuf, Riyad: Dâru'l-Vatanî 1997, II, 194.

¹⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIV, 141-142; XXXII, 170.

¹¹ Dârimî, *Sünenü Dârimî*, thk. Hüseyin Sâlim, Suud: Dâru'l-Muğni 2000, I, 203; II, 386.

¹² Müslim, "İman", 13.

¹³ İbn Mâce "Fiten", 12.

- (10) İbn Ebî Hayseme (v. 279/892), *et-Târîhu'l-kebîr es-Seferü's-sânî*.¹⁴
 (11) İbn Ebî'd-dünya (v. 281/894), *es-Sumt ve âdâbu'l-lisân*.¹⁵
 (12) İbn Ebî Âsım (v. 287/1005), *es-Sünne*.¹⁶
 (13) İbn Ebî Âsım (v. 287/1005), *el-Âhâd ve'l-Mesânî*.¹⁷
 (14) Nesâî (v. 303/915), *es-Sünenü'l- kübrâ*.¹⁸
 (15) Ebû Bekr el-Hallâl (v. 311/923), *es-Sünne*.¹⁹
 (16) Mehâmilî (v. 330/942), *Emâlî*.²⁰
 (17) Ahmed b. Mervân ed-Dîneverî (v. 333/945), *el-Mücâlesetü ve cevâhiru'l-ilm*.²¹
 (18) İbn Kânî' (v. 351/962), *Mu'cemü's-sahâbe*.²²
 (19) İbn Hibbân (v. 354/965), *Sahîhu İbn Hibbân*.²³
 (20) Taberânî (v. 360/971), *el-Mu'cemü'l-kebîr*.²⁴
 (21) Taberânî, *el-Mu'cemü'ş-Şâmiyyîn*.²⁵

İstikâmet hadisi, on dokuz farklı müellife ait yirmi bir eserde geçmektedir. Hadisin râvî sayısı ise müellifler dâhil doksan birdir. Hadiste geçen olayın fâili Süfyân b. Abdullâh es-Sekafi olması hasebiyle hadisin isnadında sahâbe râvî adedi yalnızca birdir. Süfyân b. Abdullâh'ın birinci derecede dört tabiûn râvîsi bulunmaktadır. Bu dört râviden gelen rivâyetler, İbn Şihâb ez-Zührî (v. 124/742), Ya'lâ b. Atâ (v. 120/738) ve Hişâm b. 'Urve (v. 146/763) olmak üzere yine üç tâbi râvide toplanmakta, böylece hadisin toplamda yedi tâbi râvîsi bulunmaktadır. İsnad şemalarında da görüleceği üzere rivâyetlerin kâhîr ekseriyeti Zührî tarikiyle gelmiştir. Ayrıca istikâmet hadisinin bütün tarîkleri merfu' olarak rivâyet edilmiştir. İstikâmet hadisinin isnad-metin

¹⁴ İbn Ebî Hayseme, *et-Târîhu'l-kebîr*, thk. Salâh Fethî, Kahire: el-Fârûku'l-hadisiyye 2006, I, 278.

¹⁵ İbn Ebî'd-dünya, *es-Sumt ve âdâbü'l-lisân*, thk. Ebû İshak, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye 140, s. 41.

¹⁶ İbn Ebî Âsım, *es-Sünne*, thk. Muhammed Nasıruddîn el-Elbânî, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamiyye 1980, I, 15.

¹⁷ İbn Ebî Âsım, *el-Âhâd ve'l-mesânî*, thk. Bâsim Faysal, Riyad: Dâru'r-Râye 1991, III, 222, 223, 245.

¹⁸ Nesâî, "Tefsir" 46, 56.

¹⁹ Ebû Bekr el-Hallâl, *es-Sünne*, thk. Atıyye ez-Zehrânî, Riyad: Dâru'r-Râye 1989, V, 82.

²⁰ Hüseyin b. İsmâ'il el-Mehâmilî, *Emâlî'l-Mehâmilî*, thk. İbrâhîm el-Kaysî, Ürdün: el-Mektebetü'l-İslâmiyye 1991, s. 354.

²¹ Ahmed b. Mervân, *el-Mücâlesetü ve cevâhiru'l-ilm*, Beyrut: Dâru İbn Hazm 2002, s. 372

²² İbn Kânî', *Mu'cemü's-sahâbe*, thk. Salâh b. Sâlim, Medine: Mektebei'l-Gurabâ 1997, s. 309.

²³ İbn Hibbân, *Sahîh*, thk. Şuayb Arnaûd, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1988, III, 222; XIII, 5, 6, 7, 9.

²⁴ Taberânî, *Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdi b. Abdulmecid, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem 1983, VII, 69.

²⁵ Taberânî, *Müsnedü'ş-Şâmiyyîn*, thk. Hamdi b. Abdulmecid, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1984, III, 52.

analizine geçmeden önce hadisin senedlerindeki mecrûh râvîlerin durumları incelenecektir.

İstikâmet hadisinin isnadlarındaki mecrûh râvîler şunlardır: Muâviye b. Yahyâ, İbrâhîm b. Muhammed b. 'İrk, İbrâhîm b. İsmâ'îl b. Mücemmi', Ahmed b. Mervân ed-Dîneverî, Muhammed b. Ebû Süveyd.

Muâviye b. Yahyâ'dan gelen tarik Taberânî'nin *el-Mu'cemû'l-kebir*'inde yer almaktadır. Süfyân b. Abdullâh es-Sekafî→Abdurrahmân b. Mâ'iz→Zühri→Mu'âviye b. Yahyâ→Hıkl b. Ziyâd→Abdullâh b. Sâlih→Muttalib b. Şu'ayb→Taberânî şeklindeki isnadda yer alan Mu'âviye b. Yahyâ es-Sadeî, ricâl âlimleri tarafından tenkid edilmiştir. Cûzcânî (v. 259/873), Ebû Hâtim er-Râzî (v. 277/890), Yahyâ b. Ma'in (v. 233/848), Ebû Dâvûd ve Nesâî, Mu'âviye b. Yahyâ'nın zayıf olduklarını belirtirken, Ebû Zür'a er-Râzî (v. 264/878), hadislerinin kuvvetli olmadığını, hadisleri kalb ettiğini, İbn 'Adî (v. 365/976) ise Mu'âviye b. Yahyâ'nın şâzz rivâyetler naklettiğini belirtmektedir.²⁶ İbn Hacer (v. 852/1449) *Takrib*'inde Mu'âviye b. Yahyâ'nın zayıf olduğunu söylemektedir.²⁷ Öte taraftan Buhârî (v. 256/870) ise Hıkl b. Ziyâd'ın (v. 179/796) Mu'âviye b. Yahyâ'dan rivâyet ettiği hadislerin sahih olduğunu belirtmiştir.²⁸ Söz konusu isnadda da hadisi Mu'âviye'den alan râvî Hıkl b. Ziyâd'dır. Buhârî'nin Hıkl b. Ziyâd için yapmış olduğu tahsis diğer ricâl âlimlerinin değerlendirmelerinde bulunmamaktadır. Dolayısıyla Buhârî'nin tahsisi dikkate alındığında Mu'âviye b. Yahyâ, istikâmet hadisinin isnad-metin analizi için bir problem arz etmemektedir.

İstikâmet hadisinin isnadında yer alan bir diğer mecrûh râvî İbrâhîm b. Muhammed b. İrk'tan gelen tarik, Taberânî'nin *Müsnedü's-Şâmiyyin* adlı eserinde yer almaktadır. Süfyân b. Abdullâh es-Sekafî→Abdurrahmân b. Mâ'iz→Zühri→Zübeydî→Muhammed b. Harb→Amr b. Osmân→İbrâhîm b. Muhammed b. 'İrk→Taberânî şeklindeki isnadda yer alan ve Taberânî'ye kadar olan rivâyet eserleri içerisinde sadece Taberânî'nin eserlerinde yer aldığı görülen söz konusu râvî hakkındaki araştırma neticesinde Süyûtî'nin (v. 911/1505) mevcut tek nüshasından basılmış olan *Câmi'u'l-ehâdis* adlı eseri dışında herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.²⁹ Süyûtî, râvînin Zehebî (v. 748/1348) tarafından taz'îf edildiğini söylese de Zehebî'nin eserlerinde râvî ile ilgili herhangi olumlu veya olumsuz bir değerlendirme bulunmamaktadır. Bu durumda İbrâhîm b. Muhammed b. 'İrk, meçhul râvî olarak değerlendirilecektir.

²⁶ Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1980, XXVIII, 224; İbn Adî, *el-Kâmil fi Du'afâ'ir-ricâl*, thk. Yahyâ Muhtar, Beyrut: Dâru'l-Fikr 1988, VI, 399 vd.

²⁷ İbn Hacer, *Takribü't-Tehzib*, thk. Muhammed Avvâme, Şam: Dâru'r-Reşid 1986, I, 538.

²⁸ Buhârî, *Târîhu'l-kebir*, Haydarabâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye ts., VII, 336.

²⁹ Süyûtî, *Câmi'u'l-ehâdis*, VII, 180; XVI, 74.

İstikâmet hadisinin isnadında tenkid edilen râvilerden bir diğeri olan İbrâhîm b. İsmâ'îl b. Mücemmi'in tarîki, Dârimî'nin *Sünen*'inde yer almaktadır. Süfyan b. Abdullâh es-Sekafi→Abdurrahmân b. Mu'âz→Zührî→İbrâhîm b. İsmâ'îl b. Mücemmi'→Ebû Nu'aym→Dârimî şeklindeki isnadda yer alan İbrâhîm b. İsmâ'îl b. Mücemmi', ricâl âlimleri tarafından cerh edilmiştir. İbnü'l-Cevzî (v. 597/1201) ve Nesâî'nin *Du'afâ*'larında³⁰ yer alan râvî hakkında Buhârî, "vehmi çoktur, hadisleri yazılır" ifadesini kullanmaktadır.³¹ İbn Hacer'in³² ve Yahyâ b. Ma'in'in³³ zayıf olarak zikrettiği İbrâhîm b. İsmâ'îl için Ebû Hâtim er-Râzî, "münkeru'l-hadis" tabirini kullanmaktadır.³⁴ Bununla birlikte aynı isnadda yer alan Ahmed b. Mervân ed-Dîneverî de hadis uydurmakla itham olunan bir râvidir. Dârekutnî (v. 385/995) ve İbn Hacer onun hadis uydurduğunu söylemişlerdir.³⁵

İstikâmet hadisinin isnadlarındaki tenkid edilen râvilerden bir diğeri ise İbn Ebî 'Âsım'ın *el-Âhâd ve'l-mesânî* adlı eserindeki isnadda geçen Abdülmelik b. Umeyr'dir (v. 136/754). Ölmeden önce kendisine ihtilat meydana geldiği söylenen İbn Umeyr, ricâl âlimleri tarafından sika râvî olarak değerlendirilmiştir.³⁶ Mecrûh râvilerden son olarak zikredeceğimiz kişi, Muhammed b. Ebû Süveyd'dir. İbn Hibbân'ın *Sahih*'i ve İbn Vehb'in *el-Câmi*'inde ki rivâyetin isnadında yer alan Muhammed b. Ebû Süveyd³⁷ meçhul bir râvidir. Muhammed b. Ebû Süveyd her ne kadar İbn Hibbân'ın *Sikât*'ında yer alsada,³⁸ İbn Hibbân'ın, hakkında cerh bulunmayan meçhul râvileri tevsik ettiği bilinmektedir.

İstikâmet hadisinin mecrûh râvilerin bulunduğu tarîkler toplu halde aşağıdaki şemada gösterilmiştir:

³⁰ İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ vel-metrûkîn*, thk. Abdullâh el-Kâdî, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1984, I, 23; Nesâî, *ed-Du'afâ vel-metrûkîn*, thk. Kemal Yûsuf el-Hût, Müessesetü'l-Kütüb's-Sikâfiyye, Beyrut: 1985, s. 39.

³¹ Buhârî, *ed-Du'afâ'u's-sağîr*, thk. Muhammed İbrâhîm Zâyid, Beyrut: Dâru'l-Marife 1986, s. 16.

³² İbn Hacer, *Takrib*, s. 88.

³³ Bk. İbn Adî, *el-Kâmil fi zuafâ'ir-ricâl*, thk. Yahyâ Muhtar, Beyrut: Dâru'l-Fikr 1988, I, 232.

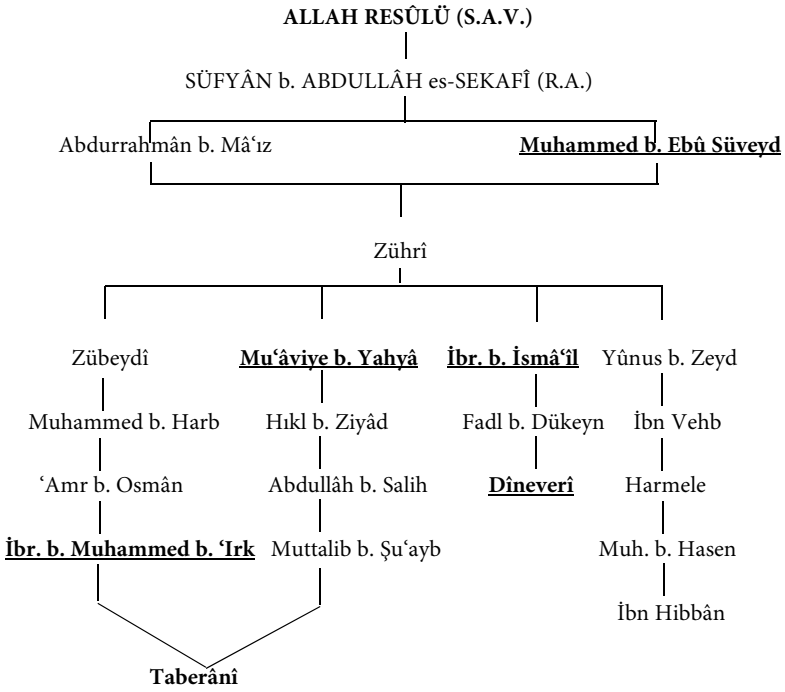
³⁴ Bk. Mizzî, *Tehzîb*, II, 43

³⁵ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, thk. Dâiretü'l-Muarraf, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî 1986, I, 309.

³⁶ Mizzî, *Tehzîb*, XVIII, 374; Yayha b. Ma'in, *Târîh*, thk. Ahmed Muhammed Nur, Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî 1979, III, 272; İbn Hacer, *Takrib*, s. 364; İbn Hibbân, *Sikât*, V, 116.

³⁷ Bk. Mizzî, *Tehzîb*, XXV, 337; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, VII, 361; *Takrib*, s. 482.

³⁸ İbn Hibbân, *es-Sikât*, thk. Şerefüddîn Ahmed, Beyrut: Dâru'l-Fikr 1975, V, 363.



İstikâmet hadisnin râvîleri arasında yukarıda cerh durumları açıklanan Muhammed b. Ebû Süveyd, İbrâhîm b. Muhammed b. Irk, İbrâhîm b. İsmâ‘îl ve Ahmed b. Mervân ed-Dîneverî dışında ricâl âlimlerinin tenkid ettiği herhangi bir râvî bulunmamaktadır. Dolayısıyla istikâmet hadisinin râvîlerinin kahir ekseriyetinin sika olduğu söylenebilir.

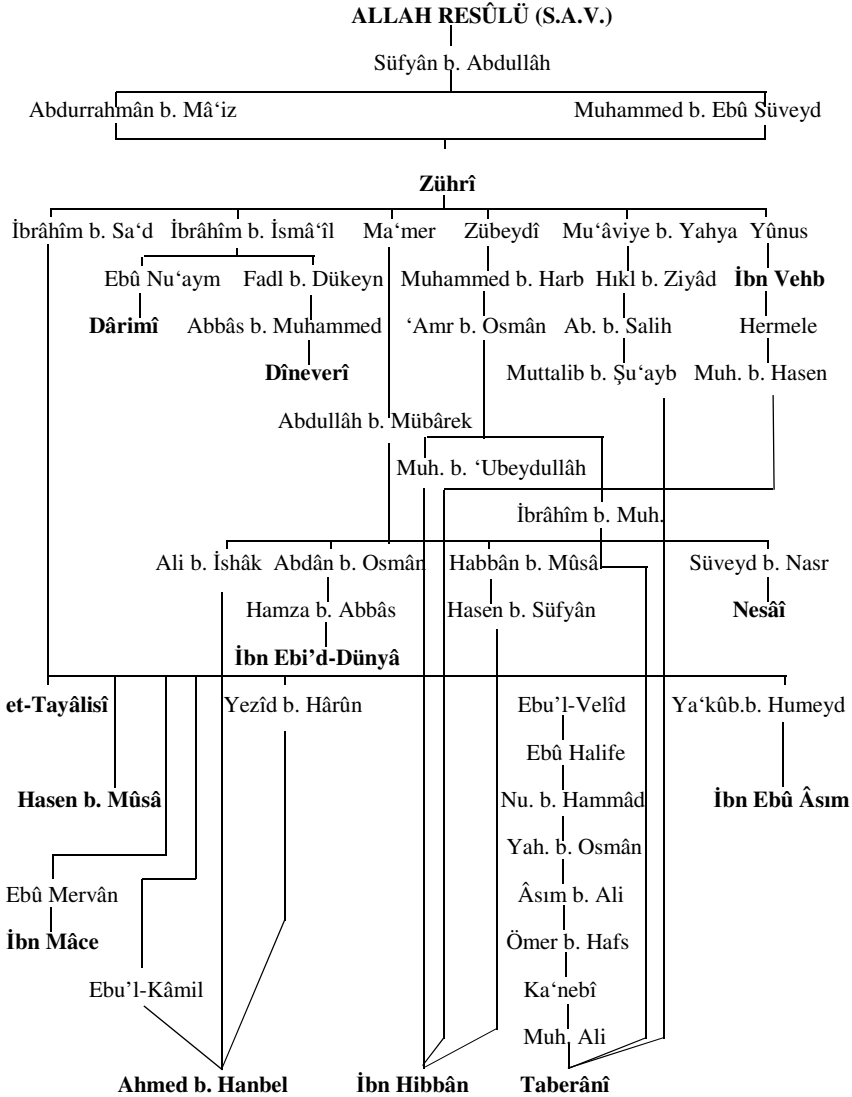
B. İstikâmet Hadisinin Müşterek Râvî Merkezli İsnad-Metin Analizi

Bu çalışmada yapılacak olan isnad-metin analizi ile istikâmet hadisi bağlamında ricâl kaynaklarının güvenilirliği, hadisnin lafız ve anlam bütünlüğünün ne kadar muhafaza edildiği, zamanla anlam kaymasına uğrayıp uğramadığı ve hadisnin sıhhati hakkında yapılan değerlendirmelerin doğruluğunu tespit amaçlanmaktadır.

1. Zührî’den Gelen Müşterek Râvî Rivâyetlerin İsnad-Metin Analizi

Zührî, hadisi, isnad şemasında da görüleceği üzere, iki tâbî râvîden almıştır. Bunlar; Abdurrahmân b. Mâ‘iz ve Muhammed b. Ebû Süveyd’dir. Zührî’nin, İbrâhîm b. Sa’d (v. 183/796), İbrâhîm b. İsmâ‘îl, Ma‘mer b. Râşid (v. 153/770) ve Muhammed b. Velîd ez-Zübeydî (v. 148/765) olmak üzere dört müşterek râvîsi, Mu‘âviye b. Yahyâ ve Yûnus olmak üzere de iki tek râvîsi, toplamda altı râvîsi bulunmaktadır. Müşterek râvîlerden Ma‘mer b.

Râşid ve Muhammed b. Velid ez-Zübeydî'nin ise kısmî müşterek râvîsi bulunmaktadır. Bununla birlikte Zührî rivâyetlerinin kâhir ekseriyeti de İbrâhîm b. Sa'd tarikiyle gelmektedir. Zührî tariklerinden öncelikle Ma'mer b. Râşid, sonrasında diğer müşterek râvîler İbrâhîm b. Sa'd, İbrâhîm b. İsmâ'îl ve Zübeydî'den gelen rivâyetlerin, son olarak da tek râvîli tariklerinin isnad-metin analizi yapılacaktır. İsnad-metin analizini takip edebilmek için Zührî'den gelen tarikler toplu halde aşağıdaki şemada gösterilmiştir:



a. Ma‘mer b. Râşid Rivâyetleri

Zühri'den gelen tarîkler içerisinde kısmî müşterek râvîsi bulunan iki râvîden birinin Ma‘mer b. Râşid olduğuna yukarıda işaret edilmişti. Ma‘mer b. Râşid'in ise tek kısmî müşterek râvîsi olan Abdullâh b. Mübârek (v. 181/797), aynı zamanda Ma‘mer b. Râşid'in tek râvîsidir. Abdullâh b. Mübârek'ten gelen isnad ve metinler aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.³⁹

Ali b. İshâk→Ahmed b. Hanbel (v. 241/855)	Abdân b. Osmân→Hamza b. Abbâs→ İbn Ebi'd-Dünya (v. 281/895)	Süveyd b. Nasr→ Nesâî (v. 303/915)	Habbân b. Mus→ Hasen b. Süfyân→ İbn Hibbân (v. 354/965)
يَا رَسُولَ اللَّهِ، حَدَّثَنِي بِأَمْرِ أَعْتَصِمَ بِهِ	يَا رَسُولَ اللَّهِ، حَدَّثَنِي بِأَمْرِ أَعْتَصِمَ بِهِ		يَا رَسُولَ اللَّهِ، حَدَّثَنِي بِأَمْرِ أَعْتَصِمَ بِهِ
قَالَ: قُلْ رَبِّيَ اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقِم	قَالَ: قُلْ رَبِّيَ اللَّهُ، ثُمَّ اسْتَقِم	قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: قُلْ أَمَنْتُ بِاللَّهِ، ثُمَّ اسْتَقِم	قَالَ: قُلْ رَبِّيَ اللَّهُ، ثُمَّ اسْتَقِم
قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا أَخَوْفُ مَا تَخَافُ عَلَيَّ؟	قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا أَخَوْفُ مَا تَخَافُ عَلَيَّ؟		قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا أَخَوْفُ مَا تَخَافُ عَلَيَّ؟
فَأَخَذَ بِلِسَانِ نَفْسِهِ، ثُمَّ قَالَ: هَذَا	فَأَخَذَ بِلِسَانِهِ، ثُمَّ قَالَ: هَذَا		فَأَخَذَ بِلِسَانِ نَفْسِهِ، ثُمَّ قَالَ: هَذَا

Tabloda metin farklılıkları altı çizilerek işaret edilmiştir. Tabloda görüldüğü üzere Abdullâh b. Mübârek'ten gelen dört metin nakledilmektedir. Bu dört metinden Ahmed b. Hanbel, İbn Ebi'd-Dünya ve İbn Hibbân'dan gelen üç metin, lafız ve yapı bakımından hemen hemen birbirinin aynıdır. Sadece İbn Ebi'd-Dünya'dan gelen metinde, diğer metinlerde geçen بِلِسَانِ نَفْسِهِ kelimesi, بِلِسَانِهِ şeklinde gelmektedir ki bu durumun hadisin anlam bütünlüğüne herhangi bir etkisi bulunmadığı gibi iki ifade de aynı anlama gelmektedir. Nesâî ise hadisi muhtasar bir metin ve farklı bir lafız ile nakletmektedir. Nesâî, farklı râvîlerden de aldığı söz konusu hadisin metnini “nahvehû” şeklinde vermekte, diğer metinlerde قُلْ رَبِّيَ اللَّهُ şekline geçen lafzı قُلْ أَمَنْتُ بِاللَّهِ şeklinde nakletmektedir. Bununla birlikte bu değişikliğin de anlam kaymasına neden olduğu söylenemez. Buradan hareketle Nesâî, muhtemelen hadisin vurgu yapmak istediği kısmını mâna ile rivâyet etmiştir denilebilir.

Nesâî dışında diğer üç tarîkten gelen metinlerin lafız ve yapı bakımından aynı olduğu görülmektedir. Bütün tarîklerdeki râvîlerin sika olması, metnin

³⁹ Makalede yapılan isnad-metin analizi, aynı zamanda doktora öğrencisi olduğum Yrd. Doç. Dr. Fatma Kızıl'ın *Müşterek Râvî Teorisi ve Tenkidi* adlı eserinde, “Uraniler hadisi” için kullanılmış olduğu yöntem esas alınarak yapılmıştır. Bkz. Fatma Kızıl, *Müşterek Râvî Teorisi ve Tenkidi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2013, s. 231 vd.

Ma'mer b. Râşid'e ait olduğunu desteklediği gibi Abdullâh b. Mübârek'in, Ma'mer b. Râşid'in gerçekten müşterek râvîsi olduğunu ve hadisin lafzen rivâyet edildiğini göstermektedir. Ayrıca lafızlarda görülen uyumluluk, müellif konumunda olan son râvîlerden önce, yazılmış bir eserin varlığı ihtimalini de güçlendirmektedir.

b. İbrâhîm b. İsmâ'îl Rivâyetleri

Zührî'nin müşterek râvîlerinden biri olan İbrâhîm b. İsmâ'îl ve onun râvîleri arasındaki Ahmed b. Mervân, yukarıda mecrûh râvîler arasında zikredilmişti. Buna rağmen zayıf bir râvîden gelen metinlerin diğer sika râvîlerin metinleriyle ne kadar uyumlu olduğunu tespit edebilmek ve zayıf râvî hakkında ikinci bir değerlendirme yapabilmek imkânı bulabilmek için İbrâhîm b. İsmâ'îl'in metni de isnad-metin analizine dâhil edilecektir. İbrâhîm b. İsmâ'îl'den gelen isnad ve metinler aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Ebû Nu'aym→Dârimî (v. 255/869)	Fadl b. Dükeyn→Abbâs b. Muhammed→Ahmed b. Mervân ed-Dîneverî (333/945)
يَا رَسُولَ اللَّهِ مُزِنِي بِأَمْرِ أُعْتَصِمَ بِهِ	يَا نَبِيَّ اللَّهِ مُزِنِي بِأَمْرِ أُعْتَصِمَ بِهِ
قَالَ: قُلْ رَبِّي اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقِيمْ	قَالَ: قُلْ: رَبِّي اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقِيمْ
قُلْتُ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ مَا أَكْثَرُ مَا تَخَوَّفَ عَلَيَّ؟	قُلْتُ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ، مَا أَكْثَرُ مَا تَخَافَ عَلَيَّ؟
فَأَخَذَ نَبِيَّ اللَّهِ بِلِسَانِي، ثُمَّ قَالَ: هَذَا	فَأَخَذَ نَبِيَّ اللَّهِ بِلِسَانِي، ثُمَّ قَالَ: هَذَا

Yukarıdaki tabloda da görüldüğü üzere İbrâhîm b. İsmâ'îl'den gelen iki metinde, bir kelime dışında yapı ve lafız bakımından farklılık bulunmamaktadır. Söz konusu farklılık, Dârimî'nin metninde geçen تَخَوَّفَ kelimesinin Dîneverî'nin metninde تَخَافَ şeklinde geçmesidir. Bu farklılık hadisin anlamında herhangi bir değişikliğe sebebiyet vermemiştir. Bu durum, metinlerin İbrahin b. İsmâ'îl'e ait olduğunu teyid ettiği gibi onun, Zührî'nin müşterek râvîsi olduğunu da desteklemektedir. İbrâhîm b. İsmâ'îl'in, hadisinin kusurlu râvîleri arasında yer almasına rağmen, hadisi yapı ve anlam bakımından değiştirmeden naklettiğini, sika râvîlerden gelen rivâyetlere muhalefet etmediğini görmekteyiz. İbrâhîm b. İsmâ'îl'in yer aldığı farklı hadisler için yapılacak isnad-metin analizi sonucunda zayıflık durumu hakkında yeni bir değerlendirme imkânı elde edilebilecektir. Ayrıca hadis uydurmakla ithâm edilen Ahmed b. Mervân'ın durumu ise, hadis uyduran râvîlerin de istisnâi olarak sahih hadisler rivâyet edebileceği ihtimalini göz ardı etmemek gerektiğini doğrular gözükmektedir.

c. İbrâhîm b. Sa'd'ın Rivâyetleri

Zührî'nin bir diğer müşterek râvîsi ise İbrâhîm b. Sa'd'dır. Hadisi İbrâhîm b. Sa'd'dan yedi râvî nakletmektedir. İbrâhîm b. Sa'd tarikiyle yedi râvîden gelen metinler aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Et-Tayâlisî (v. 204/820)	Hasen b. Mûsâ (v. 209/25)	Yezîd b. Harun → Ahmed b. Hanbel (v. 241/888)	Ebu'l-Kâmil → Ahmed b. Hanbel	Ebû Mervân → İbn Mâce (v. 275/1708)	Yakup b. Humejd → İbn Ebî Âsım (v. 287/900)	Ebu'l-Velîd → Ebu Hallîfe → Nu'aym b. Hammâd → Yahyâ b. Osmân → Âsım b. Ali → Ömer b. Hafis → Ka'nebi → Muhammed Ali → Taberânî (v. 360/972)
يَا رَسُولَ اللَّهِ أَخْبِرْنِي بِأَمْرِ أُغْتَصِمَ بِهِ	يَا رَسُولَ اللَّهِ، حَدِّثْنِي بِأَمْرِ أُغْتَصِمَ بِهِ	يَا رَسُولَ اللَّهِ، حَدِّثْنِي بِأَمْرِ أُغْتَصِمَ بِهِ	يَا رَسُولَ اللَّهِ، حَدِّثْنِي بِأَمْرِ أُغْتَصِمَ بِهِ	يَا رَسُولَ اللَّهِ، حَدِّثْنِي بِأَمْرِ أُغْتَصِمَ بِهِ	يَا رَسُولَ اللَّهِ، حَدِّثْنِي بِشَيْءٍ أُغْتَصِمَ بِهِ	يَا رَسُولَ اللَّهِ أَخْبِرْنِي بِأَمْرِ أُغْتَصِمَ بِهِ
قَالَ: قُلْ آمَنْتُ بِاللَّهِ، ثُمَّ اسْتَقِم	قَالَ: قُلْ رَبِّيَ اللَّهُ، ثُمَّ اسْتَقِم	قَالَ: قُلْ رَبِّيَ اللَّهُ، ثُمَّ اسْتَقِم	قَالَ: " قُلْ رَبِّيَ اللَّهُ، ثُمَّ اسْتَقِم	قَالَ: قُلْ رَبِّيَ اللَّهُ، ثُمَّ اسْتَقِم	قَالَ: قُلْ رَبِّيَ اللَّهُ، ثُمَّ اسْتَقِم	قَالَ: قُلْ رَبِّيَ اللَّهُ، ثُمَّ اسْتَقِم
فَلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا أَكْثَرُ مَا تَخَافُ عَلَيَّ؟	فَلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا أَكْثَرُ مَا تَخَافُ عَلَيَّ؟	فَلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا أَكْثَرُ مَا تَخَافُ عَلَيَّ؟	فَلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا أَكْثَرُ مَا تَخَافُ عَلَيَّ؟	فَلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا أَكْثَرُ مَا تَخَافُ عَلَيَّ؟	فَلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا أَكْثَرُ مَا تَخَافُ عَلَيَّ؟	فَلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا أَكْثَرُ مَا تَخَافُ عَلَيَّ؟
قَالَ: فَأَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى لِسَانِ نَفْسِهِ	فَأَخَذَ بِلِسَانِ نَفْسِهِ، ثُمَّ قَالَ: هَذَا	فَأَخَذَ رَسُولُ اللَّهِ بِلِسَانِ نَفْسِهِ، ثُمَّ قَالَ: هَذَا	فَأَخَذَ رَسُولُ اللَّهِ بِلِسَانِ نَفْسِهِ، ثُمَّ قَالَ: هَذَا	فَأَخَذَ رَسُولُ اللَّهِ بِلِسَانِ نَفْسِهِ، ثُمَّ قَالَ: هَذَا	فَأَخَذَ رَسُولُ اللَّهِ بِلِسَانِ نَفْسِهِ، قَالَ: بِلِسَانِ نَفْسِهِ، ثُمَّ قَالَ: هَذَا	فَأَخَذَ رَسُولُ اللَّهِ بِلِسَانِ نَفْسِهِ، قَالَ: بِلِسَانِ نَفْسِهِ، ثُمَّ قَالَ: هَذَا

Diğer müşterek râvîlerden gelen metinlerde olduğu gibi İbrâhîm b. Sa'd'dan gelen tek râvîli metinler arasında da lafızla rivâyet boyutunda bir uyumluluk söz konusudur. Ebû Dâvûd et-Tayâlisî ve Taberânî'den gelen metinlerde خبرني yerine حدثني, İbn Ebî Âsım'dan gelen metinde شيء yerine امر, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, İbn Mâce ve İbn Ebî Âsım'dan gelen metinlerde اكثر yerine ve son olarak Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'den gelen metinde فأخذ بلسان نفسه yerine فأخذ بلسان نفسه geçmektedir. Yani et-Tayâlisî'den gelen metin dışında neredeyse lafızlar aynıdır. Var olan farklılıklar ise kelimelerin manalarının aynı olmaları nedeniyle hadisin anlam bütünlüğüne zarar vermemektedir. Söz konusu uyumluluk, metinlerin İbrâhîm b. Sa'd'a ait olduğunu teyid ettiği gibi İbrâhîm b. Sa'd'ın müşterek râvîliğini de desteklemektedir.

d. Muhammed b. Velîd ez-Zübeydî Rivâyetleri

Zühri'nin müşterek râvîleri içerisinde son olarak metinleri analiz edilecek olan, Zübeydî'dir. Zübeydî'nin kısmî müşterek râvîsi ise Amr b. Osmân'dır (v. 250/865). Zübeydî târikiyle gelen isnad ve metinler tabloda gösterilmiştir.

Muhammed b. Harb→Amr b. Osmân→Muhammed b. Ubeydullah→İbn Hibbân	Muhammed b. Harb→Amr b. Osmân→İbrâhîm b. Muhammed→Taberânî
يَا رَسُولَ اللَّهِ، حَدَّثَنِي بِأَمْرِ أُعْتَصِمَ بِهِ	يَا رَسُولَ اللَّهِ، حَدَّثَنِي بِأَمْرِ أُعْتَصِمَ بِهِ
فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ قُلْ: رَبِّيَ اللَّهُ، ثُمَّ اسْتَقِم	فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ قُلْ: رَبِّيَ اللَّهُ، ثُمَّ اسْتَقِم
قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا أَكْثَرَ مَا تَخَافُ عَلَيَّ؟	قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا أَكْثَرَ مَا يُخَوِّفُ عَلَيَّ
فَأَخَذَ رَسُولُ اللَّهِ بِلِسَانِ نَفْسِهِ، ثُمَّ قَالَ: هَذَا	فَأَخَذَ رَسُولُ اللَّهِ بِلِسَانِ نَفْسِهِ

Tabloda görüldüğü üzere Zührî'nin müşterek râvîsi olan Zübeydî'nin râvîlerinden iki metin gelmektedir. Tabloda, iki metin arasındaki lafız uyumluluğu dikkat çekmektedir. Aynı anlamı taşıyan يخاف ve يخوف kelimeleri hâricinde iki metin arasında lafız bakımından hiçbir farklılık bulunmamaktadır. Bu uyum Taberânî ve İbn Hibbân'ın hadisi ortak bir metinden, lafızla rivâyet ettiklerini göstermekte, bununla birlikte Zübeydî'nin isnaddaki müşterek râvî konumunu da desteklemektedir.

2. Zührî'den Gelen Tek Râvîli Rivâyetlerin İsnad-Metin Analizi

Zührî'nin tek râvîli rivâyetleri Muâviye b. Yahyâ ve Yûnus b. Yezîd (v. 159/776) tarihiyle gelmektedir. Muâviye b. Yahyâ, mecrûh râvîler arasında yukarıda zikredilmişti. Diğer ricâl âlimleri Muâviye'yi cerh ederken Buhârî onun Hıkl b. Ziyâd'dan gelen rivâyetlerinin sahih olduğunu belirtmişti. Bu aşamadan sonra ondan gelen metinlerin analizi neticesinde Buhârî'nin bu tespiti isabet edip etmediği doğrulanabilir. Muâviye b. Yahyâ'dan ve Yûnus b. Yezîd'den gelen rivâyetin isnad ve metinleri aşağıdaki tabloda verilmiştir.

1. Muâviye b. Yahyâ Hıkl b. Ziyâd→Abdullâh b. Salih→Muttalip b. Şuayb→Taberânî	2. Yûnus b. Yezîd İbn Vehb→Hermele→Muhammed b. Hasen→İbn Hibbân
يَا رَسُولَ اللَّهِ، حَدَّثَنِي بِأَمْرِ أُعْتَصِمَ بِهِ	يَا رَسُولَ اللَّهِ، حَدَّثَنِي بِأَمْرِ أُعْتَصِمَ بِهِ
فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ قُلْ: رَبِّيَ اللَّهُ، وَاسْتَقِم	فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ قُلْ: رَبِّيَ اللَّهُ، ثُمَّ اسْتَقِم
	قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا أَكْثَرَ مَا تَخَافُ عَلَيَّ؟
	قَالَ: هَذَا، وَأَشَارَ إِلَى لِسَانِهِ

Yukarıdaki tabloda da görüldüğü üzere Muâviye b. Yahyâ'dan gelen metin muhtasardır. Yûnus b. Yezîd'den gelen metin ise tam olarak nakledilmiş, aynı zamanda diğer tariklerden gelen metinlerle lafız ve anlam bakımından tamama yakın bir oranda uyumlu olarak gelmiştir. Muâviye b. Yahyâ, metni muhtasar olarak verse de yine diğer sika râvîlerin tariklerinden gelen metinlerle uyumludur. Bu durum Muâviye b. Yahyâ'nın Buhârî'nin dediği gibi Zührî'den gelen rivâyetlerinin sahih olabileceğine işaret etmektedir.

Hadisin bütün metinleri dikkate alındığında aşağıdaki unsurlardan oluşan

bir rivâyet karşımıza çıkmaktadır:

(1) Sahâbeden Süfyân b. Abdullâh es-Sekafî'nin Allah Resûlü'den (s.a.v.) kendisine yapışacağı ve başka birisinden istemeye gerek duymayacak şekilde özlü bir nasihat istemesi. (2) Allah Resûlü'nün (s.a.v.) "Rabbim Allah de sonunda doğru ol" buyurması. (3) Süfyân b. Abdullâh es-Sekafî'nin Allah Resûlü'ne (s.a.v.) kendisi hakkında en çok korktuğu şeyin ne olduğunu sorması. (4) Allah Resûlü'nün (s.a.v.) dilini tutarak (veya işaret ederek) "işte bu!" buyurması.

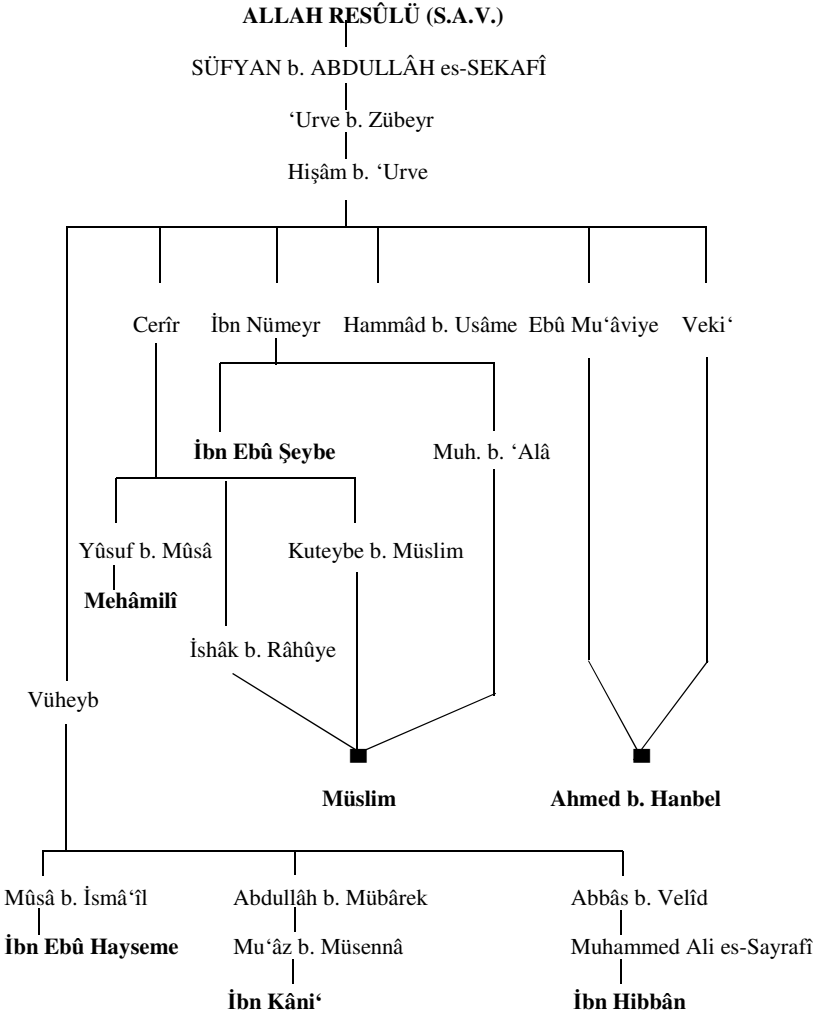
İstikâmet hadisinin Zührî tarihiyle gelen on yedi rivâyet/metin üzerinde yaptığımız isnad-metin analizi neticesinde, yukarıdaki dört unsurun muhtasar olarak nakledilen dört rivâyet dışında bütün metinlerde mevcut olduğu tespit edilmiştir. Birinci unsurdaki geçen ve çoğunlukla حدثنى olarak geçen kelime, İbrâhîm b. İsmâ'il'den gelen iki metinde مرني olarak, İbrâhîm b. Sa'd'dan gelen iki metinde de أخبرني olarak geçmektedir. İkinci unsurdaki ki ربي الله terkihi, biri Ma'mer'den diğeri de İbrâhîm b. Sa'd'dan olmak üzere sadece iki metinde Ma'mer olarak geçmektedir. Üçüncü unsurdaki علي ما أكثر ما تخاف علي dört metinde علي ما أكثر ما تخاف علي , üç metinde علي ما أخاف علي , iki metinde de ما أخاف علي şeklinde geçmektedir. Dördüncü unsurdaki أخذ kelimesi iki metinde أخذ kelimesi ise üç metinde بلسان نفسه , أشار kelimesi ise üç metinde بلسان نفسه , أشار şeklinde geçmektedir. Bütün bu farklılıklar hadisin yapısına ve anlam bütünlüğüne zarar verecek boyutlarda değildir. Yani bütün unsurlarda az da olsa farklılıklar mevcuttur. Dolayısıyla hadis için -bütünü dikkate aldığımızda- lafzen rivâyet edilmiş tespiti yapılamamaktadır. Ancak râvî bazında değerlendirildiğimizde bazı râvîlerin hadisi lafzen rivâyet ettiğini söyleyebiliriz. Meselâ, İbrâhîm b. Sa'd'ın râvîlerinden Hasen b. Mûsâ, Yezîd b. Harun (v. 206/822) ve Ebû Kâmil (v. 207/823) tarihiyle gelen metinlerde lafız bakımından en küçük bir değişiklik söz konusu değildir ve bütün unsurlarıyla metin, tamamen lafızla rivâyet edilmiştir.

Netice itibariyle rivâyetler arasındaki lafız ve yapı bakımından tespit edilen uyumluluktan hareketle, analizi yapılan on yedi metnin Zührî'ye ait olduğu ortaya çıkmış, bununla birlikte Zührî'nin dört müşterek râvî, iki de tek râvîli olmak üzere toplamda altı râvîli bir müşterek râvî olduğu kesinleşmiştir. Zayıf râvî olan İbrâhîm b. İsmâ'il'in metinlerinin mana bütünlüğü korunmakla birlikte kendine hâs bir yapısının olduğu görülmüştür. Bu analizden hareketle zayıf râvîlerin dahi rivâyetleri naklederken mana bütünlüğünü korumaya dikkat ettikleri görülmüş, dolayısıyla zayıf râvîlerin rivâyetlerini değerlendirirken ihtiyatlı olunması gerektiği teyid edilmiştir.

Zührî'den gelen rivâyetlerin isnad-metin analizinin ardından, isnad şemasında hadisin diğer müşterek râvîsi olan Hişâm b. 'Urve'nin rivâyetleri isnad-metin analizine tâbi tutulacaktır.

3. Hişâm b. ‘Urve’den Gelen Müşterek Râvîli Rivâyetlerin İsnad-metin Analizi

Hişâm b. ‘Urve, hadisi babası ‘Urve b. Zübeyr’den (v. 94/713) almıştır. Hişâm, aynı zamanda babasının tek râvîsidir. Hişâm b. ‘Urve’nin Cerîr b. Abdulhamîd (v. 188/804), Vüheyb b. Hâlid (v. 165/782) ve İbn Nümeyr (v. 199/815) olmak üzere üç müşterek râvîsi bulunmaktadır. Hişâm b. ‘Urve’den gelen tarîkler toplu halde aşağıdaki şemada gösterilmiştir:



a. Cerîr b. Abdîlhamîd

Cerîr b. Abdulhamîd'in Hişâm b. 'Urve'nin üç müşterek râvisinden biri olduğu yukarıda ifade edilmişti. Cerîr'in ise İshak b. Râhûye (v. 238/853), Kuteybe b. Sa'îd, (v. 240/855) ve Yûsuf b. Mûsâ (v. 253/867) olmak üzere üç râvisi bulunmaktadır. Bu râvilerin hepsi de sika râvilerdir. Cerîr b. Abdulhamîd'den gelen rivâyetlerin isnad ve metinleri aşağıda verilmiştir.

Yûsuf b. Mûsâ→Mehâmîlî (v. 330/942)	Kuteybe b. Sa'îd→Müslim (v. 261/875)	İshak b. Râhûye→Müslim
يَا رَسُولَ اللَّهِ، قُلْ لِي فِي الْإِسْلَامِ قَوْلًا لَا أَسْأَلُ عَنْهُ أَحَدًا بَعْدَكَ	يَا رَسُولَ اللَّهِ، قُلْ لِي فِي الْإِسْلَامِ قَوْلًا لَا أَسْأَلُ عَنْهُ أَحَدًا بَعْدَكَ	يَا رَسُولَ اللَّهِ، قُلْ لِي فِي الْإِسْلَامِ قَوْلًا لَا أَسْأَلُ عَنْهُ أَحَدًا بَعْدَكَ
قَالَ: قُلْ آمَنْتُ بِاللَّهِ فَاسْتَقِمَّ	قَالَ: قُلْ آمَنْتُ بِاللَّهِ فَاسْتَقِمَّ	قَالَ: قُلْ آمَنْتُ بِاللَّهِ فَاسْتَقِمَّ

Yukarıdaki tabloya bakılırsa Cerîr'den gelen bütün metinlerin harfi harfi- ne aynı olduğunu görülür. Bu da bize metinlerin kesinlikle Cerîr'e ait olduğunu ve aynı zamanda metnin lafzen rivâyet edildiğini göstermektedir. Ayrıca Müslim'in rivâyette lafza ne kadar önem verdiği de teyid edilmiş olmaktadır. Ancak burada şöyle bir soru akla gelmektedir: Hadis muhtasar olarak rivâyet edilmiş olduğu için ve özellikle birinci unsurda Zührî tarîkinden gelen metinlerle lafız bakımından ciddi farklılıklar bulunduğundan, metnin lafzen rivâyet edildiği söylenebilir mi? Bu soruya şöyle cevap verilebilir: Hadisin metni, bütün tarîklerde muhtasar ve aynı lafızlarla rivâyet edilmiştir. Muhtemelen Cerîr de hadisi hocası Hişâm b. 'Urve'den muhtasar olarak almıştır. Böyle olunca metnin lafzen rivâyet edildiği söylenebilir. Bununla birlikte Hişâm b. 'Urve'nin diğer râvilerinden gelen metinlerin analizini de yaptıktan sonra bu konuda daha net tespitler yapılabilir.

b. Vüheyb b. Hâlid

Vüheyb b. Hâlid, Cerîr'in bir diğer müşterek râvisidir. Vüheyb'in ise Mûsâ b. İsmâ'il (v. 223/838), Abdullâh b. Mübârek ve Abbâs b. Velîd (v. 238/853) olmak üzere üç râvisi vardır. Vüheyb b. Hâlid'den gelen rivâyetlerin isnad ve metinleri aşağıda verilmiştir.

Mûsâ b. İsmâ'il İbn Ebî Hayseme (v. 279/893)	Abdullâh b. Mübârek→ Mu'âz b. el-Müsennâ→ İbn Kâni' (v. 351/962)	Abbâs b. Velîd→Muhammed Ali es-Sayrafi→İbn Hibbân (v. 354/965)
يَا رَسُولَ اللَّهِ، قُلْ لِي فِي الْإِسْلَامِ قَوْلًا لَا أَسْأَلُ عَنْهُ أَحَدًا بَعْدَكَ	يَا رَسُولَ اللَّهِ، قُلْ لِي فِي الْإِسْلَامِ قَوْلًا لَا أَسْأَلُ عَنْهُ أَحَدًا بَعْدَكَ	يَا رَسُولَ اللَّهِ، قُلْ لِي فِي الْإِسْلَامِ قَوْلًا لَا أَسْأَلُ عَنْهُ أَحَدًا بَعْدَكَ
قَالَ: قُلْ آمَنْتُ بِاللَّهِ فَاسْتَقِمَّ	قَالَ: قُلْ آمَنْتُ بِاللَّهِ فَاسْتَقِمَّ	قَالَ: قُلْ آمَنْتُ بِاللَّهِ فَاسْتَقِمَّ

Cerîr b. Abdulhamîd'in metinlerinde gördüğümüz lafız bütünlüğünü Vüheyb b. Hâlid'in metinlerinde de görmekteyiz. Râvilerin sika olması ve Cerîr

b. Abdulhamîd'den gelen metinlerle de tamamen uyuşması metnin lafzen rivâyet edildiği hakkındaki tespitimizi güçlendirmektedir.

c. İbn Nümeyr

Hişâm b. 'Urve'nin müşterek râvileri içerisinde son olarak metinleri analiz edilecek olan İbn Nümeyr'in Muhammed b. 'Alâ (v. 248/863) ve İbn Ebî Şeybe olmak üzere iki râvîsi vardır. Bu râvîlerin her ikisi de sikadır. İbn Nümeyr'den gelen rivâyetlerin isnad ve metinleri aşağıda verilmiştir.

İbn Ebî Şeybe (v. 235/850)	Muhammed b. 'Alâ→ Müslim
يَا رَسُولَ اللَّهِ، قُلْ لِي فِي الْإِسْلَامِ قَوْلًا لَا أَسْأَلُ عَنْهُ أَحَدًا بَعْدَكَ	يَا رَسُولَ اللَّهِ، قُلْ لِي فِي الْإِسْلَامِ قَوْلًا لَا أَسْأَلُ عَنْهُ أَحَدًا بَعْدَكَ
قَالَ: قُلْ آمَنْتُ بِاللَّهِ فَاسْتَقِم	قَالَ: قُلْ آمَنْتُ بِاللَّهِ فَاسْتَقِم

Bu tablodaki durum da yukarıdaki Cerîr ve İbn Nümeyr'in tablolarından farklı değildir. Üç tablodaki lafız ve anlam bütünlüğü Cerîr b. Abdulhamîd, Vüheyb b. Hâlid ve İbn Nümeyr'in Hişâm b. 'Urve'nin müşterek râvî konumunu ve metinlerin ona âdiyyetini desteklemektedir. Sonuç olarak Hişâm b. 'Urve'den gelen metinlerin lafızla rivâyet edildikleri kesinleşmiş olmaktadır.

4. Hişâm b. 'Urve'den Gelen Tek Râvîli Rivâyetlerin İsnad-metin Analizi

Hişâm b. 'Urve'nin Ebû Muâviye (194/810), Vekî' (v. 196/812) ve Hammâd b. Usâme (v. 201/817) olmak üzere üç tek râvîsi, bulunmaktadır. Tek râvîlerden gelen rivâyetlerin isnad ve metinleri aşağıda verilmiştir.

Ebû Muâviye→ Ahmed b. Hanbel (v. 241/856)	Vekî'→ Ahmed b. Hanbel	Hammâd b. Usâme→ Muhammed b. 'Alâ→ Müslim (v. 261/875)
يَا رَسُولَ اللَّهِ، قُلْ لِي فِي الْإِسْلَامِ قَوْلًا لَا أَسْأَلُ عَنْهُ أَحَدًا بَعْدَكَ	يَا رَسُولَ اللَّهِ، قُلْ لِي فِي الْإِسْلَامِ قَوْلًا لَا أَسْأَلُ عَنْهُ أَحَدًا غَيْرَكَ	يَا رَسُولَ اللَّهِ، قُلْ لِي فِي الْإِسْلَامِ قَوْلًا لَا أَسْأَلُ عَنْهُ أَحَدًا بَعْدَكَ
قَالَ: قُلْ آمَنْتُ بِاللَّهِ فَاسْتَقِم	قَالَ: قُلْ آمَنْتُ بِاللَّهِ فَاسْتَقِم	قَالَ: قُلْ آمَنْتُ بِاللَّهِ فَاسْتَقِم

Hişâm b. 'Urve'nin tek râvîlerinden gelen metinler müşterek râvîlerden gelen metinlerle tam bir uyun içindedir. Sadece Vekî'den gelen metinde bütün metinlerde *بعده* olarak gelen kelime mürâdifi olan *غيرك* olarak gelmektedir. Biz bu farklılığın Vekî'in tasarrufundan kaynaklanmış olabileceğini düşünüyoruz. Burada ifade etmemiz gereken bir nokta da, hadisin metinlerinde son iki unsurun bulunmamasıdır. Bu durum, Hişâm b. 'Urve'nin hadiste taktî' yaptığını düşüncemizi teyid etmektedir. Râvîleri de hadisi duydukları hâliyle rivâyet etmişlerdir. Sonuç olarak yapılan isnad-metin analiziyle hem metnin hem de râvîlerin Hişâm b. 'Urve'ye âdiyyeti kesinleşmiş bulunmaktadır.

5. Ya'lâ b. Atâ'dan Gelen Tek Râvîli Rivâyetlerin İsnad-metin Analizi

Hadisi Süfyân b. Abdullâh es-Sekafî'nin (r.a.) oğlu Abdullâh b. Süfyân'dan alan Ya'lâ b. Atâ'nın Hüşeym b. Beşîr (v. 183/800) ve Şu'be b. Haccâc (v. 160/777) olmak üzere iki müşterek râvîsi bulunmaktadır. Bu râvîlerin tamamı sika râvîlerdir. Ya'lâ b. Atâ'dan gelen tarîkler toplu halde aşağıdaki şema-da gösterilmiştir:

a. Hüşeym b. Beşîr

Hüşeym b. Beşîr'in Ahmed b. Hanbel ve İbn Ebi'd-dünya olmak üzere iki râvîsi bulunmaktadır. Hüşeym b. Beşîr'den gelen rivâyetlerin isnad ve metin-leri aşağıda verilmiştir.

Ahmed b. Hanbel	Ubeydullah b. Ömer → Muhammed b. Ubeyd → İbn Ebi'd-Dünya (v. 281/894)
يَا رَسُولَ اللَّهِ مُزِنِي فِي الْإِسْلَامِ بِأَمْرٍ لَا أَسْأَلُ عَنْهُ أَحَدًا بَعْدَكَ	يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِسْلَامِ بِأَمْرٍ لَا أَسْأَلُ عَنْهُ أَحَدًا بَعْدَكَ
قَالَ: قُلْ آمَنْتُ بِاللَّهِ فَاسْتَقِم	قَالَ: قُلْ آمَنْتُ بِاللَّهِ فَاسْتَقِم
قُلْتُ: فَمَا أَتَّقِي؟	قُلْتُ: فَمَا أَتَّقِي؟
فَأَوْمَأَ بِيَدِهِ إِلَى لِسَانِهِ	فَأَوْمَأَ بِيَدِهِ إِلَى لِسَانِهِ

Yukarıdaki tabloda da görüldüğü üzere Hüşeym b. Beşîr'den iki metin gelmektedir. Bu iki metin arasındaki tek fark Ahmed b. Hanbel'den gelen metinde *مرني* olarak gelen kelimenin Ubeydullah b. Ömer'den gelen metinde *أخبرني* şeklinde gelmesidir. İki metin arasındaki bu bütünlüğün lafızla rivâyete delalet edecek boyutta olduğu söylenebilir. Sonuçta bu analiz, metnin Ya'lâ b. Atâ'ya aidiyetini ve Hüşeym b. Beşîr'in onun gerçek râvîsi olduğunu desteklemektedir. Bu durum diğer müşterek râvî Şu'be'nin metinleri analiz edildikten sonra daha da kesinlik kazanacaktır.

b. Şu'be b. Haccâc

Ya'lâ b. Atâ'nın diğer müşterek râvîsi olan Şu'be b. Haccâc'ın Hasen b. Mûsâ, Muhammed b. Ca'fer (v. 193/809), Yahyâ b. Sa'îd (v. 198/814), Sa'îd b. Rebi' (v. 211/827), Vehb b. Cerîr (v. 206/822) ve İbn Mufaddal (v. 187/803) olmak üzere altı râvîsi bulunmaktadır. Bunlardan Muhammed b. Ca'fer hâriç hiç birisi kısmî müşterek râvî konumunda değildir. Şu'be b. Haccâ'tan gelen rivâyetlerin isnad ve metinleri aşağıda verilmiştir.

Muhammed b. Ca'fer→Ahmed b. Hanbel	Sa'îd b. Rebi'→Dârimî	Hasen b. Mûsâ→Ubeyd b. Muhammed→İbn Ebî Asım	Muhammed b. Ca'fer→Muhammed b. Beşşâr→Nesâi	Vehb b. Cerîr→Ebû Ca fer→ Ahmed b. Mervân ed-Dîneverî	Yahyâ b. Sa'îd→Müse dded→Mu'âz b. Müsennâ→Taberânî	İbn Mufad-dal→İsmâ'il b. Me-sud→Nesâi
يا رَسُولَ اللَّهِ، أَخْبِرْنِي أَمْرًا فِي الْإِسْلَامِ لَا أَسْأَلُ عَنْهُ أَحَدًا بَعْدَكَ	يا رَسُولَ اللَّهِ أَخْبِرْنِي بِعَمَلٍ فِي الْإِسْلَامِ لَا أَسْأَلُ عَنْهُ أَحَدًا	يا رَسُولَ اللَّهِ، أَخْبِرْنِي بِأَمْرٍ فِي الْإِسْلَامِ فَلَا أَسْأَلُ عَنْهُ أَحَدًا بَعْدَكَ	يا رَسُولَ اللَّهِ، مُرْنِي بِأَمْرٍ فِي الْإِسْلَامِ لَا أَسْأَلُ عَنْهُ أَحَدًا بَعْدَكَ	يا نَبِيَّ اللَّهِ، مُرْنِي بِأَمْرٍ أَعْتَصِمُ بِهِ	يا رَسُولَ اللَّهِ، قُلْ لِي فِي الْإِسْلَامِ قَوْلًا لَا أَسْأَلُ أَحَدًا بَعْدَكَ	يا رَسُولَ اللَّهِ، مُرْنِي بِأَمْرٍ فِي الْإِسْلَامِ لَا أَسْأَلُ عَنْهُ أَحَدًا بَعْدَكَ
قَالَ: قُلْ آمَنْتُ بِاللَّهِ فَاسْتَقِم	قَالَ: اتَّقِ اللَّهَ، ثُمَّ اسْتَقِم	قَالَ: قُلْ آمَنْتُ بِاللَّهِ ثُمَّ اسْتَقِم	قَالَ: قُلْ آمَنْتُ بِاللَّهِ ثُمَّ اسْتَقِم	قَالَ: " قُلْ: رَبِّي اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقِم "	قَالَ: قُلْ آمَنْتُ بِاللَّهِ، ثُمَّ اسْتَقِم "	قَالَ: قُلْ آمَنْتُ بِاللَّهِ، ثُمَّ اسْتَقِم "
قَالَ: يا رَسُولَ اللَّهِ، فَأَيُّ شَيْءٍ أَتَيْتِي؟	قَالَ: قُلْتُ: ثُمَّ أَيُّ شَيْءٍ؟	قَالَ: فَمَا أَتَيْتِي؟	قَالَ: فَمَا أَتَيْتِي؟	قَالَ: قُلْتُ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ، مَا أَكْثَرَ مَا تَخَافُ عَلَيَّ؟		قَالَ: فَمَا أَتَيْتِي؟
قَالَ: فَأَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى لِسَانِهِ	قَالَ: فَأَشَارَ إِلَى لِسَانِهِ	قَالَ: فَأَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى لِسَانِهِ	قَالَ: فَأَشَارَ إِلَى لِسَانِهِ	قَالَ: فَأَخَذَ نَبِيَّ اللَّهِ بِلِسَانِهِ، ثُمَّ قَالَ: هَذَا		قَالَ: فَأَشَارَ إِلَى لِسَانِهِ

Tabloda Şu'be b. Haccâc'dan gelen metinlere baktığımızda birinci unsurdaki çoğunlukta *أخبرني* olarak gelen kelimenin Vehb b. Cerîr ve İbn Mufad-dal'dan gelen metinde *مرني* Yahyâ b. Sa'îd'in metnin de ise *قل لي* şeklinde gelmektedir. Birinci unsurdaki bir diğer farklılık, diğer metinlerde *مرني بأمر في الإسلام* şeklinde geçen metin yine Vehb b. Cerîr'den gelen metinde *مرني بأمر أعصم به* şeklinde gelmesidir. Metnin ikinci unsurunda dikkat çeken kelime ise *أتق الله* 'dır. Buraya kadar yaptığımız analizlerde sürekli *ربي الله* ve *أتق الله* şeklinde gelen terkipler Sa'îd b. Rebi'den gelen metinde *أتق الله* olarak gelmiştir. "Allah'tan kork" anlamına gelen bu kelimenin, diğer iki terkiplerle aynı anlama gelmese de hadisin anlam bütünlüğüne zarar vermediği söylenebilir. Üçüncü unsura baktığımızda yine burada da yapılan analizlerde karşılaştığımız iki kelime dikkat çekmektedir. Ya'lâ b. Atâ'nın metinlerinde *ثم أي شيء* şeklinde geçen terkip Sa'îd b. Rebi'in metninde *ثم أي شيء* Muhammed b. Ca'fer'in metninde ise *فأي شيء أتيتي* şeklinde geçmektedir. Dördüncü unsurdaki görülen lafız farklılıkları ise hadisin anlam bütünlüğünü bozacak boyutlarda değildir. Ayrıca Nesâi'den gelen iki metin de lafız ve anlam bakımından birbirinin aynıdır.

Yukarıdaki tabloda Sa'îd b. Rebi'den gelen metnin, anlam bakımından olmasa da lafız bakımından farklı bir yapıya sahip olduğu görülmektedir. Bu değişimin sebebi hakkında kesin bir tespit yapmak mümkün değildir. Zîra râvîlerin hepsi sika olduğu gibi aralarında kalb veya tahrifle tenkid edilen bir

râvî de yoktur. İlk etapta söyleyebileceğimiz şey, Sa'îd b. Rebi'nin veya sonraki râvîlerden birinin hadisi mana ile rivâyet etmiş olmasıdır. Lafız bakımından farklı bir yapıya sahip olan bir diğer metin, Vehb b. Cerîr'e aittir. Bu isnadda hadisi Ebû Ca'fer'den aldığı görülen Ahmed b. Mervân'ın hadis uydurmakla ithâm olunan bir râvî olduğu daha önce zikredilmişti. Buradaki değişikliğin müsebbibi olan râvînin Ahmed b. Mervân olması, akla ilk gelen ilk ihtimallerden biri olarak gözükmemektedir. Bununla birlikte Ahmed b. Mervân'dan gelen metnin, hadisin anlam bütünlüğüne muhalif olmadığına da ifade etmek gerekir.

Ya'lâ b. Atâ'nın râvîlerinden gelen rivâyetlerde yaptığımız isnad-metin analizi, hem metnin hem de râvîlerin Ya'lâ b. Atâ'ya âidiyetini desteklemektedir. Burada son olarak belirtilmesi gereken husus, Abdullâh b. Süfyân'dan Ya'lâ b. Atâ tarihiyle gelen metnin Zühri ve Hişâm b. 'Urve tarihiyle gelen metinlere kıyasla farklı bir yapı arz ediyor olmasıdır. Bu durum esasında, metnin Ya'lâ b. Atâ'ya aidiyetini de desteklemektedir.

6. İstikâmet Hadisinin Kaynak Merkezli Metin Analizi

İstikâmet hadisi üzerinde yapacağımız son analiz kaynak merkezli metin analizi olacaktır. Burada kaynak merkezli metin analizi ile hadisin geçtiği en erken ve en geç tarihli eserdeki metnin mukayesesi kastedilmektedir. İstikâmet hadisinin yer aldığı en erken tarihli kaynak, İbn Vehb'in *el-Câmi' fi'l-hadis*'i, -bu çalışmada esas alınan kaynaklar içerisinde- en geç tarihli kaynak ise Taberânî'nin *Müsnedü's-Şâmiyyîn* adlı eseridir. Söz konusu kaynaklardaki metinler aşağıda verilmiştir.

İbn Vehb, (v. 197/813) <i>el-Câmi' fi'l-hadis</i>	Taberânî (v. 360/971), <i>Müsnedü's-Şâmiyyîn</i>
يَا رَسُولَ اللَّهِ، حَدَّثَنِي بِأَمْرِ أَغْتَصِمُ بِهِ	يَا رَسُولَ اللَّهِ، حَدَّثَنِي بِأَمْرِ أَغْتَصِمُ بِهِ
قَالَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: قُلْ: رَبِّيَ اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقِم	فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: قُلْ رَبِّيَ اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقِم
قَالَ سَفِيَّانُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا أَكْثَرَ مَا يَخَافُ عَلَيَّ؟	قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا أَكْثَرَ مَا يَخَوْفُ عَلَيَّ؟
قَالَ: هَذَا، وَأَشَارَ إِلَى لِسَانِهِ	فَأَخَذَ رَسُولُ اللَّهِ بِلِسَانِ نَفْسِهِ ثُمَّ قَالَ: هَذَا

Yukarıdaki tabloda da görüldüğü üzere en erken tarihli kaynaktaki var olan metin ile geç tarihli kaynaktaki metin arasında tamamen yakın bir uyum söz konusudur. Bu durum hadisin mana bütünlüğünün korunduğunu gösterdiği gibi h. 197'de vefat eden İbn Vehb'den önce yazılı bir kaynağın varlığına da işaret etmektedir.

III. Sonuç

Hicrî I. asırdan itibaren devam edegelen hadislerin sıhhati hakkındaki tartışmalar, birtakım farklı görüşler üzerinden yürütülmektedir; Bu görüşlerden biri, hadislerin mana ile rivâyet edildiğinden dolayı anlam bütünlüğünü kay-

betliği, dolayısıyla Hz. Peygamber'e aidiyetinin ortadan kalktığı, diğeri de ictihâdî özelliğinden dolayı ricâl âlimlerinin cerh-ta'dîl bilgilerine güvenilemeyeceği meselesidir. İstikâmet hadisinin, ricâl literatüründeki mevcut bilgilere dayanılarak ve râvilerden gelen metinlerin lafız ve anlam bütünlüğü çerçevesinde mukayesesi şeklinde yaptığımız isnad-metin analizinde, müşterek râvilerin kendilerine hâs karakteristik metinlere sahip oldukları ve râvilerinden gelen metinlerin lafız ve anlam bütünlüğü açısından birbirine uyumlu olduğu görülmüştür. Tenkid edilen râvilerden gelen metinlerin ise bu karakteristik yapıya muhalif –anlam bütünlüğünü bozmadan- olduğu ortaya çıkmıştır. Bu durum aynı zamanda ricâl literatüründeki bilgilerin güvenilirliğini de teyid etmektedir. İsnad-metin analizi ile ulaşılan sonuçlardan biri de, hadislerin her aşırda muhaddisler tarafından anlam ve lafız bütünlüğünün titizlikle korunmuş olduğu iddiasını en azından ispatlanabilirliğinin anlaşılmasıdır. Dolayısıyla modernistlerin, hadisler mana ile rivâyet edildiğinden dolayı anlam bütünlüğünü kaybetmiş ve Hz. Peygamber'e (s.a.v.) aidiyeti şüpheli hale gelmiştir şeklindeki genellemelerinin vakıyı tam olarak yansıtmadığı anlaşılmıştır. Hiç şüphe yok ki bu konuda daha sağlıklı değerlendirmeler, hadislerin genelinde yapılacak isnad-metin analizinden sonra mümkün olacaktır. Yapılan isnad-metin analizi neticesinde ortaya çıkan metinler arası görülen gerek lafız gerekse mana bütünlüğü, hem müşterek ve kısmî müşterek râvilerle ait hem de hadisin geçtiği en erken tarihli eserin müellifi olan İbn Vehb'den önce, yazılı bir kaynağın varlığına işaret etmektedir. Son olarak, yapılan bu isnad-metin analizi, muhaddislerin hadis hakkında verdikleri 'sahih' hükmünü kesin olarak desteklemektedir.

“İstikâmet Hadisinin İsnad ve Metin Analizi”

Özet: Günümüzde hadislerle ilgili en fazla tartışma konusu yapılan problemlerden biri, hadislerin sıhhati meselesidir. Hadislerin sıhhatine dair yapılan değerlendirmelerin merkezinde öncelikle “isnad”, ikinci olarak da “metin” yer almaktadır. Hadisler hakkındaki bu sıhhat problemi rivâyetin isnad ve metin bilgilerinin analizi yapılmak suretiyle çözüme kavuşturulabilecek mahiyettedir. Bu çalışmada sahâbeden Süfyan b. Abdullâh'ın (r.a.) Hz. Peygamber'den (s.a.v.), rivâyet ettiği bir hadisin isnad-metin analizi yapılmaya çalışılmaktadır.

Atıf: Fatih ÇİMEN, “İstikâmet Hadisinin İsnad ve Metin Analizi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XV/1, 2017, ss. 103-123.

Anahtar Kelimeler: Hadis, isnad, metin, İstikâmet hadisi.

منهجية التعامل مع الأحاديث المتقدمة في الصحيحين: حديث موسى وملك الموت أنموذجا

“Methodology of Dealing
with Critical Conversation in
al-Sahīhayn: Talk to Moses
and the Angel of Death As a
Model”

نماء محمد البناء*

Abstract: This paper could be considered a template or an example of how to deal with some of the critiqued hadiths in *al-Sahīhayn* (Muslim and Bukhārī). It also exemplifies a scientific method in studying these hadiths with an objectivity that avoids the bias of both sanctification and desecration. It also serves as an example of how to answer those who -in these times where Sahīh-dispute has taken a loud and very unscientific path - try to attack the principles and pillars of this religion. The researcher has chosen a hadīth that has been often criticized and even mocked. Sometimes on the hands of the biased who hold ill intentions close to heart, and other times by those who simply lack enough knowledge and expertise. The teacher refutes the arguments that both parties have come to provide and gives an evidenced approach to the study in order to get to the result that confusing the sound Hadiths with the unfit ones has often been die to failing to observe the methodology of the writers of the *al-Sahīhayn*. And from God I seek guidance and precision.

Citation: Nemâ Muhammed el-BENNÂ, “Manhaciyyat al-Ta‘âmul ma‘al-ahādisi’l-müntekadi fi *al-Sahīhayn*: Hadisu Mūsâ ve Malak al-Mawt Unmüzacan” (in Arabic), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XV/1, 2017, pp. 125-142.

Key words: Hadith, Methodology of Critique, Moses, Angel of Death, al-Jarh wa al-Tadil, *Sahīhayn*.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد
فقد استعرت الحملة ضد الصحيحين، وبالأخص ضد صحيح البخاري، لما يمثله هذا الكتاب من مرجعية ركيزة، ومن قوة استنادية في التشريعات الاسلامية، ومن كونه حافظة السنة الأهم والمرتكز الأقوى.

وكان لهذه الحملة دوافع لوجودها وأسباب لانتشارها:

- فمن أسباب وجودها أو انتشارها: الحقد الدفين، تشكيك المسلمين بدينهم، علمنة

* أستاذ مشارك في الحديث النبوي وعلومه، الجامعة الأردنية/ قسم أصول الدين، عمان، الأردن،

nmbanna@gmail.com

المسلمين، إلباس كلامهم لبوس العلمية المنطقية، ضعف المعرفة العلمية الحديثية حتى عند المتخصصين بالعلوم الشرعية- سوى العلوم الحديثية- أو من يتصدرون للكلام في الأمور الشرعية، حب الظهور والشهرة الإعلامية وغير الإعلامية من خلال الطعن، الجو العام المهياً لكل ما يبعد الناس عن دينهم، إشغال الناس عن قضايا كبرى مصيرية بما لا طائل منه، إفقاد الناس الثقة بما يركنون اليه من دينهم، تقصير المشتغلين بالحديث عن واجبه في الدفاع العلمي الجاد عن السنة.

- تمت كتابة ردود على تلك الشبه والطعون لكنها أولاً حبيسة رفوف المكتبة ولا يقرؤها العامة ولا المتخصصين، وثانياً أن غالبها ردود عامة والطاعنون يتفنون في أفراد مساحات كلامية وإعلامية وكتابية لكل حديث على حدى، فكان لا بد من بحث متخصص لكل حديث كثر الطعن فيه ليسهل على طلاب العلم مدارسته بعمق، واستخلاص منهج من الدراسة للرد على غيره من الأحاديث المشتركة بعلة الطعن، ويتيسر نشره بين الناس أو على الأقل بين طلاب العلم المتخصصين بالعلم الشرعي، ولأخذ حقه من البحث العلمي الجاد فمعلوم أن كتابة بحث متخصص بحديث واحد يلجئ الباحث لدراسته عللياً وتحليلياً بصورة مختلفة عما لو أخذ مجموعة كبيرة من الطعون والله الموفق.

محددات البحث: سأقتصر على مرويات البخاري ومسلم وما يحتاجه البحث من غيرهما

المبحث الأول

الحديث المنتقد:

نص المتن عند البخاري^١

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- قَالَ: أُرْسِلَ مَلَكُ الْمَوْتِ إِلَى مُوسَى -عَلَيْهِمَا السَّلَام- فَلَمَّا جَاءَهُ صَكُّهُ، فَرَجَعَ إِلَى رَبِّهِ فَقَالَ: أُرْسَلْتَنِي إِلَى عَبْدٍ لَا يُرِيدُ الْمَوْتَ، فَرَدَّ اللَّهُ عَلَيْهِ عَيْنَهُ وَقَالَ: ازْجِعْ فَقُلْ لَهُ يَضَعُ يَدَهُ عَلَى مَنْ تَوَرَّ فَلَهِ بِكُلِّ مَا غَطَّتْ بِهِ يَدُهُ بِكُلِّ شَعْرَةٍ سَنَةٍ، قَالَ: أَيُّ رَبِّ تُمْ ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ: تُمْ الْمَوْتُ. قَالَ: فَالآنَ. فَسَأَلَ اللَّهُ أَنْ يُدْنِيَهُ مِنَ الْأَرْضِ الْمُقَدَّسَةِ رَمِيَةً بِحَجَرٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: " فَلَوْ كُنْتُ تُمْ لَأَرَيْتُكُمْ قَبْرَهُ إِلَى جَانِبِ الطَّرِيقِ عِنْدَ الْكَيْتِيبِ الْأَحْمَرِ".

نص المتن عند مسلم^٢

و حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ وَعَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ قَالَ عَبْدُ أَحْبَرْنَا وَقَالَ ابْنُ رَافِعٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ - أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ ابْنِ طَاوُسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: أُرْسِلَ مَلَكُ الْمَوْتِ إِلَى مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَلَمَّا جَاءَهُ صَكُّهُ فَفَقَأَ عَيْنَهُ، فَرَجَعَ إِلَى رَبِّهِ فَقَالَ: أُرْسَلْتَنِي إِلَى عَبْدٍ لَا يُرِيدُ الْمَوْتَ، قَالَ فَرَدَّ

^١ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط ١، ١٤٢٢هـ، ٩٠/٢.

^٢ مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، كتاب الفضائل باب: فضائل موسى عليه السلام، ١٨٤٢/٤ (٢٣٧٢).

اللَّهُ إِلَيْهِ عَيْنُهُ وَقَالَ: ازْجِعْ إِلَيْهِ، فَقُلْ لَهُ يَضَعُ يَدَهُ عَلَى مِثْنِ ثَوْرٍ فَلَهُ بِمَا عَطَّتْ يَدُهُ بِكُلِّ شَعْرَةٍ سَنَةٌ قَالَ: أَيُّ رَبِّ ثُمَّ مَهْ؟ قَالَ: ثُمَّ الْمَوْتُ، قَالَ: فَالآنَ، فَسَأَلَ اللَّهُ أَنْ يُدْنِيَهُ مِنَ الْأَرْضِ الْمُقَدَّسَةِ رَمِيَةً بِحَجَرٍ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " فَلَوْ كُنْتُ ثُمَّ لَأَرَيْتُكُمْ قَبْرَهُ إِلَى جَانِبِ الطَّرِيقِ تَحْتَ الْكُثَيْبِ الْأَحْمَرِ."

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ حَدَّثَنَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامِ بْنِ مَثَبٍ قَالَ هَذَا مَا حَدَّثَنَا أَبُو هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرَ أَحَادِيثَ مِنْهَا:

وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " جَاءَ مَلَكُ الْمَوْتِ إِلَى مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ لَهُ: أَجِبْ رَبِّكَ قَالَ: فَلَطَمَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ عَيْنَ مَلِكِ الْمَوْتِ فَفَقَّأَهَا، قَالَ فَرَجَعَ الْمَلَكُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى فَقَالَ: إِنَّكَ أُرْسَلْتَنِي إِلَى عَبْدٍ لَكَ لَا يُرِيدُ الْمَوْتَ، وَقَدْ فَقَّأَ عَيْنِي، قَالَ فَرَدَّ اللَّهُ إِلَيْهِ عَيْنَهُ وَقَالَ: ازْجِعْ إِلَيَّ عَبْدِي فَقُلْ: الْحَيَاةُ تُرِيدُ فَإِنْ كُنْتُ تُرِيدُ الْحَيَاةَ فَضَعْ يَدَكَ عَلَى مِثْنِ ثَوْرٍ فَمَا تَوَارَتْ يَدُكَ مِنْ شَعْرَةٍ فَإِنَّكَ تَعِيشُ بِهَا سَنَةٌ، قَالَ: ثُمَّ مَهْ؟ قَالَ: ثُمَّ تَمُوتُ، قَالَ: فَالآنَ مِنْ قَرِيبٍ رَبِّ أَمْنِي مِنْ الْأَرْضِ الْمُقَدَّسَةِ رَمِيَةً بِحَجَرٍ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " وَاللَّهِ لَوْ أَنِّي عِنْدَهُ لَأَرَيْتُكُمْ قَبْرَهُ إِلَى جَانِبِ الطَّرِيقِ عِنْدَ الْكُثَيْبِ الْأَحْمَرِ."

قَالَ أَبُو إِسْحَاقَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَحْبَرَنَا مَعْمَرٌ بِمِثْلِ هَذَا الْحَدِيثِ.

الانتقادات الموجهة للحديث

بداية أقول إن الطاعنين بهذا الحديث في هذه الآونة لم يأتوا بجديد، فقد واجه علماء الحديث قديما هذا الطعن وردوا عليه بما وصلهم إليه اجتهداهم ومن ذلك:

قال ابن خزيمة:^٣ أنكر بعض المبتدعة هذا الحديث وقالوا: إن كان موسى عرفه فقد استخفَّ به وإن كان لم يعرفه فكيف لم يقتصص له من فقه عينه؟!

ثم يرد على الشبهة بقوله: والجواب أن الله لم يعث ملك الموت لموسى وهو يريد قبض روحه حينئذ وإنما بعثه إليه اختبارا وإنما لطم موسى ملك الموت لأنه رأى آدميا دخل داره بغير إذنه ولم يعلم أنه ملك الموت وقد أباح الشارع فقه عين الناظر في دار المسلم بغير إذن وقد جاءت الملائكة إلى إبراهيم وإلى لوط في صورة آدميين فلم يعرفاهم ابتداء ولو عرفهم إبراهيم لما قدم لهم المأكل ولو عرفهم لوط لما خاف عليهم من قومه وعلى تقدير أن يكون عرفه فمن أين لهذا المبتدع مشروعية القصاص بين الملائكة والبشر ثم من أين له أن ملك الموت طلب القصاص من موسى وصكه وغير ذلك من قرائن السياق.

وقال ابن قتيبة:^٤ إنما فقأ موسى العين التي هي تخييل وتمثيل وليست عينا حقيقة ومعنى رد

^٣ أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز ومحب الدين الخطيب، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه وذكر أطرافها: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، ٤٤٢/٦.

^٤ المرجع السابق ٤٤٣/٦.

الله عينه أي أعاده إلى خلقته الحقيقية وقيل على ظاهره ورد الله إلى ملك الموت عينه البشرية ليرجع إلى موسى على كمال الصورة فيكون ذلك أقوى في اعتباره وهذا هو المعتمد. وجوز ابن عقيل أن يكون موسى أذن له أن يفعل ذلك بملك الموت وأمر ملك الموت بالصبر على ذلك كما أمر موسى بالصبر على ما يصنع الخضر.⁵

وقد نقل شراح سنن النسائي قول ابن خزيمة واعتمده في الرد على من طعن بالحديث.⁶ وترجم ابن حبان للحديث ترجمة تبين الانتقاد الذي وجه له حيث يقول:⁷ "ذكر خبر شنع به على متحلي سنن المصطفى - صلى الله عليه و سلم - من حرم التوفيق لإدراك معناه." وردّ على من لديه شبهة في فهمه فقال: إن الله جل وعلا بعث رسوله - صلى الله عليه و سلم - معلماً لخلقته، فأنزله موضع الإبانة عن مراده، فبلغ - صلى الله عليه و سلم - رسالته وبيّن عن آياته بألفاظ مجملة ومفسرة عقلها عنه أصحابه أو بعضهم وهذا الخبر من الأخبار التي يدرك معناه من لم يحرم التوفيق لإصابة الحق؛ وذلك أن الله جل وعلا أرسل ملك الموت إلى موسى رسالة ابتلاء واختبار، وأمره أن يقول له: أجب ربك أمر اختبار وابتلاء لا أمراً يريد الله جل وعلا إمضاءه، كما أمر خليله - صلى الله عليه و سلم - بنينا وعليه - بذبح ابنه أمر اختبار وابتلاء دون الأمر الذي أراد الله جل وعلا إمضاءه فلما عزم على ذبح ابنه وتله للجبين فداه بالذبح العظيم.

وقد بعث الله جل وعلا الملائكة إلى رسله في صور لا يعرفونها كدخول الملائكة على رسوله إبراهيم ولم يعرفهم حتى أوجس منهم خيفة، وكمجيء جبريل إلى رسول الله - صلى الله عليه و سلم - وسؤاله إياه عن الإيمان والإسلام فلم يعرفه المصطفى - صلى الله عليه و سلم - حتى ولى. فكان مجيء ملك الموت إلى موسى على غير الصورة التي كان يعرفه موسى - عليه السلام - عليها وكان موسى غيورا، فرأى في داره رجلا لم يعرفه، فشال يده فلطمه فأثت لطمته على فقه عينه التي في الصورة التي يتصور بها لا الصورة التي خلقه الله عليها، ولما كان المصرح عن نبينا صلى الله عليه و سلم في خبر ابن عباس حيث قال: (أمني جبريل عند البيت مرتين) فذكر الخبر وقال في آخرهن: (هذا وقتك ووقت الأنبياء قبلك): كان في هذا الخبر البيان الواضح أن بعض شرائعنا قد تتفق ببعض شرائع من قبلنا من الأمم.

ولما كان من شريعتنا أن من فقأ عين الداخل داره بغير إذنه أو الناظر إلى بيته بغير أمره من غير جناح على فاعله ولا حرج على مرتكبه للأخبار الجملة الواردة فيه التي أمليناها في غير موضع

⁵ قريب منه لكن ليس باللفظ ذاته ذكره ابن قتيبة في تأويله ص 277. عبدالله بن مسلم بن قتيبة أبو محمد الدينوري، تأويل مختلف الحديث، دار الجيل - بيروت، 1393 - 197، تحقيق: محمد زهري النجار.

⁶ حاشية السندي 3/391، عبدالرحمن ابن أبي بكر أبو الفضل السيوطي، شرح السيوطي لسنن النسائي، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، ط 2، 1406 - 1986، 119/4.

⁷ محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط 2، 1414هـ - 1993م، 112/4.

من كتبنا، كان جائزاً اتفاق هذه الشريعة بشريعة موسى بإسقاط الحرج عمن فقاً عين الداخل داره بغير إذنه فكان استعمال موسى هذا الفعل مباحاً له ولا حرج عليه في فعله

فلما رجع ملك الموت إلى ربه وأخبره بما كان من موسى فيه أمره ثانياً بأمر آخر أمر اختبار وابتلاء كما ذكرنا قبل إذ قال الله له: قل له: إن شئت فضع يدك على متن ثور فلك بكل ما غطت يدك بكل شعرة سنة فلما علم موسى كليم الله - صلى الله على نبينا وعليه- أنه ملك الموت وأنه جاءه بالرسالة من عند الله طابت نفسه بالموت ولم يستمهل وقال: فالآن.

فلو كانت المرة الأولى عرفه موسى أنه ملك الموت لاستعمل ما استعمل في المرة الأخرى عند تيقنه وعلمه به ضد قول من زعم أن أصحاب الحديث حمالة الحطب ورعاة الليل يجمعون ما لا ينتفعون به ويروون ما لا يؤجرون عليه ويقولون بما يبطله الإسلام جهلاً منه لمعاني الأخبار وترك التفقه في الآثار معتمداً منه على رأيه المنكوس وقياسه المعكوس.

أما القاضي عياض فقد حاول الاجتهاد بعد نقل الأقوال في هذا الحديث فقال^٨: هذا الحديث مما يطعن به الملحدة ويتلاعب بنقله الآثار بسببه، ويقول: كيف يجوز على نبي مثل موسى أن يفقأ عين ملك الموت؟ وكيف تنفقى عين الملك؟ ولعله لما جاء عيسى أذهب عينه الأخرى فعمي؟ ولأصحابنا عن هذا ثلاثة أجوبة^٩:

- قال بعضهم: إن الملك يتصور في أى الصور شاء مما يقدره الله عليها، وقد قال ال، والى: { فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا كَمَثَلٍ لَهَا بشراً دَوِيًّا }، قيل: إنه تمثل لها في صورة رجل يسمى تقياً؟ ولهذا قالت: { إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتُ تَقِيًّا }، وقد تمثل جبريل.
- وقال اخرون من أصحابنا: الحديث فيه تجوز، إذا حمل عليه اندفع طعن الملحدة. ومحملة عندنا: أن موسى - عليه السلام - حاجه فأوضح الحجة لديه. وقد يقال في مثل هذا: فقح فلان عين فلان اذ غلبه بالحجة. ويقال: عورت هذا الأمر إذا أدخلت نقصا فيه، فإذا صرف ذلك إلى غلبة موسى - عليه السلام - بالحجة ساطت الاعتراض.

وهذا أيضاً قد يبعد من ظاهر اللفظ؛ لقوله -صلى الله عليه وسلم-: (فردّ الله إليه عينه)، وإن قالوا معناه: فردّ الله إليه حجته، كان بعيداً عن مقتضى سياق اللفظ.

- وجواب ثالث، مال إليه بعض أئمتنا من المتكلمين وهذا مثل ما قالوا فيه، وهو أنه لا يبعد أن يكون موسى عليه السلام أذن الله له في هذه اللطمة محنة للملطوم، وهو سبحانه يتعبد خلقه بما شاء، ولا أحد من عباده تمنعه فضيلته بأن يتصرف بحكم التكليف فيما ساء وسر،

^٨ القاضي أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمرو اليحصبي السبتي، إكمال المعلم شرح صحيح مسلم، ٤٣٦/١ - ٤٣٩.

^٩ اعتمد كثيرون على هذه الإجابات منهم علي القاري. علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي، مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ط١، دار الفكر، بيروت - لبنان، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م، باب بدء الخلق وذكر الأنبياء، ٩ | ٣٦٤.

ونفع وضر، فإذا سلمنا لهم حقيقة الحديث وحملناه على هذه الطريقة لم يبق لهم تعلق.

- ويظهر لي جواب رابع وهو: أن يكون موسى - عليه السلام - لم يعلم أنه ملك من قبل الله - عز وجل - وظن أنه رجل أتاه يريد نفسه، فدافعه عنها مدافعة أدت إلى فقه عينه، وهذا سائغ في شريعتنا؛ ان يدافع الإنسان عن نفسه من أراد قتله، وان أدى إلى قتل الطالب له، فضلا عن فقه عينه. وقد قدمنا في كتاب مسلم إباحته - صلى الله عليه وسلم - فقه عين من اطلع على قوم، وأنه حلال لهم فقه عينه إذا اطلع عليهم بغير إذنهم، على ما تقدم بيانه، ومعنى الحديث فيه؛ فكيف بهذا؟!!

وإنما يبقى على هذا الجواب أن يقال: قد رجع إليه ثانية واستسلم موسى إليه، فدل على معرفته به. قلنا: قد يكون أتاه في الثانية بأية وعلامة علم بها أنه ملك الموت، وأنه من قبل الله - عز وجل - فاستسلم لأمر الله، ولم يأتها أولا بأية يعرفه بها، وكان منه ما كان، وأحسن ما اعتمد عليه في المسألة هذا الجواب الذي ظهر لنا، أو كالجواب الثالث الذي ذكرناه عن بعض أئمتنا، وعندنا أن جوابنا أرجح منه.

قال القاضى: قال بعض الشيوخ: ليس في لطم موسى لملك الموت ما يعظم ويشنع، وليس ذلك بأعظم من أخذه برأس أخيه ولحيته وجره إياه وهو نبي مكرم كما ذاك ملك معظم، والنبي عند المحققين أفضل من ملك، وقد نص الله - تعالى - على ذلك فأخبر عنهما به في كتابه العزيز، ولم يعده على موسى ذنبا، ولا استغفر منه موسى، ولا أظهر الندم عليه، ولا عتب الله ولا أخبرنا بالعتب من غيره عليه، بل نص اعتذار هارون لموسى - عليهما السلام - لا غير، وموسى في كل ذلك فاعل في ذات الله - تعالى - وأما فقؤه عينه، فلم يتعمد ذلك ولا في الحديث ما دل عليه، ولكن لما لطمه حدث بقدرة الله ومشيئته عند تلك اللطمة فقه عينه، فهو الفعال لما يريد.

وينقل النووي كلام العلماء على هذا الحديث طعنا وردا فيقول: ^{١٠} قال المازري: وقد أنكر بعض الملاحدة هذا الحديث، وأنكر تصويره، قالوا كيف يجوز على موسى فقه عين ملك الموت؟ قال: وأجاب العلماء عن هذا بأجوبة:

- أحدها أنه لا يمتنع أن يكون موسى - صلى الله عليه وسلم - قد أذن الله تعالى له في هذه اللطمة، ويكون ذلك امتحانا للملطوم، والله سبحانه وتعالى يفعل في خلقه ما شاء، ويمتحنهم بما أراد.
- والثاني أن هذا على المجاز، والمراد أن موسى ناظره وحاجه فغلبه بالحجة، ويقال: فقأ فلان عين فلان إذا غلبه بالحجة، ويقال: عورت الشيء إذا أدخلت فيه نقصا قال: وفي هذا ضعف لقوله - صلى الله عليه وسلم -: " فرد الله عينه " فإن قيل: أراد رد حجته كان بعيدا.
- والثالث أن موسى - صلى الله عليه وسلم - لم يعلم أنه ملك من عند الله، وظن أنه رجل

^{١٠} يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار الكتاب العربي بيروت - لبنان ١٤٠٧ هـ -

قصده يريد نفسه، فدافعه عنها، فأدت المدافعة إلى فقاء عينه، لا أنه قصدها بالفقاء، وتؤيده رواية (صكه)، وهذا جواب الإمام أبي بكر بن خزيمة وغيره من المتقدمين، واختاره المازري والقاضي عياض، قالوا: وليس في الحديث تصريح بأنه تعمد فقاء عينه، فإن قيل: فقد اعترف موسى حين جاءه ثانياً بأنه ملك الموت، فالجواب أنه أتاه في المرة الثانية بعلامة علم بها أنه ملك الموت، فاستسلم بخلاف المرة الأولى. والله أعلم.

إذن هذا ملخص مجمل لكلام الطاعنين ولردود الأئمة السابقين عليه، إلا أننا نرى موجة معاصرة من الطعون ننقل بعضها م مثل:

مصطفى محمود حيث يقول: ^{١١} ونقف معاً أمام الحديث الذي رواه البخاري عن سيدنا موسى حينما قضى ربنا عليه الموت وأرسل له ملك الموت ليقبض روحه. ماذا قال لنا البخاري؟ قال: إن موسى رفض أن يموت وضرب ملك الموت على عينه ففقاها فرجع ملك الموت إلى ربه فردّه له بصره.

كيف يجوز هذا الكلام والقرآن يقول في قطع لا لبس فيه: {إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ} [نوح: ٤] {وَلَنْ يُؤَخَّرَ اللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجَلُهَا} [المنافقون: ١١] {فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْذِنُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ} [الأعراف: ٣٤] فأين موسى من كل هذا وكيف يضرب ملك الموت على عينه ويرفض أن يموت وأين كلام البخاري من كلام الله؟ إن الحديث واضح الزيف ومثله كثير في البخاري.

والغزالي حيث يقول: ^{١٢} "وقد وقع لى وأنا بالجزائر أن طالبا سألني: أصحيح أن موسى عليه السلام فقا عين ملك الموت عندما جاء لقبض روحه، بعدما استوفى أجله؟ فقلت للطالب وأنا ضائق الصدر: وماذا يفيدك هذا الحديث؟ إنه لا يتصل بعقيدة؟ ولا يرتبط به عمل! والأمة الإسلامية اليوم تدور عليها الرحي، وخصومها طامعون فى إخماد أنفاسها! اشتغل بما هو أهم وأجدى. قال الطالب: أحببت أن أعرف هل الحديث صحيح أم لا؟ فقلت له متبرما: الحديث مروى عن أبى هريرة، وقد جادل البعض فى صحته. وعدت لنفسى أفكر: إن الحديث صحيح السند، لكن متته يشير الرية، إذ يفيد أن موسى يكره الموت، ولا يجب لقاء الله بعدما انته أجله، وهذا المعنى مرفوض بالنسبة إلى الصالحين من عباد الله كما جاء فى الحديث الآخر "من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه" فكيف بأنبياء الله؟ وكيف بواحد من أولى العزم؟. إن كراهيته للموت بعدما جاء ملكه أمر مستغرب! ثم هل الملائكة تعرض لهم العاهات التى تعرض للبشر من عمى أو عور؟ ذلك بعيد. قلت: لعل متن الحديث معلول، وأيا ما كان الأمر فليس لدى ما يدفعنى إلى إطالة الفكر فيه. فما رجعت إلى الحديث فى أحد مصادره ساءنى أن الشارح جعل رد الحديث إلحاداً! وشرع يفند الشبهات

^{١١} مصطفى محمود، الشفاعة محاولة لفهم الخلاف القديم بين المؤيدين والمعارضين، دار مصر اليوم، ١٩٩٩م، ط ١، ص. ١٠٦-١٠٧.

^{١٢} محمد الغزالي، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، دار نهضة مصر، ط ١، ص. ٣٥-٣٧.

الموجهة إليه فلم يزد لها إلا قوة... وهالك الحديث (ثم ذكر الحديث وأقوال العلماء التي ذكرناها آنفاً). ثم قال: نقول نحن: هذا الدفاع كله خفيف الوزن، وهو دفاع تافه لا يساغ!! ومن وصم منكر الحديث بالإلحاد فهو يستطيل في أعراض المسلمين. والحق: أن في متنه علة قاذحة تنزل به عن مرتبة الصحة. ورفضه أو قبوله خلاف فكري، وليس خلافا عقائدياً. والعلة في المتن يبصرها المحققون، وتخفي على أصحاب الفكر السطحي. سمعت كلا ما حادا ممن يرون أن موسى فقاً عين ملك الموت حقاً، وأن هذا غير مستغرب. وقبل أن أذكر ما عندي أثبت هنا حديث أحمد عن أس قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من أحب لقاء الله أحب لقاءه، ومن كره لقاء الله كره لقاءه! قلنا: يا رسول الله كلنا نكره الموت! فقال رسول الله: ليس ذلك كراهية الموت! ولكن المؤمن إذا حضر - احتضر - جاءه الشير من الله تعالى بما هو صائر إليه فليس شيء أحب إليه من أن يكون قد لقي الله تعالى، فأحب لقاء الله!!... قال: وإن الفاجر أو الكافر إذا حضر - احتضر - جاءه النذير" بما هو صائر إليه من الشر أو ما يلقي من الشر فكراهة لقاء الله لقاءه". والحديث المذكور يتجاوز أحوال الصحة المعتادة، وانغماس الناس في معاشهم يزرعون ويصنعون ويتجرؤون، فإن إقبالهم على الحياة لا نكر فيه، ونزول الموت هنا قد يوصف بأنه مصيبة! وما تقوم الدنيا وينشأ عمرانها إلا من هذا الشعور بالحياة وحبها. على أن المؤمن قد ينبذ الحياة الدنيا في ساعة فداء ينصر بها دينه ويلقى بها ربه، فهو وإن انغمس في شؤون الدنيا لا ينسى أبداً دينه، ولا ينكص عن لقاء ربه وحديث أحمد بن حنبل يتجاوز هذه الظروف كلها ليشرح اللحظات الأخيرة من عمر المتوفى وهو في فراش المرض، أو وهو على أبواب الآخرة، وقد شرع ملك الموت يسترد الروح ليعود بها إلى بارئها. في هذه الأوقات الحرجة تجيء البشرية التي يطير بها المؤمن فرحاً، أو الأنباء التي ينوء بها الفاجر كمداً... فلننظر على ضوء هذه الحقائق إلى حديث فقهاء موسى لعين ملك الموت. إن الملك قال لموسى: أجب ربك. يعنى أن عمرك انتهى، فاستعد لتسليم روحك والعودة إلى ربك!! أفي هذه العودة ما يضايق موسى؟ قال المدافعون عن الحديث: موسى كسائر البشر يكره الموت! ونقول: كراهية الموت مفهومة في الأحوال العادية للناس العاديين، ولا معنى لها بعد انتهاء الأجل، ومجيء الملك ليسترد وديعته!. ما الذي يكرهه موسى من اللقاء الحتم؟ إن هذا الكره تحول إلى جزع وغضب جعلاً موسى يفتأ عين الملك كما يقال.

يقول المدافعون عن الحديث: إن موسى فقاً الصورة التي تمثل بها الملك، لأنه جاء في صورة بشر. ويرد ذلك ما جاء في الحديث أن الله رد إليه عينه، أفكان موسى عاجزا عن إصلاح العور في الهيئة التي تشكل فيها؟ وقد طلب موسى أن يدفن على مرمى حجر من حدود فلسطين التي جبن قومه عن دخولها فهل هذا الطلب تفسير لحرص اليهود الآن على نقل موتاهم إلى الأرض المقدسة؟. وسمعت من قال: إن الحديث من الابتلاء بالغيب؟ والإيمان بالغيب حق إذا كانت مستيقنة المصدر أما السياق الغامض والأسلوب المضطرب فهما موضع بحث الفقهاء ليتعرفوا الحقيقة من خبر آحاد، يتعرض للدرس والفحص سنداً وأخيراً فهذا الحديث وأمثاله مما لا صلة له بعقيدة أو سلوك قار في مكانه تعدوه العين إلى المهيم من تعاليم الإسلام العملية-، فمن نش

التراب عنه، وشغل الناس به، ونسب إلى الإلحاد من يتوقف فيه؟ إن أعداء الصحوة الإسلامية من وراء هذا الحراك الطائش... وقد رفض الأئمة أحاديث صحّ سندها واعتلّ متنها فلم تستكمل بهذا الخلل شروط الصحة.^{١٣}

ولم يقتصر الأمر على الكتب والمقالات، ولكن أيضاً تعرض لهذه الحديث أصحاب المواقع الالكترونية في مواطن عديدة أجملها ما ذكره ملتقى أهل الحديث حيث ذكروا الشبه وردّها فقالوا:^{١٤}

من ذلك أن فيه ما لا يجوز على الله، ولا على أنبيائه ولا على ملائكته، إذ كيف يليق بالله تبارك وتعالى أن يصطفي من عباده من يبطش هذا البطش بملك من ملائكته المقربين، من غير ذنب ارتكبه سوى أنه كُلف بتبليغ أمرٍ من أوامره حين قال لموسى: أجب ربك؟! وكيف يليق بنبي الله وكليمه موسى عليه السلام، الذي اختاره الله لرسالته، واتمته على وحيه، وآثره بمناجاته، وجعله من سادة رسله، أن يكره الموت هذا الكره، ولا يحب لقاء ربه، مع شرف مقامه، وعلو منزلته، وهو ما لا يليق بالصالحين من عباد الله، فكيف بواحد من أولي العزم من الرسل، وقد قال عليه الصلاة والسلام: "من أحب لقاء الله أحب لقاء الله، ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه"؟!^{١٥}

وكيف تمكن موسى عليه السلام من الوقوعة بملك الموت، ولماذا لم يدافع الملك عن نفسه مع قدرته على إزهاق روح موسى وأمر الله له بذلك؟!، وهل للملك حقيقة مادية جسمانية حتى يقال إنه له عيناً يمكن أن تفقأ من لطمه واحدة؟!^{١٦}

وأين ضياع حق الملك وذهاب عينه ولطمته هدرًا، حيث لم يعاتب الله نبيه موسى على فعلته تلك، فضلاً عن أن يقتص منه، بل كافأه وأكرمه بأن خيرته بين الموت والحياة سنين كثيرة بقدر ما تواريه يده من شعر الثور؟!^{١٧}

يتضح لنا إذاً أن الناقدين للحديث ينكرون بنظرهم متن الحديث، وأن فيه ما لا يليق بنبي مرسل، وأنه يتناقض مع العدل الإلهي، وسأتوجه الآن لمناقشة الطعون ودراسة الحديث بعون الله.

المبحث الثالث

مرويات الحديث ودراستها:

تخريج الحديث:

أخرجه أحمد (٢/٢٦٩)، والبخاري (٢/١١٣) قال: حدثنا محمود، وفي (٤/١٩١) قال: حدثنا يحيى بن موسى، ومسلم (٧/٩٩) قال: حدثني محمد بن رافع، وعبد بن حميد، والنسائي (٤/١١٨)

^{١٣} اضطر الباحث لنقل كلام الغزالي بتصرف على طوله لمكانة الإمام ولأهمية دعواه التي يستند إليها كثيرون في طعنهم، فعذرا للإطالة.

^{١٤} <http://www.ahlalhdeth.com/vb/showthread.php?t=178585>

قال: أخبرنا محمد بن رافع.

خمسهم - أحمد بن حنبل، ومحمود بن غيلان، ويحيى بن موسى، ومحمد بن رافع، وعبد بن حميد - عن عبد الرزاق قال: أخبرنا معمر، عن ابن طاووس، عن أبيه، فذكره.

وعن همام بن منبه قال: هذا ما حدثنا أبو هريرة، عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، فذكر أحاديث منها: وقال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: "جاء ملك الموت إلى موسى عليه السلام فقال له: أجب ربك قال: فلطم موسى عليه السلام عين ملك الموت ففقاها."

أخرجه أحمد (٣١٥/٢)، والبخاري (١٩١/٤) قال: حدثنا يحيى بن موسى، ومسلم (١٠٠/٧)

قال: حدثنا محمد بن رافع.

ثلاثهم - أحمد بن حنبل، ويحيى بن موسى، وابن رافع - عن عبد الرزاق بن همام قال:

حدثنا معمر، عن همام بن منبه، فذكره.

جاء في صحيح مسلم عقب هذا الحديث: قال أبو إسحاق: حدثنا محمد بن يحيى قال: حدثنا

عبد الرزاق قال: أخبرنا معمر... بمثل هذا الحديث.

وعن عمار بن أبي عمار، عن أبي هريرة، عن النبي -صلى الله عليه وسلم- وقال يونس: رفع

الحديث إلى النبي -صلى الله عليه وسلم-: "قد كان ملك الموت يأتي الناس عيانا، قال: فأتى موسى فطمه، ففقا عينه، فأتى ربه عز وجل، فقال: يا رب، موسى فقاً عيني."

أخرجه أحمد (٥٣٣/٢) قال: حدثنا أمية بن خالد ويونس. (ح) وحدثنا مؤمل.

ثلاثهم - أمية، ويونس، ومؤمل - عن حماد بن سلمة، عن عمار بن أبي عمار فذكره.

إذن فالحديث صحيح يرويه البخاري ومسلم، ولا غبار عليه من جهة السند، وكل من رده

رده تبعاً للمتن لا للسند، باستثناء أبي رية الذي قال إن راحة الاسرائيليات تفوح منه واتهم فيه أبي هريرة كعادته في الطعن فيه.

الرد العام:

نقول في العموم: إن الحديث إذا صحَّ سنده وخلا من العلل فينبغي عدم رده، وهذا الذي عليه

العلماء قديماً وحديثاً، يقول الكلاباذي في معرض حديثه عن هذا الحديث بالذات: ^{١٥} "رَوَى الْأَيْمَةُ هَذَا الْحَدِيثَ مِنْ وُجُوهِ كَثِيرَةٍ، وَوَضَعُوهُ فِي كُتُبِهِمْ وَصَحَّحُوهُ، وَعَدَّلُوا رَوَاتِهِ، وَاسْتَفْطَعَهُ قَوْمٌ فَجَحَّدُوهُ، وَأَنْكَرُوهُ فَرَدُّوهُ لِضَيْقِ صُدُورِهِمْ، وَقُضِيَ عَلَيْهِمْ، وَقَلَّ مَعْرِفَتُهُمْ بِالْحَدِيثِ، وَهَذَا الْحَدِيثُ أَدْخَلُوهُ فِي الصَّحَاحِ حَتَّى رَضُوا إِسْنَادَهُ أَهْلُ الْعِلْمِ بِالْحَدِيثِ، وَأَهْلُ الْمَعْرِفَةِ بِالرِّجَالِ، وَالْحَدِيثُ إِذَا صَحَّ مِنْ جِهَةِ الثَّقَلِ فَإِنَّهُ يَجِبُ قَبُولُهُ. وَهَذَا الْحَدِيثُ وَإِنْ كَانَ مِمَّا لَا يُوجِبُ الْعِلْمَ

^{١٥} الكلاباذي، أبو بكر محمد بن أبي إسحاق بن إبراهيم بن يعقوب، بحر الفوائد المشهور بمعاني الأخبار، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل - أحمد فريد المزدي، ط١، دار الكتب العلمية - بيروت ١٤٢٠هـ - ٣٥٤. ص. ١٩٩٩م.

عِنْدَ بَعْضِ النَّاسِ، فَإِنَّهُ مِمَّا يُوجِبُ الْعَمَلَ لَوْ كَانَ مِنْ بَابِ الْعَمَلِ لِشَهْرَتِهِ فِي نَفْسِهِ، وَعَدَالَةَ رُؤْيَيْهِ وَصِحَّةَ إِسْنَادِهِ، وَمِمَّا كَانَ هَذَا سَبِيلَهُ وَإِنْ كَانَ لَا يُوجِبُ الْعِلْمَ فَإِنَّهُ لَا يَجِبُ رَدُّهُ وَإِنْكَارُهُ وَدَفْعُهُ، فَإِنَّ فِي رَدِّهِ تَكْذِيبَ الْأُئِمَّةِ وَخَرْجَ عُذُولِ الْأُئِمَّةِ".

مسائل منهجية علمية في الرد العام:

نبغي ألا يتصدى للأحاديث عموما ولهذه الأحاديث خصوصا سوى المتخصصين، وبالذات في المسائل المعقدة، والقضايا الانتقادية للحديث التي لها علاقة بمسائل العلل، لدقة الأمر علميا وخفائه على غير المشتغلين به، فمع احترامنا لقامات علمية مشهود لها لا يحق لها رد حديث لأنه ليس من تخصصهم.

هناك فرق بين ما ترفضه العقول وبين ما ترفضه الأفهام، ولهذا عندما ترجم له ابن قتيبة لم يقل حديث يكذبه العقل بل قال حديث يكذبه النظر، أي الفهم للحديث، فهل محتوى الحديث مما هو واجب عقلا أم مستحيل عقلا أم ممكن عقلا؟ قطعاً الحديث ليس من النوع الأول ولا الثاني إذا هو من الممكنات العقلية، وعدم وقوع الحادثة من الممكنات العقلية أيضا لأنه ليس متواترا، فمنهجيا وعلميا: مسألة ممكنة عقلا يؤيدها دليل، وأخرى ممكنة عقلا ولا يؤيدها دليل أيهما نرجح؟ بالعقل الممكن العقلي الذي يؤيده الدليل.

- إن كُلتِ الأفهام عن الوصول إلى ما يرضي غرورها، ولم تقتنع الأفهام بما يحويه الحديث الصحيح الثابت، فلا بأس من الناحية العلمية من اللجوء إلى "التوقف" في الحديث وعدم إنكاره أو رده، لأن ما تستنكره الأفهام اليوم قد لا تستنكره غدا طالما أن الأمر متعلق بالفهم للحديث وتقبله، فغاية ما يقوله المنكرون: كيف؟ وهل يليق؟ وهل يستقيم؟ وكلها أسئلة لها إجابات قد لا تتفق أفهام لكها تتفق أفهاما أخرى، إذن الأمر محتمل والاحتمال الذي يؤيده الدليل النقلي كما قلنا سابقا أقوى من الاحتمال الذي لا يؤيده دليل نقلي، وهذا حصل في أحاديث أخرى مثل حديث الذبابة وغمسها لم يتقبلوه إلا بعد تأييد الاكتشافات العلمية الغربية له.

الرد التفصيلي:

- بعد دراسة الحديث ومروياته يرى المطلع والباحث في هذا الحديث أنه ورد حيناً مرفوعاً كله، وورد حيناً مكوّناً من جزئين أحدهما - وهو بداية الحديث وفيه القصة - موقوف على أبي هريرة والآخر مرفوع عن النبي - صلى الله عليه وسلم -.
- لم يرد مرفوعاً عند البخاري إلا الجزء الأخير منه، بينما ورد عند مسلم مرة كما عند البخاري ومرة مرفوع كله، والمرفوع كله جاء بعد الموقوف من خلال أحاديث أخذت من صحيفة همام فوردت جميعها بالسند ذاته.
- إذا استثنينا رواية عبد الرزاق عن معمر عن همام لأنها كما قلت من الصحيفة فرويت كل أحاديث الصحيفة بإسناد واحد وسأذكر لاحقا أن هذه الرواية من الصحيفة معلولة

بالرفع بدراستها عند مسلم- فيظهر لنا أن أحمد والبخاري ومسلما والنسائي وابن أبي عاصم والبيهقي قد رووها عن ثمانية رواة من طريق طاوس موقوفة على أبي هريرة، وأن عبد الرزاق، وابن حبان من طريقه فقط رووها مرفوعة.

ورد من القرائن ما جعل الباحث يطمئن علمياً أن من رفع الحديث كله بجزئيه قد وهم، والصحيح وقف الجزء الأول على أبي هريرة ورفع الجملة الأخيرة منه، والقرائن معتبره في الترجيح عند المحدثين، يقول الحافظ ابن حجر في نكته: ^{١٦} "والذي يجري على قواعد المحدثين أنهم لا يحكمون عليه بحكم مستقل من القبول والرد، بل يرجحون بالقرائن".

وسأورد قرائن ترجيح رواية طاوس الموقوفة على رواية همام المرفوعة بعون الله تعالى:

- إن من رواها موقوفة أكثر عددا وثقة ممن رواها مرفوعة.^{١٧}
- قول ابن قتيبة في تأويله: ^{١٨} "ونحن نقول إن هذا الحديث حسن الطريق عند أصحاب الحديث وأحسب له أصلاً في الأخبار القديمة" فيه إشارة أن الجزء الذي لم يسند مباشرة للرسول- صلى الله عليه وسلم- هو مما جاء في الأخبار القديمة.
- ترجمة الإمام البخاري للباب الذي أورد فيه الحديث للمرة الأولى حيث قال: ^{١٩} كتاب الجنائز "باب من أحبَّ الدفن في الأرض المقدَّسة أو نحوها"، وهذا محتوى الجزء المرفوع من الحديث.
- لم يورد البخاري الحديث إلا وكان موقوفاً -في قصته- على أبي هريرة، ومرفوعاً في آخر جملة من الحديث.
- لم يورد البخاري حديث أبي هريرة من صحيفة همام مع أنه أخرج معظمها وإنما أشار له إشارة، وهذا مؤشر على عدم تحقق شرطه فيه.
- من ظن أن قول البخاري بعد إirاده الحديث قال: ^{٢٠} " قَالَ وَأَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ، عَنْ هَمَّامٍ، حَدَّثَنَا أَبُو هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَحْوَهُ" انه ذكر الحديث مرفوعاً كله فقد أخطأ وجانب الصواب، لأن قوله نحوه أي بما ذكره سابقاً باختلاف يسير، والذي ذكره سابقاً وقف قصة الموت على أبي هريرة.
- كل من أورد الحديث تقريباً يذكر بعد ذكر القصة -سواء رفعه كله أو لا- يقول عند الجزء الأخير فقال -صلى الله عليه وسلم- وهذا الفصل بين جزئي الحديث وإعادة توجيه القول

^{١٦} ابن حجر، النكت على ابن الصلاح، ٢/٦٨٧.

^{١٧} قام الباحث بدراسة الأسانيد خارج البحث ولم يضعها هنا خشية الإطالة لكن للمهتمين أحيلهم على <http://www.ahlalhdeth.com/vb/showthread.php?t=230377> وقد قام الباحث بدراسة أوفى لكن متطلبات حجم البحث.

^{١٨} ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص. ٨٤.

^{١٩} البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجنائز، ٢/٩٠.

^{٢٠} البخاري، صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، ٤/١٥٧.

للنبي-صلى الله عليه وسلم- مؤثر قوي على رفعه ووقف ما سبقه.

- أقوى ما استدلل به القائلون برفعها أنها وردت عند مسلم في صحيح، ونقول هنا:
- صيغة إيراد الرفع عند مسلم وانها من خلال صحيفة حيث قال: ^{٢١} "عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ قَالَ هَذَا مَا حَدَّثَنَا أَبُو هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم-. فَذَكَرَ أَحَادِيثَ مِنْهَا وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم-،" ومعلوم أن الصحيفة رواها البخاري ومسلم، أعني روي معظم أحاديثها، وهذا من الأحاديث التي لم يتفقا عليها، ومعلوم أيضا أن الأحاديث التي رويت بالصحيفة رفع منها موقوفات لأنها رويت بسند واحد وليس بأسانيد متفرقة لكل حديث، يقول ابن الصلاح: ^{٢٢} " قلت وَذَكَرَ الْحَافِظُ أَبُو بَكْرٍ الْبَيْهَقِيُّ رَحِمَهُ اللهُ فِيْمَا قَرَأْتَهُ بِحَظِّهِ فِيْمَا جَمَعَهُ مِنَ الْعَوَالِي الضَّحَاحِ مِمَّا اتَّفَقَ الشُّبْحَانِ عَلَى إِخْرَاجِهِ مِنْ صَحِيْفَةِ هَمَامِ بْنِ مُنَبِّهٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَمَا تَفَرَّدَ بِهِ مِنْهَا كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَنْ صَاحِبِهِ هَذَا مَعَ أَنَّ الْإِسْنَادَ وَاحِدٌ " أي مع أن الإسناد واحد إلا أنهما لم يتفقا على رواية كل أحاديث الصحيفة، مما يصرف الذهن إلى عدم توفر شرط الصحة المعتمد عند صاحب الصحيح الذي لم يوردها.

- منهج الإمام مسلم في التعليل: من المعلوم أن الإمام مسلم قد تعهد بشرح الأحاديث المعللة في صحيحه، يقول الإمام مسلم: ^{٢٣} " ثم إنا - إن شاء الله - مبتدؤون في تخريج ما سألت وتأليفه على شريطة سوف أذكرها لك، وهو إنا نعيد إلى جملة ما أسند من الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فنقسمها على ثلاثة أقسام، وثلاث طبقات من الناس، على غير تكرار إلا أن يأتي موضع لا يستغنى فيه عن ترداد حديث فيه زيادة معني، أو إسناد يقع إلى جنب إسناد لعله تكون هناك فأما القسم الأول فإننا نتوخى أن نقدم الأخبار التي هي أسلم من العيوب من غيرها وأنقى" ويقول أيضا: "وسنزيد - إن شاء الله تعالى - شرحاً وإيضاحاً في مواضع من الكتاب عند ذكر الأخبار المعللة إذا أتينا عليها في الأماكن التي يليق بها الشرح والإيضاح، إن شاء الله تعالى".

إذن من مقاصد الإمام مسلم في صحيحه إيراد بعض الأحاديث المعلولة لكن غير منفردة بل مع الصحيحة لبيان العلة، يقول الحافظ العراقي: ^{٢٤} "وفيه - أي صحيح مسلم - مواضع يسيرة رواها بإسناده المتصل ثم قال: رواه فلان، وهذا ليس من باب التعليق، وإنما أراد ذكر من تابع رواية الذي أسنده من طريقه عليه، أو أراد بيان الخلاف في السند كما يفعل أهل الحديث، ويدل على أنه ليس مقصوده بهذا إدخاله في كتابه أنه يقع في بعض أسانيد ذلك من ليس هو شرط مسلم

^{٢١} مسلم، صحيح مسلم، ١٠٠/٧.

^{٢٢} عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، ابن الصلاح، صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط، تحقيق: موفق عبدالله عبدالقادر، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ٢، ١٤٠٨هـ، ص. ١٠٤.

^{٢٣} مسلم، صحيح مسلم، المقدمة.

^{٢٤} العراقي، شرح الألفية، ٧٢/١.

كعبد الرحمن بن خالد بن مسافر".

وقد اعتمد ذلك المشتغلون بصحيحه كما ذكر الوداعي ذلك عن كبار العالمين بصحيح مسلم مثل قوله: ^{٢٥} "فذكرها مسلم لبيبن علتها كما قال القاضي عياض، وأقره النووي وهو الأقرب"، ثم يقول هو في موضع آخر: ^{٢٦} "لعل مسلماً - رحمه الله تعالى - أخرجه لبيبن علتته كما وعد بذلك في المقدمة"، وكثيراً ما يقول عن حديث ^{٢٧} "ولعله أخرجه لبيبن علتته" أقول: لكنه لم يكشف طريقة الشرح، والتي لاحظ بعض المشتغلين بالحديث أنه يذكرها مع الأحاديث الصحيحة غير المعللة لبيان تعليله إياها، يقول ^{٢٨} ابن القيم: "إن مسلماً إذا احتج بثقة لم يلزمه أن يصحح جميع ما رواه، ويكون كل ما رواه على شرطه؛ فإن الثقة قد يغلط ويهم، ويكون الحديث من حديثه معلولاً علة مؤثرة فيه مانعة من صحته فإذا احتج بحديث من حديث غير معلول؛ لم يكن الحديث المعلول على شرطه، والله أعلم" وبهذا المعنى يقول المليباري: ^{٢٩} "وشأن هذه الأحاديث المعلولة هو شأن الموقوفات والمراسيل والمعلقات التي وقعت في الصحيحين سواء بسواء، حيث لم يلحظ في ذكر هذه الأنواع من الأحاديث في الصحيحين شيء من التناقض لكونها واردة خارج أصولهما وتبعاً لمناسبات خاصة اقتضت منهما فعل ذلك"، إذن قد يوجد في صحيح مسلم حديثاً معلولاً وهذا لا ينقص من قيمته العلمية لأنه يذكر معه الصحيح غير المعلول، ولأنه ليس من أصوله.

تراتبية الحديث عند مسلم، حيث يعلم القاضي والداني من المشتغلين بالحديث أن الإمام مسلم مبدع في ترتيب أحاديث الباب، يقول النووي ^{٣٠} "ومن ذلك احتياطه في تلخيص الطرق وتحول الأسانيد مع إيجاز العبارة وكمال حسنها، ومن ذلك حسن ترتيبه وترصيفه الأحاديث على نسق يقتضيه تحقيقه وكمال معرفته بمواقع الخطاب ودقائق العلم وأصول القواعد وخفيات علم الأسانيد ومراتب الرواة وغير ذلك"، ويقول ابن حجر: ^{٣١} "... فهذا محمول على حسن الوضع وجودة الترتيب". في معرض حديثه عن تفضيل صحيح مسلم على صحيح البخاري.

- ومن طرق بيان العلة في صحيح مسلم ترتيب الأحاديث في الباب الواحد، وذلك إن كان في الباب حديث معلول، فليس كل حديث متأخر في الباب هو بالضرورة حديث معلول، لكن إن كان في الباب حديث معلول فمن أبرز طرق بيان علتته عند الإمام مسلم هو تأخيرها

^{٢٥} الوداعي، مقبل، تحقيق الإلزامات والتتبع، ص. ١٤٥.

^{٢٦} المرجع السابق، ص. ١٤٧.

^{٢٧} المرجع السابق، ص. ٣٥١، ٣٦٦.

^{٢٨} ابن قيم الجوزية، فوائد حديثية وفيه فوائد في الكلام على حديث الغمامة وحديث الغزاة والضب وغيره، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان - وأبو معاذ إياد بن عبداللطيف القيسي، دار ابن الجوزي، ط ١، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م، ص. ٣٥.

^{٢٩} المليباري، حمزة، عبقرية الإمام مسلم في ترتيب أحاديث مسنده الصحيح، ص. ٣-٤.

^{٣٠} صحيح مسلم بشرح النووي، ١/٢٣.

^{٣١} ابن حجر، هدي الساري، ص. ١٣.

وجعله بعد الأحاديث الصحيحة غير المعلولة، وفي هذا يقول ابن الصلاح: ^{٣٢} "وذلك بأن يذكر الحديث أولاً بإسناد نظيف رجاله ثقات، ويجعله أصلاً، ثم يتبع ذلك بإسناد آخر" ويقول ابن حجر في معرض حديثه عن الرد على الأحاديث المنتقدة في الصحيحين: ^{٣٣} "ومنها ما يشير صاحب الصحيح الى علته كحديث يرويه مسندا ثم يشير الى أنه يروى مرسلًا فذلك مصير منه الى ترجيح رواية من أسنده على من أرسله".

ويقول المعلمي: ^{٣٤} "عادة مسلم أن يرتب روايات الحديث بحسب قوتها يقدم الأصح فالأصح..."

ويقول المليباري: ^{٣٥} "بيد أن الإمام مسلماً إذا أراد أن يوضح العلل في موضع ما من الصحيح لوجود مناسبة دعت إليه لن يكون منه ذلك الإيضاح إلا بذكر وجوه الاختلاف في آخر الباب في الغالب، ولا يفهم من هذا أبداً أن كل حديث متأخر في أي باب من الأبواب يكون معلولاً، فإن الإمام مسلماً التزم صحة الأحاديث في كتابه كله، ولهذا أصبح الكتاب من الصحاح، وأما إذا استدعى السياق منه إيضاح علة لحقت بإحدى الروايات فلا يمنعه ذلك الالتزام من أن يأتي بها ويشرحها".

فالإمام مسلم لا يورد في صحيحه حديثاً معلولاً إلا لهدف علمي كأن يكون على سبيل الاحتياط أو الاستئناس، أو التبع وبيان العلة، أو الاستشهاد من الحديث بما لم تؤثر فيه علته، ولا يذكر - رحمه الله - ذلك النوع المعلول من الأحاديث في أصل الموضوع ولا في أول الباب ثم يعتمد عليه، ويعتقد الباحث أن الإمام مسلم قد ذكر الرواية الموقوفة أولاً ثم أتبعها بالرواية المرفوعة لبيان العلة لمن رفع المتن كله، ولهذا شبيهه من صنيع الإمام مسلم في كتابه:

حديث سالم عن ابن عمر قال: ^{٣٦} "سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "من ابتاع نخلاً بعد أن تؤبر فثمرتها للذي باعها إلا أن يشترط المبتاع، ومن ابتاع عبداً فماله للذي باعه إلا أن يشترط المبتاع". أوردته الإمام مسلم - رحمه الله - في آخر باب "من باع نخلاً عليها تمر" من عدة طرق تدور كلها على الإمام الزهري عن سالم به، ومسألة العبد في هذا الحديث اختلف فيها سالم ونافع رفعاً ووقفاً، رفعها سالم إلى النبي صلى الله عليه وسلم، ووقفها نافع على عمر وجعلها قولاً له. يقول الحافظ ابن حجر وغيره من الأئمة -رحمهم الله-: "جزم مسلم وغيره بترجيح رواية نافع على رواية سالم".

وعلى هذا فرواية سالم برفع مسألة العبد في هذا الحديث معلولة وغير ثابت عند الإمام مسلم.

^{٣٢} ابن الصلاح، صيانة صحيح مسلم، ص. ١٩٥.

^{٣٣} ابن حجر، النكت على كتاب ابن الصلاح، ١/٣٨٢.

^{٣٤} المعلمي اليماني، الأنوار الكاشفة، ص. ٢٩.

^{٣٥} المرجع السابق ص ٤.

^{٣٦} مسلم، صحيح مسلم، كتاب البيوع باب "من باع نخلاً عليها تمر" (١٠/١٩١).

فإيراد مسلم - رحمه الله - هذا الحديث المعلول في صحيحه لم يكن إلا على سبيل الاستشهاد بطرفه الأول الذي لم تؤثر فيه علة، ومما يلاحظ أن الإمام مسلماً لم يذكر حديث سالم في أول الباب، ولم يعتمد عليه، وإنما جعل في أصل الموضوع حديث نافع عن ابن عمر، الذي لم يختلف الأئمة في صحته، وصدر به الباب لكونه أصح ما ورد فيه من الروايات عنده.

وجود أمثلة مشابهة تماماً للحديث الذي بين أيدينا في صحيح مسلم ومن ذلك قول ابن حجر: ^{٣٧} "وقد بينت في المدرج أن هذه الجملة "أرأيت إذا منع الله الثمر فبم يستحل أحدكم مال أخيه؟" موقوفة من قول أنس، وأن رفعها وهم وبيانها عند مسلم".

ولتقف على المسألة أقول: قال مسلم - بعد أن ذكر حديث جابر في صدر الباب - ^{٣٨}:

"حدثنا يحيى بن أيوب وقتيبة وعلي بن حجر قالوا: حدثنا إسماعيل بن جعفر، عن حميد، عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع ثمر النخل حتى تزهر. فقلنا لأنس: "ما زهوها؟" قال: "تَحْمَرُ وَتَضْمُرُ، أرأيتك إن منع الله الثمرة بم تستحل مال أخيك؟".

"حدثني أبو الطاهر أخبرنا ابن وهب أخبرني مالك، عن حميد الطويل، عن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الثمرة حتى تُزْهِى، قالوا: وما تزهي؟ قال: تَحْمَرُ، فقال: "إذا منع الله الثمرة فبم تستحل مال أخيك؟".

"حدثني محمد بن عباد حدثنا عبد العزيز بن محمد، عن حميد، عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إن لم يثمرها الله فبم يستحل أحدكم مال أخيه".

ذكره الدارقطني في كتابه الإلزامات والتتبع ^{٣٩} حيث قال:

"وأخرج مسلم عن ابن عباد عن الدراوردي عن حميد عن أنس أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "إن لم يثمرها الله فبم يستحل مال أخيه؟"

قال: "وهذا وهم فيه ابن عباد على الدراوردي عن حميد حين سمعه ابن عباد منه، لأن إبراهيم بن حمزة رواه عن الدراوردي عن حميد عن أنس نهى رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- عن بيع الثمرة حتى تزهر. قلنا لأنس: وما تزهو؟ قال تحمر، قال: أرأيت إن منع الله الثمرة فبم يستحل مال أخيه. وهو الصواب. فأما ابن عباد فإنه أسقط كلام النبي - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وأتى بكلام أنس ورفع عن النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وهذا خطأ قبيح. والله أعلم".

وأبو حاتم في كتاب العلل يقول ابن أبي حاتم: ^{٤٠} "وسألتُ أبي، وأبا زُرْعَةَ، عن حديث؛ رواه مُحَمَّدُ بن عبادٍ، عن عبد العزيز الدراوردي، عن حميد، عن أنس، أن النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -

^{٣٧} ابن حجر، تلخيص الحبير، ٣١/٣

^{٣٨} مسلم، صحيح مسلم، كتاب المساقاة.

^{٣٩} الدارقطني، الإلزامات والتتبع، ص. ٣٦١.

^{٤٠} ابن أبي حاتم، علل الحديث، -تحقيق: سعد الحميد. ٦١٠/٣

قال: "إن لم يثمرها الله فبِم يستحل أحدكم مال أخيه؟" فقالوا: هذا خطأ، إنما هو كلام أنس.

قال أبو زُرعة: كذا يرويه الدروردي، ومالك بن أنس، مرفوعاً، والناس يروونه موقوفاً، من كلام أنس "قال أبو زُرعة: كذا يرويه الدروردي، ومالك بن أنس مرفوعاً، والناس يروونه موقوفاً من كلام أنس."

يقول المليباري معقبا: ^{٤١} "نرى الإمام مسلماً هنا يشرح العلة في حديث أنس ويوضح من خلال رواية حديث أنس من طرقه المختلفة أن الصواب في الجملة الأخيرة "إن لم يثمرها الله فبِم يستحل أحدكم مال أخيه" هو وقفها على أنس، وأما رفعها إلى النبي صلى الله عليه وسلم كما عمل محمد بن عباد فوهم، وهذا ظاهر وجلي من خلال مقارنة بين هذه الروايات التي أوردها مسلم هنا، وهذا الذي رأينا هنا هو قصد الحافظ ابن حجر بقوله: "وبيان الوهم في رفعها عند مسلم."

ولما تتبع الدارقطني هذا الحديث لم يعمل إلا أن أوضح علته التي شرحها مسلم هنا كما بين علته كل من أبي زُرعة وأبي حاتم."

من هنا نستطيع أن نقول وبناء على هذه الدراسة إن صحيح مسلم فيه كم جيد من الأحاديث المعللة والتي ذكرها الإمام لبيبن علتها، والترتيب عنده معتبر، وم هذه الأحاديث الحديث قيد الدراسة في هذا البحث والتي ظهر جلياً أن القصة المرافقة للجزء المرفوع من الحديث موقوفة على الصحابي الجليل أبي هريرة، وممكن دراستها كأثر أو قول صحابي لكن لا تنسب للنبي - صلى الله عليه وسلم - لكل ما قدمناه في هذا البحث، والله ولي التوفيق.

"منهجية التعامل مع الأحاديث المنتقدة في الصحيحين: حديث موسى وملك الموت أنموذجا"

الملخص: تعد هذه الورقة البحثية أنموذجا للتعامل مع بعض الأحاديث المنتقدة على الصحيحين، وتمثل منهجا علميا في دراسة هذه الأحاديث دراسة دقيقة، بعيدا عن تقديس الصحيحين وبعيدا عن الإسفاف غير العلمي في تقديمها، وللدرد لى من تسؤل له نفسه - في هذه الفترة الزمنية التي يتنادى فيها الطاعنون في الصحيحين بتبجح لا علمي - الانقضااض على ثوابت هذا الدين وأعمدته. لقد اختار الباحث حديثا كثر انتقاده والتهكم عليه، أحيانا من علماء لا دراية لهم وليس عنهم قدم راسخة بعلم الحديث، وأحيانا من متحاملين مغرضين مشككين، على اختلاف مقاصدهم وتوجهاتهم، وتمت دراسته دراسة حديثة معللة لاستخلاص النتيجة وهي الخلط بين الحديث المعلول والسليم بسبب عدم الوقوف على منهجية أصحاب الصحيح، والله أسأل التوفيق والسداد.

عطف: نماه محمد البنا، "منهجية التعامل مع الأحاديث المنتقدة في الصحيحين: حديث موسى وملك الموت أنموذجا"، مجلة بحوث الحديث، المجلد الرابع عشر، العدد الأول، ٢٠١٧، ص. ١٢٥-١٤٢

الكلمات المفتاحية: الحديث، منهج النقد، موسى ملك الموت، الجرح والتعديل، الصحيحين.

^{٤١} المليباري، حمزة، عبقرية الإمام مسلم، ص. ١٥.

“*Sahihayn*’de Tenkit Edilen Hadislere Dair Bir Yöntem Denemesi: Ölüm Meleği ve Mûsâ Hadisi Örneği”

Özet: Bu araştırma, *Sahihayn*’da tenkit edilmiş bazı hadisleri tetkik esnasında takip edilecek yönetime dair bir örnek kabul edilebilir. Bu hadislerin tetkiki esnasında, *Sahihayn*’i takdisten uzak, aynı zamanda eleştirirken de onları ilmi olmayan kaba tenkitten uzak ilmi ve dakik bir yöntem benimsenmiştir. Günümüzde, bana cevap vermek üzere kendisini büyük bir istekle bu dinin esaslarına ve sâbitelerine saldırmaya adanmış kişiler de mevcuttur. Araştırmada, farklı gayeler ve eğilimlerle bazen hadis ilminde uzmanlık derecesinde yetkinliği bulunmayan ilim adamlarınca, bazen de önyargılı, art niyetli, şüpheli kişilerce çok eleştirilen ve kurcalanan bir hadis tercih edilmiştir. Bu kimselerin hadise dair çalışmaları, sahih hadis musanniflerinin yöntemine vukûfiyetsizlikten dolayı, sahih hadisle illetli hadisi karıştıran kusurlu bir neticeyle sonuçlanmıştır. Doğru ve istikâmet üzere olmayı Allah’tan niyaz ederim.

Atıf: Nemâ Muhammed el-BENNÂ, “Menheciyyetü’t-Te’âmül me’a’l-ehâdisi’l-müntekadeti fi’s-Sahihayn: Hadisü Mûsâ ve Melekü’l-Mevt Ünümüzen” (Arapça), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XV/1, 2017, ss. 125-142.

Anahtar kelimeler: Hadis, Tenkit Yöntemi, Mûsâ, Ölüm Meleği, Cerh ve Ta’dil, *Sahihayn*.

Ehl-i Hadîsin Fıkıh Esaslarının Yeniden Tetkîki

Scott C. LUCAS*

Çev. Hatice Nur DALKILIÇ**

Yakın zamana kadar,** en modern akademisyenlerin bile ‘gelenekçi’ dediği *hadîs* âlimleri, Batı’nın İslâm hukuku çalışmalarında hareketsiz ilgi uyandırdı. Onlar tipik olarak dört kalıcı Sünnî hukuk okulunun temelini atan müçtehitlerin küçük grubu olan akılcı ‘ehl-i rey’ için kıyas edilen örnek olarak ortaya çıkmaktadır.¹ Erken dönem İslâm hukukunda hadisçilerin rolünü büyütmememiz gerekirken, erken dönem İslâm hukuk tarihini daha iyi anlayabilirsek, hadisçiler hakkında yayılan iddiaların bazılarını düzeltmemiz gerekir.

“Where are the Legal *Hadîth*? A Study of the *Musannaf* of Ibn Abî Shayba,²” adlı çalışmaya dayanan bu makale, Joseph Schacht’ın etkili *traditionist* paradigmasının hem doğru fikirlerini hem hatalarını tespit etmektedir. Aynı zamanda bu makale, Schacht’ın varsayımlarını İbn Ebî Şeybe’nin (v. 235/849)

* Associate Professor, School of Middle Eastern and North African Studies, University of Arizona, USA.

** Araştırma Görevlisi, Nevşehir Hacı Bektaş-ı Veli Üniversitesi, haticenur.1411@gmail.com

*** Bu makalenin ilk hâli, Harvard Law School’un Islamic Legal Studies Programının ev sahipliğinde 5 Nisan 2008’de gerçekleştirilen Joseph Schacht Revisited Workshop’ta sunulmuştur. Bu etkinlikte bana eşlik eden Ahmed El Shamsy ve Peri Bearman’a şükranlarımı sunuyorum. [Çeviriye esas olan bu makale “Principles of Traditionist Jurisprudence Reconsidered” adıyla *The Muslim World*’de 2010’da yayımlanmıştır (çev.).]

¹ Bu makalede Şii hadisçilere değinilmeyecektir, bu konudaki son çalışmalar için bk. Robert Gleave, “Between *Hadîth* and *Fiqh*: The ‘canonical’ Imâmî collections of *akhbâr*,” *Islamic Law and Society*, 8/3 (2001): 352-82; Andrew J. Newman, *The Formative Period of Twelver Shiism: hadîth as discourse between Qum and Baghdad* (Richmond: Curzon, 2000); Ron P. Buckley, “On the Origins of Shî’î hadîth,” *The Muslim World*, 88:2 (1998), 165-84.

² Scott Lucas, “Where are the Legal *Hadîth*? A Study of the *Musannaf* of Ibn Abî Shayba,” *Islamic Law and Society*, 15:3 (2008): 283-314. [Bu makalenin Türkçe çevirisi için bkz. Scott Lucas, “Ahkâm Hadisleri Nerede? İbn Ebî Şeybe’nin *el-Musannefi* Üzerine Bir Tetkik”, çev. Merve Çınar, *Hadîs Tetkikleri Dergisi*, 2014/1, XII, s. 79-102. (çev.).]

*Musannef*indeki fıkıh bölümlerindeki asıl uygulama ile karşılaştırarak bu paradigmaya yapılan sonraki düzeltmeleri de belirlemektedir. Bu karşılaştırma devamında, *Musannef*'deki tek polemik türü bölüm ve aynı zamanda İbn Ebî Şeybe'nin sanki diğer 20 hukuk kitabından daha çok Schacht'ın 'traditionist' paradigmasına benzeyen bir tutum içinde olduğu *Kitâbu'r-red alâ Ebî Hanîfe* hakkındaki analizleri gelecektir. Bu makale hadisçilerin fıkıhı açığa kavuşturulması ve araştırmacıların onların erken dönem müslüman hukuk tarihi araştırmalarında hadis-âlim geleneğinin dönüm noktası metinlerini düşünmesi gerektiğini ihtiva etmektedir.

Joseph Schacht'ın "Traditionist Paradigması"

Joseph Schacht'ın *Origins of Muhammadan Jurisprudence* adlı kitabındaki en kafa karıştırıcı bölümlerden biri "The Traditionists" başlıklı Bölüm III, 6. Kısım'dır.³ Sadece beş sayfada (ss. 253-7) Schacht, Arapça *ashâbu'l-hadis*, *ehlü'l-hadis* ve *ehlü'l-eser* ifadelerini çevirmek için kullandığı kelime olan hadisçilerin (traditionists) on iki özelliğini tarif etmiştir.⁴ Onun eserine tek alıntı yaptığı hadisçi, ehl-i hadisle bağlantısı sınırlı olan dilci ve edib İbn Kuteybe'dir. O, aynı zamanda III. asır kitaplarında zirveye çıkan hadisçi hareketine dair mülâhazalarda bulunmuş, garip bir şekilde bu bölümde hiç alıntı yapmadığı meşhur Sünnî Kütüb-i sitte'ye kasıtlı olarak işaret etmiştir. [145]****

Bu hadisçiler kimler? 'her ülkede' onların varlığına rağmen (s. 253) Schacht şahısları adlandırmada sessiz kalmıştır. O, İbn Hanbel'i dipnotta eklediği altı kişi ile birlikte bölümün ortasında 'purely traditionist' [sadece hadisçi] olarak belirtmiştir.⁵ Aynı dipnotta meraklı okuyucu için İbn Kuteybe'nin *Ma'ârif*i ve İbnü'n-Nedîm'in *Fihrist*'inde bulunan hadisçilerin listesine atıfta bulunmuştur. Sonuçta Schacht, İbn Kuteybe'nin "herhangi bir uzunlukta olan metinleri bugün rahatlıkla mevcut olan bir hadisçi" (s. 257) olduğunu iddia etmiş, bu ifade önceki paragrafta bahsettiği ve kendi çalışmalarının bir yerinde iktibas ettiği kolayca erişilebilen "III. asrın klasik hadis kitapları" tanımlamasıyla çelişki içindedir.

İbn Kuteybe'nin *Ma'ârif*indeki Schacht'ın tartışmaktan çekindiği hadisçilere biraz daha ışık tutalım. İbn Kuteybe *ashâbu'l-hadis* ile ilgili bölümde

³ Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1975 [1950]), s. 253-7.

⁴ Kişisel olarak hadis âlimi ifadesini tercih ediyorum, fakat bu makalede Joseph Schacht'ın yazdıklarına değindiğimiz için 'hadisçi' kelimesini kullanacağım. 'Traditionist' teriminin eleştirisi için bk. Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 cilt (Chicago: University of Chicago Press, 1974), I, 63-6.

**** Tarafımızdan eklenen sayfa numaraları ve saygı ifadeleri köşeli parantez içinde verilmiştir. (çev.)

⁵ Abdullah b. Dînâr, 'Amr b. Dînâr, Amr b. Şu'ayb, İbn Ebî Zî'b, Süfyân b. 'Uyeyne ve el-Mu'temir b. Süleymân; bk. Schacht, *Origins*, s. 256 (dipnot 6).

toplamda 100 kişinin adını vermiştir, ancak bu sayı önceki bölümde bahsettiği İbn Cüreyc ve İbn İshâk gibi bazı kişileri, *et-tâbiûn ve men ba'dehum* ve onun dokuz *ashâbu'r-rey* arasındaki üç meşhur hadis âlimini el-Evzaî, Süfyân es-Sevrî ve Mâlik'i de eklersek artacaktır.⁶ *Ashâbu'l-hadîs* bölümündeki 100 kişinin 42'sine *mevlâ* denmiş, 10'u kadı, 9'u mezhep taassubuna sahip ve 6'sı zayıf râvi derecesindedir.⁷ Neredeyse tamamı Basra, Kûfe ve Bağdad'da yaşamıştır, ancak Mekke gibi veya Ma'mer b. Râşid'in Yemen'de olması gibi başka yerlerde az yerleşen kişiler de bulunmaktadır. Bu genel bilginin ötesinde, İbn Kuteybe çoğunlukla sükût etmiştir.

İbn Kuteybe'nin listesi en iyi ihtimalle yaklaşık 120-220/738-835 tarihlerinde yaşayan hadisçileri belirlemek için yararlı başlangıç noktasıdır. Bu, İslâm geleneğinde (Kur'an'dan sonra) ilk Arap kitaplarının ortaya çıkmasına şahit olmuş çok önemli bir dönemdir ve bu bölümde Hammâd b. Seleme, Ma'mer b. Râşid, Sa'îd b. 'Arûbe, Vekî' b. el-Cerrâh, İbnü'l-Mübârek, Abdür-rezzâk es-San'ânî gibi ve bunların yanı sıra Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Abdullah el-Humeydî ve Müsedded b. Müserhed gibi *Müsned* müellifleri ile birlikte birçok kişi bu gelişmeye katkıda bulunmuştur. Bu bölümdeki 30'dan fazla kişi İbn Ebî Şeybe'nin asıl hocalarıydı ancak not etmenin önemli olduğu bir şey var ki İbn Ebî Şeybe'nin en sık bahsettiği 15 hocasının 4'ü *el-Ma'ârif*'te yer almamaktadır.⁸ Kısaca İbn Kuteybe'nin listesi, hadisçiler için İbn Sa'd'ın *Kitâbu't-tabakâti'l-kebîr*'i ve İbn Ebî Hâtim'in *el-Cerh ve't-ta'dîl*'i gibi yaygın eserlerinkinden daha kullanışlı alan sunmaktadır, fakat bu listeden onlar hakkında bir şey öğrenmek neredeyse imkânsızdır ve İbn Kuteybe özet olması için birçok önemli râviyi kolayca atlamıştır.

Başvurduğu sınırları çizilmiş hadis kitapları koleksiyonundan elindeki kıstıtlı bilgiye rağmen, Joseph Schacht *Origins*'inde hadisçilerin amel ve fikhını aşağıdaki on iki maddede belirlemiştir (s. 254-5):

⁶ İbn Kuteybe, *Ma'ârif*, thk. Servet Ukkâşe (1960), s. 501-27. Christopher Melchert'in İbn Kuteybe'nin *Ma'ârif*'te el-Evzaî, Mâlik ve es-Sevrî'yi ehl-i rey olarak, ancak sonraki eseri *Te'vilu muhtelifi'l-hadîs*'te ise ehl-i hadis olarak sınıflandırdığı gerçeğine yersiz önem okuduğunu düşünüyorum, bk. "Traditionist-Jurists and the Framing of Islamic Law," *Islamic Law and Society*, 8, no. 3 (2001): 383-406, 404. İbn Kuteybe'nin bu üç kişiyi eş zamanlı olarak her iki kategoriye de ait olduğunu kavraması açık değildir, özellikle erken dönem hukuk literatüründe es-Sevrî ve Mâlik'e atfedilen, Şu'be ve İbn Uyeyne'nin dediğinden daha çok rey vardır, ancak hadis edebiyatında es-Sevrî ve Mâlik kanalıyla nakledilen hadisler, Ebû Hanîfe ve Şeybânî'nin naklettiklerinden çok daha fazladır. Dahası, İbn Sa'd (v. 230/845), el-Evzaî, Mâlik ve Süfyân es-Sevrî'yi hafız mutkin hadis âlimleri olarak İbn Kuteybe'den önce kabul etmiştir; atıflar için bk. Scott Lucas, *Constructive Critics, Hadîth Literature, and the Articulation of Sunni Islam* (Leiden: Brill, 2004), Appendix B.

⁷ Zayıf râviler: Ebu'l-Mihzem Yezid b. Süfyân, İbn Lehî'a, Ebû İshâk el-Fezâri, Ali b. Âsım b. Şu'ayb, Ebu'l-Bahterî ve 'Ubeydullah b. Mûsâ. Vâkidî'nin de bu listeye eklenmesi gerekir ve muhtemelen başkaları da eklenebilir.

⁸ Bu dört kişi Abdü'l-A'lâ b. Abdü'l-A'lâ, Cerîr b. Abdülhamîd, Muhammed b. Bekr ve Abdurrahîm b. Süleymân; bk. "Where are the Legal Hadîth," Tablo 1.

1. Merfû haberleri hadisçiler uydurmuşlar ve tedavüle koymuşlardır;
2. Hangi hadislerin sahih otoriteye sahip olduğuna onlar karar vermişdir;
3. Onlar *mürsel* veya *munkatî* hadislerin sahih olarak düşünmezler;⁹
4. Haber-i vâhid'i kabul etmişlerdir;
5. Bazı hadisleri "hadisin kendinden kaynaklanan bir sebepten" dolayı reddetmişlerdir;
6. Yüzeysel akıl yürütme ile meşgul olmuşlardır;[146]
7. Mevkuf haberleri "mütâbî malzeme" olarak kullanmışlardır;
8. Rey karşıtı haberleri tâbiinin ağzından tedavüle koymuşlardır;
9. Onlar, sahâbe ve diğer Müslümanların Hz. Peygamber'in farklı karar aldığını öğrenince kararlarını gözden geçireceklerine dair ifadeler uydurdular;
10. Hadisçiler, kadim Medine okuluna Ali'nin otoritesi hakkındaki haberlerle meydan okuyan Iraklılara muhalif oldukları gibi kadim Medine okuluna muhalefetin bir parçası hâline gelmeye başladılar;
11. Onlar ısrarla [Hz.] Peygamber'e başvurdular.
12. "Hukuki içerikli malzemeyi ahlâkî hususlara tâbî kılmaya" çalıştılar.

Schacht bu hususları desteklemede zayıf kanıt ileri sürmesine rağmen, hadisçilerin haberleri değerlendirmekle meşgul oldukları (2.) ve *âhâd haber* diye bilinen hadisleri kabul ettiklerini (4.) söylemesinde kesinlikle haklıdır. O ayrıca 5, 6, 8, 9 ve 12. maddelerde muhtemelen haklıdır. Eğer İbn Kuteybe'nin 100 hadisçiyi Schacht'ın tarif ettiği gibi kabul edersek, onlar ilim hâlkaları ve mükâtebe vasıtasıyla hadisleritedavüle koysalar bile, o zaman bizim mevzu vb. hadisleri onların uydurduğunu (1.) kanıtlamak için daha çok delile ihtiyacımızın olduğunu düşünüyorum. Schacht, birçok hadis âliminin mürsel veya munkatî hadisleri kullanması önemli olmasına rağmen tamamen sahih olarak görmedikleri (3.) noktasında da haklıdır. Esasen onun otoritesi, "Risâletü ilâ ehl-i Mekke"de onların kullanımını Süfyân es-Sevrî, Mâlik ve Evzâî'nin amelîne dayanarak savunan Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin (v. 275/889) otoritesinden az değildir.¹⁰

Schacht'ın başlıca üç hatası, hadisçilerin Medine ekolüne muhalif olmaya başlamaları (10.) ve daha önemlisi onların mevkuf hadisleri mütâbî malzeme olarak kullanmaları (7.) ve ısrarla [Hz.] Peygamber'e başvurmalarına dair varsayımlarıydı. (11.) Kadim okulların Schacht tarafından ima edildiği gibi hiç var olmadığını ve 10. maddede tartışılan hususlar noktasında Wael Hallaq'la aynı fikirdeyim.¹¹ İlginçtir ki Hallaq, Schacht'ın "henüz özellikle merfû

⁹ Bunlar, isnadında kopukluk olan rivayetlerdir.

¹⁰ Ebû Dâvûd, "Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehl-i Mekke fi vasfi sünenih", Abdülfettâh Ebû Gude'nin (thk. *Selasü resâil fi ilmi mustalahi'l-hadis* içinde (Halep, Mektebü'l-Matbaati'l-İslâmiyye, 1997). Ebû Dâvûd *Sünen*'indeki 4800 hadisin 600'ünün mürsel olduğunu tasdik etmektedir, s. 54.

¹¹ Wael Hallaq, "From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation," *Islamic Law*

hadislere güven konusunda ısrar edecekleri noktaya erişmemiş” kimseler için “proto-traditionalists.” [ilk-hadisçiler] kategorisini oluşturarak suyu bulan-dırmasına rağmen, Schacht’ın hadisçilerin kendi fıkhını merfû hadislere göre esas aldıkları çıkarımını kabul etmiş görünmektedir.¹² Christopher Melchert, Schacht’ın hadis âlimlerinin “peygambere ısrarla başvurmaları” iddiasını doğrulamaktadır, çünkü Melchert onların mevkuf ve maktu hadislerden sürekli iktibasta bulduklarını gözlemlemiştir, fakat o aynı zamanda hadisçilerin “tamamen Kur’an otoritesi destekçileri”¹³ olduğunu ve ileride göreceğimiz gibi onların kısmen doğru olan “eğer merfû hadis yoksa mevkuf ve sonraki hadislere” güvenebileceklerini de belirtmiştir.¹⁴ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe’nin hacimli *Musannef*inin üç kitabının son yayınlanan analizlerine dayanarak 2./8. asrın sonu ile 3./9. asrın başındaki hadisçilerin elinde ahkâm konusunda nispeten az merfû hadisin olduğu ve bu hadislerin sahabe ve tâbiünün fikhî görüşlerine baskın itimadında birleştiği ancak etbâu’t-tâbiîn fakihlerinin otoritesine bölündüğü anlaşılmaktadır Şimdi Hamad el-Cum’a ve Muhammed el-Lahîdân (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd) tarafından yakın zamanda tahkiki gerçekleştirilen bu çok önemli çalışmaya dönelim. [147]

Musannef ve İbn Ebî Şeybe’nin Fıkhı

İbn Ebî Şeybe’nin *Musannefi* yaklaşık 200/815 yılında tedavülde olan, nakledilen İslâmî bilginin geniş külliyatını Kûfe bakış açısıyla kaydeden Endülüs kitabıdır.¹⁵ 39 kitaptan 22’si hüküm konularına tahsis edilmiştir (Tablo 1). Ebû Bekr b. Ebî Şeybe, Hatîb el-Bağdâdî’ye göre 156/773 senesinde doğan, Fars bölgesinin kadısının oğlu ve aynı zamanda Vâsît kadısının torunuydu.¹⁶ Onun hadisleri Tirmizî’nin *Câmi’i* hariç “altı Sünnî kitabın” tamamında ve büyük oranda Müslim’in *Sahîh*’i ve İbn Mâce’nin *Sünen*’inde nakledilmektedir. Onun geniş *Musannef*ine ek olarak, İbn Ebî Şeybe tefsir ve bir kısmı

and Society, 8, no. 1 (2001), 1-26.

¹² Wael Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (New York: Cambridge, 2005), s. 74.

¹³ Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law* (Leiden: Brill, 1997), s. 1.

¹⁴ Christopher Melchert, “Traditionist-jurisprudents and the Framing of Islamic Law,” s. 405. Başka bir deyişle Melchert, Schacht’ın yukarıdaki 7. ilkesini tekrar teyit eder. Bu ilkeler, *Kütüb-ü sîtte*’nin musannifleri ve daha sonra Sünen eserlerinin musannifleri gibi bazı hadisçiler için de geçerlidir, fakat onların 3./9. ve 4./10. asırlardaki hadisçilerin çoğuna bunu uygulamaları net değildir. Onlar neredeyse kesin biçimde bu ilkeyi 2./8. asırdaki hadisçilere uygulamazlar.

¹⁵ Bu paragraf büyük oranda Lucas, “Where are the Legal *Hadîth*?” s. 287-8’den çıkarılmıştır.

¹⁶ İbn Ebî Şeybe’nin babası Muhammed b. İbrâhîm (v. 182/798) için bk. Hatîb, *Târih*, II, 265-6. Dedesi Ebû Şeybe İbrâhîm b. Osmân (ö.169/785-6 ya da az sonrası) için bk. Hatîb, *Târih*, VII, 21-6; İbn Sa’d, *Kitâbu’t-tabakâti’l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer, 11 cilt (Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 2001), VIII, 506. Hem Hatîb hem İbn Sa’d, Ebû Şeybe’nin zayıf râvi olduğu hakkındaki yaygın ittifakı belirtmişlerdir. İbn Ebî Şeybe babası veya dedesinden *Musannef*’te alıntı yaptığı görülmemektedir.

Musannef'te de yer alan başka birçok târihi ve dîni kitaplar telif etmiştir.¹⁷

İbn Ebî Şeybe'nin *Musannefi* hakkında son çalışmada gösterildiği gibi *Musannef*'te zekât, talak, had cezaları kitaplarındaki haberlerin dörtte üçü erken dönem Müslüman otoritelerinden sadece on dördünün görüşlerini açıklamayı amaçlıyordu.¹⁸ Bu hukuk otoritelerinin yarısından fazlası Mekke ve Medine'de ikamet etmiştir. Onlardan yedisi tâbiûn tabakasındandır ve çoğu 1./7. asrın ortasından itibaren 2./8. asrın başlarına kadar yaşamıştır. *Musannef*'teki üç haberden biri Hasen-i Basrî (v. 110/728), İbrâhîm en-Nehâî (v. 95/714), Amir eş-Şa'bî [148] (v. 103-1110/721-728) veya Atâ b. Ebî Rabâh'tan (v. 114-5/732-3) birinin kabul edilmiş görüşleridir. Sahâbî [Hz.] Ömer ve [Hz.] Ali'den eserin 12%'sinde alıntı yapılmıştır ve her biri neredeyse Abdullah b. Ömer, İbn Mes'ud ve İbn Abbâs'tan iki kat daha fazla görünmektedir. Dört tâbiî -Zührî (v. 124/742), Saîd b. Müseyyeb (v. 94/712-3),¹⁹ Halife Ömer b. Abdülazîz (v. 101/720) ve Hakem b. Uteybe (v. 114-5/732-4)-İbn Ebî Şeybe'nin en üst otoriteleri listesini oluşturmaktadır ve bu kitaplardaki haberlerin 12%'sinde daha kendilerinden iktibasta bulunulmuştur.

Tablo 1. İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'indeki Hukuka Dair Başlıklar

Kitâb	Kitap	Bab sayıları
1)Salât	Namaz	881
2)Buyû'	Satışlar	640
3)Hacc	Hac	549
4)Talâk	Boşanma	283
5)Nikâh	Evlilik	276
6)Tahâret	Temizlik	255
7)Diyât	Diyetler	249
8)Cenâiz	Cenaze namazları	201
9)Siyer	Devlet Hukuku Hükümleri	193
10)Hudû	Cezalar	183
11)Zekât	Zekât	155
12)Red 'alâ Ebî Hanîfe	Ebû Hanîfe'ye Red	125
13)Sıyâm	Oruç	122
14)Farâid	Miras	118
15)Eymen, Nuzûr	Yemin ve Adaklar	107
16)Libâs	Elbise	87

¹⁷ İbnü'n-Nedîm İbn Ebî Şeybe'ye üçü *Musannef*'in kitaplarından olan sekiz kitap nispet eder; *Kitâbu'l-fihrist li'l-Nedîm*, thk. Rıza Teceddüd, (Tahran, t.y.), s. 286. Bu kitapların titiz tartışması için bk. *Musannef*, (muhakkikin girişi), I, 72-98.

¹⁸ Bk. "Where are the Legal *Hadith*?" s. 292 (Tablo 1).

¹⁹ Zehebî, İbn Müseyyeb'in ölüm tarihi için 94 senesini tercih etmesine rağmen 89/707-8 ve 105/723-4 aralığını vermiştir; *Tezkiratü'l-huffâz*, I-III, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye 1998), I, 45.

17)Vasâyâ	Vasiyetler	80
18)Et'ime	Yiyecek	49
19)Sayd	Av	49
20)Eşribe	İçecek	47
21)Akika	Yeni doğan için adak	10
22)Akdiye	Hükümler	1

[Hz.] Muhammed, İbn Ebî Şeybe'nin fıkhında beklenmedik rol oynamaktadır. O, *Musannef*teki hukuki haberlerinin sadece %8,7'sinde görülmeye rağmen, en sık iktibasta bulunulan üçüncü otoritedir. O "Kitâbu'z-zekât"taki en önemli otoritedir ve "Kitâbu'l-hudûd"daki en sık iktibasta bulunulan ikinci otoritedir.²⁰ Daha uzun olan "Kitâbu't-talâk"da [Hz.] Peygamber'den 1627 rivayet içinde sadece 54 defa alıntı yapılmıştır (%3.3). Bu veri merfû hadislerin muamelat hükümlerinden daha çok ibadet hükümlerinde en önemli rol oynadığını ve temel sünî hadis kitaplarında daha hacimli olan namaz ve hac kitaplarıyla orantılı bir şekilde tutarlı olduğu bulgusunu öne sürmektedir. Talâk gibi bazı alanlarda merfû hadisin rolü neredeyse yoktur, bu durum Joseph Schacht'ın paradigmatik hadisçi ifadesiyle ters düşen ancak Harald Motzki'nin Abdürrezzâk es-San'ânî'nin (v. 211/816) *Musannef*i hakkındaki deneysel analiziyle uyumlu bir bulgudur.²¹

İbn Ebî Şeybe'nin fıkhının bazı somut örneklerine bakalım.²² Açıklanacağı gibi, İbn Ebî Şeybe'nin temel yöntemi okuyucuya alacağı pozisyonu belirtmeden, herhangi bir konuda peygamber, sabâbe ve tâbiîn görüşlerini birleştirmektir. Haberlerin hepsi muvafakat etmişse, o halde konuda icmân olduğu ve buna bağlı kalınması gerektiği rahatlıkla kabul edilebilir. Faraza olayların büyük oranında, en erken otoriteler belli meselede muvafakat etmişler ve İbn Ebî Şeybe hangi görüşün daha üstün olduğunu belirtmemiştir. Üstelik okuyucunun hangi görüşe tâbi olması gerektiği kendi kararına bırakılmıştır.

Aşağıdaki durumlar, İbn Ebî Şeybe'nin görüşlerinde mutabık olan ilk otoriteleri gösterdiği iki örnektir. Çünkü muhalif görüşlere sahip olanları listeye dâhil etmemiştir:

²⁰ Bk. Lucas, "Where are the Legal *Hadith*?" 293 (Tablo 2).

²¹ Harald Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence* (İngilizceye çeviren), Marion Holmes Katz (Leiden: Brill, 2002).

²² Birçok meslektaşım İbn Ebî Şeybe'nin fıkhı hakkında çalışmamın uygun olup olmadığını sordular, çünkü onun *Musannef*i hukuk eserinden ziyade sadece nakledilen haberlerin zengin kaynağı olarak okunabilir. İbn Ebî Şeybe'nin kendi yöntemini açıkça tarif etmedeki isteksizliğine rağmen, onun binlerce fıkhî meseleye açık ilgisi ve ana Sünî normatif çoğulculuk prensibini benimsemesi, "fikh" kelimesini bu çalışmamızdaki tartışmada kullanmamız için uygun hale getirdi. Ben kesinlikle onun usûlünü etraflıca çözdüğümü iddia etmiyorum, fakat onun bazı fikh prensiplerini ve konularını ortaya çıkarabileceğimiz kanaatindeyim.

1. İşkence (*imtihân*) bedenî veya ölüm cezasının uygulanabildiği bir suçun itirafını geçersiz kılmaktadır. Şa'bi, Ebû Miclez, Ömer b. Abdülazîz, el-Hakem b. Uteybe,²³ Şureyh,²⁴ Ömer, Zührî ve İbn Ömer²⁵ bu görüştedir.

2. Kadının şahitliği bedenî veya ölüm cezasını uygulanabildiği suçlarda geçersizdir. [Hz.] Peygamber,²⁶ İbrâhîm en-Nehaî, el-Hakem b. 'Uteybe, Şa'bi, Hasen-i Basrî, Dahhâk b. Muzâhim, Hammâd b. Ebî Süleymân, Abdurrahman b. Saîd b. Vehb ve Zührî'ye²⁷ göre böyledir.

Devamındaki iki olay da İbn Ebî Şeybe'nin aynı bölümde çeşitli ihtilafî fikhî konulara verdiği örneklerdir:

1) Nefesi şarap kokan bir adama ne yapılır?²⁸

A) Celde vurulur, Ömer ve İbn Mes'ud'un görüşü budur. [149]

B) Eğer müdmin ise celde vurulur: İbn Zübeyr'in görüşüdür.

C) Had uygulanmaz: Atâ ve Amr b. Dînâr bu görüştedir.

D) Nefesindeki bu kokunun yediği meyveden kaynakladığını iddia ederse celdeden kaçınılır. İbn Zübeyr'in görüşü bu yöndedir.

2) Kadın mürtede verilecek ceza nedir?²⁹

A) İnfaz edilene kadar köle yapın, [Hz.] Ali'nin görüşü;

B) Hapsedin ve İslâm'a dönmeye zorlayın, fakat onu öldürmeyin, İbn Abbâs'ın görüşü;

C) Onu öldürmeyin, Atâ ve İbrâhîm en-Nehaî'nin görüşüdür;³⁰

D) Onu öldürmeyin, ancak İslâm'a dönmeyi reddederse onu Müslümanlara köle yapın, Hasen-i Basrî'nin görüşüdür;³¹

E) Onu öldürmeyin, ama hapsedin, Hasen-i Basrî'nin görüşüdür;³²

F) Tövbe etmesi için ona fırsat verin, tövbe etmezse, onu öldürün, Hasen-i Basrî³³ ve İbrâhîm en-Nehaî'nin görüşüdür;³⁴

G) Eğer cariye irtidad ederse, onu başka dinden birine satın, Ömer b. Ab-

²³ Bu haber sadece Şa'bi ve el-Hakem'in mihneye, geçersiz olduğunu ima ettiği bid'at dediklerini ifade etmektedir. Bu bölümde daha önceki bir haberde Şa'bi açıkça *lâ imtihân fi had* demiştir.

²⁴ Haber lafzen Şureyh'in şu ifadesini ihtiva etmektedir: "zincire vurmak zorlamadır, hapsedmek zorlamadır, tehdit zorlamadır."

²⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IX, 322-323 ([*bâb*] *fi'l-imtihân fi'l-hudûd*).

²⁶ Bu hadisin senedinde Zührî ile [Hz.] Peygamber arasında râvi eksiktir.

²⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IX, 403-404 ([*bâb*] *fi şehâdâti'n-nisâ fi'l-hudûd*). Dikkat edilme-lidir ki İbn Ebî Şeybe, kadının hadler şahitliğinin geçerli olduğuna dair Atâ'nın görüşünü dâhil etmemiştir.

²⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IX, 387-388 ([*bâb*] *fi racül yüced minhu rihu'l-hamr, mâ aleyh?*)

²⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IX, 470-472 ([*bâb*] *fi'l-mürtedde, mâ yusnau biha?*).

³⁰ Ubeyde b. Muattib bu görüşü İbrâhîm'den nakletmiştir.

³¹ Eş'as b. Sevvâr bu görüşü Hasen'den nakletmiştir.

³² Ebû Hurra Vâsıl b. Abdurrahmân bu görüşü Hasen'den nakletmiştir.

³³ Hişâm b. Destevâî bu görüşü Hasen'den nakletmiştir.

³⁴ Ebû Ma'ser Ziyâd b. Küleyb bu görüşü İbrâhîm'den nakletmiştir.

dülazîz'in görüşüdür;

H) O öldürülmeli, İbrâhîm en-Nehaî'nin görüşü bu yöndedir.³⁵

Daha nadir olarak İbn Ebî Şeybe zıt görüşleri, hangisinin tercih edildiğine işaret etmeden ayrı bölümlerde vermiştir.

1) Başkasına "Ey Lûtî" diyen hakkında had cezası gerekmez diyenler³⁶

Bu görüşü destekleyenler: Sinân b. Seleme, Tâvûs, Dahhâk b. Müzâhim, Şa'bî, Hasen- Basrî, İbn Sîrîn, Katâde, Ebu'l-Esved, İbrâhîm en-Nehaî.³⁷

2) Başkasına "Ey Lûtî" diyen hakkında had cezası gerekir diyenler³⁸

Bu görüşü destekleyenler: İbrâhîm en-Nehaî,³⁹ Zührî, Hammâd b. Ebî Süleymân, Ömer b. Abdülazîz, İkrime.

İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*indeki Kitâbu'l-hudûd'da yer alan bu örnek farazalar, bizim musannifimizin normal fıkıh metodununun tipik bir örneğidir. Onun topladığı görüşlerin çoğu tâbiîn tabakasının otoritelerine, sonra sahâbenin bir kısmına ve nisbeten nadir durumlarda Hz. Peygamber'in kendisine aittir. Bazen tüm bu otoriteler bir konuda ittifak etmişlerdir. Farazaların çoğunda bununla birlikte İbn Ebî Şeybe'nin görüşü açık değildir, ancak *Musannef*'in yapısı onun geniş yelpazedeki görüşleri düşündüğünü göstermektedir. Önemli nokta şudur ki Schacht' göre İbn Ebî Şeybe'nin muhaddis fıkıhında [Hz.] Peygamber en iyi ihtimalle destekleyen hukuk kaynağı ve çoğunlukla hiç bulunmamasına rağmen, tâbiîn ve sahâbe görüşleri merkezi aşamayı oluşturmaktadır.

Özel Bir Durum: İbn Ebî Şeybe'nin Ebû Hanîfe'yi Reddi

*Musannef*te başlıca merfû hadislere dayanan sadece iki hukuk kitabı yer almaktadır. Bunlardan ilki, "Kitâbu ekdiyeti Resûlillah", çeşitli hukuk konularında 81 merfû hadis ihtiva etmektedir.⁴⁰ Bu makaleyi daha fazla ilgilendiren ise İbn Ebî Şeybe'nin tek polemik kitabı "Bu hadisler Ebû Hanîfe'nin Resûlullah'tan nakledilen hadislere muhalefet ettikleridir" [150] alt başlığı yer alan *Kitâbu'r-red alâ Ebî Hanîfe'*dir.⁴¹ Bu alt başlığa dayanılarak, Ebû Hanîfe'nin çeliştiği peygamber uygulaması gibi görünen 125 haberin hepsinin merfû hadis olarak geldiği sanılabilir ve farazaların büyük çoğunluğu için okuyucu hayal kırıklığına uğramaz. Bununla birlikte İbn Ebî Şeybe 21 farazada (17%) kopuk isnadlı hadislerin yanı sıra mürsel hadisleri de dâhil etmiştir

³⁵ Hammâd b. Ebî Süleymân'ın İbrâhîm'den naklettiği görüş budur.

³⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IX, 332-333 ([bâb] *fi'r-racul yekûl li'r-racul yâ Lûtî men kâle lâ yuhadd*). Ey Lûtî ifadesi lafzen "Ey Sodumlu!" anlamına gelir. Bu durumda had, haram ilişki iftirasından (*kazf*) dolayı 80 celde olabilirdi.

³⁷ Mansûr b. Mu'temir bu görüşü İbrâhîm'den nakletmiştir.

³⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IX, 333-334 ([bâb] *men kâle aleyh el-had izâ kâle lehu yâ Lûtî*).

³⁹ Hammâd b. Ebî Süleymân bu görüşü İbrâhîm'den nakletmiştir.

⁴⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IX, 483-506.

⁴¹ *Hâza mâ hâlefe bihi Ebû Hanîfe el-eser ellezi câe an resûlillah, el-Musannef*, XIII, 80.

ve daha ilginç o tanıdık yöntemine başvurur ve 49 farazada (39%) merfû hadislerin yanı sıra mevkuf ve maktu haberleri de dâhil eder. Görünen o ki gayr-i mukayyed reyin en üst uygulayıcısına karşı polemik yazısında bile İbn Ebî Şeybe yalnızca merfû hadislerle güvenmede rahat değildi.

İbn Ebî Şeybe'nin Schacht'ın hadisçi paradigmasına benzeyen ve muhalifinin görüşünü merfû hadisler vasıtasıyla çürüttüğü *er-Red 'alâ Ebî Hanîfe'*deki bazı faraziyeleri daha yakından inceleyelim:

1) Ebû Hanîfe Kur'an ile düşman (gayri müslim) topraklarına seyahat etmenin izin verildiğini söylemiştir.⁴² İbn Ebî Şeybe, (IAS) [Ebû Hanîfe'den nakledilen bu görüşü] İbn Ömer'den nakledilen tek merfû hadisle reddetti.⁴³

2) Ebû Hanîfe, evli olmayanların zina etmesinden dolayı sürgün cezası verilmemesini ileri sürmüştür. İbn Ebî Şeybe, Ebû Hanîfe'den nakledilen bu görüşü Ebû Hureyre, Zeyd b. Hâlid, Şibl ve Ubâde b. Sâbit'ten nakledilen sürgün edilmesini destekleyen merfû hadislerle bu iddiayı reddetmiştir.⁴⁴

3) Ebû Hanîfe, olgunlaşmamış meyvelerin satılmasına izin verildiğini söylemiştir. İbn Ebî Şeybe, Ebû Hanîfe'den nakledilen bu görüşü İbn Ömer, Câbir b. Abdullah, Ebû Hureyre, Ebû Said el-Hudrî, İbn Abbas, Enes ve Ebû Umâme'den bu uygulamayı yasaklayan merfû hadis yağmuruyla cevap vermiştir.⁴⁵

4) Ebû Hanîfe, cenaze namazının şehitler için kılınması gerektiği görüşü dedir. İbn Ebî Şeybe, bu görüşe Câbir ve Enes'ten nakledilen Resûlullah'ın Uhud şehitleri için cenaze namazını kılmadığına dair merfû hadisle cevap vermiştir.⁴⁶

Burada merfû hadislerle destekleyici delil olarak kullanılan mevkuf ve maktu haberlerde yer alan üç durum Schacht'ın hadisçi paradigmasına uygun olarak verilecektir:

1) Ebû Hanîfe, köpeklerin satışından kazanç elde etmenin caiz olduğunu söylemiştir. İbn Ebî Şeybe, bu görüşü tâbî İbn Sirîn'in reyinin yanı sıra Hz. Peygamber'in Ebû Mes'ûd,⁴⁷ Ebû Hureyre, Câbir, Ebû Cuheyfe ve İbn

⁴² İbn Ebî Şeybe'nin kullandığı tam formül şöyledir: "It has been reported that Abû Hanîfa said..." (Ebû Hanîfe'den nakledildiğine göre) [Lucas, 'IAS' kısaltmasını kullanmaktadır, tercümede kısaltma kullanılmamıştır.]

⁴³ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XIII, 36. Ebû Hanîfe'nin görüşü Tahâvî'nin *Muhtasaru't-Tahâvî*'inde kabul edilmiştir, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Kahire: Matbaatu Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1370), 292.

⁴⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XIII, 99-100. Bu iki hadisin incelemesi için bk. John Burton, *The Collection of the Qur'an* (New York: Cambridge University Press, 1977), 74-76. Ebû Hanîfe'nin görüşünün tasdiki için bk. Tahâvî ve Cessas, *Muhtasaru ihtilâfi'l-ulemâ*, thk. Abdullah Ahmed, 5 cilt, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996), III, 277-279.

⁴⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XIII, 118-120; Tahâvî, *Muhtasaru ihtilâfi'l-ulemâ*, III, 117-118.

⁴⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XIII, 177; Tahâvî, *Muhtasaru ihtilâfi'l-ulemâ*, I, 396-398.

⁴⁷ Onun ismi 'Ukbe b. 'Amr el-Ensârî'dir.

Abbâs'tan nakledilen hadisleriyle yasakladığını zikretmiştir.⁴⁸

2) Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf⁴⁹ kuru hurmaların yaş olanlarıyla satışının caiz olduğu görüşündedirler; İbn Ebî Şeybe, bu görüşü İbn Abbâs ve Saïd b. Müseyyeb'in reyleri dışında Sa'd ve İbn Ömer'den nakledilen merfû hadislerle reddetmiştir.⁵⁰

3) Ebû Hanîfe, Benû Hâşim'in fakir kölelerinin zekât olabileceğini söylemiştir. İbn Ebî Şeybe, bu uygulamayı Ebû Hureyre, Ebû Râfi', Ebû Leylâ, Raşid b. Mâlik, Selmân el-Fârisî ve Enes'ten nakledilen merfû hadisler ve [Hz.] Aişe'nin reyî vasıtasıyla reddetmiştir.⁵¹

Ayrıca İbn Ebî Şeybe'nin bu konularda sahih isnadlı hadisler bulunmadığında mürsel hadislerle ve maktu ve mevkuf haberlere itimad ettiği durumlar da tespit ettik:

1) Ebû Hanîfe, efendinin kölesini öldürmesi durumunda kısas uygulanmayacağını söylemiştir; İbn Ebî Şeybe, bu görüşü Hasen-i Basri'den nakledilen tek mürsel hadislerle reddetmiştir.⁵² [151]

2) Ebû Hanîfe, Hz. Peygamber'e iftira atan kişinin öldürülmemesi gerektiğini ileri sürmüştür. İbn Ebî Şeybe, Şa'bi'den nakledilen mürsel hadisler ve İbn Ömer'in reyî ile bu görüşü reddetmiştir.⁵³

3) Ebû Hanîfe, mezarlıkta mezarlar arasında namaz kılmanın caiz olduğunu söylemiştir; İbn Ebî Şeybe, bu görüşü Hasen-i Basri'den nakledilen mürsel hadis ve Ömer, Abdullah b. Amr b. el-Âs, Enes, el-'Alâ'nın babası,⁵⁴ Hayseme (b. Abdurrahman b. Ebî Sebre), Hasen el-Uranî ve İbrâhîm en-Nehaî'nin reyleri ile reddetmiştir.⁵⁵

Son olarak *Musannef*teki bölümün alt başlığına rağmen İbn Ebî Şeybe'nin merfû hadislerden daha çok, ağırlıklı olarak maktu ve mevkuf haberlere itibar ettiği durumlar da vardır:

⁴⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XIII, 126; Tahâvî, *Muhtasarı ihtilâfi'l-ulemâ*, III, 94-95. Ayrıca bk. Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence*, 216.

⁴⁹ Kitapta Ebû Hanîfe'nin yanı sıra Ebû Yûsuf'un da zikredildiği tek konu budur. Yine de Tahâvî'ye göre Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe'nin bu konudaki görüşlerini paylaşmamaktadır; Tahâvî, *Muhtasarı ihtilâfi'l-ulemâ*, III, 37.

⁵⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XIII, 129.

⁵¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XIII, 192-194; Tahâvî, *Muhtasarı ihtilâfi'l-ulemâ*, I, 477-478.

⁵² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XIII, 113. Ebû Hanîfe'nin görüşü İbnü'l-Münzir'in *el-İşraf alâ mezhebi'l-ulemâ* adlı eserinde tasdik edilmiştir, thk. Ebû Hammâd Sağır el-Ensârî, 10 cilt, (Ra'su'l-Hayme, UAE: Mektebetü Mekketi's-sekâfe, 2005), VII, 352.

⁵³ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XIII, 136-137; Tahâvî, *Muhtasarı ihtilâfi'l-ulemâ*, III, 504-506.

⁵⁴ Burada el-'Alâ b. Abdülkerim'e mi ya da el-Alâ b. el-Müseyyeb er-Râfi'e mi atf yaptığından emin değilim, her ikisi de İbn Fudayl'ın hocaları ile beraber Kûfe'de muasırlardı; İbn Sa'd, *Kitâbu't-tabakâti'l-kebir*, thk. Ali Ömer, 11 cilt, (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001), VIII, 465. Benim önsözüm ise el-Alâ'nın babasının el-Müseyyeb b. Râfi' el-Esedî olduğudur (a.g.e., VIII, 410-411).

⁵⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XIII, 160-161. Tahâvî, Ebû Hanîfe'nin bu ameli 'mekruh' saydığını belirtmiştir. Tahâvî, *Muhtasarı ihtilâfi'l-ulemâ*, I, 302-303.

1) Ebû Hanîfe, şahit ve yeminin mahkemede iki erkek şahidin yerini alamayacağını söylemiştir: İbn Ebî Şeybe, bu görüşü Muhammed el-Bâkir'in mürsel hadisi, İbn Abbâs'tan gelen muttasıl merfû haberle ve Sa'd, Şureyh ve Abdullah b. 'Utbe'nin reyleri ile reddetmiştir.⁵⁶

2) Ebû Hanîfe, üreme için kullanılan atlarda zekât toplanmasına cevaz vermiştir; İbn Ebî Şeybe, bu görüşü Hz. Ali ve Ebû Hureyre'den nakledilen Hz. Peygamber'in 'atlarda zekât yoktur' hadisi ile Hz. Ömer, İbn Abbâs, İbnü'l-Müseyyeb, Ömer b. Abdülaziz ve Mekhûl eş-Şâmi'nin görüşleri ile reddetmiştir.⁵⁷

3) Ebû Hanîfe, vitir namazının tek sayılı rek'atlarla kılınamayacağını söylemiştir; İbn Ebî Şeybe, İbn Ömer tarafından nakledilen merfû hadisin üç versiyonu, Muâviye, İbn Abbâs, Sa'd, 'Atâ, İbn Mes'ûd, Huzeyfe, Ebû Bekr, İbn Sîrîn, Mu'âz, Hasen-i Basrî'nin reyleriyle ve Sa'd ve İbn Mes'ud'un neslinden olan kişileri vitir namazını tek rekâtta kıldıklarını Şa'bi'nin görmesiyle bu görüşü reddetmiştir.⁵⁸

İbn Ebî Şeybe, Ebû Hanîfe'nin reyini reddetmek için Schacht'ın paradigmatik hadisçi görüşüyle sanki uyumlu bir şekilde savunsa da, aşağıdaki noktaları aklımızda tutmamız gerekir. İlk olarak İbn Ebî Şeybe, Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin sünnete açıkça muhalif olduğu yönündeki iddiasından dolayı, kendisini başından beri merfû hadisleri kullanmaya zorlamıştır. İkincisi, İbn Ebî Şeybe, Ebû Hanîfe'nin [Hz.] Muhammed'in sünnetinden gerçekten de farklılaştığı sadece 125 olayı toplamıştır. Üçüncüsü, bu konuların 45'i (36%) temizlik ve namaz; kurban, hac ve zekât gibi 16 diğer ibadetle ilgili konulardı. Dördüncüsü, İbn Ebî Şeybe, sözde Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin sünnete muhalif olduğu sadece 2 talak ve 5 nikâh konusunu tespit etmiştir. Had cezaları ve kısas da sadece 11 konuda yer almaktadır. Son olarak yukarıda bahsedildiği gibi İbn Ebî Şeybe destekleyici ve bazen muhalifine karşı delilini kanıtlamak için belirleyici delil olarak sık sık mevkuf ve maktu haberlere başvurmuştur. İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*teki tek polemik kitabında hadisleri ağırlıklı olarak kullanması dikkate değerdir, fakat bu durum bu hadis müsnifinin 4500 konuyu ihtiva eden 20 hukuk kitabında başlıca mevkuf ve maktu haberlere itimad ettiği gerçeğini gizlememelidir.

Sonuç

Bu makalenin esas hedefi, hadisçilerin polemik olmayan ahkam yazılarında başlıca mevkûf ve maktû' haberlere dayandığını yeniden doğrulamıştır. Joseph Schacht'ın [152] hadisçilerin "istikrarlı olarak Peygamber'e atıf yaptı-

⁵⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XIII, 147-148; Tahâvî, *Muhtasaru ihtilâfi'l-ulemâ*, III, 342-343. Ayrıca bk. Schacht, *Origins*, 167-169.

⁵⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XIII, 161-163; Tahâvî, *Muhtasaru ihtilâfi'l-ulemâ*, I, 421; Schacht, *Origins*, s. 199.

⁵⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XIII, 165-167; Tahâvî, *Muhtasaru ihtilâfi'l-ulemâ*, I, 225-226.

ğî” (11.) iddiasının en azından *Kütüb-i sittè*’nin derlemesinden önce büyük ölçüde yanlış olduğu ortaya çıkmaktadır. Aslında yukarıda Schacht’ın iddiasının tam tersine (7.), merfû hadisler İbn Ebî Şeybe’nin *Musannef*’inde bulunan mevkuf ve maktu haberlere yardımcı delil olarak kullanılmıştır. Schacht’ın iddiaları yalnızca İbn Ebî Şeybe’nin Ebû Hanîfe’ye karşı kısa polemik bölümünde geçerlidir ve orada bile İbn Ebî Şeybe birkaç yerde zayıf mürsel rivayetlere itibar etmiştir. Sadece Dârimî (v. 255/869) ve Buhârî’nin (v. 256/870) neslinde görebileceğimiz peygamber-merkezli fıkıh metinlerine doğru bir kayma, yeni tevillerin derin sonuçlarıyla birlikte hadisçilerin ele alabilecekleri ahkâm mevzularının sayısını ciddi anlamda düşürmüştür.⁵⁹ Örneğin İbn Ebî Şeybe’nin talak hakkındaki 283 babı varken, Ebû Dâvûd’un *Sünen*’indeki “Kitâbu’t-talâk”ta 50 bab bulunmaktadır. Peygamber-merkezli fıkıha kaymadan sonra bile *Risâle ilâ ehl-i Mekke* adlı risâlesinde Ebû Dâvûd’un uyarısı, Süfyân es-Sevrî’nin *Câmi*’ eseri ve mevkuf ve maktu haberlerle dolu başka çalışmaların yanı sıra Buhârî’nin *Sahih*’i ve Tirmizî’nin *Câmi*’inde hâlâ çok sayıda sahâbî ve tâbiî görüşüne rastlıyoruz.

Bu makalede üzerinde durduğum, Joseph Schacht’ın *Origins*’teki Bölüm 6, III. Kısım’daki en önemli iki hatası, Schacht’ın muhaddis fikhını anlamak için büyük ölçüde İbn Kuteybe ve Şâfi’ye dayanması olarak kaydedilebilir. Joseph Lowry, Schacht’ın ikinci kilit Kuteybî kaynağı, 109 konu arasında sadece 38 ahkâm konusu ihtiva eden *Té’vîlu muhtelifi’l-hadis*’e dikkat çekmiştir.⁶⁰ Schacht’ın Buhârî’nin *Sahih*’i ve Tirmizî’nin *Câmi*’i yerine neden bu kaynağı kullandığı kafa karıştırıcıdır; yaklaşık kırk yıl sonra, son zamanlarda basılan Abdürrezzâk ve İbn Ebî Şeybe’nin *Musannef*lerini Norman Calder’ın nasıl göz ardı edebildiği izah edilemez.⁶¹ İlk dönem İslâm hukuku tarihçilerinin ilk fıkıh kitaplarından öğrenecekleri hâlâ çok şey varken, Yahyâ ve Şeybânî tarafından nakledilen Mâlik’in *Muvatta*’ı, Sahnûn’un *Müdevvenè*’si (Mâlik’e nispet edilen), Şâfi’ nin/Rebî’in *Ümm*’ü ve Şeybânî’nin kitapları gibi en erken mezhep metinlerine bakışımızı kısıtlamamız gerekir. Aksine, önemli yeteneklerimizi hadis-âlim geleneğinin temel eserlerine uygulamamız: Abdürrezzâk ve İbn Ebî Şeybe’nin *Musannef*leri, Tayâlisî, Humeydî, İbn Hanbel ve Ebû Ya’lâ’nın *Müsned*’leri; *Kütüb-ü sittè*; Dârimî, İbnü’l-Cârûd, Dârekutnî, Hâkim en-Neysâbüri ve Beyhakî’nin kanonik olmayan *sünen* türü eserleri. Bu kitapları görmezden gelmenin tehlikesi artık açık olmalıdır.[153]

⁵⁹ Kesinlikle Şâfi ve İbn Hanbel peygamber merkezli fıkıh desteklemişlerdir, fakat metin açısından bakıldığında Şâfi’ nin *el-Ümm*’ü peygamber-sonrası görüşlerle dolu iken, Ahmed b. Hanbel’in meşhur *Müsned*’i fakihlerin kullanımına elverişli biçimde tertip edilmiş ve ölümünden bir asır sonrasına kadar yazılmamıştı.

⁶⁰ Joseph Lowry, “The Legal Hermeneutics of al-Shâfi’î and Ibn Qutayba: A Reconsideration,” *Islamic Law and Society* (2004), s. 20.

⁶¹ Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1993).

“Sahâbe ve Nebevî Sünnet Sempozyumu” 13-14 Kasım 2013, Amman, ÜRDÜN

Uluslararası İslâmî İlimler Üniversitesi/جامعة العلوم الإسلامية العالمية'nin önderliğinde Hadis-i Şerîf Cemiyeti ve İhyâü't-Türâs'ın katkılarıyla 13-14 Kasım 2013 tarihlerinde Ürdün'ün başkenti Amman'da “es-Sahâbe ve's-Sünnetü'n-Nebeviyye” başlığı altında bir bilimsel toplantı düzenlendi. Sempozyumun düzenlenme amacının başında şüphesiz sahâbenin dinde yüce bir makâma sahip olması ile Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet-i Seniyye'nin bugüne ulaşmasında sarf ettikleri çaba gelmektedir.

Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra Müslümanların en faziletliileri olarak tavsif edilen sahâbe-i kirâm, Kur'ân-ı Kerîm vahyine bizâtihi tanıklık eden ve nebevî eğitimin terbiyesinden geçerek Allah Resûlü'nün miras bıraktığı ilmî emanet ile dinin tebliği vazifesini üstlenen yüce şahsiyetlerdir. Sahâbe-i kirâm, bu ilmî emâneti ve İslâm dininin yüce değerlerini fethettikleri bölgelere intikâl ettirerek selâmet ve emniyetin, en önemlisi de imânın neşv-ü nevâ bulmasına vesile olmuşlardır.

Yüce dinin yayılmasında yalnızca Hak Teâlâ'nın rızâsını umarak büyük çaba harcayan sahâbeden söz etmek ve onların sîretlerine dair araştırmalar yapmak her bireyin din ve dünya saadetini sağlamak için önemli bir mes'ûliyet ve gerekliliktir. Özellikle bugün gerek dâhili gerekse hâricî birtakım unsurların etkisiyle pek çok açıdan sert biçimde sahâbeye dil uzatıldığı ve haklarında yapılan ağır ithamların giderek şiddetlendiği görülmektedir. Aslında sahâbe aleyhinde bugün dile getirilen ithamların hiçbiri yeni olmayıp, bilakis geçmişteki bazı bâtinî grupların ve İslâm dininin temellerini sarsmak için çaba sarf eden müsteşriklerin yaydığı ve hâlâ yayılmaya devam eden asılsız iddiaların tekrardan ibarettir.

Son zamanlarda sahâbeye karşı yürütülen saldırı politikasının tekrar gündeme gelmesi, ilim adamlarının teşrih-i mesâi harcıyarak sahâbenin sünnet-i nebeviyyedeki önemini ortaya koymak üzere diğer ilim adamlarına çağrıda bulunmaya sevk etmiştir. Bu amaçla düzenlenen ve çağrılara kulak verilen “Sahâbe ve Nebevî Sünnet” sempozyumuna Ürdün, Türkiye, Suriye, Irak, Fi-

listin, Mısır, Suûdî Arabistan, Birleşik Arap Emirlikleri, Kuveyt, Sudan, Mağrib, Cezayir gibi ülkelerden kırkın üzerinde ilim adamı ve sünnet araştırmacısı iştirak etti.

İki gün süren sempozyumda tebliğler Sahâbe ve Konumu, Nebevî Sünnet'te Ehl-i Beyt, Sahâbe'ye Göre Rivâyet Usûlü, Sahâbe'de Hadis Tenkîdi ve Fıkhu'l-hadîs olmak üzere beş ana konu çerçevesinde ele alındı. Konuların ele alınışında sahâbe'nin dindeki yeri ve faziletlerini ortaya koymak, ehl-i beyt'in Müslümanlar arasındaki yerini ve sünnet-i seniyyeyi muhâfazada üstlendiği rolü açıklamak, sahâbeye atılan iftiralar karşısında onları müdafaa etmek ve akıldaki şüpheleri gidermek, sahâbeyi doğru bir şekilde tanıtmak ve onların gayretlerini, faziletlerini gözler önüne sermek için Müslüman ilim adamlarının harcadıkları emeklere dikkat çekmek ve nihâi olarak hadis ilimlerinin usulleşmesinde/usûl kazanmasında sahâbenin önemli bir role sahip olduğuna işaret etmek fikrinden hareket edildi.

Sempozyumun "Sahâbe ve (Dindeki) Yeri" başlıklı ilk oturumunda, sahâbenin dindeki konumu, faziletleri hakkında fikir vermek ve bu noktadaki şüpheleri yok etmek üzere "Sahâbe'nin Faziletinin Olmadığı ve Tan Edildiğini Vehmettiren Yeni Söylemlerin Açıklanması"; "Buhârî ve Müslim'in *Sahîhayn*'de Sahâbe'nin Konumunu ve Faziletlerini Ortaya Koyma Çabası" gibi konular ele alındı.

Sahâbenin dindeki konumuyla doğrudan irtibatlı olan adâlet meselesine de değinilerek bu çerçevede Dr. İbrâhim el-Kaysî tarafından "Sahâbe'nin Adâletine Dil Uzatma", Dr. Muhammed Hüsam Abdülkerîm tarafından "Sahâbe'nin Adâleti ve Zabtına Dair Nakli ve Aklî İstidlâller", Dr. Kâsım Sâlih Muhammed tarafından ise "Sahâbe'nin Adâleti ve Zabtının Eleştirilmesinde Gayr-ı mevsûk Rivâyetlere Dayanmanın Sonuçları" isimli tebliğler sunuldu.

Cezâyirli Dr. Kâsım tebliğinde, sahâbe ve sünnet karşıtı olan bazı çağdaş yazarların sahâbeye dil uzatma konusunda aslında sahîh olmayan rivâyetlere dayanmak sûretiyle çevirdikleri entrikalara yer verdi. Dr. Kâsım, incelemesinin bir örneği olarak Abdürrezzâk 'İd'in *Sedenetü heyâkili'l-vehm Nakdü'l-akli'l-fikhî* adlı kitabına dayandı. Zira Abdürrezzak 'İd bütün ithamlarını, hiçbir aslı bulunmayan hadisleri tenkit etmek üzere inşa etmiştir. Hâlbuki Dr. Kâsım'a göre öncelikle yapılması gereken rivâyetlerin güvenilir olduğunu tespit etmektir. Aksi takdirde bütün zamanı, aslı olmayan bir takım şeylere dayanan iddiaları çürütmek için harcamak makul değildir.

Ehl-i Sünnet bütün sahâbilerin âdil olduğu noktasında hemfikir iken bazı mezhepler bu konuda farklı görüşlere sahiptirler. Sahâbe karşısında bu tür mezheplerin yaklaşımını ortaya koymak amacıyla Dr. Abdullah Mûsâ Ya'kûb tarafından "Sahâbe Karşısında Hâricîlerin Konumu", Dr. Kerîme Abdüsselâm tarafından, "Sahâbe Karşısında İslâmî Fırkaların Konumu", Dr. İbrâhim Bürkân tarafından "Hulefâ-i Râşidîn'in İmâmeti Karşısında Eş'arî İmamların

Konumu”, Dr. Cemâl Ebû Zâyed tarafından “Sahâbe’nin Adâleti Karşısında Şiilerin Konumuna Dair Yöntemsel İnşânın Reddi”, Prof. Dr. Fethî ez-Zağbî tarafından, “Kur’ân-ı Kerîm’de Geçen Hz. Ebû Bekr’in Sohbeti Râfîzî Şüphedir (Eleştirel Bir İnceleme)” başlıklı sunumları gerçekleştirildi.

Ayrıca bazı hususiyetleri ile ön plâna çıkan ve pek çok tartışmanın odağı olan Ebû Hüreyre hakkında Dr. Muhammed Ramazan er-Ramazânî tarafından “Ebû Hüreyre’nin Adâleti İle İlgili Modern Şüphelerin Reddi” isimli incelemesi takdim edildi. Cezâyirli araştırmacı Dr. Muhammed Ramazânî tebliğinde, Ebû Hüreyre’nin âdil olup olmadığı, çok hadis rivâyet ettiği ve bazı rivâyetlerde tek kaldığı şeklinde dile getirilen iddialara karşı Ebû Hüreyre’yi müdafaa etti. Ramazânî, bu iddiaların Mahmûd Ebû Reyze, Abdülhüseyn Kâşif el-Ğitâ’ gibi kişiler tarafından çok önce ortaya atılan eski iddiaların yeniden gündeme getirilmesinden ibaret olduğuna dikkat çekerek bu iddiaların tekrar edilmesinin nedenini yeni nesilde ilmî zafiyet ve genel kültür platformlarının veya medya kuruluşlarının Ebû Reyze gibi düşünülere yer verip aksini düşünenlere yer vermemesi şeklinde izah etti.

Tebliğinde, Dr. Abduh Yemânî ve pek çok hadis uzmanının bilgisayar yardımıyla Ebû Hüreyre’nin *Kütüb-i Tisa*’daki rivâyetleri tespit ettikleri bir araştırmaya atıfta bulundu. Bu araştırmada verilen bilgilere göre Ebû Hüreyre’nin *Kütüb-i Tisa*’da 8965 hadisi bulunmaktadır. Fakat bu hadislerin 1475’i Ebû Hüreyre’nin hadisleridir. Geri kalanlar ise aynı hadislerin tekrarıdır. Ebû Hüreyre’nin rivâyet ettiği hadislerin diğer sahâbîlerin hadisleri ile mukayese edildiğinde ise Ebû Hüreyre ve (diğer) sahâbelerin 1433 hadisi ortak olarak rivâyet ettiği, Ebû Hüreyre’nin yalnızca 42 rivâyette tek kaldığı görülmektedir. Dolayısıyla bu araştırma neticesinde Dr. Ramazânî’ye göre, Ebû Hüreyre ile ilgili bazı ithamlar ortadan kalkmaktadır.

Dr. Emîn Ömer tarafından ise başka bir önemli sahâbî Hz. Mu’âviye, “Modern/Çağdaş Yazarların Kitaplarında Mu’âviye b. Ebî Süfyân (Şüpheler ve Reddiyeler)” bağlamında ele alındı. Tebliğine gayr-i sahîh rivâyetlerin sünnet ve sahâbe karşıtlarının bir umdesi olduğunu tekit ederek başlayan Dr. Emîn Ömer araştırmasında Ürdünlü Şîî Ahmed Hüseyin Ya’kûb, Hasen es-Sekâf, Suudlu Hasen Ferhân el-Mâlikî gibi münekkidler konularını tahlil etti. Araştırmanın neticesinde sahîh ve sarîh bir hadiste Hz. Mu’âviye ile ilgili bir yergiye rastlanmadığı, yerildiği rivâyetlerin ise gayr-i sahîh rivâyetler olduğu sonucuna ulaştı. Ancak sahîh rivâyetlerde Hz. Mu’âviye hakkında bir yerginin yer almamasının, onun hatasız olduğu anlamına gelmeyeceğini tasrih etti. Dr. Emîn Ömer’in akabinde ise Dr. Fâtiha el-Abdülâvî tarafından “Sahâbe Bilgisinde Mağrib Medreselerinin Çabaları” tebliği sunuldu.

İkinci oturumun ana konusunu “Nebevî Sünnet’te Ehl-i Beyt” teşkil etti. Ehl-i Beyt konusu etrafında Dr. Murtazâ ez-Zeyn Ahmed “Sünnet-i Nebe-

viyye’de Ehl-i Beyt’in Faziletleri”; Dr. Sâmî el-Hayyât “Ehl-i Beytin Faziletleriyle İlgili Hadislerin Korunmasında Muhaddislerin Çabaları”; Dr. Fâtîmatü’z-Zehrâ Avâtî ve Dr. Ahmed Subhî “Ehl-i Hadîse Göre Ehl-i Beyt’in Konumu ve Hadis Rivâyeti”; Dr. Mervân Ahmed el-Hamdân “Sünnet-i Mutahhara Işığında Fâtîmatü’z-Zehrâ’nın (r. anhâ) Özellikleri”; Dr. Nemâ el-Bennâ ve Dr. Heyfâ Ziyâde ise “Nebî’nin (s.a.v.) Ehl-i Beyti ile Sahâbe Bağları Arasındaki Hakikat” başlıklı tebliğlerini sundular.

“Sahâbe’nin Rivâyet Usûlü” başlığını taşıyan üçüncü oturumda dokuz tebliğ sunuldu. Bu çerçevede Dr. Fethüddîn el-Beyânûnî “Sahâbe Döneminde Rivâyet Usûlü” çalışmasını takdim etti. el-Beyânûnî burada sahâbenin Hz. Peygamber’den hadis işitme ve öğrenme noktasında gösterdikleri önem, bazı sahâbîlerin hadisi bizzat Hz. Peygamber’den işitmedikleri halde güvenilir kabul etmesi, hadis nakledeken çok titiz davrandıkları gibi konuları ele aldı. İkinci olarak Prof. Dr. Muhammed ‘Îd es-Sâhib “Hz. Peygamber Döneminde Hadis Kitâbeti” isimli tebliğinde, sahâbenin daha Hz. Peygamber hayatta iken çok erken bir dönemde hadisleri yazıya geçirdiklerine dikkat çekti. Yazma sürecinin Hz. Peygamber hayatta iken ondan işittiklerini yazma, Hz. Peygamber’in vefatından sonra ise birbirlerinden hadis yazma şeklinde geliştiğini ifade etti. Buna örnek olmak üzere Hz. Mu’âviye’nin, Hz. Âişe’den, eşi Hz. Peygamber’den duyduğu bazı hadisleri kendisine yazmasını istediğini haber veren rivâyetle Hulefâ-i Râşidîn’in kadınlara ve vâlilere sünnet-i nebeviyye’nin bazı tevcihatlarını yazdığını haber veren nakillere işaret etti. Dr. es-Sâhib sahâbe asrının h. 110 senesine kadar, başka bir ifade ile hicri I. asırdan sonrasına kadar devam ettiğine ve böylece sahâbenin hadis yazımıyla Halîfe Ömer b. Abdülazîz’in emrini verdiği hadislerin gerek fıkıh konularına gerek râvîlerin isimlerine göre bir kitapta toplanması demek olan hadis tedvininin iç içe olduğuna vurgu yaptı. Dr. Hâlid el-Hâyek ise “Sahâbe’nin Yanında Bulanana Hadis Nüshaları ve Sahîfeler (Gelişimi, Sıhhati ve İlim Ehli’nin Kitaplarında Tahrîci)” tebliğinde kitabetin erken dönemde var olduğunu teyit eden sahâbe ve tâbiîn arasında bilinen bazı sahîfe ve nüshaları örnek olarak sundu.

Üçüncü oturumda sunulan diğer tebliğler arasında ise Dr. Abdullâh İbrâhîm el-Miğlâc’ın “Sahâbe’nin Sünnet-i Nebeviyyeyi Yazıya Geçirmesi”, Dr. Nûh el-Fakîr’in “Ürdün ve Filistin’deki Sahâbe-i kirâm’ın Cihadları”, Dr. Abdurrahmân Alûş’un “Sahâbe’nin Hadis Rivâyetini Zabtı ve Bu Zabtın Belirtileri”, Dr. Muhammed Mahmûd Kâlû’nin “Hadis-i Şerîf’e Dayanma Noktasında Sahâbe’nin Gayreti”, Prof. Dr. Nâfiz Hammâd’ın “Râvî ve Rivâyete Güvenme noktasında Sahâbe’nin Yöntemi”, Prof. Dr. Abdülhakîm Ferhât’ın “Sahâbe Hz. Peygamber’e Yalan İsnâd Etti mi?” şeklindeki tebliğleri yer aldı. Prof. Dr. Ferhat söz konusu araştırmasında Âyetullah Ca’fer es-Subhânî’nin *Adâletü’s-sahâbe beyne’l-âtıfe ve’l-burhân* adlı kitabında sahâbenin adâleti ile

ilgili ortaya attığı bütün iddiaları delilleriyle çürüterek Ehl-i Sünnet ve muhadislerin yönteminin bütün ümmetlerden farklı, son derece sağlam ilmi bir yöntem olduğunu ortaya koydu.

Dördüncü oturumun ana konusu ise “Sahâbe’ye Göre Hadis Tenkîdi” idi. İlmi pek çok sahada bugün de üzerinde durulan hadis tenkîdi hakkında Prof. Dr. Abdülkâdir el-Muhammedî “Rivâyet Tenkid Kâidelerinin Açıklanmasında Sahâbe’nin Vukûfiyeti”, Prof. Dr. Yâsir eş-Şimâlî ise “Sahâbe’de Metin Tenkîdi (Hz. Âişe’nin İstidrakları/Düzeltilmeleri Bağlamında Bir İnceleme)” konulu tebliğlerini sundular. Oturumda sunumu gerçekleştiren diğer tebliğler ise Dr. Ammâr el-Harîrî’nin “Sahâbe’nin Metin Tenkîdi”, Dr. Mutemed Ali Süleyman’ın “Haberlerin Kabulünde Sahâbe’nin İhtiyâtı”, Dr. Enes el-Mısırî’nin “Sahâbe’nin Cerh-Ta’dil İlmini Kaideleştirmesi” başlıklarını taşıyan araştırmalarıydı.

“Sahâbe’ye Göre Fıkhu’l-hadîs” konulu beşinci ve son oturumda ise Prof. Dr. Ca’fer Abdüsselâm tarafından “Sahâbe’ye Göre Fıkhu’l-hadîs Usûlü”, Prof. Dr. Bünyamin Erul tarafından “Hz. Âişe’nin İstidrakları Bağlamında Bazı İstidrakların Değeri” başlıklı tebliğler sunuldu. Fıkhu’l-hadîs çerçevesinde takdim edilen diğer tebliğler arasında Dr. Kunduz Mâhî’nin “Sahâbe’nin Hadisi Reddi, Hadis ile Amel Etmemesi ve Hadisin Taşındığı Fikhî İzler”, Dr. Belahtî Bûmdîn’in “Makâsîdî’nin Nebevî Nassları Fakîh Sahâbîlere Göre Yorumlanması ve Mağrib Mâlikî Medresesi’ndeki Etkisi”, Dr. Hamza el-Bekrî’nin “Allah Teâlâ’nın “فان كان له اخوة فلامه السادس” Âyeti Hakkında Osman b. Affân ve Abdullâh b. Abbâs’ın Müzakeresi, Dr. Cemil Ebû Sâre’nin “Bazı Usulcülerin Görüşlerine Göre Sahâbe Rivâyetlerinin Hükümü” başlıklı tebliğler yer aldı.

Yaklaşık kırk tebliğin sunulduğu ve müzakere edildiği Sahâbe ve Sünnet Sempozyumu’nda;

(1) Sahâbe bizzat vahyi ve sünneti nakleden ve onları muhâfaza eden şahsiyetlerdir. Sahâbenin adâleti ve fazileti üzerinde icmâ bulunmaktadır. Dolayısıyla sahâbeyi ta’n etmek bu dînin esaslarını ta’n etmek anlamına gelir.

(2) Sahâbe ve sünnet-i mutahhara etrafında zaman zaman etkili olan iddialar, tartışmak veya reddetmek için dahi çaba göstermeye ve vakit harcamaya gerek duyulmayan yeni gibi görünen fakat eski iddialardır. Bu iddiaları bertaraf etmeye lüzum yoktur çünkü Müslümanlar arasına şüphe tohumu saçan fikirlerin hareket noktaları herkesçe mâlumdur. Bu düşüncede olanlar Müslümanların içinde bulunduğumuz asırda İslâm dininin evleviyatlarıyla uğraşarak vakit harcamalarını arzulamaktadırlar.

(3) Efendimiz’in ashâbına ve temiz ehl-i beytine muhabbet beslemeye önem gösterilmelidir. Aynı şekilde bu şahsiyetlerin faziletleri, mevkîleri, ilmi yayma ve Allah’a davet konusundaki etkilerini açıklamaya çaba sarf edilmelidir. Çeşitli eğitim merhalelerinde ve seviyelerinde de bu önem dile getirilmelidir.

(4) Sahâbe ile ehl-i beyti arasında tabî ve güçlü bir bağ vardır. Sahâbe ve ehl-i beyt arasındaki husûmet ise farklı maksatlarla ortaya atılmış hiçbir dayanağı olmayan iddialardır.

(5) Adâlet, merhamet, hoşgörü, hürriyet, muhabbet ve bunun gibi dinî değerlerin İslâm fetihlerinin gerçekleştiği şehirlerde neşv-ü neva bulmasında sahâbenin etkisi övgüyle anılmalıdır.

(6) Sahâbe'nin hadis rivâyetinde ve tesebbütünde takip ettiği yöntem, hadis usûlü ilminin ve hadis tenkîdinin ilk nüveleridir.

(7) Sahâbenin fıkhu'l-hadis hakkında takip ettiği yöntem kendilerinden sonraki nesillere örnek teşkil eden bir yöntem olarak varlığını sürdürmektedir. Bu yöntem aynı zamanda sünnet-i seniyyeyi her türlü tahrif ve yanlılıktan koruyan bir yöntemdir.

(8) Sahâbenin bazı kişilerin hatalarını düzeltmesi/istidrakları ve yaptığı tenkidler Kur'ân ve Sünnet naslarına ve her ikisinin medlullerine vâkıf olduğunu göstermesi açısından önemli olsa da bu istidraklar ve tenkidler nadir durumlarda görülmektedir.

(9) Sahâbenin itibarını ve kıyamet gününe kadar ümmet için bir örnek teşkil edeceğini ortaya koymak üzere eğitim kurumları ve çeşitli medya araçlarını yardımlaşmaya çağırarak gerekmektedir.

(10) İlahiyat fakülteleri, hadîs-i şerîf cemiyetleri, araştırma kurum ve kuruluşlarının, sahâbenin Kur'ân ve Sünnet vahyini korumadaki ve anlamadaki gayretleri hakkında yayın yapmak ve bu gayretlerin yayılmasını fiiliyata geçirmek gibi konulara önem vermelerinin zarûri bir ihtiyaç olduğu vurgulanmalıdır şeklinde önemli neticelere varıldı.

Son olarak katılımcıların teşekkür konuşmalarıyla Amman'ın ev sahipliği yaptığı Sahâbe ve Nebevî Sünnet Sempozyumu sona erdi.

Zuhal KARAKAYA, Arş. Gör.,
Düzce Üniversitesi, İslami İlahiyat Fakültesi, Hadis, DÜZCE

XX. Asır Halep Muhaddisleri ve Abdülfettâh Ebû Gudde'nin Hadisçiliği,

Muhammet Beyler (Doktora Tezi), Konya 2008, 335 sayfa

İslâmî ilimlerin özelde ise hadis ilminin öğrenim ve öğretimine ömrünü veren dünyanın çeşitli ülkelerinde birçok muhaddis bulunmaktadır. Yakın tarihlere kadar Osmanlı'nın bir parçası olan Halep şehrinin en meşhur ulemâsından biri olan Abdülfettâh Ebû Gudde, uzun yıllar İslâmî ilimler eğitimi almış ve tedris faaliyetinde bulunarak hadis alanında araştırma yapanların vâreste kalamayacakları çalışmalara imza atmış, ilim ile ameli şahsında bütünlüştürmüş güzide bir âlimdir. 1997 yılında âhirete irtihâlinin ardından hakkında çeşitli yazılar kaleme alınmasının yanında anma törenleri düzenlenmiş, telifleri ve tahkikleri üzerine inceleme ve araştırmalarda bulunulmuş, Türkiye'de ise doktora tezi olarak ilk defa *XX. Asır Halep Muhaddisleri ve Abdülfettâh Ebû Gudde'nin Hadisçiliği* adıyla Muhammet Beyler tarafından çalışılmıştır. Tezde Halep şehrinin kısa tarihçesinin verilmesinin ardından XX. asırda Halep'te hadis ilmiyle ilgilenen ve hadis ilmine katkı sağlayan âlimler tespit edilerek onların kısa biyografileri ile tezin asıl amacını teşkil etmek üzere Abdülfettâh Ebû Gudde'nin hayatı, kişiliği, eserleri ve hadisçiliği işlenmiştir.

Bir giriş, üç bölüm ve sonuç kısmı ile birlikte Halep haritası, Halepli muhaddislerle alakalı bir tablo ve Ebû Gudde ile ilgili bir takım bilgilerin ve resimlerin yer aldığı ekler bölümünden müteşekkil olan tezin giriş kısmında yazar, İslâm coğrafyası açısından siyasî, iktisadî ve kültürel alanlarda büyük değişimlerin yaşandığı XX. yüzyılın dini ilimlerin öğretiminde de yeni usullerin benimsendiği bir döneme geçişi ifade etmesi açısından araştırılmaya değer önemli bir asır olduğu, Halep'in ise *en Osmanlı* şehir olarak değerlendirilmesi ile diğerlerinden farkının bulunduğu ve söz konusu asrın hadis çalışmalarıyla tanınan en meşhur ismi olan Ebû Gudde'nin çok yönlü kişiliğiyle ve çalışmalarıyla İslâm dünyasına tanıtılması gerektiği fikrinden hareketle söz konusu çalışmayı üstlendiğini ifade etmiştir. Tez, gerek yurtiçinde gerekse yurtdışında birçok kişi ile kişisel görüşmelerde bulunularak ve Ebû Gudde'ye ait ve onunla alakalı mevcut bütün çalışmalara vukûfiyet neticesinde husule getirilmiştir.

Halep şehrine genel bir bakış ile Halepli muhaddislerin ele alındığı birinci bölümde, XX. asrın başlarına kadar yaklaşık 400 yıllık Osmanlı hâkimiyetinin sona ermesinin ardından Halep şehrinde Ba's rejimi gibi baskıcı güçlerin

hâkim olması ile Ebû Gudde de dâhil bazı ilim ve fikir adamlarının hapsedilmeleri ve halkın zulüm görmesi gibi durumların şehirde ilmî hayatı olumsuz etkilediği görülmektedir. Nitekim ilmî faaliyetlere kısıtlamalar getirilmiş olup birçok ilim adamı ülkeden ayrılmak zorunda kalmıştır. XX. asırda Halep'te 29 ilim adamının hadis ilmi ile meşgul oldukları, bunlardan yedi tanesinin muhaddis kabul edilecek düzeyde olduğu, diğer yirmi iki ilim adamının ise hadis ilmi ile irtibatlarının onları muhaddis olarak tanımlamayı mümkün kılmayacak derecede olduğu ifade edilmiştir. (s. 38) Tezin diğer bölümlerinde ayrıntılı bir şekilde ele alınacak olan Abdülfettâh Ebû Gudde hariç diğer ilim adamlarının biyografileri, Halep'in ilmî hayatına katkıları ve hadis alanında yaptıkları çalışmalar birinci bölümde işlenmiştir. Bu ilim adamlarının İslâmî ilimlerin her alanında belirli ölçüde eğitim almaları yanında hadisçi kişiliği ile temayüz edenlerin Muhammed Râgıb et-Tabbâh (ö. 1370/1951) ve Abdullâh Sirâcüddîn (ö. 1422/2002) olduğu ve bu dönemde ciddi bir telif faaliyetinin görülmediği belirtilmiştir. Haklarında kısa ve öz bilgilerin verildiği mezkûr Halepli muhaddislerin genel olarak ilmî duruş ve görüşlerinden de bahsedilmesi konunun tekâmülü açısından istifadeli olabilirdi.

Ebû Gudde'nin hayatı, kişiliği ve eserlerinin anlatıldığı ikinci bölümde, Ebû Gudde'nin çocukluk çağında ticaret tecrübesini kazanması için çeşitli işlerde çalıştığı ve ilim tahsili için geç sayılabilecek 19 yaşında öğrencilik hayatına başladığının beyan edilmesi dikkatleri çekmektedir. Altı yıl Hüsreviyye Medrese'sinde eğitim gören Ebû Gudde'nin, Halep'te bazı âlimlerden özel dersler almasının ardından Mısır'da Ezher Üniversitesi'nde İslâm Hukuku ve Arap Dili ve Edebiyatı Fakülteleri'nden mezun olup orada Pedagoji diploması da aldıktan sonra tekrar Halep'e dönüşü anlatılmıştır. Ebû Gudde hayatı boyunca Hindistan, Pakistan, Kuveyt Afrika, Suudi Arabistan gibi değişik bölgelerde mülâki olduğu 183 hocanın 120 kadarından dersler almış olup büyük bir kısmından da icazete sahiptir. İlmî faaliyetlerini sürdürmesinin yanında resmi olarak on bir yıl Halep'te, üç yıl Şam'da ve yirmi beş yılda Suudi Arabistan'da lise ve üniversitelerde dersler vererek çok sayıda yüksek lisans ve doktora tezine de danışmanlık yapmıştır. (s. 97) Bu arada 1962 yılında Halep milletvekilliğine seçilmesi üzerine çok kısa bir süre bu görevi üstlenmiş, 1990 yılında ise kendi isteği ile emekli olmuştur. Resmi görevleri dışında geleneksel usulle verdiği özel derslerinden de bahsedilmiştir.

Ebû Gudde'nin ilmî kişiliğinin anlatıldığı bölümde ona göre, ilim ehlinin sahip olması gereken meziyetlerden (niyet, amaç, samimiyet, ciddiyet, azim, himmet vb.) bahsedilerek ilmî, bir emanet olarak görüp tarafsızlığın onun bir gereği olması ve hiçbir şeyin hatırının ilmin hatırının önüne geçmemesi gerektiği vurgulanmıştır. Ebû Gudde'nin kitaplara olan düşkünlüğü, bazen ay-larca bir kitabın peşine düşmesi ve babasından kalan miras dâhil olmak üzere parasının büyük bir kısmını kitaplara yatırdığı anlatılmaktadır. Nitekim kendisinden "benim dünyadaki sevgilim, kitabımdır" şeklinde bir söz de nakledilmiştir. (s. 108) Ebû Gudde'nin vefatına sebep olan hastalığı esnasında komada yatarken bir ara bilinci açıldığında "Ne oldu kitap (*Lisânu'l-Mizân*) basıldı

mi?” diye sorması ve bunun kendisinden duyulan son söz olması (s. 111) onun ilim sevgisinin büyüklüğünü göstermektedir. İlmî çalışmalarında son derece titiz davrandığı, derinlemesine araştırmalara giriştiği, muhatabı kim olursa olsun gerektiğinde tenkit etmekten çekinmediği görülmektedir. Binaenaleyh kendisinin yayınlanmış ilk yazısının bir tenkit yazısı olması da onun tenkitçi kişiliğini göstermektedir. Ebû Gudde'nin en çok tenkit ettiği kişiler arasında İbn Hibbân, Elbânî ve Takıyyüddîn en-Nedvî'nin yer aldığı belirtilmiştir. Bunun yanında tenkitte edep ve saygı sınırlarına son derece dikkat ederek dengeli ve seviyeli bir tavır sergilediği de bilinmektedir. Ayrıca onun ilim ehli ile hocalarına olan sevgisi ve hürmeti de dikkat çeken hususlardan biridir.

Ahlâkî açılardan üstün meziyetlere sahip, ibadetlere düşkün ve takva ile amel etmeyi şîâr edinen Ebû Gudde düzenli, disiplinli, titiz, zarif ve kibar bir insan olarak tavsif edilmiştir. Hadis, fıkıh ve Arap dili alanlarında liyakat sahibi olan Ebû Gudde, akâid ve tefsir ilimleriyle de ilgilenmiştir. Kalam ilmi hakkında ise “değerine rağmen kalam ilmine herkesin ihtiyacı olmayacağı, her beldede bir kişinin bu ilimle ilgilenmesinin yeterli olacağı” şeklindeki görüşü nakledilmiştir. (s. 127) Akâid ile alakalı 2 tahkik, tefsir alanında ise bir tahkik, fıkıhta bir telif, 11 tahkik, ahlak ve terbiye ile ilgili biri telif 3 tahkik, çeşitli konularda ise biri telif, 3 tahkik çalışması bulunmakta olup tabakât ve terâcim türünde 3 müstakil eseri, eğitim ve öğretim ile ilgili 5 kitabının mevcut olduğu belirtilmiştir. Bunların yanında biri daha sonra kitap olarak yayınlanan iki tebliği ve yine çoğu daha sonra kitap olarak basılan birçok makalelerinin tespiti yapılmıştır. Yayınlanmamış veya eksik kalmış çalışmalarının yanında müşterek çalışmaları, fihrist-tertip ve numaralandırma yaptığı eserler ile başka türlü katkılarının bulunduğu çalışmalar da mevcuttur.

Ebû Gudde'nin hadisçi kimliğini oluşturan âmiller ve hadis ilmine katkıları başlıkları altında Ebû Gudde'nin hadisçiliğinin anlatıldığı üçüncü bölüm, tezin asıl temasını teşkil etmektedir. Ebû Gudde'nin kabiliyetli, zeki, çalışkan, fedakâr, dirençli, titiz ve mutedil olma gibi fitri özellikleri, onun hadisçi kimliğini oluşturan âmillerin başında yer aldığı, tedris hayatı boyunca karşılaştığı âlimlerin ve hocalarının kendisi üzerindeki etkisinin de yadsınamaz bir ehemmiyete sahip olduğu belirtilmiştir. Yazar, Ebû Gudde'nin ahlâkî yönden İsa el-Beyânûnî'den (ö. 1362/1943), fikhî açıdan Mustafa ez-Zerkâ'dan (ö. 1343/1924) etkilendiğini, hadisçi kimliğinin oluşmasında ise Muhammed Zâhid el-Kevserî (ö. 1371/1952), Muhammed Râgıb et-Tabbâh ve Abdülhayy el-Leknevî'nin (ö. 1304/1886) önemli bir rol oynadığını tespit etmiştir. (s. 183) Ayrıca söz konusu üç âlimin kısa biyografilerini vermesinin ardından Ebû Gudde ile münasebetleri ile ilmî yönden ona tesirlerinden bahsetmiştir. Ebû Gudde, Muhammed Zâhid el-Kevserî ile Mısır'da bir arkadaşının tavsiyesi üzerine tanışmış ve Mısır'da kaldığı süre boyunca tedrisinde bulunmuş sonrasında ise derin muhabbet beslediği hocası ile bağımlı hiç koparmamıştır. Ebû Gudde, Kevserî'yi “benim ilimdeki dayanağım” diye tavsif etmiş ve kendisi hakkında “ders aldığım bütün hocalarım hakkında kendi kendime: ‘Bunun gibi olabilirim’ derdim. Fakat üstat Kevserî'yi görünce: ‘Hayır, bunun gibi asla

olamam' dedim" dediği nakledilmiştir. (s. 188) İlmî açıdan Kevserî'nin vârisi olarak görülen Ebû Gudde'nin, araştırmalarındaki titizlik noktasında, tahkik usulünde, Hint alt kıtasındaki âlimlerle irtibatında, fıkhu'l-hadîse önem vermesinde ve Hanefî mezhebini savunma ve tenkitçilik gibi daha birçok konuda Kevserî'den etkilendiği de beyan edilmiştir.

Beyler, Ebû Gudde'nin ilim tedrisine başladığı Hüsreviyye medresesinde talebesi olduğu ve kendisinden özel dersler aldığı Muhammed Râgıb et-Tabbâh'ı, hadisçi kişiliğinin oluşmasında etkisi altında kaldığı ilk hocası olarak tavsif etmiştir. Vefatına kadar hocasından istifade etmeye çalışan Ebû Gudde, ilim yolculuklarına düşkünlük, istifade ettiği hocalarından icazet alma merakı, Arap dili ve edebiyatındaki mahareti ve alçak gönüllülük gibi yönlerden kendisinden etkilenmiştir. Ebû Gudde'nin hadisçi kişiliğinin oluşumunda tesiri bulunan Abdülhayy el-Leknevî ile tanışması, hocası Kevserî'nin onun eserlerini okumasını tavsiye etmesi üzerine başlamıştır. Tahkik çalışmalarına Leknevî'nin *er-Raf'u ve't-tekmîl* adlı eseriyle başlayarak sonrasında ise onun beş eserini daha tahkik etmesi söz konusu tesirin bir yansıması olarak ortaya konulmuştur. Ayrıca Ebû Gudde'nin, tahkik usulünde, hadis-fıkıh ilişkisine yaklaşımında, İslâmî ilimlerin birçok alanında bilgi sahibi olması ve kaynaklara vukûfiyeti gibi yönlerden kendisinden etkilendiği ifade edilmiştir. Yazar, Ebû Gudde'nin hadisçi kimliğinin oluşmasındaki etkenlerden birinin de kendisinin son derece önem verdiği rihleleri olduğunu tespit etmiştir. Nitekim ilmî yolculuklarının ikisinin onun açısından büyük bir ehemmiyete sahip olduğu söylenmiştir. Bunlardan ilki hayatının dönüm noktası olarak tavsif ettiği; Kevserî ile karşılaşmasıyla neticelenen Mısır seyahatidir. Diğeri ise birçok yazma eserle dönerek tahkik ve neşir çalışmalarına başlamasına vesile olan Hindistan ve Pakistan'a gerçekleştirdiği ilk ziyaretidir. İlmî seyahatleri esnasında karşılaştığı ve istifade ettiği âlimlerden icazet alma gayretine giren Ebû Gudde'nin akranlarından ve hocalarından aldığı 119 icazetinin bulunduğu ifade edilmiştir. (s. 199)

Yazar, Ebû Gudde'nin hadis ilmine katkılarını öğretimi ve eserleri başlıkları altında ele almıştır. Bu güzide âlimin yaklaşık yirmi bin talebesinin bulunduğu açıklanmış ve bunlardan en meşhurları arasında Nureddîn İtr, Muhammed Avvâme, Mahmûd Mîre, Salâhuddîn el-İdlibî gibi isimlerin olduğu tespit edilmiştir. (s. 205) Hadis alanındaki telif ve tahkik türünden eserlerinin verildiği ve mahiyetleri hakkında değerlendirilmelerin bulunduğu bölümde 8 telif, 32 tahkik çalışmasına yer verilmiştir. Tahkik sahasında en çok cerh ve ta'dil konusu ile alakalı çalışmalarının bulunduğu ve eserini tahkik ettiği isimlerden de en çok Leknevî'ye ait çalışmaların muhakkiki olduğu tespit edilmiştir. Ebû Gudde'nin çalışmalarında genel olarak tetimmât bölümleri, ayrıntılı fihristler, ilaveli yeni baskılar dikkat çeken hususiyetler olarak değerlendirilmiştir.

Ebû Gudde'nin görüşleri üçüncü bölümün ikinci ana başlığı altında hadis usulü, hadis tarihi, hadis problemleri vs. gibi çeşitli konular içerisinde ele alınmıştır. Ebû Gudde, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) onayları anlamına gelen takrîrî

sünnetini söz ve filleriyle desteklemesiyle kavli ve fiilî sünnete dönüşeceği yönündeki çoğunluğun görüşüne muhalif olarak bu haliyle de yine takrîrî sünnet kapsamında değerlendirileceğini ifade etmiştir. Hadis usulünde yeni şart ve kaidelerin ortaya konulmasına gerek olmadığı, hadis usulü prensiplerinin kemâle yakın derecede belirlenmiş olduğu görüşünü benimsediği kaydedilmiştir. Ayrıca çağımızdaki araştırmacıların ilk dönem âlimleri gibi sağlam ve titiz çalışmalar ortaya koyamadıkları kanaatinde olduğu da serdedilmiştir. Hadis problemleri başlığı altında değerlendirilen konular hakkındaki iddialarına da bu kısımda yer verilmiştir. Sahâbenin büyük günah işlemiş olmaları veya fitne olaylarına karışmış olmalarının onların adaletini zedelediği görüşündedir. Zira günahlarından tövbe etmiş olma ihtimallerinin bulunduğu ve söz konusu olayların içtihat farklılıkları olarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Hadislerin büyük bir kısmının mana ile rivayet edildiği fikrine katılmayan Ebû Gudde bunun sadece bir varsayım olduğunu ifade etmiştir. Keşfi, hadislerin tashihinde bir metot olarak görmeyerek tecrübe ve vakiaya uygunluğun ve de salt aklın hadislerin sübutunda kabul edilebilir bir yöntem olmadığını düşündüğü de yazar tarafından tespit görüşleri arasındadır.

Hadiste metin tenkidi yapılmadığı iddialarına karşılık Ebû Gudde, ilk dönemlerden itibaren İslâm âlimlerinin metin tenkidi yaptıklarını belirterek hadis tenkidine metin tenkidiyle başlamanın sağlıklı bir yaklaşım olmadığını ve ilk aşamada isnadına bakılması gerektiğini vurgulayarak çok şiddetli bir nekâretin bulunması durumunda metin tenkidine başvurulacağını söylemiştir. Hadisleri anlama ve ondan hüküm çıkarmanın ayrı şeyler olduğu, bunu yapabilmek için ise mecâzı, hakikati, kinayeyi ve istiâreyle birlikte Arap dilini çok iyi bilmek gerektiği de zikredilen görüşleri arasındadır. Zayıf ve mevzû hadislerin konu edildiği bazı eserlerde kullanılan bir takım kavramların yanlış değerlendirildiği de onun dikkat çektiği hususlardan biri olarak ifade edilmiştir.

Yazar, Ebû Gudde'nin, telifâtında değindiği bazı âlimler ve eserleri hakkındaki değerlendirmelerine de yer vermiştir. Burada tefsir ve siyer kitaplarındaki hadislerin nasıl değerlendirilmesi gerektiği, garibü'l-hadîs kitaplarındaki hadislerin güvenilirlik dereceleri, Buhârî ve Müslim'in eserlerinden istifade etme yöntemleri, sünenlerin bir takım özellikleri ile bazı âlimler ile eserleri hakkındaki tespitleri yer almıştır. Dikkat çekilen bu noktalar araştırmacıların söz konusu eserleri okurken göz önünde bulundurmaları gereken çok önemli bilgileri ihtiva etmektedir. Akabinde telif ve tahkik olarak önemli gördüğü çalışma konularına temas edilmiştir. Son olarak da tezin en orijinal başlıklarından biri olan 'sonradan vazgeçtiği görüşler' kısmında önceki eserlerinde yazdığı ancak sonraki çalışmalarında açıkça faklı bir kanaate sahip olduğunu ifade ettiği fikirleri verilmiştir.

Ebû Gudde'nin "Ecdadın kurduğu binayı tamamlamak, çocukların yeniden bina yapmalarından yüz defa daha hayırlıdır" diyerek teliften çok tahkik çalışmalarına ağırlık verdiği söylenmiştir. (s. 281) Nitekim yazar, onun eserlerinde münekkî, mutedil ve muhakkik kimliğinin öne çıktığını belirtmiştir. Ayrıca hadis ilminde istılahlar, cerh-ta'dil ve ricâl bilgisi konularına yoğunlaştığını

tespit etmiştir. (s. 291)

XX. asırda Halep şehrinde hadis ilmi ile temayüz eden İslâm ulemâsını ve muhakkik bir hadisçi, ilmiyle âmil bir âlim olarak Ebû Guddê'yi konu edinen bu çalışmada günümüze oldukça yakın bir dönem ve ulemâsı değerlendirmeye alındığı için kaynak sıkıntısının yaşandığı dikkat çekmektedir. Zira tezde matbuatın yanı sıra kişisel görüşmelerden hâsıl olan bilgiler ve değerlendirilmelere de yer verilmiş olup tez içerisinde aynı isimlere yapılan sık atıflara rastlanmaktadır. Ebû Guddê'ye ait bütün çalışmaların yazar tarafından tetkik edildiği tezde açıkça görülmekte olup buna binâen Ebû Guddê'nin özellikle hadis ilmine dair görüşleri hakkında daha fazla bilgi verilmesi ve bu büyük âlimin kendisinden önceki ilmî birikimden nasıl istifade ettiği, kendi dönemi içerisinde nasıl bir konumu haiz olup mütemayiz vasıfları gibi mevzular üzerinde ayrıntılı ve vurgulu bir şekilde durulması çalışmayı daha istifadeli kılabilirdi. Ayrıca tezin taslağı sebebiyle çalışmada yer yer tekrar eden ve dağınık bilgilere rastlanmaktadır. Mesela ikinci bölümdeki 'eserler' başlığı ile Ebû Guddê'nin hadis ilmine katkılarının anlatıldığı yerde ele alınan 'eserleri' başlıklı kısım arasında bir bütünlük sağlanabilirdi. Bunların yanında çalışmanın güncel ve güzel bir Türkçe ile kaleme alınmış olması eseri akıcı ve sürükleyici kılmış yazım hatalarının yok denecek kadar az olması da çalışmanın büyük bir titizlikle meydana getirildiğini ortaya koymakla beraber okuyucunun muhtevaya odaklanmasını kolaylaştırmıştır. Değerlendirmeye son verirken tezin, kişi ve eser çalışacak araştırmacılara örnek teşkil edecek mahiyette olduğu ifade edilmelidir. Son olarak teze konu olan Merhûm Ebû Guddê'ye Yüce Allah'tan rahmet diliyor, çok değerli bu âlimin neredeyse tüm yaşayış ve ilmî hayatını istifadeye sunan Yard. Doç. Dr. Muhammet Beyler'e şükranlarımızı sunuyoruz.

Safiye İNCEYILMAZ, Arş. Gör.,

Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis, YOZGAT

Şu'ayb el-Arnaût (1346-1438/1928-2016)

Suriye'nin XXI. yüzyılın önde gelen hadis münekkid ve muhakkiki Şu'ayb el-Arnaût seksen sekiz yaşında 27 Ekim 2016 (26 Muharrem 1438) Perşembe günü Ürdün'ün başkenti Amman'da geçirdiği kalp krizi sonucu vefat etti. el-Misânî semtinde bulunan Mescidü'l-Fayha'da Cuma namazını müteakip kılınan cenaze namazının ardından Amman'daki Sahâbu'l-İslâmiyye kabristanına defnedildi. Ömrünü başta hadis olmak üzere İslâmî İlimlerle dair eserlerin tahkikine adayan el-Arnaût iki yüz elli cilde yakın eserin tahkikiyle İslâm ilim mirasına önemli katkılarda bulundu. Geriye dördü erkek, altısı kız olmak üzere on çocuk bırakan el-Arnaût'un kitapları oğlu Abdülazîz tarafında Türkiye'ye vakfedildi.



Şu'ayb b. Muharrem el-Arnaût, aslen Arnavutluk Cumhuriyeti'nin kuze-yinde yer alan İşkodra şehrindedir. Babası Muharrem Efendi o zamanlar vilâyet merkezi olan bu şehirde ziraatla uğraşan, âlimlere karşı son derece muhabbet duyan samimi bir Müslümandı. 1925'te iktidarı zorla ele geçirip cumhurbaşkanı olan Ahmet Zogu'nun, Batı yaşam tarzını benimseyerek bunu halka dayatması sonucu Müslümanlar üzerinde baskılar son derece arttı. Bunun üzerine çevresindeki âlimlere danışarak “inançları yüzünden baskıya maruz kalan Müslümanın hicret etmesi”¹ ve Şam'ın faziletlerine dair² öğrendiklerinden hareketle 1926 (1345) yılında arkadaşı Nuh Necati³ ile birlikte önce Mısır'a gitmiş, oradaki ahvali beğenmemesi üzerine daha sonra Dımaşk'a yerleşmiştir.

¹ bkz: en-Nisâ 5/97

² bkz: Muhammed b. İsmâ'il el-Buhâri, *el-Câmi'u's-sahîhu'l-muhtasar* (üçüncü baskı, Beyrut: Daru İbn Kesir 1407/1987) I, 351/990, VI, 2598/6681, Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Câmi'u't-Tirmizî*, (birinci baskı, Beyrut: Dâru-İhyâi't-Turâsi'l-'Arabi) 817/2122, Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Tahkik: Şu'ayb el-Arnaût, (üçüncü baskı, Amman: Müs-setü'r-Risâle 1420/1999) XXIV, 362/15596,15597, XXXIII, 72/20361,20367.

³ Meşhur muhaddis merhum Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî'nin babasıdır (el-Elbânî'nin hayatı için bkz. İbrahim Hatiboğlu, “Nâsirüddîn el-Elbânî (1332-1420/1914-1999), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, 1/2, 2003, ss. 219-223).

Babasının Dımaşk'a hicretinin ikinci senesinde Ağustos 1928 (1347) yılında Mescidu'l-aksab mahallesinde dünyaya gelen el-Arnaût, beş yaşında başlamış olduğu el-Medresetü'l-İlmiyyetü't-Ticâriyye'den dördüncü sınıftayken hocasının kendisini dövmesi üzerine ayrılarak Medresetü'l-edebi'l-Arabiyye'ye devam etmiştir. On iki yaşında beşinci sınıfı bitirdikten sonra artık okumak istemediğini babasına bildirir. Böylece okul hayatını sonlandıran el-Arnaût hem çalışmaya başlar hem de kendinde hâsıl olan Kur'an'ı anlama isteği ve ailesinin de kendisini bu yönde teşvik etmesiyle başta Arapça olmak üzere İslâmî ilimlere yönelir.

İlk eğitimini, babasının sadece tanıdığı âlimlerden ders almasına izin vermesi üzerine, evlerinde sık sık toplanıp ilmi tartışmalar yapan Arnavut asıllı hocalardan alır. Bunlardan el-İmâratü'c-Civâniyye mahallesinde Mescidu'l-umeriyye de imam olan Süleyman el-Gâveci el-Elbânî, Şu'ayb'in ders aldığı ilk kişidir. el-Gâveci'nin imam olduğu camide kendisinden; Hanefî furî-i fikhına dair *Nuru'l-izâh*'ın şerhi eş-Şurunbilâlî'nin *Merâkî'l-felâh*'ını et-Taḥâvî şerhiyle birlikte, ez-Zernûcî'nin *Talîmu'l-müte'allim Ṭarika't-Te'allüm*'ünü, İmam Birgîvî'nin *et-Tarikatu'l-Muhammediyye*'sini, İmam Birgîvî'nin *Avâmil*'ini ve *İzhârû'l-ezhâr*'ını Adalı şerhiyle ve İbn Hâcîb'in *Kâfiyye*'sini de Mollâ el-Câmî şerhiyle birlikte Osmanlı medrese usulüne göre okumuştur. Hanefî mezhebine sıkı sıkıya bağlı ve İstanbul'daki dini eğitim müesseslerinde eğitim görmüş olan Nâsîrüddîn el-Elbânî'nin babası Nûh en-Necâtî el-Elbânî'den, Hanefî mezhebinde önemli bir yeri olan Ebû'l-Hüseyn el-Kudûrî'nin *Muhtasaru'l-Kudûrî*'sini okudu. Sonrasında Şam bölgesi muhaddislerinden Bedrüddîn el-Hasenî'nin öğrencisi ve Arapça ilimlerine son derece vakıf olan Ârif ed-Düvecî'den *Kavâ'idu'l-lugati'l-Arabiyye* ve Abdülhakîm el-Afgânî'nin *Keşfu'l-hakâik fi Şerhi Kenzi'd-dekâik*'ini okumuştur. Emevî Camii'nde (Camî'u benî Ümeyyetî'l-kebîr) ders veren ve daha sonradan el-Arnaût'un hocalarından olacak Muhammed Sâlih el-Farfûr'un öğrencisi Edîb el-Kellâs'tan üç sene Arapça okuyan Şu'ayb el-Arnaût, *Kavaidu'l-lugati'l-Arabiyye*'nin dördüncü cildini ve *Şerhu Ebn 'Aqîl*'i okudu. Bu süre zarfında Arapçasını iyice ilerleten el-Arnaût Sibeveyh'in kitabının muhtasarı olan Zemahşerî'nin *el-Mufasssal*'ını ve İbn Hişâm'ın *Şuzûru'z-Zehab*'ini kendi kendine okudu. el-Arnaût'un Edîb el-Kellâs'tan sonra, yirmi yaşlarındayken derslerine başladığı, kendisinden birçok eseri okuduğu, hayatında önemli bir yeri ve yetişmesinde en çok emeği olan hocası, o devrin önemli âlimlerinden Bedrüddîn el-Hasenî ve Sâlih b. Esed el-Hımsî'nin öğrencisi, aynı zamanda Hanefî mezhebine son derece bağlı Muhammed Sâlih el-Fârfûr'dur. Tefsir, fıkıh ve Arapça ilimlerinde derinlemesine bilgisi ve aynı zamanda şair olan bu hocasından Cuma günleri hariç sabah ve yatsı namazlarından sonra fıkıh, hadis, Arap diline dair birçok kitap okumuştur. Okuduğu kitaplar arasında Suyûtî'nin *Tedribu'r-râvî*'si, Nesefî'nin *Tefsîru'n-Nesefî* ve *Şerhu'l-Menâr*'ı, Müslim'in *el-Câmî'u's-Sahîh*'i, el-Aynî'nin *Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*'si,

Cürcânî'nin *Esrâru'l-belâğa* ve *Delâilu'l-icâz*'ı, Hâşiyetu İbn Abidîn'in birkaç cildi, el-Müsilî'nin *el-İhtiyâr*'ı, İbrahim el-Bâcûrî'nin *Şerhu Cevhereti't-tevhîd*'i, Cürcânî'nin *Ferâizu's-sirâciyye*'si ve Aristo'nun *el-Mantıku's-sûrî*'si bulunmaktaydı. İslâmî ilimlerde belli bir seviyeye gelen el-Arnaût'u hocası Sâlih el-Fârfür Câmî'ü-Sâdât'da fıkıh dersleri vermesi için görevlendirdi. Bir süre sonra da hocasının kurmuş olduğu Ma'hedü'l-Fethi'l-İslâmî'de dersler vererek çalışmaya başladı.

Ellili yılların başında Dımaşk'ta Mustafa es-Sibbâ'î'nin öncülüğünde yeni bir İslâmî hareketin yayılmasıyla, kitap rafları Hasan el-Bennâ'nın, Mevdûdî'nin, Ebü'l-Hasen en-Nedvî'nin, Cemâlüddîn el-Efgânî'nin, Muhammed Abduh'un kitaplarıyla dolmaktaydı. Bu yeni akımın temsilcilerinin kitaplarını da okuyan el-Arnaût, böylece muasır İslâm anlayışına da muttali oldu.

Tefsir, fıkıh ve Arapça ilimlerinde uzmanlaşan el-Arnaût, bir üniversite öğrencisinin kendisine bir hadisin tahrîci hakkında soru yöneltmesiyle uzun ara-malar sonucu cevabı ancak rastlantı vesilesiyle bulması, kendisinde hadis ilmini ihmal ettiği düşüncesini uyandırdı. Hocalarının taklit kültürüne aşırı bağlı kalıp, rivâyetlerin sahih olanı olmayandan ayırmada mensubu oldukları mezhebin fıkıh kitaplarına başvurarak çözmeleri ve hatip ve vaizlerin sıhhatine dikkat etmeden çoğu zaman zayıf ve mevzu hadis kullanmaları yüzünden çevresinin ve kendisinin bu alanda geri kaldığını düşünerek, eksiklerini kapatmak için bu alana yöneldi.

1950'li (1370) yıllarda Dımaşk'a gelen, Hintli muhaddis Muhammed İbn Ali el-Bekrî'den icazetli, *Kütüb-i Sitte*'yi senetleriyle ezbere bilen Abdullah el-Habeşî'den hadis metinleri okumaya başladı. Hadis ilmine hem nazarî hem de amelî açıdan bakan el-Arnaût, nazarînin hadis metinlerini okumak amelînin ise bu ilmi dirâyeten öğrenmek olduğunu düşünmekteydi. Şam'da hadis ilmini hem dirâyet hem de rivâyet açısından bilen olmadığından bu alanda çalışmaya başlayan el-Arnaût, okumuş olduğu birçok hadis usulü kitabı vesilesiyle ilk olarak Tirmizî'nin *Sünen*'inin tahrîcine başlar. O dönemde yıldızı parlamakta olan Nâsirüddin el-Elbânî'den bu konuda yardım istemişse de vakti olmadığı cevabını alan el-Arnaût, günde beş hadis tahrîc etmek suretiyle bir buçuk sene devam edecek olan tahrîc işine daha önceden okumuş olduğu birçok hadis usulü kitabının birikimiyle ferdî olarak başladı. Tahrîçlerine devam ederken o dönemde gittikçe yaygınlaşan Ahmed Muhammed Şâkir, Râgıb et-Tabbâh, Ahmed el-Gumârî ve Nâsirüddin el-Elbânî'nin tahkikleriyle bu alana da yönelmeye başlayarak bu alandaki ilk çalışması olan Ali İbn Mukarrab el-Uyûnî'nin *Dıvan*'ının matbu nüshasındaki hataları düzeltmeye çalıştı. Çözemediği kısımlar için Şam Üniversitesi'nde ki Râgıb et-Tabbah'dan yardım aldı.

1956'da (1376) el-Ma'hedü'l-Arabiyyu'l-İslâmî'de müderris olarak çalışmaya başladı. 1959 (1379) yılının başında Züheyr eş-Şavîş tarafından Dı-

maşık'ın el-Halbûnî sokağında el-Mektebu'l-İslâmî tahkik çalışmaları için hizmete girdi. Burada kendisinden yardım istenilmesi üzerine Abdülkâdir el-Arnaût'la birlikte, İbn Zavyân'ın *Menâru's-sebil fi şerhi'd-delîl*'ini (Beyrut,1979) tahkik etti. eş-Şavîş'in kendisinden el-Mektebu'l-İslâmî'de çalışması noktasında ısrarları üzerine, el-Ma'hedu'l-Arabîyyu'l-İslâmî'de sabahları iki saat ders verip, geri kalan vaktini tahkik çalışmaları için el-Mektebu'l-İslâmî'de geçirmeye başladı. Burada tahkik ilminin inceliklerine vakıf olmak isteyen el-Arnaût, Ahmed Muhammed Şâkir ve Abdulazîz el-Mîmanî'nin yapmış olduğu tahkikleri inceledi. Ahmed Muhammed Şâkir'le çalışmış, onun tahkik metoduna vâkıf, bu sahada son derece uzman ve Arabî ilimlerinde hakkında "Şam'da onun gibisi yok" denilen Ahmed Râtib el-Neffâh'tan tahkik ilminin inceliklerini öğrendi. Yaptığı işte dakiklığı seven ve tahkiklerini en iyi şekilde oluşturmayı hedefleyen el-Arnaût, Abdülkâdir el-Arnaût'la⁴ birlikte Hanbelî mezhebinde önemli yeri olan er-Ruheybânî'nin *Metâlibu evveliyi'n-nehyî fi şerhi gâyeti'l-muntehâ* (Beyrut 1961) ve İbn Kudâme el-Makdisî'nin *el-Kaîfi fi fikhi'l-îmâm Ahmed* (Beyrut 2003) kitaplarını tahkik ettikten sonra, farklı mezheplerdeki tahkiklerinde herhangi bir yanlış anlaşılmaya mahal vermemek için Hanbelî mezhebinde derinlemesine vukûfiyeti olan ve vefâtına kadar kendisine mulâzemet edecek olan Hanbelî fakihî Abdülkâdir el-Hattâvî'den (v. 1981/1402) el-Merdâvî'nin *el-İnsâf*'ının mukaddimesini ve Abdülkâdir ibn Bedrân'ın *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâm Ahmed ibn Hanbel*'ini okudu.

Bir mecliste Ali et-Tantâvî'nin sorduğu soruya verdiği cevapla dikkat çeken el-Arnaût, Abdülganî et-Tantâvî'nin de hazır bulunduğu Kur'ân-ı Kerim tefsiri derslerine davet edilerek, belli bir süre bu derslere katıldı.

el-Arnaût, Abdülkâdir el-Arnaût ile İbnü'l-Cevzî'nin *Zâdu'l-mesîr*'ine (Beyrut 1984) yapmış olduğu tahkik basımı sonrasında el-Mektebu'l-İslâmî'nin sahibi Züheyr eş-Şavîş ile yaşadığı bir sorun yüzünden 1968 (1388) yılında çalışma ortamını değiştirerek, arkadaşı Abdülkâdir el-Arnaût ile çalışmalarına el-Mektebetu'z-Zâhiriyye'deki bir çalışma odasında devam etti. Burada o dönemin önemli muhakkiklerden biri olan Nâsîrüddin el-Elbânî'nin de çalışmasıyla üç Arnavut burada bir araya gelmiş ve böylece el-Mektebu'l-İslâmî'nin İslâm dünyasına kazandırdığı birçok eserin bu odada tahkik edilmeye başlanmasının önü açılmıştı.

Babasının Dimaşık'a hicreti sırasında yol arkadaşı olan Nuh Necâtî'nin oğlu Nâsîrüddin el-Elbânî, el-Arnaût'dan on dört yaş büyüktü. Şu'ayb, el-Mektebu'l-İslâmî'deki görevi gereği onun yapmış olduğu tahkikleri inceleyerek düzeltme yapmaktaydı. Zaman zaman Abdülkâdir el-Arnaût ile karıştırılan Nâsîrüddin el-Elbânî, hadisleri tashihteki menheci ve özellikle metin tenkidi yapmaması başta olmak üzere bazı konularda el-Arnaût ile ayrılığa düşmüştür.

⁴ Abdülkâdir el-Arnaût'un hayatı için bkz. İbrahim Hatiboğlu, "Abdülkâdir el-Arnaût (1350-14 Şevval 1425/1929-26 Kasım 2004)", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, II/2, 2004, ss. 195-199.

Yedi sene beraber çalıştığı ve birçok kitabı beraber tahkik ettiği Abdülkâdir el-Arnaût ise Şu'ayb el-Arnaût'un saygı gösterdiği bir çalışma arkadaşı olmuştur. Abdülkâdir el-Arnaût Vrelo/Kosova doğumlu, Nâsırüddin el-Elbâni ve Şu'ayb el-Arnaût ise aslen Arnavutluk Cumhuriyeti'nin İşkodra şehrinden olup, bu üç Arnavut arasında herhangi bir akrabalık da bulunmamaktadır.

Kırk iki yaşına kadar Şâfiî ve Hanbelî fikhî ve literatürü alanında birçok kitabı tahkik eden el-Arnaût, muhakkik olarak kapağına adı yazılan ilk kitabı daha sonra kendisine ahkâm hadislerinin şerhi noktasında Begavî'nin en meşhur kitaplarından biri kabul edilen *Şerhu's-sunne*'sinin (Beyrut 1983) tahkikinin yolunu açacak olan Ebû Bekr el-Mervezî'nin *Müsnedu-Ebi-Bekri's-Siddîk*'ıdır (Beyrut ts.). Bu kitabın tahkiki için imtihana tabi tutulan el-Arnaût, eserin yazma nüshasında bulmuş olduğu tashîf ve tahriflerle, bu iş için yetkin olduğunu göstermiş ve böylece hadis alanındaki ilk kitabını tahkik etmiştir.

Yaklaşık yirmi sene çalışıp içinde Begavî'nin *Şerhu's-sunne*'si (I-XVI, Beyrut 1983), Nevevî'nin *Ravzâtu't-tâlibîn*'i (I-XII, Beyrut 1966), İbn Manzûr'un *Mühezzebu'l-egânî*'si (I-XII, ts.), İbn Cevzî'nin *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*'i (I-IX, Beyrut 1984), İbn Muflih'in *el-Mubdi fi şerhi'l-Mukni*'i (X, Beyrut 1980) gibi yetmiş iki ciltlik temel eserin tahkikine katıldığı el-Mektebu'l-İslâmî'den 1977 (1398) yılında ayrılarak, bir sene sonra merkezi Amman'da olan Müessesetü'r-Risâle'de işe başlar. Burada tahkik biriminin başına geçerek, tahkikine başladığı ilk kitap İslâm mirasında önemli bir yeri olan ve daha sonrasında Muhammed et-Tanâhî'nin *Medhel ilâ tarihi neşri't-turâsi'l-Arabî*'sinde kitabın muhakkiki el-Arnaût'tan övgüyle bahsedeceği *ez-Zehabi*'nin *Siyeru-a'lâmi'n-nübelâ*'sıdır (I-XXV, Beyrut 1985). Bulduğu ortamdaki siyasi karışıklıklardan dolayı 1982 (1402) yılında Ürdün'e yerleşerek aynı yayın evinde çalışmalarına devam eder. Amman'da Cebelu'l-Hüseyn mahallesi'nde el-Fazl b. Abbâs mescidi yanında ki bürosunda tahkikte geçirmiş olduğu elli yıllık tecrübesiyle İslâm âlemine İbn Balabân'ın *el-İhsân fi şerhi-Sahîh İbn Hibbân* (I-XVIII, Beyrut 1987), İbn Vezîr el-Yemânî'nin *el-Avâsım ve'l-kavâsım* (I-IX, Beyrut 1994), İbn Kayyım el-Cevziyye'nin *Zadü'l-me'âd* (Beyrut 1986), *Sahihu Müslim hariç Kütüb-i Sitte*'nin tamamını ve 1895 (1313) Mısır baskısı hatalarla dolu olan *Müsnedu'l-İmâm İbn Hanbelî*'i (I-L, Beyrut 1997) on yıllık yorucu bir çalışma sonucu ekiyle birlikte tahkik ederek en kıymetli çalışmalarını burada kazandırmıştır.

Çalışmalarında en sağlam metni okuyucuya sunmayı hedefleyen el-Arnaût, tahkiklerinde sadece farklı nüshalardaki kelime farklılıklarına değinmemiş, tahkikteki konu hakkında gerekli olan bilgileri vermiş ve gerektiğinde müellifin görüşüne karşı çıkmıştır. Öyle ki Beşşâr Avvâd Ma'rûf ile birlikte tahkikine başladıkları *Kütüb-i Sitte*'nin râvîlerinin bulunduğu İbn Hacer'in *Takribu't-Tehzib*'inde ki (I-IV, Beyrut 1997) tavsik ve taz'iflerinde ihtilaf söz konusu olan bazı râvîler hakkında, İbn Hacer'in hükümlerine muvâfakat etmediği yaklaşık

iki bini bulan tenkidini kitabın ta'likinde belirtmiştir. Her ne kadar buna yel-tendiği için hadis ilmiyle ilgilenenler tarafından eleştirilse de, vermiş olduğu bu hükümlerin râvîlerin durumunu ve rivâyetleri etraflıca araştırması sonucu elde ettiğini savunarak, uzun zamandır terkedilmiş olan, râvîlerin durumunun değerlendirilmesi noktasında görüşünü açıkça belirtmesi ve muhaddislerin metodunda bir düzeltme yaptığını düşünmesinden dolayı en kıymetli tahkik-lerinden saydığı bu kitap, kendi ta'likleriyle *Tahrîru't-Takrîb* ismiyle basılmıştır. Bu minvalde ki bir diğer örnek hadis âlimlerinin, yaşadığı dönem de hem dirâyet hem rivâyet açısından "hadis ilminde kendisinin eşi olmadığı" söylediği Ahmet Şâkir'in Müsned tahkikidir. Onun birçok hadisin değerlendirilmesinde münekkitlerin kabul edemeyeceği derecede mütesâhil davranmasına ve bazı ihtilaflı râvîleri mutlak manada kavi saymasına karşı çıkararak eleştirir. Tüm bu yaptığı eleştiri ve tenkitlerin bu büyük muhaddislerin konularına zarar vermeyeceğini, hadis ilminde ki tashîh ve ta'zîf meselesinin ictihâdî olduğunu ve bilimsel bir çalışmaya ancak bir şahsın hakkında lehine ve aleyhine olan hususları yazmakla ulaşılabileceğini düşünür.

İbn Hacer'e iki bin tenkitle karşı çıkmasının yanında zaman zaman Hanefî mezhebine meyletmesi, hadislerin tashihinde tesâhül göstermesi, bazı isnatların değerlendirilmesinde hata yapması ve özellikle de Allah'ın sıfatlarına yaklaşımı noktasında bir takım eleştirilere maruz kalmıştır. Hatta başlangıçta Eş'arî olan ve tahkiklerine düştüğü yorumları bu akîdeye göre oluşturan el-Arnaût, Hâlid eş-Şâyi'in *İstidrâk ve Ta'kîb alâ's-Şeyh Şu'ayb el-Arnaût fi te'vilihî ba'zi ahadis's-sifât* kitabıyla, sıfatlar konusunda sıfatları ispat etmemesi, tenzih ve te'vil'e çalışması yüzünden tenkit edilmiştir. Lakin daha sonradan görüşlerini değiştiren el-Arnaût, tahkikini yapmış olduğu el-Makdisî'nin *Akavîlu's-sikât* (Dımaşk 1978) kitabının mukaddimesinde bu konuda ki görüşlerinden döndüğünü, sıfatların ispatı tarafında karar kıldığını ifade etmiştir.

Ahmed b. Hanbel'in "Hadiste bir hata gördüğünüzde bunu düzeltin, çünkü Resûlüllâh (s.a.v.) lahn yapmaz" sözünü kendine ilke edinen el-Arnaût, her zaman en güvenilir nüshalara ulaşmayı hedefleyerek okuyucuya en sağlam metni sunmaya çalışmıştır. Müellifi ve kitabını etraflıca tanıtmak, itimat ettiği nüshanın dakik takibi, okunması zor olan kelime, şahıs ve yer isimlerinin harekelemek, metinde eğer hata varsa düzelterek nassı her türlü tashîf ve tahrîften muhafaza edilmiş bir şekilde okuyucuya sunmak, metindeki ayetler farklı kıraate göre gelmişse bunun kimin kıraati olduğunu belirtmek, metindeki hadislerin muteber kaynaklardan tahrîcini yaparak geçmiş ulemanın menheci ışığında sıhhat durumuna değinmek, şöhrat bulmamış şahısları ve basılı olmayan kitapları tanıtmak, müellifin kısa geçtiği ya da muğlak bıraktığı meseleleri okuyucuya açıklamak, zaman zaman müellifin görüşüne karşı çıkararak neden karşı çıktığını istidlal ederek açıklamak tahkiklerindeki en bariz özelliklerindedir.

Tefsir, hadis, fıkıh, edebiyat, ahlak alanında birçok kitabı tahkik eden el-Arnaût'un tahkiklerinde zaman zaman ayetten kastedilenin ne olduğu hususunda âlimlerin görüşlerini arz etmesine, zamirlerin mercii noktasında tartışmalara, hadisin tamamını verip şahitlerini zikretmesine, hadisteki müşkil olan yerleri izah edip te'vili noktasındaki görüşleri belirtmesine, hadisin yorumunda katılmadığı nokta varsa bunu açıklamasına, hadis usulü konularına değinmesi ve râvilerin durumu hakkında bilgiler vermesine, metin tenkidi yapıp rivâyeti tarihe, akla, konuyla ilgili diğer rivâyetlere arz etmesine, bilimsel gelişmelerden yararlanmasına, konuda fikhi ihtilaf varsa bunu açıklamasına ve mezheplerin konuya yaklaşımına, bununla yetinmeyip görüşler arasından tercihte bulunmasına, şiirlerde eksiklik varsa tamamlamasına ve gramatik tahlillerde bulunmasına da rastlanmaktadır.

Hanefi mezhebine müntesip olmaktan gurur duyan el-Arnaût, kendini mu-kallid görmeyerek, müttebî bir Hanefi olarak delilin kuvvetliliğini esas alır. Taklîdin avam için olduğunu savunarak, ömrünü hadis, fıkıh, usûl-i fikh, tefsir ilimlerini tahsille geçirmiş birinin kendini avâmın yerine koymasını doğru bulmayıp, hadisi değerlendirirken, bunun bir mezhebin ya da bir müçtehidin görüşüne uygun olup olmamasına bakmaması ve zaman zaman eserlerinde Bedreddin el-Haseni'nin "Sahih hadisler şer'î ahkâm için asıldır, mezhebin sahîh hadise dayanması gerekir, sahîh hadisin mezhebe değil" sözünü zikretmesi kendi üslubunun tâbi olduğu mezhepteki baskısını göstermektedir.

Belki de el-Arnaût'un iki yüz elli cilde yakın kitap tahkikinde bulunmasının en büyük vesilesi ekip çalışmasına verdiği önemdir. Tahkik işinin tek kişinin işi olmadığını vurgulayarak, mutlaka ekip çalışmasıyla olması gerektiğini benimseyen el-Arnaût, Ürdün'e yerleştikten sonra birçok öğrenci yetiştirmiştir. Öğrencilerinin çalışmalarını hem yazı hem de zabt açısından kontrol eder, hatalarını düzeltir ve yetişmeleri noktasında muhakemelerini kullanmalarına ve bireysel karar vermelerine son derece önem verirdi. Özellikle uzun süre yanında çalışan Muhahmmed Na'im el-Arkasûsî, İbrahim ez-Zeybek, Adil Mürşid, Ahmed Berhum, Âmir el-Gazbân, Sa'id el-Lehhâm, Heyssem Abdulgafur, Ahmed Abdullah, Ziyâd 'Ivaz ve Hamzâ el-Bekrî öğrencilerinden bazılarıdır.

Osmanlı'dan övgüyle bahseden el-Arnaût, başta II. Abdulhamîd Han olmak üzere Osmanlı padişahlarını hayırla yâd ederek, İstanbul'un güzelliklerinden fırsat buldukça bahsederdi. Ayrıca ilim tâlibine başta Arapçayı doğru bir şekilde öğrenmesi, sosyal yaşamında örnek bir hayat sergilemesi, aklı olgunlaşana kadar araştırma, okuma ve yazmasına aralıksız devam etmesi gerektiği, ihlaslı olmaya çalışıp Allah'ın kendisini iman, ilim ve doğruluk üzere sabit kılması için dua etmesi, mütevazı ve çalışmalarında titiz olması noktasında tavsiyeleri bulunan el-Arnaût samimi, ikram sahibi, merhametli, ahlaklı bir şahsiyet olarak bilinir. İlerlemiş yaşına rağmen, kendisinden ilim öğrenmek için evine gelen öğrencileri geri çevirmez, ilminin zekâtını her fırsatta vermeye çalışırdı.

Doksan yılına yakın bereketli bir ömrün semeresi olarak tefsir, hadis, fıkıh, edebiyat, şiir, Arapça gibi birçok alanda iki yüz elli cilde yakın kitap tahkik çalışması yapan el-Arnaût, yetiştirmiş olduğu alanında uzman onlarca muhakkikle İslâm ilim mirasının asrımızdaki önde gelen muhakkik ve muhaddislerinden biri oldu. Hedefi bütün sahîh ve hasen hadisleri ihtiva eden bir hadis ansiklopedisi hazırlamak, arzusu ise İslâm'ın dünyanın herhangi bir ülkesinde tam anlamıyla kaim olmasını görmek olan el-Arnaût'a Cenâb-ı Hak'tan rahmet niyaz ederken ömrünü Sünnet-i Seniyye'ye hizmet uğrunda geçirmiş olması hasebiyle de Sevgili Peygamberimize komşu olmasını niyaz ediyoruz.⁵

Yusuf OKTAN, Arş. Gör.,
Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis, YALOVA,
Uluslararası İslâm Üniversitesi, Kualalumpur, MALEZYA

⁵ İbrahim ez-Zeybek, *el-Muhaddisu'l-'Allâmetü'ş-Şeyh Şu'ayb el-Arnaût siretuhû fi talebi'l-ilm ve cuhûduhu fi tahkiki't-turâs*, I, Beyrut 2012/1433, Enbiya Yıldırım, *Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular-Büyük Muhaddis Şu'ayb Arnavut'la söyleşi-*, İstanbul 2011/1433.

Bu yazının hazırlanması safhasında istifade ettiğim yukarıdaki iki kitap yanında, Şu'ayb el-Arnaût'la yapılan yazılı ve görsel röportajlardan, öğrencileriyle görüşmelerimden, hakkında yazılan makalelerden, kendisini mükerreren ziyaretlerim sırasındaki tecrübelerimden istifade edilmiştir.

Türkiye Araştırmalar Literatür Dergisi (TALİD), Türkiye’de İslami İlimler: Hadis Sayısı

Türkiye Araştırmalar Literatür Dergisi’nin 2003 yılından itibaren akademi çeşitli sahalarda övgüyle bahsedilen yayınlardan olduğu malumdur. İlk kez 2003 yılı bahar döneminde Türk İktisat Tarihi başlığıyla yayın yapan *TALİD*, 2011 yılına dek iktisat, siyaset, bilim, şehir, eski edebiyat ve yeni edebiyat tarihleriyle ilgili yayınlar çıkarmıştır. Sayıları bahar-güz şeklinde düzenlenmiş olan bu kıymetli dergi, 2011 yılında 18. sayısıyla beraber Türkiye’de İslâmî İlimler ana başlığıyla Tefsir ve Kur’ân İlimleri’ni yayınlamış bulunmaktadır. Tefsir ve Kur’ân İlimleri, derginin 2012 yılı 19. sayısıyla tamamlanmıştır. Son sayı olarak ise 2013 yılının bahar döneminde İslâmî İlimler’in temelini oluşturan Hadis İlmi’ni konu edinmiştir.

Türkiye’de İslami İlimler: Hadis sayısının ilk makalesi, “Cumhuriyet Dönemi Hadis Çalışmaları: Bir Hasıla” başlığıyla, derginin bu sayısının editörlüğünde büyük emeği bulunan Doç. Dr. Halit Özkan tarafından sunulmuştur. Yazar, Cumhuriyet dönemi hadis araştırmalarının seyrine, bibliyografya ve literatür değerlendirmeleriyle başlamış ve sonrasında İlahiyat Fakülteleri’nde hadisin nasıl ve ne zaman verildiğini ifade etmiştir. Ayrıca konuları işlerken aynı hususta yapılmış olan çalışmalara sıkça atıf yapmıştır. İkinci olarak verilen “Türkiye’de Memlûkler Dönemi Hadis Çalışmaları” başlıklı makale, Yrd. Doç. Dr. Ferhat Gökçe’ye aittir. Öncelikle Memlûkler döneminin tarihi açıdan ele alındığı çalışmaları değerlendiren yazar, hadis edebiyatının türlerine ve şahıslarına göre yapılan çalışmaları ayrı başlıklar altında geniş biçimde incelemiştir. Son olarak bazı Memlûk âlimlerin hadisçiliğinin ele alındığı çalışmaları paylaşmıştır. Sıradaki makale İSAM Araştırma Uzmanı Muhammed Masum Şenburç tarafından “Cumhuriyet Türkiye’sinde Türkçe Telif Edilmiş Hadis Usûlü Eserleri” başlığıyla kaleme alınmıştır. Makalede konuya giriş yapıldıktan sonra son dönemde hadis usulünde önem arz eden telifler, Babanzâde Ahmet Naim’in *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi Mukaddimesi*’nden başlanılarak 14 eser halinde tanıtılmıştır. Yrd. Doç. Dr. Mehdi Çiftçi, “Süleymaniye Dârülhadisi Özelinde Osmanlı Dârülhadislerinde Hadis Eğitimi” başlıklı makalesinde, genelde Osmanlı dârülhadislerindeki hadis eği-

timini ve bu mevzuyu konu edinen eserleri ele almış, Süleymaniye Dârulhadisi'nin Osmanlı'da hadis eğitimindeki yerini ve önemini açıklayıcı bilgiler vermiştir. Dergide beşinci sırada yer verilen "Osmanlı Dönemi Hadis Şerhlerinin Şerh Literatürü İçindeki Yeri" başlıklı makale Yrd. Doç. Dr. Zişan Türcan'a ait olup yazar telifinde genel olarak hadis şerhçiliğinin gelişiminden bahsetmiş ve Osmanlı hadis şerhlerinin şekil ve muhtevasını örneklerle incelemiştir. "Cumhuriyet Dönemi Osmanlı Hadis Araştırmaları" isimli makalesinde Yrd. Doç. Dr. Abdullah Taha İmamoğlu, Cumhuriyet döneminde Osmanlı dönemiyle ilgili yapılmış olan her türlü kitap, makale, tez, bildiri telifine ayrı başlıklar altında alfabetik olarak yer vermiştir. Bu makalelerin ardından yumuşak bir ara mesabesinde Prof. Dr. Raşit Küçük ile Türkiye'de Hadis Çalışmaları Üzerine isimli bir söyleşi gerçekleştirilmiştir.

Raşit Küçük'ün verdiği değerli bilgilerden sonra ise dergide, Doç. Dr. Erdinç Ahatlı'ya ait bibliyografya niteliğinde bir çalışma olan "Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği Bibliyografyası" başlıklı makaleye yer verilmiştir. Makalede Cumhuriyet döneminde hadis şerhçiliğiyle ilgili bilgilerin ardından bu dönemde konuyla ilgili yapılan çalışmalar değerlendirilmiştir. Prof. Dr. Ahmet Yücel, "Hadis İlminde 'Tarih' Anlayışı ve 'Hadis Tarihi' Yazıcılığı" başlıklı makalesinde, öncelikle rical eserleri ve temel hadis kaynaklarındaki tarih anlayışını incelemekte, ardından hadis tarihi yazıcılığına geniş yer vermektedir. "Türkiye'de Hadis Araştırmaları ve Oryantalizm" başlıklı makalesinde Yrd. Doç. Dr. Fatma Kızıl, Türkiye'de yükseköğretim kurumlarında hadis çalışmalarını ve oryantalist literatürün etkisini, üniversite reformu sebebiyle 1900-1933 ve 1933 sonrası şeklinde bir ayırımla ele almıştır. Yine Türkiye'ye iki grup halinde gelen oryantalistlerden ve bunların eğitimde etkilerinin olup olmadığından söz etmektedir. Bunun ardından 1949'da Ankara İlahiyat'ın açılmasıyla başlayan hadis çalışmaları ve oryantalizm etkisi ele alınmıştır. Dr. Arş. Gör. Muhammed Enes Topgül ise, "Türkiye'de Şia ile İlgili Hadis Çalışmalarının Seyri" başlıklı makalesinde Türkiye'deki Şii hadis çalışmalarını tanıtarak konu hakkında birtakım teklifler getirmiştir. "Cumhuriyet Dönemi Resmi Tedvin Çalışmaları: Babanzâde Ahmet Naim ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hadis Projesi" isimli makalesinde Hüseyin Hansu, XX. asrın başlarından itibaren gerçekleştirilen İslâmî araştırmalarda kurumsal projelere yer vererek Babanzâde Ahmet Naim Bey'in hayatı ve *Tecrid-Sarih* isimli çalışması hakkında bilgiler sunmuştur. Dr. Fahreddin Yıldız, "İslâmî İlimler, Divan Edebiyatı ve Tasavvuf Geleneğindeki Yeriyle Tarihten Günümüze Popüler Hadis Kitapları: Kırk Hadisler" başlıklı makalesinde İslâm kültüründe önemli bir yeri olan Kırk Hadis literatürünü çeşitli yönlerden incelemiş ve erbeinleri dönemsel olarak ele alıp değerlendirmiştir. Mehmet Özşenel ise, "*Sahih-i Buhârî* Neşirleri: Sehârenpûri Neşri ile II. Abdülhamid Neşrinin Karşılaştırılması" başlıklı telifinde bu iki neşrin özelliklerini ayrı ayrı ifade ettikten sonra mukayese başlığı altında edin-

diği bilgiler doğrultusunda bu iki neşri karşılaştırmıştır. “Şekil ve Muhteva Yönünden Diyanet İslam Ansiklopedisi’ndeki Hadis Maddeleri” isimli çalışmasında Yrd. Doç. Dr. Mustafa Macit Karagözoğlu, hadis maddelerini şahıs, terim, eser başlıkları altında genel olarak incelemiştir. Son olarak ise Doç. Dr. Abdullah Karahan, Türkiye akademisinde bulunan hadisçilerin toplanarak hadis ve hadisle ilgili problemleri tartışıp müzakerede buldukları Gerede Hadis Meclisi’ni, “Cumhuriyet Türkiye’si Akademik Hadis Araştırmalarında Önemli Bir Açılım: Gerede Hadis Meclisi” isimli çalışmasıyla tanıtmıştır.

19. sayısını Hadis ilmine ayıran ve bu ilmî değer yüklü makaleleri bir araya getiren Türkiye Araştırmalar Literatür Dergisi’nin sonraki sayılarında Türkiye’de İslami İlimler dizisiyle Fıkıh, Kelam ve Tasavvuf başlıklarının ele alınacağı bilinmektedir. Ayrıca araştırmaların akademik düzeyde sunulduğu bu derginin özellikle yeni araştırmacılar tarafından mutlaka takip edilmesi gerektiği de ifade edilmelidir

Kübra ÇAKMAK, Arş. Gör.,
Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis, ZONGULDAK

- ✦ Abdullah, Hunar Noori, *Mütekaddim ve Muasır Hadis Âlimlerinin Tashih ve Tad'ifteki Metodu*, Yüzüncü Yıl Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Yrd. Doç. Dr. Arif Gezer, Van 2016, 116 s.
- ✦ Ağırman, Cemal, *Hadis Metinleri 1*, Ensar Neşriyat 2016, 317 s.
- ✦ el-Âkûlî, Gıyâsuddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh, *ed-Dirâye fi Ma'rifeti'r-Rivâye*, thk. Dr. Kâsım es-Sâmerrâi, Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Riyad 2016, 751 s.
- ✦ Akyüz, Ali, *Yaşayan Kur'an Hazret-i Peygamber*, Rağbet Yay. 2016, 544 s.
- ✦ Albayrak, Gülizar, *Hadis ve Sünnette Empati*, Ondokuz Mayıs Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Yrd. Doç. Dr. Salih Kesgin, Samsun 2016, 170 s.
- ✦ Arslan, M. Abdullah, Dölek, Adem, *Necip Fazıl'ın 101 Hadis Manzum Meal Tefsir İsimli Eserindeki Hadislerin Tahkiki, Tahriri ve Edebi Yönden Değerlendirilmesi*, Kitap Dünyası 2016, 216 s.
- ✦ Assil, Yaser, *Abdullah b. Abbas'ın Hadis İlmine Katkıları*, Yüzüncü Yıl Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Yrd. Doç. Dr. Ramazan Özmen, Van 2016, 185 s.
- ✦ Ayhan, Mehmet, *İbn Arabi ve Hadis*, Nizamiye Akademi 2016, 320 s.
- ✦ Awudu, Bawa, *Hadis Çalışması ve Ganalı Müslüman Topluluklar İçindeki Etkisi: Tamale Şehri Örneği*, İstanbul Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Mustafa Ertürk, İstanbul 2016, XII +100 s.
- ✦ Baysal, Zehra, *Hizmet Peygamber'in Sözsüz İletişimine Dair Hadislerin Tahriri ve Değerlendirmesi*, Necmettin Erbakan Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Huriye Martı, Konya 2016, X+132 s.
- ✦ Canikli, İlyas, *Hizmet Muhammed Özelinde Peygamber Aleyhtarlığı*, Fecr Yay. 2016, 328 s.
- ✦ Ceran, Ömer, *Son Peygamber Hizmet Muhammed*, Çıra Yay. 2016, 174 s.
- ✦ Çakan, İsmail Lütfi, *Riyazüs Salihin Hizmet-i Şerif Tercümesi* (Lüks Baskı, 8 Cilt Takım), Erkam Yay. 2016, 8 c.
- ✦ Çakan, İsmail Lütfi, *Ümmet Risalesi*, İFAV Yay. 2016, 165 s.
- ✦ Çakan, İsmail Lütfi, *Ashabının Dilinden Peygamberimiz (s.a.v.)*, İFAV Yay. 2016, 144 s.

- ✦ Çelen, Mehmet, *Rehber Peygamber Hz. Muhammed (s.a.v)*, Ravza Yay. 2016, 375 s.
- ✦ Dalkılıç, Hatice Nur, *Müslim'in el-Münferidât ve'l-Vuhdân'ındaki Sahâbiler ve Rivâyetleri*, Marmara Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Yrd. Doç. Dr. Ayşe Esra Şahyar, XIII+160 s.
- ✦ Deliser, Bilal, *Kur'an-ı Kerim Penceresinden Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Eşsiz Örnekligi*, Rağbet Yay. 2016, 288 s.
- ✦ Demirbaş, Muhammet Furkan Taha, *İbn Abidin'in Hadis ve Sünnet Anlayışı*, Süleyman Demirel Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Talat Sakallı, Isparta 2016, VII+126 s.
- ✦ Demirel, Hasan, *Bedrüddin el-Aynî ve Nuhabu'l-Efkâr Adlı Eseri*, Necmettin Erbakan Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Huriye Martı, Konya 2016, V+52 s.
- ✦ Doğanay, Ramazan, *Medine Hâricinden Gelenlerin Esbâb-ı Vurûd'a Etkileri*, Uludağ Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Yrd. Doç. Dr. Akif Köten, Bursa 2016, 158 s.
- ✦ Durmuş, Ziya, *Kadınlarla İlgili Müttefekun Aleyh Hadislerin Kur'an'a Aykırılığı İddiasının Değerlendirilmesi*, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Serdar Demirel, İstanbul 2016, XV+104 s.
- ✦ Ece, Abdurrahman, *Câbir b. Abdullah ve Hadis Tarihindeki Yeri*, Bayburt Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Selçuk Coşkun, Bayburt 2016, 456 s.
- ✦ Eris, Hatice, *Hadisler Işığında Sosyal Çözülme*, Marmara Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Ali Akyüz, İstanbul 2016, 534 s.
- ✦ Erul, Bünyamin, *Hadis Tetkikleri: Eleştirel Bir Yaklaşım*, Otto Yay. 2016, 328 s.
- ✦ Futsi, Ali Fuat, *İbn Şihâb ez-Zühri'nin Kaynakları (Sahih-i Buhârî Çerçevesinde)*, Gümüşhane Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Ali Kuzudişli, Gümüşhane 2016, XIV+74 s.
- ✦ Gökçe, İbrahim, *Nuhbetü'l-Fiker ve Nüzhetü'n-Nazar Özelinde İbn Hacer'in, Hadis Usulü Alanında Yaptığı Çalışmaların Değerlendirilmesi*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Nimetullah Akın, Çanakkale 2016, VII+76 s.
- ✦ Gül, Recep Emin, *Şia Tefsirlerinde Hadis Kullanımı ve el-Ayyaşi Örneği*, Gece Kitaplığı 2016, 171 s.
- ✦ Güner, Ahmet, *Üsâme b. Zeyd'in Hayatı ve Rivayetleri*, Harran Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Abdullah Yıldız, Şanlıurfa 2016, 116 s.

- ✦ İnan, Sait, *Kütüb-i Sittenin Kitabı'l-İlim Adlı Bölümlerinde Geçen Rivayetlerin Hadis Usûlüne Kaynaklığı Meselesi*, Dicle Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Hacı Musa Bağcı, Diyarbakır 2016, 178 s.
- ✦ Kanarya, Bayram, *Fedâilu'l-Kur'an Rivayetlerinin Sıhhati ve Bu Rivayetlerin Oluşturduğu Kur'an Tasavvuru*, Dicle Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan.: Doç. Dr. Mehmet Bilen, Diyarbakır 2016, X+462 s.
- ✦ Kandemir, Mehmet Yaşar, *Kaderin Cilvesi*, Tahlil Yay. 2016, 88 s.
- ✦ Kandemir, Mehmet Yaşar, *Mercan Ali*, Tahlil Yay. 2016, 64 s.
- ✦ Kandemir, Mehmet Yaşar, *Elma Suyu*, Tahlil Yay. 2016, 72 s.
- ✦ Kandemir, Mehmet Yaşar, *Kır Hasan*, Tahlil Yay. 2016, 88 s.
- ✦ Karabacak, Mustafa, *Hadislerde Bereket*, Ensar Neşriyat 2016, 184 s.
- ✦ Karakaş, İlyas, *Şam'la İlgili Rivayetlerin Hadis Metodolojisi Açısından Değeri (Kütüb-i Tis'a Çerçevesinde)*, Gaziantep Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Recep Tuzcu, Gaziantep 2016, VIII+111 s.
- ✦ Karayığit, Rahime, *Duaîa Literatüründe Serikatü'l-Hadis Kavramı*, İstanbul 29 Mayıs Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Ahmet Yücel, IX+138 s.
- ✦ Kaya, Ayşe Serra, *Hikâyelerle 40 Hadis*, Kayalıpark Yay. 2016, 84 s.
- ✦ Kaya, Muhammed Halit, *Bedreddin el-Aynî'nin el-Alemü'l-Heyyib fi Şerhi'l-Kelimi't-Tayyib Adlı Eseri Üzerine İnceleme*, İstanbul Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Zekeriya Güler, İstanbul 2016, 131 s.
- ✦ Kaynar, Enes, *Buhârî'nin Bab Başlıklarıyla İlgili Çalışmalar ve Bab Başlıklarındaki Kendi İfadelerinin Değerlendirilmesi*, İstanbul 29 Mayıs Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Ahmet Yücel, İstanbul 2016, XIV+273 s.
- ✦ Keleş, Reyhan, *Divan Şiirinde Ayet ve Hadis İktibasları*, Kitabevi Yay. 2016, 455 s.
- ✦ Koca, Mustafa Kemal, *Seyyid Şerif Cürcanî'nin Muhtasar Hadis Usulü ve Leknevi'nin Zaferü'l-Emani İsimli Şerhindeki Metodu*, Trakya Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Arif AYTEKİN, Edirne 2016, VIII+221 s.
- ✦ Kollektif, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi 2013 Cilt: 11 Sayı: 21 Türkiye'de İslami İlimler: Hadis*, Bilim ve Sanat Vakfı Yay. 2016. 603 s.
- ✦ Kollektif, *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe II Sahabe ve Rivayet İlimleri*, Ensar Neşriyat 2016, 472 s.

- ✦ Opus, Bahadır, *Ahmed b. Hanbel'in Müsned'ine Yönelik Tenkitlerin Değerlendirmesi*, Erzincan Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. İshak Emin Aktepe, Erzincan 2016, X+93 s.
- ✦ Önlüer, Siraceddin, *Efendimiz Soruyor Ashap Cevaplıyor*, Semerkand Yay. 2016, 184 s.
- ✦ Özdemir, Sinan, Hayreddin Hızır *el-Atufi'nin el-Enzar Şerhu'l-Meşarık Adlı Eserinin Tahkiki*, Atatürk Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Nihat Yatkın, Erzurum 2016, 141 s.
- ✦ Özhazar, Hüseyin, *Hadislerle Nebevi Ahlak*, Tire Kitap 2016, 229 s.
- ✦ Öztoprak, Mustafa, *Bediüzzaman Said Nursi'nin Hadis Anlayışı*, Gece Kitaplığı 2016, 273 s.
- ✦ Öztürk, İsa, *Müzekki'n-Nufüs'un İkinci Bölümü'nde Yer Alan Hadislerin Tahric ve Değerlendirilmesi*, Süleyman Demirel Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Nuri Tuğlu, Isparta 2016, 149 s.
- ✦ Pulat, Yakup, *Osmanlı Yükselme ve Duraklama Devri Hadis Çalışmaları*, Recep Tayyip Erdoğan Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Sadık Kemal Sandıkçı, Rize 2016, 138 s.
- ✦ Seydişehri, Mahmud Esad b. Emin, *Usul-i Hadis*, der. Mevlüt Çalışkan, Nadir Eserler Kitaplığı, 144 s.
- ✦ Shah Syed, Muhammad Masharib, *Pakistan'daki Diyobendî ve Barelvî Ekoleri Arasındaki Hadise Dayalı Tartışmalar*, Dokuz Eylül Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Yrd. Doç. Dr. Ahmet Tahir Dayhan, İzmir 2016, 340 s.
- ✦ Süyûtî, Ebü'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Tedribü'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Muhammed Avvame, Dârü'l-Yüsr/ Dârü'l-Minhâc, Cidde 2016, I-V.
- ✦ Şems, Muhammed Umran, *Merviyatü Hişam b. Urve al-Mualla bi'l-ihtilafi aleyhi*, Marmara Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Mehmet Özşenel, İstanbul 2016, 400 s.
- ✦ Tartı, Nevzat, *Tarihsellik Düşüncesi ve Hadislerin Anlaşılması*, Otto Yay. 2016, 232 s.
- ✦ Taş, Mustafa, *Buhari'nin Cerh-Ta'dil Metodu*, Gece Kitaplığı 2016, 614 s.
- ✦ Tuna, Sedat, *Hadis, Tarih ve Edebiyat Kaynaklarına Göre Veda Hutbesi'nin Yeniden İnşası*, Erciyes Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Habil Nazlıgül, Kayseri 2016, 282 s.
- ✦ Watt, W. Montgomery, *Hiz. Muhammed Mekke'de*, Kuramer/Kur'an Araştırmaları Merkezi 2016, 238 s.
- ✦ Watt, W. Montgomery, *Hiz. Muhammed Medine'de*, Kuramer/Kur'an Araştırmaları Merkezi 2016, 479 s.

- ✦ Yaşar, Kübra, *Ahmed Zerrûk'un Hadisçiliği ve Sünnet Anlayışı*, İzmir Katip Çelebi Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. İbrahim Kutlay, İzmir 2016, 150 s.
- ✦ Yektar, Osman Nedim, *Ayni'nin Hadis Usulünü Ele Alışı*, Yüzakı Yay. 2016, 336 s.
- ✦ Yıldız, Fahreddin, *İlmi Bir Disiplin Olarak Fıkhu'l-Hadis*, Marmara Üniv. Temel İslam Bilimler, Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Ali Akyüz, İstanbul 2016, XII+232 s.
- ✦ Yıldırım, Selahattin, *İbn Dakîki'l-İd ve Ahkâm Hadislerini Şerh Etmedeki Metodu*, İnönü Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Saffet Sancaklı, Malatya 2016, 325 s.
- ✦ Yılmaz, Şadiye, *Hz. Peygamber'in Yetimlere Karşı Davranışı*, Atatürk Üniv. Temel İslam Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Nihat Yatkın, Erzurum 2016, 170 s.

Yayın İlkeleri

✦ *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* hadis ilmiyle ilgili yayınlar yapmayı hedefleyen altı aylık, hakemli, uluslararası, akademik bir araştırma ve ihtisas dergisidir. ✦ Öncelikle Türkçe olmakla birlikte İngilizce, Arapça ve diğer uluslararası bilim dillerinde de yayın yapar. ✦ *HTD* akademik araştırmalara konu teşkil eden klasik veya çağdaş dönem hadis meseleleri, hadis tarihi, usûlü ve literatürüne dair özgün değerlendirmeler, çağdaşlaşma dönemi İslâm toplumdaki ortaya çıkan hadisle ilgili tartışmalar ve bilimsel faaliyetler, bu tartışmalardan hareketle ortaya çıkmış geleneksel ve çağdaş yaklaşımlar, çağdaş metodolojilerin hadis araştırmalarına katkı ve etkileri, Batılıların hadis araştırmaları gibi konulara dair çalışmalar yayınlamayı hedefler. ✦ *HTD* daha önce yayınlanmamış makalelerin yanında, nitelikli makale çevirileri, kitap tahlillerini konu alan araştırma notları, mülâkâtlar, kitap-makale tahlil ve tenkitleri, yazma eser, sempozyum-konferans vb. akademik faaliyetler hakkındaki değerlendirmeleri, hadisle ilgili çalışmaları bulunan kimselere dair vefeyât yazıları, hadisle ilgili akademik faaliyetler ile yayınlanan akademik nitelikli eserlerin ve savunulan doktora tez duyurularının yayımlandığı her türlü ilmi yaklaşıma açık bir meslekî platformdur.

Yazarlara Not

✦ *Hadis Tetkikleri Dergisi'*ne gönderilen makaleler ve yazılar gerek konusu gerekse takdim edilişi bakımından özgün, hadis ilimlerine ve İslâm düşüncesine katkı sağlayıcı nitelikte olmalıdır. ✦ Hacim itibarıyla, makaleler 7500, araştırma notları 4000, yazma tanıtımı ve sempozyum değerlendirmeleri 2500, kitap tanıtımı, vefeyât ve hadis dünyasından haberler 1500 kelimeyi geçmemelidir. ✦ Makalelerin yayımlandığı dil yanında, makale başlığı ile birlikte İngilizce olarak da 100 kelimeyi geçmeyecek hacimde özet ve muhtevayı yansıtacak 4-6 arasında anahtar kelime gönderilmelidir. ✦ Yazılar 4 nüsha halinde çıkışı ve disketi ile birlikte veya e-maile derginin yazışma adresine/editöre gönderilmelidir. Çeviriler orijinal metni ile birlikte iki nüsha halinde gönderilmelidir. ✦ Makaleler dört ayrı hakeme, diğer yazılar iki ayrı hakeme gönderilir, makaleler için iki hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yazının yayınlanmasına yayın kurulu karar verir. ✦ Yayın kurulu, hakem raporlarını yazarlara bildirip dil, üslup ve muhteva açısından düzeltme isteyebilir. ✦ Yayınlanmak üzere yönetim ve dağıtım bürosuna gönderilecek yazıların şekil şartları ve formatı konusunda öncelikle mevcut sayılara veya www.hadisevi.com web sayfasındaki örneklerle müracaat edilmelidir. ✦ Makalesi yayınlanan yazarlara 20 adet ayrı basım gönderilir ve telif ücreti ödenir. Yayınlanmayan yazılar iade edilmez.

About the Journal of Hadith Studies

✦ *Journal of Hadith Studies (HTD)* is an academic and peer-reviewed international journal published twice a year. ✦ Although it is published in Turkish language, manuscripts written in English, Arabic and other international languages are welcome. ✦ The Journal is concerned with the discussion and analysis of hadith studies. The main areas of interests are as follows: hadiths studies concerning both early and modern periods; essays on the history, methodology and literature of hadith; modern debates about the authenticity of hadith literature, and traditional and modern approaches to the related issues; the contribution and effects of modern methodologies to hadith studies. ✦ *HTD*, in addition to previously unpublished articles, also publishes translations, review articles, interviews, book reviews, manuscript assessments, symposium and conference reviews, obituaries and reports about dissertations, recently published books, and other academic activities related to hadith.

Notes to the Contributors

✦ The articles to be published in *Journal of Hadith Studies* must provide scholarly contribution to hadith studies in both approach and content. ✦ The word limit is 7500 for articles, 4000 for review articles, 2500 for manuscript reviews and symposium assessments, 1500 for book reviews, obituaries and news about hadith studies. ✦ Each article submission should contain an abstract of not more than 100 words in its original language. If the article is not in English, an English version of the abstract must also be supplied. Each article submission should also contain a list of 4 to 6 key words for indexing purposes. ✦ Four paper copies of manuscripts of full articles, two copies of translations with the original copy should be sent to the correspondence address. All submissions must include either a diskette version or e-mail attachment. ✦ Full articles are sent to four referees while others are sent to two referees. If the two of the four referees accept the article, the editorial board has the right to decide whether to publish it or not. ✦ Editorial board has the right to ask the authors to revise their articles both in terms of content and language. ✦ See the following internet address for the details about examples: www.hadisevi.com. ✦ Article authors are sent 20 copies of their published manuscripts. Unpublished articles are not returned to the author.

شروط النشر في "مجلة بحوث الحديث":

✦ إن مجلة بحوث الحديث، مجلة محكمة، عالمية، أكاديمية، ومحض بحث واختصاص، وتصدر في كل سنة مرتين، تهدف إلى نشر بحوث فيما يتعلق بعلم الحديث. ✦ بجانب صدورها باللغة التركية، فهي تصدر أيضاً بالإنكليزية، والعربية. وباللغات الأخرى العلمية الدولية. وهي تهدف كذلك إلى نشر المسائل القديمة أو الحديثة المتعلقة بعلم الحديث، وتحليلات خاصة بأصول الحديث وتاريخه ونصوصه، وكذا الأنشطة العلمية، والرودود المتعلقة بالحديث التي استحدثت في المجتمع الإسلامي في مرحلة النهضة لتكون موضوعاتهم مجال البحوث الأكاديمية، ومن ثم المناقشات التي نشأت عنها المفاهيم القديمة والحديثة، وكيف كانت تأثيرات المناهج العصرية على البحوث في مجال الحديث، بالإضافة إلى دراسات الغربيين للحديث، ونحوه من الموضوعات. ✦ يجب أن تكون المقالات صالحة ومفيدة، لقضية علوم الحديث والفكر الإسلامي، سواء من حيث موضوعها، أو من حيث عرضها. ✦ إن مجلة بحوث الحديث، مفتوحة لكل التصورات العلمية، والمقالات المترجمة، والملاحظات الدراسية التي تحتوي على تحليل المؤلفات، والملتقيات، والتحليل والنقد لكتاب أو مقالة، والتعريف بالمخطوطات، والتعليقات على محاضرة أو ندوة، والكتابات حول تراجم سير المؤلفين في الحديث، والإعلان عن المطبوعات في علم الحديث التي لها صفة أكاديمية، وبيان مناقشات رسائل الدكتوراه، بجانب المقالات التي لم تنشر من قبل.

شروط المشاركة في المجلة :

على كتاب المقالات أن يراعى ما يلي: ✦ أن تكون المقالات صالحة ومفيدة لقضية علوم الحديث والفكر الإسلامي، سواء من حيث موضوعها أو من حيث عرضها. ✦ أن لا تتجاوز الكتابات المرسله إلى المجلة، في المقالات ٧٥٠٠ كلمة، وفي الملاحظات الدراسية ٤٠٠٠ كلمة، وفي التعريف بمخطوطه والتعليقات على ندوة ٢٥٠٠ كلمة، وفي تقديم عرض كتاب، وفي التراجم وكذا الأخبار في الحديث ١٥٠٠ كلمة. ✦ إرسال مختصر المقالة باللغتين الإنجليزية والعربية إلى جانب لغة المقالة التي ستنشر بها، وذلك مع عنوانها، بشرط أن لا يتجاوز ١٠٠ كلمة، وكذا المصطلحات المساعدة (ما بين ٤ إلى ٦ كلمات) التي تعبر عن المحتوى. ✦ إرسال أربع نسخ ورقية من الكتابات إلى عنوان المراسلة ونسخة على قرص كمبيوتر أو بوساطة البريد الإلكتروني. علماً بأن هذه المقالات ترسل إلى أربعة حكام مختلفين، وبقية الكتابات إلى حكمين مختلفين، وفي حالة صدور تقرير إيجابي من حكمين فيما يتعلق بالمقالات، تقرر هيئة النشر نشر هذه المقالة. إن هيئة النشر لها صلاحية تبليغ تقارير الحكام إلى الكتاب، وطلب تصحيح كتاباتهم من حيث اللغة، والأسلوب، والمحتوى. وقبل إرسال الكتابات إلى مكتب هيئة النشر والتوزيع، يرجى النظر إلى الأعداد السابقة أو إلى صحيفة www.hadisevi.com وذلك لمراجعة الهيكل. وتقوم إدارة المجلة بإرسال ٢٠ عدداً من المجلة المطبوعة لكل من نشرت مقالته، ولا ترد المقالات التي لم تنشر إلى أصحابها.



YURT İÇİ/ IN TURKEY

Adana

Muhammet YILMAZ

muhammetyilmaz01@mynet.com
(322) 338 69 72-261 94 03
(505) 340 78 05

Ankara

Muhammet Emin EREN

muhammeteren@hotmail.com
(535) 452 83 13

Bursa

Abdullah KARAHAAN

abdullahkarahan@hotmail.com
(224) 243 13 37-452 24 58
(535) 337 84 24

Canakkale

Mirza TOKPUNAR

mtokpinar@comu.edu.tr
(286) 217 76 63
(286) 218 05 38
(538) 332 51 66

Çorum

Kadir GÜRLER

kgurler@hotmail.com
(364) 234 63 58 x 122
(543) 440 14 15

Diyarbakır

Hacı Musa BAĞCI

musabagci@hotmail.com
(412) 234 41 22
(412) 248 80 23 x 3819

Elazığ

Veli ATMACA

veli_atmaca@hotmail.com

Erzincan

Adem DÖLEK

adem_dolek@hotmail.com
(535) 271 00 07

Erzurum

Abdülvahap ÖZSOY

abdulvahapozsoy@hotmail.com
(442) 342 19 66-231 35 79
(505) 320 48 98

Eskişehir

Ömer MÜFTÜOĞLU

omuftu@yahoo.com
(505) 216 42 62

Isparta

Ahmet YILDIRIM

ayildirim2000@hotmail.com

İstanbul

Bekir KUZUDİŞLİ

kuzudislibekir@yahoo.com
(533) 648 66 05

Muhammet BEYLER

muhammedbeyler@hotmail.com
(216) 483 09 02 x 215
(535) 307 70 49

İzmir

Ahmet Tahir DAYHAN

dayhan@excite.com
(232) 285 29 32
(535) 783 03 06

Kahramanmaraş

Kadir EVGİN

kevgin@yahoo.com
(344) 251 23 15 x 222
(537) 644 78 21

Kayseri

Süleyman DOĞANAY

sdoganay@erciyes.edu.tr
(535) 4894932
(352) 437 49 01 x 31088

Konya

Ömer ÖZPINAR

oozpinar@selcuk.edu.tr
(533) 430 25 98
(332) 323 82 50 x 223

Malatya

Serkan DEMİR

sedemir@gmail.com
(555) 623 07 23

Rize

Yavuz KÖKTAŞ

yavuzkotas@hotmail.com
(464) 214 52 08
(464) 214 11 22
(537) 630 39 63

Sakarya

Hayati YILMAZ

hayatilyilmaz@hotmail.com
(533) 516 77 10

Samsun

Muhittin DÜZENLİ

muhittin90@hotmail.com
(362) 457 60 20

Sivas

Cemal AĞIRMAN

agirman@cumhuriyet.edu.tr
(535) 407 74 78

Şanlıurfa

Mehmed DİLEK

mdilek25@hotmail.com
(414) 315 35 55
(533) 432 47 28

Van

Ramazan ÖZMEN

rozmen@yy.edu.tr
(505) 876 46 68
(432) 225 10 24 x 24 23

YURTDIŐI/ABROAT

Sofia/BULGARIA

Vedat S. AHMED: vedatsabri@hotmail.com

Bruxelles/BELGIUM

Mustafa DÖNMEZ: mustafadonmez_44@hotmail.com

Montreal/CANADA

Bilal BAŞ: bilalbas@hotmail.com

Cairo/EGYPT

Davidson McLaren: davidson@tradigital-cairo.com

Menchaster/ENGLAND

Necmettin GÖKKIR: ngokkir@hotmail.com

Paris/FRANCE

Nathalie CLAYER: nathalie.clayer@ehess.fr

Bonn/GERMANY

Bölent UÇAR: aylinf@directbox.com

Rotterdam/HOLLAND

Özcan HIDIR: ohidir@hotmail.com

Napoli/ITALY

Michelangelo GUIDA: michelangeloguida@hotmail.com

Almati/KAZAKISTAN

Hikmet ATAN: hikmetatan@hotmail.com

Faisalabad/PAKISTAN

Halid Zaferullah DAUDI: kzdaudi@hotmail.com

Riyad/SAUDI ARABIA

Aqil A'ZAMI: aazami@awalnet.net.sa

Massachusetts/USA

İbrahim KALIN: ikalin@holycross.edu

Amman/ÜRDÜN

Mahmoud RASHEED: mahmoudrasheed@gmail.com

Yezd/İRAN

Majid DANESHGAR, majid.daneshgar@gmail.com