

Hadis Tetkikleri Dergisi/Journal of Hadith Studies/مجلة بحوث الحديث

Altı Aylık Akademik Hadis Araştırmaları Dergisi
Cilt/Volume: 1 Sayı/Number: 2 Yıl/Year: 2003
ISSN 1304-3617

SÜHA Danışmanlık Araştırma Yayıncılık adına
Sahibi ve Genel Yayın Yönetmeni/Owner and Publisher
Dr. Ataullah ŞAHYAR asahyar@hadisevi.com

Editör/Editor in Chief

Doç. Dr. İbrahim HATİBOĞLU (Uludağ Ünv., Bursa) ihatiboglu@uludag.edu.tr

Editör Yardımcısı/Associate Editor

Yrd. Doç. Dr. Erdiç AHATLI (Sakarya Ünv., Adapazarı) eahatli@sakarya.edu.tr

Yayın Kurulu/Editorial Board

Doç. Dr. Khalid Zafarullah DAUDI (Government Post Graduate College, Faisalabad), Dr. Mehmet EFENDİOĞLU (İSAM, İstanbul), Yrd. Doç. Dr. Özcan HIDİR (The Islamic University of Rotterdam, Rotterdam), Doç. Dr. Mustafa ERTÜRK (Gazi Ünv., Çorum), Dr. Tahsin GÖRGÜN (İSAM, İstanbul), Doç. Dr. Zekeriya GÜLER (Selçuk Ünv., Konya), Yrd. Doç. Dr. Hüseyin KAHRAMAN (Uludağ Ünv., Bursa), Dr. İbrahim KALIN (College of the Holy Cross, Massachusetts), Dr. Halil İbrahim KUTLAY (İlim Yayma Cemiyeti, İstanbul), Yrd. Doç. Dr. Yavuz KÖKTAŞ (Karadeniz Teknik Ünv., Rize), Doç. Dr. Recep ŞENTÜRK (İSAM, İstanbul), Doç. Dr. Yavuz ÜNAL (Ondokuz Mayıs Ünv., Samsun), Yrd. Doç. Dr. Hayati YILMAZ (Sakarya Ünv., Adapazarı), Doç. Dr. Ahmet YÜCEL (Marmara Ünv., İstanbul)

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah AYDINLI (Sakarya Ünv., Adapazarı), Prof. Dr. Mustafa el-A'ZAMİ (Câmiatü Melik b. Suüd, Riyad), Doç. Dr. Emin AŞIKKUTLU (Marmara Ünv., İstanbul), Prof. Dr. Ali CUM'Â (Câmiatü'l-Ezher, Kahire), Prof. Dr. İsmail L. ÇAKAN (Marmara Ünv., İstanbul), Prof. Dr. Yasin DUTTON (Edinburgh Univ., Edinburg), Prof. Dr. Nureddin İTR (Câmiatü Dimaşk, Şam), Prof. Dr. Bilal KUŞPINAR (McGill University, Montreal), Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK (Marmara Ünv., İstanbul), Doç. Dr. Bedî Seyyid LAHHÂM (Câmiatü Dimaşk, Şam), Prof. Dr. Selahattin POLAT (Erciyes Ünv., Kayseri), Prof. Dr. İbrahim M. Abu Rabi' (Hartford Seminary, Hartford, CT) Prof. Dr. Kemal SANDIKÇI (Karadeniz Teknik Ünv., Rize), Prof. Dr. İdris ZUBAIRI (International Islamic Univ., Islamabad)

Uluslararası İlişkiler/International Relations

Yrd. Doç. Dr. Murtaza BEDİR (Sakarya Ünv., Adapazarı), Yrd. Doç. Dr. Abdülhamit BİRİŞİK (Uludağ Ünv., Bursa)
Yrd. Doç. Dr. Bülent ŞENAY (Uludağ Ünv., Bursa), Doç. Dr. M. Sait ÖZERVARLI (İSAM, İstanbul)

Bilişim&İletişim/Correspondence

Dr. Muhammed ABAY (Marmara Ünv., İstanbul), İbrahim ALTAN (Sakarya Ünv., Adapazarı)

Tashih/Proof Reading

Abdülkadir ŞENEL (İSAM, İstanbul)

Düzeltilmeler/Corrections

İshak Emin AKTEPE (SÜHA, İstanbul), Huriye MARTI (Selçuk Ünv., Konya),
Ayşe Esra ŞAHYAR (Marmara Ünv., İstanbul), Serkan DEMİR (SÜHA, İstanbul)

Kapak Tasarımı/Cover Design

Latif ÇETİNKAYA (latifcetinkaya@yahoo.com)

Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD) hakemli bir dergidir. Yılda iki kez yayınlanır.
Dergide yayınlanan makalelerin ilmi, fikri ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yönetim ve Dağıtım/Administration and Distribution

SÜHA Danışmanlık Araştırma Yayıncılık, Selami Ali Efendi Cad. Kat: 2/5
34672 Üsküdar/İSTANBUL/TÜRKİYE, +90 (216) 334 82 07, +90 (216) 339 89 55 (Fax)
Web: <http://www.hadisevi.com> E-mail: editor@hadisevi.com, abone@hadisevi.com

© SÜHA Danışmanlık Araştırma Yayıncılık, İstanbul 2003

Fiyatı/Price

Türkiye: 10 000 000 TL
2003 Yılı Abone/Subscription Rates for 2003: Kurumlar: 20 000 000 TL, Normal: 17 500 000 TL,
Öğrenci-Öğretmen 15 000 000 TL, Yurtdışı/Abroad: 50 \$ veya/or 50 €

HADİS TETKİKLERİ DERGİSİ

JOURNAL OF HADITH STUDIES/مجلة بحوث الحديث

I ★ 2 ★ 2003

İÇİNDEKİLER/CONTENTS/المحتويات

Editörden/Editorial/من رئيس التحرير

İbrahim HATİBOĞLU, İkinci Sayımızla Birlikte ✦ 5-6

Makaleler/Articles/مقالات

Yavuz ÜNAL, Hadis Tespit Sisteminin Doğuş ve Gelişim Seyri Üzerine/*On the Emergence and Development of Systematic Preservation of Ahadith* ✦ 7-42

İbrahim HATİBOĞLU, نظرة انتقادية إلى مناهج نقد الحديث المنهجي في عهد التعاصر / *Çağdaşlaşma Dönemi Metodolojik Hadis Tenkîdi Yöntemlerine Eleştirel Bir Bakış* ✦ 43-66

Abdullah AYDINLI, السيد حامد الباندرماوي (١١١١-١١٧٢-١٦٩٩-١٧٥٨ أو ١٧٥٩) وأثره عقود الدرر في *es-Seyyid Hâmid el-Bandîrma'vî (1111-1172-1699-1758 veya 1759) ve 'Ukûdû'd-dürer fî 'ilmi'l-eser Adlı Eseri* ✦ 67-112

Yavuz KÖKTAŞ, Kaderiyye ve Mürjice ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi/*The Evaluating of the Hadiths Concerning Qadariyya and Murjia* ✦ 113-143

Tercüme/Translation/ترجمة

Johann W. FUECK, Hadisçiliğin İslâmî Geleneğin Oluşumundaki Rolü/*The Role of Traditionalism in Islam* (Çev. Seda ENSARİOĞLU) ✦ 145-165

Araştırma Notları/Review Articles/ملاحظات دراسية

Erdoğan AHATLI, *Mâturîdîlik'te Hadis Kültürü* Adlı Eser Üzerine Bazı Mülâhazalar ✦ 167-179

Mülâkât/Interview/حوار

Bülent UÇAR, Prof. Dr. Harald MOTZKI ile Hayatı ve Eğitim Arka Plânı Üzerine ✦ 181-187

Sempozyum-Konferans/Symposium-Conference/ندوات-مؤتمرات

Hint Alt Kıtasında Hadis Araştırmaları Sempozyumu, İslamâbâd/PAKİSTAN (Haz. Halid Zaferullah DAUDI) ✦ 189-193

Suudi Arabistan'ın Sünnet ve Siret'e Verdiği Önem Sempozyumu, Medine/SUUDİ ARABİSTAN (Haz. Bünyamin ERUL) ✦ 195-198

İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu, Mudanya/BURSA (Haz. Ayşe Esra ŞAHYAR) ✦ 199-204

Fuat SEZGİN, "İslâm Medeniyetinin Duraklama Sebepleri" Konferansı, (Haz. Abdullah KARAHAN) ✦ 205-211

Kitap Tanıtımı/Book Reviews/نقد كتب

Şevkî Ebû Halîl, *Atlasü'l-hadisî'n-nebevî mine'l-Kütübi's-sihâhi's-sitte (Emâkin ve Akvâm)*, (Haz. Ataullah ŞAHYAR) ✦ 213-215

Ali AKYÜZ, *Yaşayan Kur'ân Hazreti Peygamber* (Haz. Ali AYTEN) ✦ 217-218

Vefeyât/Obituary/فداء

Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî (1332-1420/1914-1999)

(Haz. İbrahim HATİBOĞLU) ✦ 219-223

Edward Wadie Said (1935-2003) (Haz. Kemal ATAMAN) ✦ 225-228

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

Hadis İlminde Metodoloji Problemleri Tartışmalı İhtisas Toplantısı ✦ 229-230

Kitaplar-Tezler/Books and Thesis/كتب وأطروحات

Hadis Tetkikleri Dergisi Hakkında/About Journal of Hadith Studies/حول مجلة بحوث الحديث

✦ 233-234

İkinci Sayımızla Birlikte

Bir geleneğe dayalı bilgi üretimine yönelik olarak, medeniyetimizin ilmi etütler sahasında yeni açılımlar kazanması ve medeniyetler arası ilişkilerde denge ve karşılıklı anlayış düzeyine erişilmesi sürecine *Hadis Tetkikleri Dergisi*'nin de bir nebze katkıda bulunması temennisiyle ikinci sayımızı siz okuyucularımıza arz ediyoruz.

Bir ihtisas platformu anlamında, ulusal ve uluslar arası ilim çevrelerinde bir ilk olma özelliğini sürdüren *Hadis Tetkikleri Dergisi*'nin, muhtevası ile de beklenen özgünlüğe erişmesi yolunda gayretlerimiz sürmektedir. Elinizdeki nüsha ile, ikinci sayımızı da okuyucularımıza sunarak birinci yayın yılımızı tamamlamış, fiilî tevâtürde hasil olan toplumsal kopukluğun telâfisi yolunda küçük de olsa bir adım atmış bulunmaktayız.

Hadis Tetkikleri Dergisi, salt bir ihtisas dergisi olmaktan ziyade 'kaygı taşıyan' ilim ehli kimselerin İslâm toplumlarında ve Batı'da görülen 'değerler yozlaşması' ile 'günübirlik yaşama' kısıncası arasında sıkışıp kalmış insanlığa ilmi yöntemler aracılığı ile bir ufuk açma, bir çıkış yolu önerme gayesiyle yoluna devam etme arzusundadır. İşaret edilen probleme yönelik söyleyecek sözü olanlar için *Hadis Tetkikleri Dergisi* bir plâtfon olmayı ve muhtelif fikirlerin ilgili kimselere duyurulması yolunda imkânlar sağlamayı sürdürecektir. Bu amaca yönelik olarak, farklı ilim dallarına mensup araştırmacı ve yazarların, inşâî geleneğin teşekkülünde en belirleyici rolü üstlenmiş bulunan hadis ve sünnete dair akademik nitelikteki her türlü katkısını beklediğimizi ifade etmeliyiz.

İslâm toplumlarında görülen içtimâî anlamdaki isnad/gelenek kopukluğu krizinin tahlili bağlamında, ilmi nitelikteki çalışmaların ortaya konulmasına vesile olmak düşüncesiyle bu sayımızdan itibaren uluslar arası ilim dillerinde de makaleler yayımlama sürecine girmiş bulunuyoruz. Tabii ki bu, *Hadis Tetkikleri Dergisi*'nin Türkiye dışında da yankı uyandırması anlamına geleceği gibi, bu meyanda yurt içi ve yurt dışından müelliflerin dergimize katkısının beklendiğini, bir başka ifade ile uluslar arası olma düşüncesinin bir iddiadan ibaret olmadığını da somut biçimde ifade etmektedir.

Hadis Tetkikleri Dergisi'nin bu sayısında okuyucularımıza arz edilen makalelerin de, yeni yorum ve iddialar yanında geleneksel mîrâsın gün yüzüne çıkartılması ve tahlili bağlamında önemli bir boşluk dolduracağına inanıyoruz. Öte yandan, şarkiyat araştırmaları arasında başlı başına özgün bir iddia içeren çeviri yazımıza ilave olarak, araştırma notları, kitap tanıtımları, uluslar arası sempozyum ve konferans tanıtım yazıları, Doğu'dan ve Batı'dan birer vefeyât yazısı bu sayıda ilginize arz ettiğimiz içeriğimizdir. Temennimiz o ki, gelecek sayılarımız nicelik ve nitelik olarak sizlerin ilgisiyle daha da gelişecektir.

İkinci sayımızı sizlere sunarken özellikle hadis/sünnet ilimleri bağlamında yeniden hayatiyet kazandırmayı hedeflediğimiz 'ihyâ' ve 'inşâ' geleneği ile, günümüzde ulaşılmış 'anlama' ve 'yorumlama' konusundaki kazanımların birleşmesinden doğan ışık, katkıda bulunan bütün fertleriyle birlikte, kendilerine şükran duyduğumuz *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* ekibinin yolunu aydınlatmaya, her türlü sıkıntının aşılmasında bizleri yüreklendirmeye devam edecektir.

Nice yeni yayın yıllarında ve nice yeni sayılarda buluşmak üzere...

Saygılarımızla...

İbrahim HATİBOĞLU

Hadis Tesbit Sisteminin Doğuş ve Gelişim Seyri Üzerine

Doç. Dr. Yavuz ÜNAL*

“On the Emergence and Development of Systematic Preservation of Ahadith”

Abstract: This article examines the relationship between socio-cultural events and the originating process of technique as well as the coming into existence and development of the establishing and the critical system of hadith. In addition, it describes holistically this system that consists of two steps, elaborates the reasons for differences arising in the process of application, and focuses on the sources of various understanding towards the system.

Citation: Yavuz ÜNAL, “Hadis Tesbit Sisteminin Doğuş ve Gelişim Seyri Üzerine” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, 1/2, 2003, 7-42

Key words: Method, narration, criticism of narration, criticism of text, possibility and impossibility.

GİRİŞ

Hadis tesbit ve tenkitinde kullanılan yöntemin neliği konusunda, Hz. Peygamber'den bu yana, aradan geçen bunca zamana rağmen, ittifak edilmiş bir kanaatin olmadığı görülmektedir. Zira sisteme yönelik değerlendirme yapan her birey, önündeki malzemenin kendine göre otantikliğine bakarak sistem hakkında bir ön kabul ortaya koymakta, arkasından da geçmişteki uygulama ve beyanlardan destek alarak bunun üzerine genel bir yargı bina etmektedir. Meselâ M. Saîd Hatiboğlu konuyla alakalı olarak şu değerlendirmeyi yapar:

“Şayet muteber hadis kitaplarında yazılı rivayetlerin, hadis tenkidi imamlarının tenkidinden geçmiş olduklarını kabul edecek olursak, ki böyle olması gerekir, bir çok kasıtlı rivayetlerin bu eserlerde yer bulabilmiş olması karşısında bu sahadaki gayretlerin pek muvaffakiyetli olmadığını kabul etmek durumunda kalacağımız tabiidir. Bu eserlerde bu çeşit rivayetlerin mevcut oluşu, aynı zamanda bizi hadis tenkidcilerinin ekserisinin isnadı ön plana almış kimselerden olduklarını kabul etmeye götürür. Zira bu kitaplardaki rivayetin isnadları sahih olarak kabul edilmişlerdir. Sahih insadlı bu rivayetlerden bazı- larını reddeden müctehidlerin bulunması vakıası karşısında tenkitçi muhaddisler ayıblanacak değildir... Bizim burada işaret etmek istediğimiz nokta şudur: Tenkitten

geçmiştir diye hiçbir rivayetin sıhhati üzerinde katıyetle konuşulamaz. Münekkitler her şeyden evvel insandır ve her şeyin hakikatini bilen yalnız Cenabı Hak'tır.”¹

Hadis tesbit sisteminin sorgulanması ve neliğini kavrama çabalarının, hadis kavramının içinde takdim edilen malzemenin içselleştirilememesine paralel olarak, tekrar tekrar sahneye çıktığı, bunların tartışıldığı ve konu ile ilgili çözüm önerilerinin sunulduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu sebeple sistemin doğasına yönelik tenkitlerin mevcudiyeti tarih boyunca hep gündemde kalan bir husus değildir; aksine şunu söylemek bile mümkündür: Bu, yaşanan hayat ve kabul edilen gerçekliklerle söz konusu metinlerin uzlaşmadığı ya da uzlaştırılmadığı dönemlerde kendini hissettiren bir problemdir. Farklı kültürel atmosferlerde ortaya çıkan yeni metodoloji tekliflerini de bu bağlamda değerlendirmek gerekmektedir. Zira söz konusu metinlerin içselleştirilemediği ortamlarda düşünürler, klâsikleşen bir metin algısına sahip olmadıkları için onların söz konusu kaynaklarda bulunmalarının sebepleri üzerinde yoğunlaşmakta ve çözüm önerileri üretmektedirler. Meselâ alternatif hadis metodolojisinin gerekçesini anlatırken Hayri Kırbaşoğlu şu açıklamayı yapmaktadır:

“Egemen hadis usûlü uyarınca, hadis rivayetlerinin sağlamını çürüğünden ayırmak için bugüne kadar yapılan çalışmalar, tatminkâr olmaktan uzaktır. Bunun en açık ispatı ise, gerek ortaçağda, gerek son yüzyıllarda ve günümüzde, hadis rivayetleri etrafında -bazen alevlenip bazen sakinleşse de- gerçekleşen tartışmaların hiçbir zaman tatminkâr bir sonuca ulaşmamış olmasıdır.”²

Mevcut durum ya da metinlerle uygulanan yöntem arasında doğrudan bir ilişkinin kurulmadığı zamanlarda ise, varlığı ve Hz. Peygamber'e aidiyeti benimsenen metni, te'vil etmek veya tarihselliğini öne çıkarmak suretiyle pratik hayata doğrudan müdahalesinin olmadığını; dolayısıyla arkeolojik bir materyal olarak algılanabileceğini ileri sürmek, ya da bireylerin kavrama gücünün yetersizliği nedeniyle onun ifade ettiği gerçekliği kavrayamadıkları; dolayısıyla tilâvetiyle taabbüd edilen bir metin formatına dönüştürmek gibi tarihsel bir hataya düşüldüğü vb. teşhislerle, bugün açısından yapılması gerekenin farklılığına dikkat çekilmektedir.

Problemin tesbiti ve yapılan çözüm önerileriyle alakalı giriş mahiyetindeki bu değerlendirme örneklendirilmek suretiyle genişletilebilir. Ancak bu çalışma çerçevesinde biz öncelikle hadis tesbit sisteminin neliği üzerinde duracağız. Daha sonraki çalışmalarımızda sistemin uygulanma şekilleri ve uygulamanın başarı ve başarısızlıklarını tartışmaya açmayı hedeflemekteyiz.

I. Sisteme Yönelik Tasvirler

Hadis tesbit sisteminin neliğini etraflı bir şekilde tartışabilmek için, şu soruların cevapları aranmalıdır: Tarihin her döneminde ve bütün muhaddisler

¹ M. Saîd Hatiboğlu, *İslâmî Tenkid Zihniyeti* (doçentlik tezi, 1962), AÜ İlahiyat Fakültesi, s. 86.

² M. Hayri Kırbaşoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Ankara 2002, s. 15-16.

tarafından uygulanan tek bir sistemden bahsedilebilir mi? Yoksa ağırlık noktaları farklı merkezlerde bulunan, bireylere ve esas alınan metne göre değişen farklı tarzardan mı bahsedilmeli? Ya da sistemi dönemin şartlarına göre yeniden belirlenen tavırlar silsilesi olarak mı algılamak gerekir? Söz konusu sorular sistemin neliği konusunda bir kanaatin oluşmasına yardım edecek çaptadır. Ancak hem problemin teşhisinde, hem de çözüm yolunda yardımcı olması için mevcut tasvirleri de görmek gerekmektedir.

Geçmişte uygulanan sistemin keyfiyetiyle ilgili tasvirlerin mevcut şartlar ve yapılan teşhislere bağlı olarak şekillendiği hatta genellemelere gidildiği görülmektedir. Bu sebeple sözde aynı şeyden hatta aynı bireyin tutumundan bahsedilmesine rağmen konuyla alakalı birbirinden çok farklı tasvir ve tavırlar geliştirilebilmektedir. Zira yapılan şey bir tarih okumasıdır hatta Ketith Jenkins'in şu tesbitini haklı çıkaracak bir örnektir:

"Tarih, dünya hakkındaki bir dizi söylemden sadece biridir. Bu söylemler dünyayı yaratmazlar; ama onu kendilerine mal ederler; sahip olduğu bütün anlamı ona söylemler verir. .. Şu halde bir söylem olarak tarih, nesnesinden farklı bir kategori oluşturur; geçmiş ile tarih farklı şeylerdir."³

Sistemin neliğine yönelik olarak yapılan farklı tasvirleri derleyen Ahmed Naim konuyu şu şekilde özetlemektedir:⁴

a) Senedin esas alınması. Senedin sağlam olması, yani ricâlinin mevsub, isnadının da muttasıl olması durumunda, aralarındaki ihtilâf giderilemeyecek şekilde başka sahih bir hadise muhalif bile olsa, hadis sahih kabul edilir ve senedi tercih edilene "esahh" denilir. Bu eğilime göre senedin sıhhati metnin sıhhatinin garantisi olarak kabul edilmektedir.⁵

b) Metnin esas alınması. Senedi çok fazla dikkate almaksızın, mezhep ve düşünceye uygunluğuna göre hadisin kabul edilmesidir. Mu'tezile ve mütekelimînin çoğu kendi mezheplerine muvâfık olmayan hadisleri, senetleri bütün illetlerden sâlim olsa bile, akla aykırıdır diye kabul etmemişler; mezheplerine uygun gelen zayıf hadisleri ise kabul etmeyi âdet edinmişlerdir.

c) Mutedil davranmak. Hadisin kabulünde sadece senede veya metne bağlı kalmayıp, her iki yönden de şâri'in amacını araştırmayı hedefleyen yöntemdir. Bunda ön şart yoktur. İsnad ve metin hakkıyla tetkik edilir ve bu araştırmanın sonucu esas alınır. Dolayısıyla söz konusu olan metin araştırmacının 'reyine aykırı' olduğunda, onun râvilerine hata ve noksanlık atfedilmediği gibi onlar mâsum da kabul edilmezler.

Yukarıdaki açıklamayı yapan Ahmed Naim, ümmetin önde gelen âlimlerinin öteden beri üçüncü yolu takip ettiklerini belirtmektedir.⁶ Ancak itirazlara bakıldığında farklı değerlendirmelerin olduğu rahatlıkla görülebilecektir. Söz gelimi Léone Ceatani⁷ ve Alfred Guillaume⁸ gibi şarkiyatçılar ile Ahmed Emîn⁹ ve Zakir Kadiri Ugan¹⁰ gibi müslüman bazı müellifler, cerh ve ta'dil için ilkeler ortaya koyan ulemânın metin tenkidinden ziyade isnad tenkidine önem verdiklerini hatta hadisi muhtevasıyla yargılamayı asla düşünmediklerini ileri sürebilmektedirler.¹¹ Bu bağlamda Ahmed Emîn tecrübî müşâhedelerin ve zamanın sahih olmadığını ortaya koyduğu haberleri, Buhârî'nin sahih kabul edip eserine almasının sebebinin bu olduğunu belirtmektedir.¹²

Günümüzdeki konjonktüre de uygun olan Ahmed Naim'in açıklamasının ne kadar doğru olduğu özel olarak ele alınmalıdır. Bununla birlikte söz konusu taksimatın, ağırlık noktaları farklı merkezlerde bulunan bir sistem algısından kaynaklandığı dikkat çekmektedir. Problemlili olduğu düşünülen metinlerle karşılaşıldığında bunların nasıl ortaya çıktığı veya kaynaklara nasıl girdiği sorusu gündeme gelmekte ve sonuç olarak bir sorumlu aranmaktadır. Arama işlemi ise çok farklı karelerin yer aldığı tarih arşivinde yapılmakta dolayısıyla bireyin düşündüklerini öne alan beyanlar ileri çıkarılmak suretiyle genel değerlendirmelere gidilmektedir. İşte bu noktada, ortaya çıkışı açısından hadis usûlünün sened usûlü olduğunu söylemekle, metin merkezli bir sistem olduğunu söylemek arasında fark kalmamaktadır. Sadece tarihi açıdan öncelik sırasına bakıldığında bir fark görülebilir. Bu da hadis usûlünün isnad merkezli olduğu şeklindeki tesbitten sonra, alternatif bir kimlik belirleme yoluna gidilmesidir. Üçüncü görüş ise bunları uzlaştırma gayretinin sonucu olarak varlık kazanmaktadır. Sistemin tarihî tasviriyle ilgili olan bu tesbit kabul edilmeyebilir; bu durumda şu sorunun cevabı aranmalıdır: Bir şeyle ilgili, birbirinden tamamen farklı üç tasvir nasıl yapılabilmektedir?

Bu sorunun cevabını ararken, hadis tesbit sisteminin gelişim süreci içerisinde oluşan farklı karelerin, farklı bireyler tarafından eksen olarak alınıp bunun

⁶ Ahmed Naîm, *Sahîh-i Buhârî*, I, 277.

⁷ Hadis tenkidinin isnad tetkikinden ileriye geçmediğini belirten Léone Ceatani bunun gerekçesini şöyle açıklamaktadır: "Hadis metinlerinin tenkit edilebileceğini kabul etmek iman ve akaid kapılarını tahripkâr akıl ve mantiğa açık bırakmak olurdu." (bk. Léone Ceatani, *İslâm Tarihi* [çev. Hüseyin Câhid], İstanbul 1924-26, s. 92-93).

⁸ Alfred Guillaume, *The Tradition of Islam*, New York 1980, s. 79.

⁹ Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, Beyrut 1969, s. 217.

¹⁰ Zakir Kadiri Ugan, "Dini ve Gayri Dini Rivayetler", *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, IV, İstanbul 1926, s. 96-98.

¹¹ Mazharüddin Sıddîkî, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce* (çev. Murat Fırat-Göksel Korkmaz), İstanbul 1990, 88; İbn Haldûn, *Mukaddime*, Beyrut 1983, s. 12; Süleyman Ateş, *Gerçek Din Bu 2*, İstanbul, ts., s. 96.

¹² Örnekleri için bk. Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, s. 218.

³ Ketith Jenkins, *Tarihî Yeniden Düşünmek*, Ankara 1997, s. 18-19.

⁴ Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, Ankara 1982, Mukaddime, I, 275-276.

⁵ Ayrıca bk. Muhammed Amâre, "Kaziyetü'l-ehâdisi'n-nebevîyye ve'l-akli'l-beşerî", *Mecelletü'l-Ezher*, LIV/1, Kahire 1981, s. 124.

üzerinden genel değerlendirmelerin yapılmış olabileceğini dikkatlerden uzak tutmamak gerekmektedir. Bu durumda mevcut yargıların yanında başka ihtimallerin de olabileceği düşünülmelidir. Ancak mevcut yargılara bakarak kendine tavır belirleyen yeni tezler de diğerleriyle aynı kaderi paylaşacaktır. Dolayısıyla doğuş ve gelişim sürecini takip etmek suretiyle hangi aşamada nasıl bir uygulama yapıldığını ve bunun sonuçlarının neler olduğunu tesbit etmeye çalışmak sonuçta, yapılabiliriyse, genel bir değerlendirme yapmak daha sağlıklı bir yol olarak görünmektedir. Bunun için de önce sıhhati tesbit edilmek istenen metnin doğasını ve varlık kazanma sürecini, ardından da onu tahrif etmeyi ya da bir sebeple uydurulan metinleri onun konumuna yükseltmeyi hedefleyen tavırlarla onu korumayı amaçlayan ulemânın tarihî mücadelesinin seyrini dikkate almak gerekmektedir.

Söz konusu mücadeledeki temel unsurları şu şekilde sıralamak mümkündür: Tesbit edilmek istenen malzeme, tesbitin gayesi, faaliyetin yürütüldüğü ortam, tarafların özel pozisyonları. İrdelemeyi arzu ettiğimiz bu tarihsel süreç içinde söz konusu unsurların özel durumları da göz önünde bulundurulacaktır.

II. Tesbit Edilmek İstenen Malzeme ve Tesbitin Gayesi

En genel anlamıyla hadis kavramı Hz. Peygamber'le ilişkili olan ve ona atfedilen her şeyi kapsamaktadır. Bu çerçeveye Hz. Peygamber'in görev alanıyla alakalı beyan ve uygulamalarının yanında fizikî yapısından, fitrî özelliklerine kadar onunla ilişkili olan her şey girmektedir. Hatta ona dayanma ihtimaline binaen sahâbe kavilleri (mekuf) ve tâbiîn fetvaları da (maktû) hadis olarak algılanmakta ve aynı gelenek içerisinde aktarılmaktadır. Dolayısıyla ikinci veya üçüncü derecede önemli bile olsa mevkuf ve maktû haberler de tesbiti hedeflenen malzemenin içerisinde yer almaktadır.

Hz. Peygamber'in risâletinin başlangıcından itibaren tarihî sürecin herhangi bir aşamasında, var olma imkânı bulan veya hayatın içinde özel bir varlık alanı edinen metinler, söz konusu bağlamda ve kendi şartlarında anlam kazanmışlardır. Dolayısıyla kendisini anlamlı kılan ve makulleştiren özel dayanaklarından yoksun bir şekilde onlar değerlendirilemezler.

Hadis tesbit sisteminin neliğini kavrayabilme noktasında, bu alanda çaba sarf eden ve varlık gösteren ulemânın niyetlerinin de özel bir katkısı olacaktır. Tesbiti amaçlanan hadisler, ilk nesilden itibaren, gerek ortaya çıkışı ve gerekse hayata müdahalesi açısından sıradan bir beyan olarak görülmemiştir. Öyle ki ihtiyacı olmasa bile, Hz. Peygamber'in bevlettiği yerde onun yaptığı hareketi sünnet olarak algılayıp tekrar etmeye çalışan bir yaklaşım tarzı ortaya çıkmış; insanın başını bile sünnete göre kaşması gerektiği şeklinde formüle edilecek kadar onu önceleyen bir mantık gelişmiştir. Muhammed İbn Sîrîn'in "Bu ilim

dindir, dininizi kimden aldığınıza bakınız"¹³ sözü, tesbiti amaçlanan metnin konumunu ve ona bakışı oldukça güzel bir şekilde ortaya koymaktadır.

III. Tenkit Sisteminin Doğuş Süreci

Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemde, devam eden vahiy ve buna bağlı olarak ortaya çıkan beyanların yönlendirmesiyle, dinî ve ahlâkî açıdan olduğu gibi, entelektüel açıdan da ideal bir tip dolayısıyla ideal bir toplum oluşturulması hedeflenmiştir. Bu bağlamda Allah'a, topluma ve bütün mahlûkata karşı olan yükümlülükleri ortaya konulan müslüman birey, aynı zamanda hem ahlâkî hem de zihnî açıdan eğitime tâbi tutulmuş; kendisine görev ve sorumlulukları hatırlatılmıştır. Bu eğitim söz konusu değerleri evrensel kılacak kadar hayatî bir öneme sahiptir. Zira bu bilgilenme sonraki dönemlerde farklı bağlamlarda gelişecek olaylar karşısında İslâmî tavrın belirginleşmesine imkân sağlayacağı gibi, kendini var kılan ve eğiten metnin güvenilirliğini test edecek ve onu koruyacaktır. Bu bağlamda müslüman fert o metnin zayi olmaması için çaba sarf ederken, ona herhangi bir ilâvenin karışmasını engelleyecek önlemler alacak ve bu gelişmeler karşısında nelerin yapılması gerektiğine de karar verecektir.

Kur'ân inşa edilmekte olan yeni toplumdaki bireylerin mümin, kâfir ve münafık olmak üzere üç farklı sınıftan birine mensup olduğunu belirtmekte, ancak temelde mümin ve kâfir şeklinde iki kategorinin varlığına vurgu yapmaktadır. Zira münafık vasfı mümin olmamakla birlikte onların arasında barınan ve onlar gibi davranan bireyler için kullanılan özel bir kavramdır. Bunların kimliğiyle ilgili herhangi bir açıklama yapılmazken, en ince ayrıntısına varıncaya kadar nitelikleri sayılmakta ve bunlar kaçınılması gereken davranışlar olarak takdim edilmektedir.

Bu niteliklere sahip olan şahıslar potansiyel olarak ihanet edebilecek, yalan söyleyebilecek ve insanları birbirine düşürecek davranışlar sergileyebilecek kimselerdir. Bu husus hem âyetlerde, hem de Hz. Peygamber'in hadislerinde sürekli gündemde tutulmuştur. Bunun yanında günün tek iletişim aracı olan şifahî aktarım tarzıyla ilgili olarak da özel vurgular yapılmıştır. Bu bağlamda insanların sakınması için fâcirin durumunun ifşa edilmesi tavsiye edilirken¹⁴ onun hakkında konuşmanın, dedikodu olmadığı da belirtilmiştir.¹⁵ Tavır belirlemede etken olan bu beyanların yanında, bir fâsik tarafından getirilen haberin aslının araştırılması yolundaki talimat¹⁶ belirleyici bir rol üstlenmektedir. Zira Hz. Peygamber'den bile olsa, haber getiren kişi münafık olabilir; dolayısıyla hiçbir endişe taşımadan ona tâbi olmak, arzu edilmeyen sonuçları

¹³ Müslim, "Mukaddime", 5; Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, Beyrut 1988, s.121-122.

¹⁴ Nüreddin Ali b. Ebû Bekir el-Heysemî, *Mecmau'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*, Beyrut 1986, I, 154.

¹⁵ Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, I, 154.

¹⁶ el-Hucurât 49/6.

beraberinde getirebilir. Burada “fâsığın biri” ifadesiyle haberi getiren bireye vurgu yapılırsa bile âyetin devamında şahsın değil getirdiği haberin doğruluğunun araştırılması istenmektedir. Bunu nasıl gerçekleştireceği ise farklı şartlarda yaşayan kişilerin kendi özel problemleridir.

Söz gelimi Berâ b. Âzib'in (ö. 72/691) şu beyanı, aralarında münâfık diye bilinen bir kesimin mevcut olduğu, ya da öyle olmasa bile kendisine güvenil-meyen bireylerle beraber yaşanan bir dönemdeki uygulama ve hassasiyeti açık bir şekilde tasvir etmektedir:

“Biz bütün hadisleri Resûlullah'tan işitmedik. Bazısını arkadaşlarımız bize rivayet etmekteydi. Zira biz deve gütmekle meşgul idik. Resûlullah'ın ashâbı ondan doğrudan işitemediklerini akranlarından ve kendilerinden daha iyi bilenlerden alıyorlar ve hadis aldıkları kimseler hususunda da titiz davranıyorlardı.”¹⁷

Berâ ‘titiz davranmak’ ifadesini kullanmak suretiyle bütün ashâbın aynı düzeyde görülmediğini ve hepsinden hadis alınmadığını ifade etmektedir. Buradaki ‘daha iyi bilenler’ ifadesi de altı çizilmeye değerdir. Zira bu yaklaşım tarzı daha sonraki dönemlerde alınacak hadislerin tesbitinde de kullanılmaya başlanacak dolayısıyla ilerleyen zaman içinde hadis otoritelerine önemli bir yer tahsis edilecektir. Nitekim kendisi de bir otorite olan Evzâî'nin şu ifadesi onların toplumsal fonksiyonunu ortaya koymaktadır:

“Biz bir hadis işittiğimizde onu ashâbımıza arzederdik. Tıpkı kalp paranın arzedildiği gibi. Onların tanıdıklarını alır, inkâr ettiklerini ise terkederdik.”¹⁸

Metin söz konusu edildiğinde bilirkişilere başvurmak normal görülebilir. Ancak uygulamanın bununla sınırlı olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Velîd b. Müslim el-Kureşî hadisçiler arasında seçim yaparken bile otoritelerin yönlendirmesine ihtiyaç duyulduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

“Bir hadis üstadından hadis yazmak istediğim vakit, kendisine gitmeden önce Evzâî ve Saîd b. Abdülazîz'e giderek onun durumunu sorardım ve hadis yazmamı uygun görürse ondan hadis yazardım.”¹⁹

Açık adres göstermese bile Abdullah b. Mes'ûd'un şu uyarısını da bu bağlamda değerlendirmek gerekmektedir. Zira o ilim alınan kişiyle toplumun özel durumunu ilişkilendirmektedir:

“İlmi büyüklerinden aldıkları sürece insanlar hayır üzeredirler; ne zaman ki onu küçüklerinden ve şerhilerinden alırlarsa o zaman helâk olurlar.”²⁰

Öte yandan, kişi samimi bir müslüman hatta âlim bile olsa hata yapma ihtimali her zaman için mevcuttur. Âyet, hadis ve beşerî tecrübenin kazanımlarındaki özel vurgular, ulemâ üzerinde etkisini göstermiş; dolayısıyla onlar kendileri dikkat ettikleri gibi, başkalarına da gerekli gördükleri uyarıyı yapmışlardır. Âlimin hata yapacağı ve yanılacağı önkabul olarak benimsendiği için ne olduğunu bilmediği bir söze dayanarak kişinin fetva vermesinin ve onu din edinmenin câiz olmadığına hükmedilmiştir.²¹

Âyet, hadis ve beşerî tecrübeden kaynaklanan söz konusu vurgular, muhataplarının bilincinde belirleyici ve yönlendirici bir rol üstlenmiştir. Ashâb açısından düşünüldüğünde, udûl kabul edilmelerine rağmen, onların hepsi aynı düzeyde ilgi görmemiştir. Sosyal bir varlık olan insan, ölçüleri farklı olmakla birlikte, beşerî ilişkilerinde bile doğal olarak seçici davranmaktadır. İlgi alanlarının bilinçsizce oluşturduğu öbekler içerisinde birey, kime ne kadar güvenebileceği konusunda bir kanaat geliştirmek ve buna göre de hareket etmek durumundadır. Bu güveneceği insan konusunda olduğu gibi alacağı bilgiyle de alâkalıdır. Ashâbdan bazılarının hadis rivayetiyle meşhur olurken, bazılarının bir başka yönüyle anılmasını ve bazılarının da hiç hatırlanmamasını bu bağlamda değerlendirmek gerekmektedir.

Bazı târihî olayları da kullanarak muhatabını bir zihin eğitimine tâbi tutan vahiy ondan, sonraki dönemlerde İslâmî olanları ya da uygulanmasında sakınca olmayanların belirlenmesini isteyecektir. Bu eğitime tâbi tutulan birey de bildiklerinden hareketle bilmedikleri hakkında kanaat belirleme konumundadır. Kıyas, istihsan, istidlâl vb. kavramlar İslâmî literatürde bu noktaya vurgu yapan özel ifadelerdir.

Tarihî açıdan bakıldığında, kendisinden hadis alınacak kişiler hakkında, her dönemde değişken bile olsa, başlangıçtan itibaren bir hassasiyetin var olduğu dikkat çekmektedir. Şu beyanlar söz konusu hassasiyetin ürünü olan ifadelerdir: “Hadis almak için bir kişiye gittiğimizde onun namazına bakardık. Eğer namazını güzel kılıyorsa ondan hadis alır; aksi takdirde almazdık.”²² “Bir adamdan hadis alacakları zaman onun namazına, umumî ahvâline ve alâmetlerine bakarlardı.”²³ Şu'be'nin Ebû'z-Zübeyr hakkında Süveyd İbn Abdülazîz'e “Namazını güzel kılmadığı halde ondan hadis mi alıyorsun?” sorusu da bu noktaya vurgu yapmaktadır.²⁴ Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729) şöyle demektedir: “Önceleri isnadla ilgili sorular sormazlardı. Ne zaman ki fitne koptu, ‘bize râvilerinizi bildirin’ dediler. Ehl-i sünnetten olursa hadisleri alıyor, ehl-i

¹⁷ Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü ulûmî'l-hadis*, Beyrut 1986, s. 14; a.mlf., *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, Beyrut, ts., I, 174; Muhammed Accâc el-Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvin*, Mekke 1963, s. 59.

¹⁸ Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr* (nşr. Seyyid **Kurdi** Hasan), Beyrut 1991, I, 62.

¹⁹ Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf) Beyrut 1980, XXXI, 92.

²⁰ Ebû Ömer Yûsuf İbn Abdülber, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlih*, Beyrut 2000, s. 220.

²¹ İbn. Abdülber, *a.g.e.*, s. 387

²² Hasan b. Abdurrahman er-Rânehürmüzi, *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvi ve'l-vâi* (nşr. Muhammed Accâc el-Hatîb), Beyrut 1984, s. 409.

²³ Ebû Muhammed Abdurrahmân İbn Ebi Hâtîm er-Râzi, *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dil*, Beyrut 1952, II, 16.

²⁴ Rânehürmüzi, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, s. 418.

bid'atten olursa alınmıyordu.”²⁵ Her ne kadar sonraki dönemlerde güçlük çıkardığı için tenkit edilse bile Zâide b. Kudâme (ö. 161/777) kendisinden hadis almak amacıyla gelenler arasında da seçici davranmakta ve onların Ehl-i sünnetten olmalarına son derece önem vermektedir.²⁶ Her ne kadar hadis uyduran ve hadisleri çarpıtan gruplara yönelik olarak söylenmiş olsa da İbn Sîrîn'in tavsiyesi de temelde bu noktaya vurgu yapmaktadır: “Ey gençler Allah'tan korkun! Bu hadisleri kimlerden aldığınıza dikkat edin. Zira o sizin dininizdir.”²⁷

Farklı tarihî bağlamlara ait olsa bile yukarıdaki uyarıların tamamının belli bir endişenin ürünü olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Benzer bir endişenin başlangıçta olmadığı da söylenemez. Hatta kendisine vahyedilen âyetleri vahiy kâtiplerine yazdıran Hz. Peygamber bile yazılanı okutmak suretiyle onların aslına uygunluğunu kontrol etme ihtiyacı duymaktaydı. Zira unutulmuş, yanlış anlaşılmalı ya da yanlış yazılmış olma ihtimali mevcuttur. Her yıl ramazan ayında, o zamana kadar gelen vahyin mukabelesi, son yılda da tamamının iki kez tekrar edilmesiyle metnin kontrol ve korunmaya olan ihtiyacına dikkat çekilmektedir.

Bu uygulama dinî bir değer, hatta din olarak kabul edilen hadislerin korunması noktasında da hassas olunması ve önlem alınması gerektiğini ima edecektir. Nitekim Ashâb ve sonraki dönemlerde ulemâ bu işareti almış, gerek oluşturdukları müzakere meclisleriyle ve gerekse semâ, arz, kıraat ve imlâ gibi metnin aslına uygunluğu konusunda güven telkin eden ve garantör olarak görülen yöntemlere başvurmak suretiyle kendi şartlarının gereğini yerine getirmeye çalışmışlardır. Zira dinleyen yanlış anlaması ya da hâfızasında tutamaması ihtimali her zaman mevcuttur. Dolayısıyla söz konusu tutum, kendi şartlarında anlamlı ve tutarlı ihtiyatî bir tedbir olarak ortaya çıkmış ve dönemin kendi şartlarına göre de değişiklik göstermiştir. Bununla birlikte farklı vasıtalarla metnin aslına uygunluğunun testi, her dönemde önemini korumuştur. Zira bu husus metne olan güvenle beraber onun yaptırım gücünü de doğrudan etkilemektedir. Enes'in, sandıktan çıkardığı bazı materyaller için “Benim Resûlullah'tan işitip yazdıktan sonra, kendisine arzettiğim şeyler işte bunlardır” açıklamasında bulunması;²⁸ Abdullah b. Amr'ın (ö. 65/684) *es-Sâdıka* adını verdiği sahifesine bakmak isteyen Mücâhid'e: “Bu benim Resûlullah'tan işittim *es-Sahîfetü's-sâdıka*'dır ve benimle Resûlullah arasında

²⁵ bk. Müslim, “Mukaddime”, 7; Rânehürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, s. 209; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 122.

²⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Yücel, *Hadis İstihlâhlarının Doğuşu ve Gelişimi*, İstanbul 1996, s. 144-145.

²⁷ Rânehürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, s. 415.

²⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Takyidü'l-ilm* (nşr. Yûsuf el-İş), [baskı yeri yok] 1973 (Dâru İhyâi's-sünneti'n-nebeviyye), s. 95; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi* (çev. Salih Tuğ) İstanbul 1980, II. 770.

bu hadisleri bana nakleden hiç kimse yoktur”²⁹ demesi, söz konusu sahifenin sıradan bir metin olmadığını vurgulaması yanında onun Hz. Peygamber'e aidiyeti konusunda şüphe bulunmadığını da gösterir.

Söz konusu âyet ve uygulamalar, haberi getiren ya da hadisi rivayet eden bireylerin güvenilirliğinin tesbitinde muhaddisleri hassas davranmaya sevk etmiştir. Ancak haberin araştırılması talebi, söz konusu bireylerin kimliklerinin bildirilmemesi ve muhatabın sürekli değişmesi gibi sebepler yüzünden sistem açısından daha kalıcı ve köklü önlemler almayı zorunlu kılmaktadır ve bunların başında da ihtiyatlı davranmak gelmektedir. Söz konusu ihtiyatın tezahürü ise bireyin sıhhatinde şüphe etmediği dolayısıyla kendisi için mihenk taşı oluşturabilen metinlerle karşılaştığı diğer metinleri mukayese ederek eğer aralarında bir uygunluk ya da paralellik varsa onaylamak, zıtlık varsa reddetmek, karar veremediği durumlarda da haricî destekler aramak gibi bir tavır sergilemek şeklinde olmuştur. Abdullah b. Mübârek'in şu yaklaşımı buna örnek olarak verilebilir:

Ebû İshâk İbrâhim b. İsa et-Tâlekânî'nin Abdullah b. Mübârek'e “Hiç şüphe yok ki kendi namazınla beraber anne ve babana da namaz kılman, orucunla beraber onlara da oruç tutman iyilik üstüne iyilik kabilindedir” rivayeti kulağımıza geldi, bu hususta ne dersin diye sorduğunu onun da bunun üzerine aralarında şöyle bir konuşmanın geçtiğini anlatmaktadır: ‘Hadis kimdendir?’ dedi. ‘Şihâb b. Hirâş'tan’ dedim; ‘o mevsuktur, ya o kimden almış’ dedi, ben ‘Haccâc b. Dînar'dan’ dedim; ‘O da mevsuktur, o kimden almış’ dedi. Ben ‘Resûlullah buyurmuş’ dedim. Bunun üzerine şöyle dedi: ‘Yâ Ebâ İshâk! Haccâc b. Dînar'la Resûlullah arasında öyle aşılmaz çöller var ki, o çöllerde binek hayvanlarının boyunları kopar. Ama sadaka konusunda ihtilâf yoktur.’³⁰

Karşılaştığı rivayetleri sahip olduğu bilgilerin ışığı altında değerlendiren birey, bunlardan Resûlullah'a yakıştıramadıklarını dolayısıyla vukuu imkânsız olanları reddetme yoluna gitmekte; Hz. Peygamber'e nisbetini mümkün gördüklerini ise, gerek görülürse, yeniden değerlendirmeye almak üzere farklı bir kategoriye yerleştirmektedir. Böylece adı henüz konulmasa bile rivayet hakkında genel bir kanaat oluşturulmakta, bu noktada yapılan ön değerlendirmeyle rivayetler genel bir taksimata tâbi tutulmaktadır. Hatîb el-Bağdâdî bu taksimatı şu şekilde vermektedir:

1) Sıhhati bilinenler. Bu tür bir haberin bilinmesi, zaruri ilim hasıl eden mütevâtir olmasa bile, cisimlerin muhdes olması, yaratıcının zorunluluğu,

²⁹ Ebû Abdullah Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), IV, 262; İbn Abdülber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, s. 89; Rânehürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl* 367; Hatîb el-Bağdâdî, *Takyidü'l-ilm*, s. 84.

³⁰ Müslim, “Mukaddime”, 5.

resûlleri aracılığıyla Allah'ın ortaya koyduğu bilgilerin güvenilirliği vb. aklı delillerin güvenilir kabul ettiği zorunlu bilgilerdir. Yine Kur'an ve mütevâtir hadis metinlerinin gerektirdiği, ümmetin onayladığı ve genel kabul görmesi sebebiyle gereğiyle amel edilen bir işle alâkalı olması haberin sıhhatine delil olabilir.

2) Fâsîd ve uydurma olduğu kesin olanlar. Cisimlerin kıdemi, yaratıcının inkârı vb. konularda aklın doğruluğunu kabul etmediği, nasların onaylamadığı yani Kur'an ve mütevâtir hadislerin reddettiği, ümmetin de reddedilmesi noktasında birleştiği; her mükellefin bilmesi gereken ve o noktada özür de kabul edilmeyen, dinle alâkalı bir iş olmasına rağmen zorunlu bilgiyi gerektirmeyecek bir tarzda vârid olması; önemli ve büyük bir olayla ilgili olmasına rağmen, haberin şahidinin bulunmaması/başka varyantının olmaması bu tür haberlerin reddini gerektirir.

3) İmkân dahilinde olan, ancak kabul veya red noktasında başka delillere ihtiyaç duyulan haberler. Bu tür bilgilerin hem doğru, hem de yanlış olması ihtimal dahilindedir. Yani bunlar doğru veya yanlış olması noktasında belli bir karara varılamayan haberlerdir; ancak haricî birtakım şartları taşıdıklarında gereğiyle amel edilebilir.³¹

Zorunluluk ve imkânsızlıkların tesbiti anlamına gelen ilk iki sınıf haberler hakkındaki yargı, bireylere göre çoğu zaman değişkenlik göstermeyen hükümlerdir. Zira söz konusu hükme ulaşılmak üzere kesin bilgilere dayanılmakta, onların öncül olarak kullanıldığı akıl yürütmeler yapılmaktadır. Öncüllerin doğruluğu ve güvenilirliği zorunlu olarak sonucun da doğruluğunu ve güvenilirliğini gerektirmektedir. Üçüncü sınıfa dahil edilen haberler, peygambere nisbeti açısından imkân ve imkânsızlığı birlikte barındıran rivayetlerdir. Söz konusu iki ihtimalden birini bulunacak haricî destekler öne çıkaracaktır. Böylece Hz. Peygamber'e aidiyet ihtimali çok güçlü olmamakla birlikte, bazı alanlarda delil olarak kullanılacak düzeyde bir metin elde edilebilecektir.

Ana hatlarıyla ortaya koymuş olduğumuz bu tarihî süreçte iki aşama dikkat çekmektedir: Kesin olarak hadis olanlarla, hadis olmayanların ayrıştırıldığı, zorunlu ve imkânsız yargılarının ortaya çıktığı birinci aşama. Hadis olması ya da uydurulmuş olması imkân dahilinde görülenlerin ele alındığı; haricî birtakım unsurlara dayanarak onlara ne kadar güvenebileceğimizin yani sahih, hasen ve zayıf kategorilerinin belirlendiği ikinci aşamadır.

A. Birinci Aşama: Zatî İtibariyle Zorunluluğun ve İmkânsızlığın Tesbiti

Bağdâdî'nin de vurguladığı gibi rivayetlerden sıhhati kesin olanlar ve imkânsızlığı belli olanlar bu aşamada tesbit edilebilmektedir. Bu noktada ya rivayetin Hz. Peygamber'den sudûrunun imkânsızlığına ya da zorunluluğuna

hükmedilmekte; reddedilen haberler için uydurma ya da mevzû, kabul edilenlere de sahih hadis adı verilmektedir. Haberin reddine sebep olan şey ya doğası itibariyle muhal oluşudur; ya da bir şeye nisbetle imkânsız görülmesidir. Rivayetin zatını dikkate alarak ulaşılan sonuç, değerlendirmeyi yapan her birey için aynı olacaktır. Ulaşılan sonuca olan güven başka araştırmalara da ihtiyaç bırakmayacaktır. Meselâ İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1200) "Allah atı yarattı, onu koşturdu, at terledi ve o terden de kendi nefsinin yarattı" rivayetini, ma'dûm olan hâlikın kendi nefsinin yaratamayacağı gerekçesiyle muhal görür, hatta onun bir müslüman tarafından uydurulamayacağını belirterek râvilerini değerlendirmeye ihtiyaç bile duymadan reddeder.³²

İmkânsızlığın bir başka unsura bağlı olarak tesbit edildiği durumlara gelince, bu noktadaki yaklaşımlarda farklılıklar kendini göstermeye başlayacaktır. Zira buradaki imkânsızlık görecelidir. Söz gelimi haber kaynakları arasında vahiy bulunan bir beşerin istikbalen ya da gaybden haber vermesi her zaman mümkündür. Böyle bir bilgi kaynağına sahip olmayan beşer açısından olaya bakıldığında, bunun imkânsızlığına dolayısıyla rivayetin uydurma olduğuna hükmedilirken; bilgi kaynakları arasında vahiy bulunan peygamberler açısından durum farklılık arz etmektedir. Örneklendirmek gerekirse, batan güneşin geri döndürüldüğünü anlatan şu rivayet zikredilebilir:

"Vahiy geldiği bir esnada başı Hz. Ali'nin kucagında olan Hz. Peygamber vahiy kesildiğinde ona: 'İkindiyi kıldın mı?' diye sordu. Hz. Ali: 'hayır' dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber: 'Rabbim! Biliyorsun ki o senin ve resûlünün hizmetindeydi, onun için güneşin geri getir' diye dua etti. Güneş geri getirildi. Ali namazını kıldıktan sonra battı."³³

Batan güneşin hiçbir beşer için geri getirilmediği, sadece Yûşa' b. Nûn için hapsedildiği belirtilerek söz konusu rivayet reddedilmiştir.³⁴ Mucize olgusunun tevhidî gelenek içerisindeki yeri sebebiyle güneşin geri getirilmesinin imkânsızlığı üzerinde durulmamakta, aksine bu konuda sahih bir haberin olmadığı ve güneşin sadece Yûşa' b. Nûn için hapsedildiği belirtilerek sonuca gidilebilmektedir.

Herhangi bir haberin kabul edilebilmesi için mümkün olmasını sadece tarihî veya biyolojik imkân olarak görmemek gerekmektedir. Zira rivayetlerin kaynağı olan Hz. Peygamber'in ahlâkî yapısı ve konumu açısından da haber vukuu imkânsız bir şeye atıfta bulunmamalıdır. Meselâ haber bir peygamberin söylemesi veya yapması mümkün olmayan çirkinlik ve ölçsüzlük içermemelidir. Çirkinliğe örnek olarak şu rivayeti zikredebiliriz:

³² Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevzûât*, Beyrut 1983, I, 105.

³³ Ebu'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan el-Herevî Ali el-Kârî, *el-Masnû fi Ma'rifeti'l-Mevdû (el-Mevzûatü's-sugrâ)*, Mektebü Matbaati'l-İslâmî, Halep, 1969., s. 214. Bu konudaki tartışmalar için bk. s. 214-216; Ebû Ca'fer et-Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*, Beyrut 1333, II, 8-12; Heysemî'nin naklettiği habere göre güneşin batması bir saat geciktirilmiştir. bk. *Mecmau'z-zevâid*, VIII, 299-300.

³⁴ Ali el-Kârî, *el-Mevzûât*, s. 214.

³¹ Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 17-18.

“Hz. Âişe’den nakledildiğine göre o, Hz. Peygamber’e: ‘Fâtıma’yı öptüğünde sanki bal yalamak istercesine dilini onun ağzına soktuğunu görüyorum’ dedim. O ‘evet’ dedi ve devam etti: Cibrâil cennetten bir üzüm salkımı getirdi, ben onu yedim ve Hatice ile birlikte oldum ve Fâtıma dünyaya geldi. Bu sebeple cennete iştiağ duyduğumda onu öperim.”³⁵

Bu rivayeti nakleden İbnü’l-Cevzî, Hz. Peygamber’in kızı Fâtıma’nın ağzına dilini sokarak onu öpmesini çirkin bir fiil olması sebebiyle muhal bulmaktadır. Zira haberi aktaran Hz. Âişe bunu kendisiyle evlendikten sonra görmüştür. O zaman Hz. Fâtıma yirmi yaşlarındaydı. Bu gibi şeyleri ise ancak koca yapar, baba için câiz olmaz demektir.³⁶ Hz. Âişe’den nakledilen bu haberin dört farklı varyantı bulunmaktadır ve bunların ikisinde söz konusu yiyeceğin miraç gecesi getirildiği beyan edilmektedir.³⁷ Hz. Hatice’nin vefatını dikkate aldığımızda, çirkinliğin ötesinde olayın vuku bulma ihtimali de görünmemekte yani muhal olmaktadır. Zira Hz. Hatice miraçtan önce vefat etmiştir.

Birinci aşama ya da ön eleme diye isimlendirebileceğimiz bu uygulamaların Hz. Peygamber’in hayatta olduğu dönemde başlayıp daha sonra belli bir süre belirgin olarak devam ettiği anlaşılmaktadır. Kabul edilen olgularla, nisbet edilen rivayetlerin karşılaştırılması şeklinde icra edilen bu uygulama sonucu belirlemektedir. Açıkçası bu nisbet edilen söz ya da uygulamanın, Hz. Peygamber hakkındaki sahih bilgiler karşısında tutarlı olup olmamasıyla alakalıdır. Diğer bir ifade ile, birey sahip olduğu ve doğruluğundan emin olduğu bilgi ve değerleri esas almak kaydıyla, Hz. Peygamber’e atfedilen rivayetlerin vukuunun imkânını tartışır. Eğer haber, vukuu imkânsız bir hadise ile ilgili ise râvilerin ta’diline veya cerhine gitmeye gerek kalmaksızın reddedilir. Nitekim uzmanlar da, haberin vukuunun makul bir şekilde te’vile müsait olmayacak derecede imkânsız olmasını haber için ret gerekçesi saymışlardır.

Vukuu imkânsız olmamakla birlikte, te’vîl edilemeyecek şekilde, önceden kabul edilen diğer metinlere aykırılık da haberin reddini gerektirmektedir. Şu ifadeleriyle Müslim bu hususa dikkat çekmektedir: “Bir muhaddisin hadisinin münker olmasının alâmeti, onun rivayetinin hâfız ve makbul olan başka râvilerin rivayetleriyle karşılaştırıldığında, onlarınkine muhalif düşmesi veya onlara neredeyse hiç uymamasıdır.”³⁸ Bu husus, kendisinden daha sika râvilerin rivayetine aykırı düşmemek yani şâz olmamak ifadesiyle sahih hadisin tanımında da kendine yer bulmuştur.

Kendisine atfedilen söz ve uygulamanın Hz. Peygamber’e yakıştırılamaması durumunda ret gerekçesi olarak akla, Kur’ân’a, hadislere aykırılık gibi unsurların öne çıkarıldığı görülmektedir. Buradaki ‘yakıştırma’ ifadesinin anlam

çerçevesinin sadece Hz. Peygamber’le sınırlı olmadığı bilinmelidir. Meselâ İbn Ebû Müleyke’nin anlattığına göre, Hz. Ali’nin fetvalarını isteyen İbn Abbas onlardan bazılarını yazar, ancak bazılarını görünce, “Vallâhi Ali bu hükmü vermemiştir; meğer ki sapmış ola...” der ve onları yok eder.³⁹ İbn Abbas’ı şaşırtan şey fetvanın râvileri, ya da senedi değildir, aksine o, söz konusu fetvaları Hz. Ali’nin değer yargıları ve karakteri ile bağdaştırılmakta yani ona yakıştırılmaktadır. Onların uydurma olduğunu söylemek için de herhangi bir gerekçe ihtiyacı yoktur.

Rivayetlerin kaynağı olan Hz. Peygamber’i dikkate aldığımızda, farklı kültür ve mezheplere mensup bireylerin sahip oldukları, dolayısıyla haberin kabul ve reddinde eksen olarak kullandıkları peygamber imajının aynı olduğunu söyleyemiyoruz. Söz gelimi birine göre ağzından çıkan her şey vahiy olan bir peygamber tasavvuru esasken, diğerine göre aldığı vahiy Kur’ân’la kayıtlı olan ve onun dışında sıradan bir beşer hüviyeti taşıyan bir tip canlandırılmaktadır. Beşer tabiatına nisbetle vukuu imkânsız olarak görülen beyan ve uygulamalar, birinci tip algıya göre imkân dahilinde iken, ikincisi açısından imkânsızlıklar alanına girmektedir.

Kadının uğursuzluğu çerçevesinde, modern dönemde yaşanan bir tartışmada, söz konusu algı tiplerini açık bir şekilde görmek mümkündür. Buhârî ve Müslim gibi en güvenilir kaynaklarda yer alan rivayetlerden⁴⁰ hareketle İslâm’ın kadını uğursuz saydığı tezine karşılık Süleyman Ateş şu açıklamada bulunmaktadır:

“Buhârî ve Müslim’de bulunan hadislerin sağlamlık bakımından dereceleri farklıdır. Fakat bunların çoğu, pek çoğu vâhid (tek veya bir iki kişi) haberidir. Buhârî ve Müslim’de yer almış olsa da tevâtür derecesine erişmemiş kişi haberleri, yakın (yani kesinlik) değil, zan (sani) ifade eder. İçinde kuşku bulunduğu için kesin hüküm bildirmez. Bu tür rivayetler ancak Kur’ân’ın ve Peygamber’in dünya görüşüyle ölçülerek değerlendirilmelidir.”⁴¹

Bunların Hz. Peygamber’in dünya görüşüyle değerlendirilmesi, dolayısıyla reddedilmesi gerektiğini belirten Ateş, “Kişi üç şeyden mutlu olur ve üç şeyden bahtsız olur. Âdemoğlu sâliha (iyi huylu) kadınla, iyi ev ile ve iyi binek ile mutlu olur. Kezâ Âdemoğlu kötü (huylu) kadınla, kötü (dar) evle ve kötü binek ile mutsuz olur”⁴² rivayetini zikreder. Sonra da Hz. Peygamber’in neyi söyleyebileceği konusunda bir teşhiste bulunur: “İşte Peygamberin söylediği söz budur. Ötekiler, ona yamanmıştır. Hâşâ o çelişkili sözler söylemez. İnsanın

³⁵ İbnü’l-Cevzî, *Kitâbü’l-Mevzûât*, I, 412.

³⁶ İbnü’l-Cevzî, *a.g.e.*, I, 412.

³⁷ İbnü’l-Cevzî, *a.g.e.*, I, 412-414.

³⁸ Müslim, “Mukaddime”, 1.

³⁹ Müslim, “Mukaddime”, 4.

⁴⁰ Buhârî, “Cihâd”, 56; Müslim, “Selâm”, 116.

⁴¹ Süleyman Ateş, *Gerçek Din Bu 1*, İstanbul, ts., s. 82; Benzer tavrın Ali Bulaç tarafından da sergilediği görülmektedir (“Peygambere Göre Kadın Uğursuz mu?” *Kitap Dergisi*, İstanbul Mayıs 1989, s. 23.)

⁴² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul 1992, I, 168.

mutluluk kaynağı saydığı, cenneti ayaklarının altına serdiği kadını uğursuz saymaz...”⁴³

Burada kaydedilen örneklerin detayı bir yana, haberlerin nisbet edildiği peygamber hakkındaki etraflı ve sağlıklı bilgi ona nisbet edilenlerin imkân ve imkânsızlığını belirlemede mihenk taşı olarak işlev görmektedir. Rivayetlerin kabul veya reddinde yol ayırımını ifade eden bu uygulama, kendisinden sonraki tavır ve beyanların gerekçesini de hazırlayacaktır. Ancak otoritenin hâkim olduğu alan içinde, haberin red gerekçesinin zikredilmesi zorunluluğu da yoktur. Meselâ Ebû Zür’a, “Peygamber kadınlar için kazz ve harîrde (ipek) sakınca görmezdi” rivayetinin münker olduğunu söylemiş, rivayetın bir illetini biliyor musun? diye sorulduğunda da ‘hayır’ cevabını vermiştir.⁴⁴ Mevzuat kitaplarına konulan, ancak vaz’ alâmetleri zikredilmeyen haberler de bu bağlamda değerlendirilebilir. Zira gerekçe üretmek zor değildir. Ne kadar önemli bir şahsiyet olursa olsun, herkes hakkında birilerinin söylediği bazı şeyleri tesbit etmek mümkündür. Bununla ilgili olarak Ebû Hanîfe örneği düşünülebilir. Dolayısıyla reddedilmesi uygun görülen bir rivayetın senedindeki bir şahıs hakkında söylenmiş olumsuz beyanları dikkate alarak, aleyhinde konuşulduğunu, bu sebeple hadisınin hüccet olamayacağını söylemek mümkündür. Nitekim yapılan tenkitleri merkeze alan çalışmalarda, söz konusu mantığın kullanılarak ‘atıp kurtulma’ psikolojisinin taşındığı görülmektedir. Örneklen-dirmek gerekirse recmle ilgili tartışmalar bağlamındaki tavrı zikredebiliriz. Meselâ Süleyman Ateş hadisleri ele alırken “Bunlar ağızdan ağıza dolaşırken hadis şekline dönüştürülmüş hikayelerdir”⁴⁵ ifadesini kullanmaktadır.

Böylece, modern zamanların algısı doğrultusunda sergilenen bir yaklaşımla onların güvenilmez olduğu tesbit edilmiştir. Ancak dinin temel kaynaklarından biri ve geleneğin mimarı sayılan hadis ile ilgili olan bu tavır, önceden doğru kabul edilen bir takım değer yargılarının da yeniden sorgulanmasını zorunlu kılacaktır. Meselâ kendisine güvenildiği için hadis kitaplarında rivayetına yer verme konusunda hiçbir kuşku duyulmayan Ebû Hüreyre, söz konusu rivayetlerin râvisi olduğu için birinci derecede hedef haline gelmiştir. Dolayısıyla onun hakkındaki değerlendirmelerle, ondan kaynaklandığı düşünülen problemlerin ortadan kaldırılması hedeflenmektedir:

“Hadisi rivayet eden Ebû Hüreyre’dir. Bu zâtın olayları nasıl karıştırdığı, önce Hz. Peygamber’den bir hadis rivayet edip sonra onun tamamen tersi bir hadis rivayet ettiği, rivayet ettim ama şimdi vazgeçtim’ dediği, önceki bölümlerimizde anlatılmıştı. Bunun rivayeti başka rivayetlerle desteklenmedikçe kanaatimizce kuşkuludur.”⁴⁶

Aslında bu tavra bakarak, eldeki gerekçelerle rivayetın reddedildiğinin değil; reddedilen rivayetlere gerekçeler üretildiğinin altı çizilmelidir. Modern zamanlarda daha belirgin olarak kendini hissettiren bu yaklaşım tarzı, geçmişteki bazı uygulamalarda da görülebilmektedir. Nitekim anlamı merkeze alan ve onunla kaynağı arasında imkân ve imkânsızlık açısından bir değerlendirme yapan yaklaşım tarzını İbnü’l-Kayyim el-Cevziyye açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

“‘Bana senedine bakmaksızın herhangi bir kriterle uydurma hadisi bilmek mümkün müdür?’ diye soruldu. Kuşkusuz bu son derece önemli bir sorudur ve bunu ancak sahih sünnetleri tanımada uzmanlaşan, onun eti ve kemiğiyle hemhâl olan, dolayısıyla bir meleke kesbeden ve sünnetlerle âsârı tanıma, Resûlullah’ın sîretini ve neyi emredip neyi yasaklayacağı, neden bahsedeceğini ve neye çağıracağını, neyi sevip neden hoşlanmayacağını ve ümmetine neyi meşru kılacağı noktasında, sanki ashâbından biriymiş gibi Hz. Peygamber’le iç içe olan biri bilebilir.

Böyle birisi, Resûlullah’ın bizzat kendisi daveti veya sözü ya da onun haber vermesi mümkün olan veya imkânsız olan şeyler hakkında başkasının bilmesi mümkün olmayacak şeyleri bilebilir. Aslında bu durum tâbi olana yoğunlaşması yani söz ve fiillerini bilme ve ona nisbet edilmesi uygun olanla olmayanı ayırt etme noktasında gayretli olan herkes için geçerlidir. Mukallitlerin imamlarıyla ilişkileri böyledir. Onlar imamlarının görüşlerini, delillerini ve tavrılarını bilirler.”⁴⁷

Uygulamanın imkân ve güvenilirliğini şimdilik bir kenara bırakırsak, bu yaklaşımın sadece İbnü’l-Kayyim el-Cevziyye’ye ait olmadığı görülmektedir. Meselâ el-Bulkinî konuyla alakalı olarak şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Bir kişi başka birine iki yıl hizmet etse, sevdiği ve sevmediği şeyleri iyice öğrense, herhangi birisi efendisinin sevmediği bir şeyi sevdiğini söylese, kendisini iyi tanıyan hizmetçi onu derhal yalanlar.”⁴⁸

Mevdüdi (1903-1979), Hz. Peygamber’i çok iyi tanımanın hadisteki dirayetin önde gelen şartlarından biri olduğunu iddia etmektedir. Onun deyiimiyle ‘mizac şinâs-i Resûl’ olan yani Hz. Peygamber’in mizacı ile ayniyet kesbeden kişi bu basîrete sahip olduktan sonra onun ruhu Resûlullah’ın ruhunda yok olur. Onun nazarı Hz. Peygamber’in basîreti ile birleşir. Onun zihni İslâm kalıbına göre şekillenir ve sonra o senedlere fazla ihtiyaç duymaz. Senedlerden mutlaka yararlanır ancak onun kararı senede dayanmaz. O bazen garîb, zayıf, munkatı ve ta’n edilmiş hadisleri de alır. Onun nazarı bu değersiz taş içindeki incinin pırlıtlarını da görür.⁴⁹

Dikkat edilirse bu aşamada kişinin sahip olduğu kültür ve bakış açısının rivayetlerin değerlendirilmesinde belirgin bir şekilde rol oynadığı görülecektir.

⁴³ Ateş, *Gerçek Din Bu 1*, s. 83.

⁴⁴ İbn Ebû Hâtim, *İlelü’l-hadis*, Beyrut 1985, I, 488.

⁴⁵ Süleyman Ateş, *Kur’ân-ı Kerim’in Evrensel Mesajına Çağrı*, İstanbul 1990, s. 193.

⁴⁶ Süleyman Ateş, *Gerçek Din Bu 2*, s. 47-49.

⁴⁷ İbnü’l-Kayyim el-Cevziyye, *el-Menârü’l-münif* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1994, s. 44-45.

⁴⁸ Celâleddin es-Süyûtî, *Tedribür’r-râvî*, Beyrut 1979, I, 276.

⁴⁹ Halid Zaferullah Daudi, *Şah Velîyullah Dihlevî’den Günümüze Pakistan ve Hindistan’da Hadis Çalışmaları*, İstanbul 1995, s. 264-265; İbrahim Hatiboğlu, “Çağdaş Hadis Tartışmaları Bağlamında Mevdüdi’nin Dinamik Sünnet Yorumu”, *UÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII/1, Bursa 2003, s. 29-49.

Nitekim Mevdûdî de bu hususa dikkat çekmekte, hatta zihni İslâm kalıbına göre şekillenen bireyin, uygun gördüğü yerlerde garib ve zayıf hadisleri de kullanabileceğine vurgu yapmaktadır. Bu durum geleneğimizde yer alan zayıf hadisle amel etme mantığına bir atıf olarak görülebilir. Meselâ Hz. Ömer Fâtıma bint Kays'ın boşanmış kadının nafaka ve süknâ hakkı ile ilgili rivayetini “bir kadının sözüyle Rabbimizin Kitabını ve Nebimizin sünnetini terketmeyiz” diyerek reddetmektedir.⁵⁰ Burada Hz. Ömer'in muhatabı ilk bakışta râvi gibi görülmektedir. Ancak râvinin hedef olarak zikredilmesinin sebebi, onun gerçekte unutulması veya yanılması değil, sadece verdiği bilginin yaygın Kur'ân ve sünnet anlayışına aykırı düşmesidir. Yırtıcı kuşların etiyle alâkalı bir soruyla karşılaşınca “bunda bir beis yoktur” diyen İbn Ömer de onların etinin yenmesini yasaklayan hadis kendisine söylenince benzer bir tavır ortaya koymuştur: “Bacağına bevleden bir bedevinin hadisiyle Allah'ın kitabını mı terkedeceğiz..”⁵¹ Zira İbn Ömer söz konusu rivayeti En'âm sûresinin 146. âyetine aykırı görmekteydi. Âyette haram olanlar sayılmış ve bunların içinde yırtıcı kuşlar bulunmamaktadır. Onun tepkisi de gerçekte baldırına bevleden bir râviye değil, rivayeti kabullerine yani Kur'ân ve Sünnet'e aykırı görmesi sebebiyledir.

Peygamber'in çok iyi tanınması durumunda neyi yapıp neyi yapamayacağı ve neyi söyleyip neyi söyleyemeyeceği konusunda bir kanaat elde edilebilmektedir. Tarihi malzemenin güvenilirliğini ve anlamını tesbit etmede oldukça etkin olan bu yaklaşım, kişisel arzulara veya benimsenen mezhebin ilkelerine göre oluşturulan bir peygamber tasavvuruyla tehlikeli bir silâh haline dönüşebilmektedir. Hadis tesbit ve tenkidinde birinci aşama olarak algılanacak bu adımda, Hz. Peygamber'e nisbeti imkân dahilinde olan, ancak kesin bir kanaatten söz edilemeyen rivayetler ilgi alanının dışında bırakılır. Hadis usûlü de tam olarak bu alanla ilgilenmektedir ki biz bu noktadaki uygulamaları ikinci aşama olarak değerlendirmeye alacağız.

B. İkinci Aşama: Peygamber'e Nisbeti İmkân Dahilinde Olan Rivayetlerin Sıhhatini Tesbit

Hz. Peygamber'e nisbeti imkân dahilinde görüldüğü için birinci aşamada reddedilmeyen ya da kesin doğru olarak algılanıp kabul edilen haberlerin dışında kalan rivayetler, haricî bir takım unsurlara göre yeni bir değerlendirmeye tâbi tutulacaktır. Aslında bu, hadis olması ya da olmaması imkân dahilinde görülen rivayetlerin ele alındığı ve onlara ne kadar güvenebileceğimizin

yani sahih, hasen ve zayıf kategorilerinden hangisine yerleştirileceğini belirlemeye yönelik çabaların sarfedildiği bir aşamadır.

Birinci aşamada ulaşılan hükmün kesinliğine rağmen uygulama alanı son derece sınırlıdır. Bu durumun farkında olan İmam Şâfiî konuyla alâkalı olarak şu açıklamayı yapmaktadır:

“Hadisin doğru veya yalan olduğu sonucuna, çoğunlukla onu haber veren kimsenin doğru veya yalancı olmasıyla varılır. Ancak hadisin özel olan pek azı bunun dışındadır. Bu tür hadislerde doğru veya yalan olduğu sonucuna, muhaddisin benzeri mümkün olmayan bir şey rivayet etmesi veya muhalefet ettiği hadisin daha sahih ve doğru olduğunu gösteren pek çok delâlet bulunmasıyla varılır.”⁵²

Uydurulan rivayetlerde bile sahip olunan ve yaşanan kültürün değer yargılarının dikkate alındığı düşünülürse, İmam Şâfiî vb. âlimlerin tesbitlerinin yerinde olduğu anlaşılacaktır. Bu durumda herkesin farkedebileceği kadar açık bir şekilde muhal görülen bir olgunun Hz. Peygamber'e nisbeti, kezzâb bile olsa, akıllı bir insanın tarzı olmayacaktır. Dolayısıyla muhal hükmü, kesin olmasına rağmen dar bir alanda kullanılabilir. Buna karşılık Hz. Peygamber'e nisbeti açısından 'imkân' dahilinde görülen bilgi alanı ise oldukça geniştir. Bu durumda tutarlı ve güçlü bir gerekçesi olmayan akıl da neticeye gidemeyecektir. Konuyla alâkalı olarak A'zamî şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Akıllı olan birisi, tarihi açıdan Resûlullah'ın varlığı ve bu coğrafyada yaşadığı konusunda şüphe etmez. Yemek, içmek, uyumak vb. hususlar da beşerin tabiatındandır. Şayet Resûlullah'ın yemeğini sağ eliyle yediği, suyu üç nefeste içtiği, uyuyacağı zaman şöyle, uyanığında da şöyle dua ettiği hadislerde vârid olsa, bunların hepsi aklen mümkündür; ancak zıddı da mümkündür. Bir kişi sağ eliyle de yiyebilir, soluyla da. Bir, iki veya üç nefeste içebilir. Dua etmesi de muhal değildir. Ancak onu duaya zorlayacak hiçbir şey yoktur. Bu durumda aklı açıdan düşünüldüğünde, bu da, o da mümkündür. Bir şey hem böyle olabilir, hem de zıddı. Akıl da bunlardan birisinin lehine karar veremez.”⁵³

Hadislerin mâna ile rivayet edilmesi, dolayısıyla râvinin müdahalesine izin verilmesi nedeniyle metinlerde bilinçli veya bilinçsizce bazı olumsuzluklara da yol açılmıştır. Lahn veya lafiz ve mâna bozuklukları sebebiyle hadisin reddedilmemesinin altında bu durum yatmaktadır. İslâm geleneğindeki rey-eser çatışmasında, rivayetlerin öncelenmesi düşüncesinin de ağır basmasıyla, hadislerin farklı bağlamlarda ele alınıp yeniden yorumlanması veya her halükârda bir te'vilinin bulunması, metin üzerinden hareketle imkânsızlıkların tesbit alanını daha da daraltmıştır. Zâhirî anlamın yanında ikinci ve esas bir anlam dünyasının bulunduğu ve bunun da bâtinî anlam olduğu ve onu da ancak belirli kişilerin anlayabileceği tezi, ne kadar aykırı olursa olsun, çelişkili metinlerin aynı çatı ve aynı bab başlığı altında yer almasına imkân hazırlayacaktır.

⁵⁰ Tirmizî, “Talâk”, 11; Ahmed b. Hüseyin Ebû Bekir el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ), Mekke 1994, VII, 475; Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, Beyrut 1966, IV, 26; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, Beyrut 1409, IV, 136

⁵¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, Kahire 1967, VII, 118

⁵² Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risale*, İstanbul 1985, 174.

⁵³ Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Menhecü'n-nakd inde'l-muhaddisin*, [baskı yeri yok] 1990 (Mektebetü'l-Kevser), s. 82.

Bu aşamada temel hedef, peygambere nisbeti imkân dahilinde olan yani hadis olarak kabul edilen rivayetlerin güvenilirlik düzeylerini tesbit etmektir. Literatür tarihinde hadis usûlü özel olarak bu alanla ilgilenmiştir. Ancak rivayetleri güvenilirlik açısından bir taksimata tâbi tutan hadis usûlünü bu haliyle bir sistem olarak algılamak; buradan hareketle de onun yeterliliğine ya da yetersizliğine yönelik genellemeler yapmak doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Söz gelimi İbnü's-Salâh sahih, hasen ve zayıf olmak üzere hadisi üçe ayırır ve sahihin şartlarını belirler. Ona göre sahih âdil, zâbit olan râvilerin, yine kendileri gibi olanlardan muttasıl bir isnadla naklettikleri, şâz ve illeti de olmayan hadistir.⁵⁴ Zayıf tabiri ise sahih veya hasen hadisin şartlarını taşımayan rivayetler için kullanılmaktadır.⁵⁵ Bu yaklaşıma göre mevzû hadisler taksimatın dışındadır. Zira rivayetler, sıhhat merkezli bir taksimata tâbi tutulmadan önce, vaz' alâmetleri açısından incelemeye alınmaktadır. Dolayısıyla bütüncül bir değerlendirmede, onun tesbitine yönelik faaliyetlerin de sistemin içinde mütalaa edilmesi gerekmektedir. Ancak yöneltilecek tenkitlere bakıldığında, sadece imkân alanı üzerinde yoğunlaşan beyan ve çalışmaların dikkate alındığı görülmektedir. Cerh ve ta'dil için ilkeler koyan ulemânın metin tenkidinden ziyade isnad tenkidine önem verdikleri hatta hadisi muhtevasıyla değerlendirmeyi düşünmedikleri tesbiti bu şekilde algılanmalıdır. Bu genelleme eğiliminin, sahâbe ve tâbiîn gibi belli kuşaklar ve hicrî 1. asır gibi özel dönemler için de sürdürüldüğü görülmektedir. Meselâ Mevlânâ Şibli sisteme yönelik tenkitlerinde, hadisçilerin bir râvinin adaletinden emin oldular mı onun rivayet ettiği hadisler hakkında fazla araştırmaya ihtiyaç duymadıklarını, hatta birinci asra ait olan sözlerin hiç birisinden şüphe etmediklerini ileri sürer.⁵⁶ Hadis tesbitinde anlamın merkeze alındığı birinci aşama dikkate alınmadığı takdirde Şibli ve diğer müelliflerin değerlendirmeleri, doğru olmayan bir tarih okumasıyla, hiçbir şekilde güvenilemeyecek bir literatür doğuracaktır.

Hiz. Peygamber'e nisbeti imkân dahilinde olan rivayetlerin varlık sürecine bakıldığında, bunun bizzat Peygamber'in yaşadığı dönemle başladığını ve daha sonra da genişleyerek varlığını sürdürdüğünü görmekteyiz. Ona nisbet edilen ifade ve uygulamaları, bireylerin önceden sahip oldukları ve sıhhatine güvendikleri bilgiyle karşılaştırmaları, örtüşmesi durumunda kabul, aksi takdirde haberin tahkikine yönelmeleri şeklinde bir eğilim sergiledikleri görülmektedir. Bireylerin sahip oldukları bilgiyle, olay veya olgunun vukuunu imkân dahilinde görmemeleri durumunda ise haberin reddi yoluna gidilmektedir. Daha açık bir ifade ile, böyle bir haber için "hadis" ifadesinin kullanılması uygun görül-

memektedir. Muhtemelen bu sebeple İbnü's-Salâh gibi âlimler, mevzû hadisleri, hadis kategorisinin içinde değerlendirmemektedirler.

IV. Rivayetlerin Sıhhatini Tesbit Faaliyetleri

Hadis tesbit sisteminin neliği ve onunla oluşturulan literatürün değeri hakkında bir yargı oluşturmadan önce, risâletin başladığı günden, yaklaşık olarak tasnif döneminin bitimine kadar geçen zaman dilimindeki söz konusu gelişmenin iyi takip edilmesi gerekmektedir. Zira bu aşamada ulemâ kendi siyasi ve sosyokültürel atmosferlerindeki gelişmeleri dikkate alarak, ortaya çıkan her yeni durum karşısında kendi dönemlerine has özel tavırlar geliştirmişlerdir. Bu süreç içinde usûlün statik bir yapısının olmadığı; aksine ortaya çıkan her yeni tavra göre kendi duruşunu yeniden gözden geçiren, gerektiği zaman da değiştiren bir yapıya sahip olduğu vurgulanmalıdır.

Sözünü ettiğimiz dönemle alâkalı olarak sonradan ortaya çıkan beyanları, tarihî gerçeklikleri ortaya koyan mutlak doğru ve yeterli beyanlar olarak da görmemek gerekmektedir. Onlardan her biri, kendi dönemlerine atıfta bulunmaları sebebiyle usûl tarihini tasvir esnasında yardımcı ve yol gösterici unsurlar olarak işlev görecektir; dolayısıyla sonraki dönemlerde yazılan usûl kitaplarını, müellifinin kendi perspektifini yansıtan bir tarih okuması olarak görmek daha doğru olacaktır. Burada tarihçi, gerekli gördüğü yerde tarihe müdahale edebilmekte; uygun gördüğü ya da olması gereken tarihi tasvir etme hatasına düşebilmektedir.

Tarihî olgulara bakışı doğrudan ilgilendirdiği için bu hususun biraz irdelenmeye ihtiyacı vardır. Usûl ve tarih, en azından yön itibarıyla, temelde birbirinden ayrılan iki farklı alan olarak algılanmaktadır. Zira usûl, kuralı koyan usûlcünün bulunduğu noktadan sonrasını, yön, şekil ve renk olarak etkileyen, teorik temelleri önceden belirlenmiş, ancak uygulama esnasında ortaya çıkan yeni durumlara bağlı olarak yenilenen, dinamik ve otoriter değerlere atıfta bulunmaktadır. Tarih ise tarihçinin bulunduğu yerden geriye doğru gitmesiyle, belli bir olguyu, dönemi ya da düşüncüyü tasvir etmek olarak algılanmaktadır. Tarihçi kendine ulaşan verileri anlamlandırma, bunlar arasında ilişki kurma ve onlardan hareketle yargılar elde etme noktasında belirleyicilik rolünü üstlenmektedir. Usûl tarihini yazan âlimler de klâsik bir tarihçiden farklı davranmamaktadır.

Hiz. Peygamber'in risâletiyle başlayan ve tasnif devrine kadar devam eden bu süreçte, şartların gerektirdiği gibi davranılmış, kurallar konulmuş; şartların değişmesine bağlı olarak, yetersiz kaldığı düşünüldüğünde bu kurallara müdahale edilerek düzeltilmiş, geliştirilmiş ya da değiştirilmiştir. Usûl açısından bu süreç işlerken, hadis tarihinde tasnif dönemi yaşanmaktadır. Bu şu anlamda gelmektedir: Yaşanan sürecin herhangi bir kesitinde ortaya çıkan eser, o dönemdeki usûl kaideleri dikkate alınarak oluşturulmuştur. Dolayısıyla bir

⁵⁴ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, s. 11.

⁵⁵ İbnü's-Salâh, *a.g.e.*, s. 14.

⁵⁶ Mevlânâ Şibli, *Asr-ı Saâdet* (çev. Ömer Rıza Doğrul, s.nşr. Osman Zeki Mollamehmetoğlu), İstanbul 1978, IV, 469.

sonraki dönemde yaşanan gelişme ile onu yargılamak haksızlık olacaktır. Tıpkı çıkarılan yasanın geriye doğru işletilememesi gibi, sonradan oluşan usûl kaide-lerine uyulmadığı gerekçesiyle, önceki dönemin eserleri zayıf/uydurma hadis bulundurmamakla tenkide tâbi tutulamaz. Söz gelimi mürselin öncelendiği bir dönemde oluşan *el-Muvatta*'da, senedindeki inkita nedeniyle zayıf kategorisine düşen mürsellerin bulunması tenkit konusu yapılmamalıdır.

Gelişen kültürel atraksiyonlara göre tutum belirleyen usûlcülük, tedvîn dönemiyle birlikte ürün vermeye başlamış; tasnif dönemiyle de kemale erdiği düşünülen, dolayısıyla otorite olmaya aday olan bir literatürün ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu durum usûlle alâkalı çalışmaların önce duraklamasına, ardından da faaliyet alanını değiştirmesine sebep olacaktır. Daha önce somut bir varlığı olmayan, ancak rivayet kitaplarındaki etkileriyle belirginleşen kural- lar bu defa eserlerde somutlaşmaya başlayacaktır. Bu dönüşümle birlikte farklı adlar altında usûl tarihi yazarlığı kendini gösterecektir.

Hadis usûlü ve tarihi açısından konuyu ele aldığımızda usûl yazarlığı, gele- neksel anlayışa göre, tasnif döneminden sonraki kuşaklarda, usûlcüden sonra- sını etkileyen bir olgu olarak algılanmamaktadır. Zira hadis dinin temelidir; din de kemale ermiştir. Dinin kurumsallaşması aşamasında, sıhhati test edilen ve bir şekilde kullanılmaya lâyık görülen rivayetlerden hareketle, dinî kurallar belirlenmiş ve uygulamaya konulmuştur. Sıhhatin testi ve kullanılmaya liyaka- tını belirlerken başvuru ilkelere bir araya getirilerek, hadis ilimleri adı altında farklı disiplinler oluşturulmuştur. Açık bir ifadeyle tekrar edilmesi gerekirse, yaşanan şartların gereği olarak önceden belirlenen kurallar uygulanmış, yeni gelişmelere göre yeni önlemler alınmış ve neticede olgunlaşan bir yöntem, âlimler tarafından kullanılmak suretiyle hadisler seçilmiş ve tasnif edilmiştir. Var olan ve fiilen uygulanan kuralların hadis usûlü adı altında toplanması ise oldukça geç bir döneme rastlamaktadır. Bu anlamdaki usûlcülüğün kendisin- den sonraki döneme etkisi ise yapılan tasvirin tekrarı, ihtisarı veya şerhedilmesi şeklinde kendini hissettirmektedir. Dolayısıyla sonraki dönemle- rin usûlcülüğü metnin sıhhatini tesbit işleminin sürekliliği olarak görülmemeli, aksine tarihsel tasvirin devamı olarak algılanmalıdır.

Usûlün tekâmül sürecine gelince, muhtelif zamanlarda yaşanan karşılıklı hamleler sebebiyle onu, tarihsel süreç içerisinde oynanan bir satranç oyununa benzetmek mümkündür. Oyunun taraflarından biri, dinin kaynağı olan metni aslına sadık kalarak korumayı hedefleyen ulemâ; diğeri ise gerek dinî, siyasî, ekonomik vb. çıkar amaçlı, gerekse bizzat dini dejenere etmeye yönelik olarak tavır geliştiren uydurmacılar ya da ne yaptığının farkında olmadan hareket eden ve kendisinin de müslüman olduğunu söyleyen kimselerdir.

Bu oyunda ilk hamleyi ulemâ yapmıştır. Çünkü onların kaygıları vardır. O oyun başlamadan önce ortam ve bireyler hakkında bilinçlendirilmişlerdir. Âyet

ve hadislere bakıldığında kendisine güvenilmeyen, münafık veya fâsık tipleme- si ulemâyâ ihtiyatlı davranmasını ima eden güçlü bir işarettir. Bunun yanında insan zihninin durumu ve korunması düşünülen malzemenin dinî açıdan özel statüsü de ihtiyatlı davranmayı gerektirmektedir. Hz. Peygamber döneminde ashâbın kendi bildiklerine aykırı buldukları her şeyi bizzat gidip ona sorma ve teyit ettirmesini bu bağlamda değerlendirmek gerekmektedir. Oyunun seyri içerisinde tarafların ortaya koydukları yeni hamleler karşı hamlelerle durdu- rulmaya çalışılacak, aynı zamanda rakibi mat etmenin yolları da aranacaktır.

Vahyin devam ettiği süreç içerisinde zihinsel bir eğitime tâbi tutulan insan- lar bazen, Hz. Peygamber'e isnad edilen beyan ve uygulamaların ona ait olup olmadığını tahkik etme ihtiyacı bile duymaktadırlar. Buradaki ihtiyaç İbrâ- him'in rabbini arama sürecinde yaşanan kalbin mutmain olması kaygısından doğmuş olabileceği gibi, bireyin sahip olduğu ve doğruluğundan emin olduğu bilgiye aykırılık sebebiyle de ortaya çıkmış olabilir. Ancak bunların her hâlû- kârda verileri doğrulamaya yönelik bir tavır olduğu gözlenmektedir. Örnek- lendirmek gerekirse şu rivayeti zikredebiliriz: Bâdiye'den gelip Hz. Peygam- ber'e "senin elçin geldi ve senin Allah tarafından gönderildiğini söyledi, öyle mi?" diye soran bedeviye Hz. Peygamber "evet" diye cevap verir. Aralarındaki konuşma şu şekilde devam eder: "Elçin, gündüz ve gece beş vakit namaz kılmamız gerektiğini söylüyor, öyle mi?" Hz. Peygamber "doğru söylemiş", "malımızda zekât olduğunu söylüyor, öyle mi?" Hz. Peygamber, "doğru söyle- miş"; "her sene ramazan ayında oruç tutmamız gerektiğini söylüyor, öyle mi?" Hz. Peygamber, "evet, doğru söylemiş"; "imkân bulanın haccetmesi gerektiğini söylüyor, öyle mi?" Hz. Peygamber, "evet, doğru söylemiş" buyurdu.⁵⁷ Dikkat edilirse bu rivayetdeki diyalogun sorgulamaya yönelik olmadığı, aksine kalben tatmin olma amacı taşıdığı görülecektir.

Abdullah b. Amr'dan nakledilen şu rivayet ise olaya farklı bir boyut kazan- dırmaktadır. Adamın biri Resûlullah'ın dostluk nişanesini giyiniş Medineli bir kabileye geldi ve şöyle dedi: "Resûlullah bana hangi ailede istersem ihtiyacımı giderebileceğimi söyledi." Onlar "Resûlullah'la olan ahdimiz fahşâyı emret- mez" dediler. Onun için bir ev hazırladılar ve Allah'ın resûlüne de bir elçi gönderip durumu haber verdiler. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) Ebû Bekir ve Ömer'e "gidin, onu diri bulursanız öldürün, sonrada ateşte yakın; şayet ölü bulursanız onu yakın" buyurdu.⁵⁸

Gelen adamın söz ve davranışları Hz. Peygamber'le aralarındaki ahde mu- halif olduğu gibi onun elçisine de yakıştırılamamaktadır. Dolayısıyla bu durum olayın tahkikine zemin hazırlamış hatta onu zorunlu kılmıştır. Hz. Ömer'le

⁵⁷ Nesâî, "Sıyâm", 1

⁵⁸ Celâleddin es-Süyûtî, *Tahzîrül-havâs min ekâzîbi'l-kussâs*, Beyrut 1984, s. 88-89; Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, I, 145.

Hişâm b. Hakîm arasında geçen şu olay da tahkiki zorunlu kılan hassasiyete dikkat çekmektedir:

“Hişâm b. Hakîm’in Furkân sûresini Resûlullah’ın bana öğrettiği ve benim okuduğum gibi okumadığını gördüm. Neredeyse ona müdahale edecektim. Namazdan çıkıncaya kadar bekledim, sonra yakasından tutarak onu Hz. Peygamber’e götürdüm ve ‘Ya Resûlallah bu, Furkân sûresini senin bize okuduğun gibi okumuyor’ dedim. Resûlullah: ‘Onu bırak’ dedi ve Hişâm’a okumasını söyledi. Hişâm kendisinden işittiğim gibi okudu. Bunun üzerine Resûlullah ‘Böyle nâzil oldu’ buyurdu. Sonra da bana: ‘Oku’ dedi, okudum, ‘işte böyle nâzil oldu’ dedi ve ekledi ‘Bu Kur’ân yedi harf üzerine indirildi. Onun için kolayınıza geldiği şekilde okuyunuz’.”⁵⁹

Hz. Ömer Resûlullah’tan bizzat işittiği tarzdan farklı bir kıraat şekliyle karşılaştığında bunun doğru olamayacağını düşündüğü için tahkiki zorunlu görmüş, dolayısıyla Hişâm’ı Hz. Peygamber’in huzuruna çıkarmak suretiyle olayın aslını öğrenmeye çalışmıştır. “Kişinin oturarak kıldığı namaz, namazın yarısıdır” hadisini işiten, ancak Hz. Peygamber’in oturarak namaz kıldığını bilen, dolayısıyla bu ifadeyi yadırgayan Abdullah b. Amr Resûlullah’ın yanına geldiği bir sırada onun oturarak namaz kıldığını görmüş ve elini onun başının üzerine koymuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber ona ‘Neyin var Yâ Abdullah b. Amr?’ diye sormuş; o da ‘Yâ Resûlallah kişinin oturarak kıldığı namaz namazın yarısıdır’ buyurduğuna bana rivayet olundu, halbuki sen oturarak namaz kılıyorsun diyerek hayretini belirtmiş, Resûlullah da “evet ama ben sizden herhangi biri gibi değilim” buyurarak duruma açıklık getirmiştir.⁶⁰

Hz. Peygamber’in sağlığında gerçekleşen bilginin kaynağına giderek tahkik etme uygulaması ondan sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Örnek olarak şu rivayeti zikredebiliriz:

Ebû Hüreyre’nin ‘cünüp sabahlayan oruç tutmasın’ sözünü işiten Abdülmelik İbn Ebû Bekir İbn Abdurrahman, Abdurrahman b. Haris’e (babası) bunu sorar. Ancak o bu görüşü reddeder. Bunun üzerine ikisi birlikte Hz. Âişe ve Ümmü Seleme’nin yanına giderler. Abdurrahman bu durumu onlara sorar. Onlar da Hz. Peygamber’in cünüp olarak sabahladığını ve sonra da oruç tuttuğunu belirtirler.⁶¹ Sorgulamayla alâkalı genel duruma atıfta bulunan açık bir beyanın Ebû’l-Âliye’den nakledildiğini görmekteyiz: “Biz Resûlullah’ın ashâbından Medine’de ya da Basra’da bir hadis işitirdik, gelip bizzat kendilerinden dinleyinceye kadar rahat edemedik.”⁶² Hadis tarihinde, âli isnada

ulaşma gayesiyle ortaya konulan çabayı, söz konusu uygulamanın bir devamı olarak algılamak mümkündür.⁶³

Fiilen peygambere atfedilen bir uydurma faaliyeti vuku bulmamış olsa bile, farklı sebeplerden dolayı olayın aslını öğrenme duygusunun ortaya çıktığı ve mümkün olduğu kadar da bunun gerçekleştirildiği görülmektedir. Ancak âhirete irtihali Hz. Peygamber’in fiili rehberliğini bitirdiği gibi gidip olayın aslını kendisinden öğrenme imkânını da ortadan kaldırmıştır. Bununla birlikte mevcut haliyle hadis, gerek yanlış hatırlama, yanlış anlama ve yanlış beyan gibi râviden kaynaklanacak hatalar ve gerekse bilinçli bir şekilde yapılacak çarpıtma (te’vil) ve uydurma metinlerle kirletilme riskiyle karşı karşıyadır.

Söz konusu konjonktür Hz. Peygamber’den sonra, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer gibi ümmetin önde gelen bireylerini önlem almaya sevk etmiştir. Zira Hz. Peygamber’e nisbet edilen rivayetlerin içerisinde yanlış anlama, doğru ifade edememe ve eksik rivayet etme gibi sebeplerden kaynaklanan farklı anlayışlar kendini hissettirmeye başlamıştır. Ancak sözünü ettiğimiz farklılıkları sonraki dönemlerde ortaya çıkan mezhepleşme olgusuyla karıştırmamak gerekmektedir. Zira farklı algı tipleri daha Hz. Peygamber’in sağlığında kendisini hissettirmiş ve bu sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Örneklendirmek gerekirse İbn Abbas’ın Allah’ın görülmesine ilişkin rivayetini ve Hz. Âişe’nin buna gösterdiği tepkiyi zikredebiliriz. İbn Abbas: “Muhammed Rabbini görmüştür” ifadesini kullanır, ancak bu görüşe katılmayan Hz. Âişe konuyla alâkalı şu açıklamada bulunur: “Her kim Muhammed rabbini gördü diye iddia ederse Allah’a büyük bir iftira atmış olur... Bu ümmet içerisinde bunu Resûlullah’a ilk soran ben oldum...”⁶⁴

Farklı algılamayla alâkalı olarak Ebû Hüreyre’ye atfedilen şu rivayet de örnek olarak zikredilebilir: “Sizden birinizin karnını irin ve kan ile doldurması, şiirle doldurmasından daha hayırlıdır.” Bu rivayeti işiten Hz. Âişe konuyla ilgili olarak şu açıklamayı yapar: “O hadisi iyi bellememiş, zira Resûlullah, ‘sizden birinizin karnını irin ve kan ile doldurması benim hicvedildiğim bir şiirle doldurmasından daha hayırlıdır’ demiştir.”⁶⁵Söz konusu rivayeti naklederken Ebû Hüreyre, mâlûm olması sebebiyle “hiciv içerikli” kaydını zikretmeye ihtiyaç duymamış olabilir. Ancak sebebi ne olursa olsun bir yanlış anlamaya yol açtığı ve açacağı aşikârdır.

Yanlış anlama, farklı bir bağlama oturtmak suretiyle yanlış çıkarımlarda bulunma, ya da eksik ifade etmekten kaynaklanan kirlenme ve güvensizlik, ashâbın hayatta olduğu dönemde, metinleşmesini sürdüren hadislerin henüz

⁵⁹ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’*, “Kur’ân”, 4; Muhammed b. Abdülbâki b. Yûsuf ez-Zürkânî, *Şerhu’z-Zürkânî*, Beyrut 1411, II, 15.

⁶⁰ Müslim: “Salâtü’l-müsâfirîn”, 120. Örnekler için bk. Yavuz Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, Samsun 2001, s. 272 vd.

⁶¹ Müslim, “Sıyâm”, 75.

⁶² Hatîb el-Bağdâdî, *er-Rihle fî talebi’l-hadis (Mecmûatu Resâili’l-hadis* içinde), Dâru’l-Hasâni, Mısır, trs., s. 153.

⁶³ bk. Hâkim en-Nisâbüri, *Ma’rifetü ulûmi’l-hadis*, s. 5.

⁶⁴ Bedreddin ez-Zerkeşi, *Hz. Âişe’nin Sahâbeye Yöneltilti Eleştiriler* (çev. Bünyamin Erul), Ankara 2000, s. 67-69.

⁶⁵ Zerkeşi, *a.g.e.*, s. 127.

koruma altına alınamamış olması; hatta farklı mekânlarda bulunan bireylerin farklı düzeylerde hadislere sahip olmaları, ortaya çıkan yeni problemlerin çözümünde, delil olarak zikredilen rivayetlere karşı ihtiyatlı davranmayı ya da şahit talep etmek suretiyle ona güven tesis etmeyi gerekli kılmıştır. Meselâ Fâtıma bint Kays'ın, boşanmış kadının nafaka ve süknâ hakkı ile ilgili rivayeti kendisine ulaştığında Hz. Ömer şöyle demiştir: “Biz ezberleyip ezberlemediğimizi, unutup unutmadığımızı bilmediğiniz bir kadının sözü ile Allah'ın Kitabını ve Nebîsinin sözünü değiştirmeyiz.”⁶⁶ Yukarıda da işaret edildiği üzere benzer bir örnek Hz. Ali'ye atfedilmektedir. O, mihrî belirlenmemiş bir kadının kocasının evlilikten önce ölmesi durumunda kendisine mihrî gerekemeyeceğini düşünmekte idi. Ma'kil b. Sinân'ın rivayetine göre Resûlullah'ın bu konuda ‘onun için mihr-i misil, mîras ve iddet vardır’ buyurduğu bildirildi. Bunun üzerine Hz. Ali şu açıklamayı yaptı: “Baldırına bevleden bir bedevînin rivayetini alıp, Allah'ın Kitabını ve Resûlünün sünnetini terkedemeyiz.”⁶⁷

Söz konusu rivayetler bu sahâbîlerin genel teamülü yani yaşayan sünneti ve otoritenin kendi bildiğini esas kabul ederek, yapılan nakilleri dikkate almadıklarını, ya da ihtiyatla karşılayıp tahkik ihtiyacı hissettiklerini göstermektedir. Ancak genel uygulama bu şekilde gerçekleşmeyecek, aksine sonraki dönemlerde usûle, şahit ya da mutâbî arama şeklinde yerleşecek olan bir tarz ortaya çıkacaktır. Zira dinin kaynağı olan ve dağınık halde bulunan hadisler göz ardı edilemeyecek kadar önemli bir konuma sahiptir. Bu sebeple Hz. Peygamber (s.a.v.)'in ilk halifesi olan Hz. Ebû Bekir haberleri kabulde ihtiyatlı davranan ilk kişi olarak kabul edilmektedir.⁶⁸ Herhangi bir haberi rivayet eden râviden tedbir olarak şahit isteme yolunu seçen Hz. Ebû Bekir, rivayete göre ninenin mirastan payı konusunda ‘ben Resûlullah'ın yanındayken nineye 1/6 verdi’ diyen Mugîre'den şahit istemiş, Muhammed b. Mesleme'nin şahitlik yapması üzerine de söz konusu hükmü uygulamıştır.⁶⁹

Hz. Ömer de Hz. Ebû Bekir gibi haberleri kabul noktasında ihtiyatı elden bırakmamış, o da şahit isteme yolunu tercih etmiştir.⁷⁰ Rivayete göre Ebû Mûsâ el-Eş'arî Hz. Ömer'e kapının arkasından üç kez selâm vermiş, izin verilmeyince de dönüp gitmiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer arkasından ona ulaşarak niçin gittiğini sormuş, o da “Resûlullah'ın ‘sizden biri üç defa selâm verdiği halde izin alamazsa dönüp gitsin’ dediğini nakletmiştir. Bu olay üzerine Hz. Ömer ‘buna delil getir ya da ben sana ne yapacağımı bilirim’ diyerek Ebû

Mûsâ'yı tehdit etmiştir. Ebû Saîd el-Hudrî, daha sonra Ebû Mûsâ'nın yüzü sararmış bir vaziyette yanlarına geldiğini, ne olduğunu sormaları üzerine de olayı anlattığını belirtir. Ebû Mûsâ oradakilere ‘aranızda bunu işiten var mı?’ diye sorduğunda onlar ‘hepimiz işittik’ demişler ve içlerinden birini şahitlik yapmak üzere Hz. Ömer'e göndermişlerdir.⁷¹ Daha sonra konuyla ilgili bir açıklama yapan Hz. Ömer amacının Ebû Mûsâ'yı itham etmek olmadığını; aksine insanların Hz. Peygamber (s.a.v.)'in hakkında ileri geri konuşmalarından endişe ettiğini⁷² ve ihtiyatlı davranmak istediğini beyan etmiştir.⁷³

Hz. Ömer çocuk düşürmenin cezasını belirten rivayeti hakkında Mugîre b. Şu'be'den de (ö. 50/670) şahit istemiş, Muhammed b. Mesleme'nin şahitlik yapması üzerine de rivayetini kabul etmiştir.⁷⁴ Başkalarının rivayet ettiği hadise şahit getirmesini talep eden Hz. Ömer, zaman zaman kendi rivayet ettiği hadis için de şahit aramıştır. Mâlik b. Evs'in rivayet ettiğine göre Abdullah b. Avf, Talha, Zübeyr ve Sa'd'a: ‘Arzı ve semayı yaratanın hakkı için, Resûlullah'ın ‘Bize vâris olunmaz, bıraktığımız sadakadır’ hadisini biliyor musunuz?’ diye soran Hz. Ömer'e ‘evet’ diye cevap vermişlerdir.⁷⁵ Ancak Hz. Ömer'in her rivayet için aynı tavrı sergilediği yani şahit aradığı da düşünülmemelidir. Meselâ Şam'a gitmek üzere yola çıktığında kendisine orada veba hastalığının olduğu bildirilmişti. Gidip gitmeme konusunda kararsız olan ve ashâbın önde gelenleriyle istişare eden Hz. Ömer, Abdurrahman b. Avf'ın ‘bir yerde tâun olduğuna işiterseniz oraya gitmeyin’ hadisini rivayet etmesi üzerine şahit falan aramadan yolunu değiştirmiştir.⁷⁶

Hz. Peygamber dönemindeki olay ve olguların sözlü formata dönüştürülmeye başlandığı, dolayısıyla asıl unsurlardan ziyade ikinci ve üçüncü derecede önemli olan tali hususların öne çıkma fırsatı yakaladığı bir dönemde ortaya çıkan rivayetlere şahit talep edilmesi her önüne gelenin rivayette bulunmasını engelleyici bir işlev üstlenmiştir. Ancak Hz. Ömer uygulamanın altında yatan bu sonuca yönelik açık önlemler de almıştır. Onun çok hadis rivayetine karşı ortaya koyduğu tepki ve aldığı önlemleri bu bağlamda anlamak gerekir.⁷⁷

Ashâbın hayatta ve coğrafi olarak da bir bölgede bulunması rivayete güven telkin edecek şahit bulmaya imkân sağlamaktadır. Hz. Ömer zamanında yapılan fetihlerle ülke sınırları alabildiğine genişlemiş ve tebliğ, tâlim veya

⁶⁶ Müslim, “Talâk”, 46; Dârekutnî, IV, 25.

⁶⁷ Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, Beyrut 1973, VII, 359; Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, İstanbul 1998, s. 26.

⁶⁸ Muhammed b. Ahmed Ebû Abdullah ez-Zehbî, *Tezkiretü'l-huffâz* (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî), Beyrut 1374, I, 2.

⁶⁹ Zehbî, *Tezkire*, I, 2; Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*, s. 15.

⁷⁰ Tâhir b. Sâlih b. Ahmed el-Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 18.

⁷¹ Müslim, “Âdâb”, 36; Zehbî, *Tezkire*, I, 6; İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 393-394; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 393; a.mlf., *Şerefü ashâbi'l-hadis* (nşr. M. Saîd Hatiboğlu), Ankara 1991, s. 92-93; *el-Muvatta'*, “Zekât”, 42.

⁷² *el-Muvatta'*, “İsti'zân”, 3.

⁷³ Müslim, “Âdâb”, 37.

⁷⁴ Müslim, “Kasâme”, 39.

⁷⁵ İbn Hanbel, *Müsned*, I, 25, 186, 187, 228; Accâc el-Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvin*, s. 59.

⁷⁶ Müslim, “Selâm”, 99.

⁷⁷ bk. Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihi*, s. 150.

askerî sebeplerle ashâb buralara gitmiş, kimi yerleşmiş ve kimi de vefat etmiştir. İletişimin güçleşmesi anlamına gelen bu gelişme ihtiyatî bir tedbir olarak uygulanan rivayete şahit isteme uygulamasını imkânsızlaştırmıştır.

Hız. Ömer'in şehit edilmesinden sonra Hız. Osman göreve gelmiş, ancak onun yönetimi ümmet arasında memnuniyetsiz bir kesim ortaya çıkarmıştır. Onun şehit edilmesiyle birlikte siyasî iktidar parçalanmış, biri yerine geçen Hız. Ali; diğeri de aynı hânedandan gelen ve merkezî otoriteye itaati reddeden Muâviye olmak üzere iki farklı lider ortaya çıkmıştır. Her ikisinin de iddiaları ve doğal olarak taraftarları vardır. Siyasî ikbal açısından tarafların tezleri anlatılmaya ve destekler bulmaya muhtaçtır. Bu durum ümmet içerisinde müslüman üst kimliğinin yanında Şii veya Sünnî gibi alt kimliklerin oluşma, hatta öncelenme sürecine girildiğini göstermektedir. Bu noktadan itibaren kendi tezlerinin doğruluğunu ispat sadedinde hadisleri kullanmaya başlamaları sebebiyle siyasî gelişmeler usûldeki uygulamaları ve alınan önlemleri yönlendirecektir. Öyle ki, bireylerin güvenilirliğini belirlemede, onun siyasî çizgisi etkin olmaya başlayacaktır.

Söz konusu evrede siyasî kutuplaşmalar başlasa bile, bunlar henüz anlama ve ifade etmeyi etkileyecek düzeyde zihniyetleri şekillendirmemiştir. Bununla birlikte nakledilen rivayete güven telkin etme noktasında özel bir işleve sahip olan **şahit isteme** uygulaması artık çok fazla etken olamamaktadır. Zira şahit olabilecek insanlar ya vefat etmişler ya da başka kentlerde yaşamaktadırlar. Bu şartlar altında Hız. Ali hadislerin kabulünde ihtiyatî bir tedbir olarak yemin ettirme yoluna gider.⁷⁸ Ayrıca "İnsanlara bildikleri şeyleri rivayet ediniz. Onların Allah ve Resûlünü yalanlamalarını ister misiniz?" ifadeleriyle râvileri mâruf olanın nakline sevkeder, dolayısıyla hadis rivayetinde bir kısıtlama eğilimi sergiler.⁷⁹ Bu bağlamda Hız. Ali hoş karşılanmayan şeylerin rivayet edilmesini yasakladı ve bilinen meşhur şeylerin rivayet edilmesini teşvik etmiştir.⁸⁰ Aynı düşüncüyü paylaşan İbn Mes'ûd, "Sen bir kavme akıllarının almaya-çağı bir hadis rivayet edersen bu onlardan bir kısmı için fitne olacaktır"⁸¹ açıklamasıyla tehlikenin boyutuna dikkat çekmektedir. Zira o garip şeylerin nakledilmesinin fitneye yol açacağını düşünmektedir. Hammâd b. Zeyd'in (ö. 179/795) anlattığı şu olay, insanın eğilimini ve durumun vahametini ortaya koymaktadır:

"Eyyûb'dan ayrılmayan ve ondan hadis dinleyen bir zat vardı. Bir gün Eyyûb onu kaybettî. Kendisine: 'Yâ Ebâ Bekir! O, Amr b. Ubeyd'in yanına gitti' dediler. Hammâd dedi ki: 'Bir gün Eyyûb ile birlikte erkenden çarşıya çıkmıştık. Eyyûb yolda karşılaştığı birine

selâm verdi ve hatırını sordu. Sonra ona: 'Senin şu adamdan hiç ayrılmadığın haberi bana ulaştı' dedi. O zat 'Yâ Ebâ Bekir! O bize garib şeyler getiriyor (bundan da hoşlanıyoruz)' dedi. Bunun üzerine Hammâd dedi ki: 'Biz ancak bu garib şeylerden kaçıyoruz.'⁸²

Gerek İsrâilî haberler ve gerekse uydurma yoluyla ortaya çıkan bu garip metinlere karşı, Hız. Ömer'le başlayan olumsuz bir tavır da gelişmiştir. Örneklendirmek gerekirse şu haberi zikredebiliriz. Büşeyr el-Adevî, İbn Abbas'a gelip, 'Resûlullah buyurdu ki' demeye başladı. Ancak İbn Abbas onun hadisine kulak vermiyordu. Bunun üzerine Büşeyr şöyle dedi:

"Ey Abbas'ın oğlu, ben Resûlullah'tan hadis rivayet ediyorum sen ise dinlemiyorsun! İbn Abbas şöyle cevap verdi: 'Bizler bir kişiyi Resûlullah buyurdu ki, derken duyduk mu ona kulak kabartır dinlerdik. İnsanlar hem hırçın hem de sakın deveye binmeye (önüne gelen herkesten hadis almaya) başlayınca biz de tanıdığımız rivayetleri almaya başladık'.⁸³

İnsanların garip şeylere duyduğu merak sebebiyle alınan önlemler onların metinleşmesini ve literatüre girmesini engelleyememiştir. Bunun karşılığı olarak düşünülebilecek olan **mâruf ve meşhur** olanla neyin kastedildiği de tartışılabilir. Ancak Züheyr b. Muâviye'nin, "Kişinin garip rivayetlerden kaçınması gerekir"⁸⁴ sözüyle, İbrâhim b. Yezid en-Nehaî'nin (ö. 96/714) "Bizden evvelkiler hadisin garibini ve şahsı vahidin rivayeti ile mâlum olanını sevmelerdi" ifadesi konuya açıklık getirmektedir.⁸⁵ Şeytanın insan suretine girip hadis aktarabileceği gibi bir endişe tartışmaya açık olsa bile, iyi tanınmayan insanlardan hadis alınmasının tasvip edilmediğini ortaya koymaktadır.⁸⁶ Aynı görüşü destekleyen A'meş de garip hadis ve sözlerden nefret ettiklerini belirtmektedir.⁸⁷ Bu yaklaşım merfû bir haberle ortaya konulmak suretiyle meşrulaştırılmak istenmiştir: "Bildiklerinizin dışında benden hadis rivayet etmekten sakınınız."⁸⁸ Bu haberin başka bir varyantında şu ifadeler yer verilmektedir: "Bildiklerinizin dışında benden hadis rivayet etmekten sakınınız; kim benim adıma yalan söylerse cehennemdeki yerine hazırlansın."⁸⁹ Bu anlayış öyle bir noktaya varacaktır ki daha önce bilinmeyen hadislerin türemesi âhir zaman alâmeti olarak takdim edilecektir: "Âhir zamanda ne sizin ne de babalarınızın işitmediği bir takım hadisleri size anlatacaklar, onlardan sakınınız."⁹⁰

İslâm toplumunda, siyasî açıdan sancılı bir dönemin başladığı bir devirde Hız. Ali, kişiyle inancını karşı karşıya getiren bir uygulama olarak algılanabile-

⁷⁸ İbn Hanbel, *Müsned*, I, 1; Zehebî, *Tezkire*, I, 10.

⁷⁹ Buhârî, "İlim", 49; Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Beyrut 1413, II, 597; IX, 164; X, 203.

⁸⁰ Tâhir el-Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar*, 13.

⁸¹ Tâhir el-Cezâirî, *a.g.e.*, 13; Süyûtî, *Tahzîrül-havâs*, s. 232.

⁸² Müslim, "Mukaddime", 5.

⁸³ bk. Müslim, "Mukaddime", 7; Dârimî, "Mukaddime", 38 Tâhir el-Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar*, s. 15.

⁸⁴ Râmehürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, s. 562.

⁸⁵ Müslim, "Mukaddime", 5; Ahmed Naim, *Sahih-i Buhârî*, 57.

⁸⁶ bk. Müslim, "Mukaddime", 7.

⁸⁷ Râmehürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, s. 565.

⁸⁸ Süyûtî, *Tahzîrül-havâs*, s. 146.

⁸⁹ Süyûtî, *a.g.e.*, s. 128.

⁹⁰ bk. Müslim, "Mukaddime", 7; Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*, s. 13.

cek râviye yemin ettirme girişimi ve mâruf olanın nakledilmesi ve alınması tavsiyesiyle usûl geleneğinin oluşmasına katkıda bulunmuştur. Hz. Peygamber adına yalan söylemeyi ya da haberi çarpıtmayı göze alan şahsın kolaylıkla yemin edebileceği düşünülse de mâruf/meşhur olanın öncelenmeye başlanması önemli bir adım olarak görülecektir. Bu noktada kişiyi cehenneme götüren bir fiil olarak algılanan Hz. Peygamber adına yalan söyleme eylemine yeni bir boyut daha kazandırılmıştır. Bu da doğru olduğu bilinmeyen kimselerden hadis rivayet etmekle ortaya çıkmaktadır.⁹¹

Mâruf olanın öncelenmesi, garîb ve uydurma rivayetlerin kabulünü engellemeye yönelik bir önlem olarak görüle bile, hadis rivayetinin sadece imlâ meclisleriyle sınırlı olmadığını, aksine vaaz ve nasihatlerin yapıldığı her mekânda ona atıfta bulunulduğunu düşünürsek, uydurulan ya da tahrif edilen bir rivayetin kısa bir süre sonra, toplumda mâruf metinler gibi görülmesi çok uzak bir ihtimal değildir. Nitekim aslı olmamasına rağmen, hadis gibi algılanan birçok metin bu boşluktan istifade ederek literatüre yerleşmiş, hata daha sonra bunların tesbitiyle alâkalı olarak özel çalışmalar bile yapılmıştır. Sehavî'nin *Mekîsüdü'l-hasene*'si ile Aclûnî'nin *Keşfü'l-hafâ*'sı buna örnek olarak zikredilebilir.

İşte bu gelişme rivayette olduğu gibi râvide de seçici davranmayı zorunlu hale getirmiştir. Bu Berâ b. Âzîb'de ifadesini bulan, hadis alınacak kimseler hususunda “titiz davranma” uygulamasını esas alan ancak bir tercih olmaktan da çıkarılan bir uygulamadır. Bu bağlamda hadis alınacak râvinin nitelikleri sayılacak, bunlara haiz olanlardan hadis alınacak, diğerleri ise ya ihtiyatla karşılanacak ya da terkedilecektir. Dolayısıyla uygulamanın bir gereği olarak hadis nakleden râvi onu kimden aldığını beyan etmeye zorlanacaktır.

Gelinen bu noktada, sosyokültürel gelişmelerin önemli bir payı vardır. Zira İslâm toplumunda önce siyasî, ardından da itikadî eksenli yapılanmalar, farklı anlama ve anlatma tarzlarını ya da farklı anlama tarzları yeni yapılanmaları ortaya çıkarmıştır. Öte yandan mevcut nasrlara yaklaşım ve onları kullanma tarzı da gerek zihinsel gerekse kültürel farklılaşmayı tetiklemektedir. Zira daha önce anlamının bir vasıtası olan te'vîl, bu aşamada ideolojik okumanın bir aracı olarak işlev görmeye başlamıştır. Böylece, bireylerin bağlı bulunduğu siyasî düşünce, ya da itikadî mezhepten hareketle, onların algı tarzları ve güvenilirlikleri hakkında kanaatler elde edilebilmektedir. Meselâ kendisine Râfîzîler hakkında sorulduğunda İmam Mâlik şöyle cevap vermiştir: “Onlarla konuşma ve onlardan hadis rivayet etme, zira onlar yalan söylerler.”⁹² Şerîk b. Abdullah da “Râfîzîler'in dışında karşılaştığın herkesten hadis al. Çünkü onlar hadisi uyduruyorlar ve onu din ediniyorlar” ifadesiyle, İmam Mâlik'in tavrını

⁹¹ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 174.

⁹² Rifat Fevzi Abdülmüttalib, *Tevsîku's-sünne fi'l-karnî's-sâni el-hicrî*, Mısır, 1981, s. 64.

desteklemektedir.⁹³ Benimsedikleri mezhep yüzünden tümünden reddedilen râvilerin yanında, özel durumları sebebiyle belli konularda kendisine güvenilmeyen, dolayısıyla o konulardaki rivayetleri terkedilen râvileri de görmek mümkündür. Özellikle ehl-i bid'ata meylettiği için veya İsrâilî haberler naklettikleri için önemli meselelerde ‘o bu gibi konularda hüccet değildir’ denilerek bazı râvilerin haberlerinin reddedilmesi buna örnek olarak zikredilebilir.⁹⁴ Ahkâm konusunda hüccet olarak algılanmazken, fezâil, tarih, tefsir ve zühd gibi konularda zayıf hadislerin kullanılmasında sakınca görülmemesi de bu seçiciliğin bir yansımasıdır.

Siyasî, itikadî ve fikhî oluşumların kendisini göstermeye başladığı bir dönemde râvinin kimliği çok özel bir anlam ifade edecektir. Zira bid'at fırkası olarak isimlendirilen bir oluşumun içinde yer alan birey, rivayetleri kendi algı tarzlarına göre anlayacak ve anlatacaktır. Bu bilinçli olarak râvinin metne müdahalesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla te'vîlle ulaşılan yorumun metne yansımaları, hatta metnin formal yapısını değiştirmesi bile mümkündür. Bu sebeple söz konusu gelişme üzerine râvilerin ‘kim olduğu’ sorulmaya; tanıdık, kendisine güvenilen ve Ehl-i sünnetten olan râvilerin hadisleri alınmaya; böyle olmayanları ise ihtiyatla karşılanmaya ya da terkedilmeye başlandı.⁹⁵

Söz konusu hassasiyet sadece hadis alınacak kişilerin Ehl-i sünnet olmasıyla da kayıtlı değildir. Zira hadis verilecek kişilerde de benzer şartlar aranmaya başlanacaktır. Meselâ Zâide b. Kudâme (ö. 161/777) kendisine hadis almak için gelenlerin Ehl-i sünnetten olmalarına özel önem göstermektedir. Bu hususta dikkatli davranılmasını arzu eden A'meş ağır bir benzetmede bulunmaktadır: “Domuzların tırnakları altına incileri (hadisleri) saçmayınız.”⁹⁶ Bu hassasiyetin temelinde, kendisinden hadis alınan kişinin metne müdahale etmiş olma ihtimali kadar, kendisinden hadis rivayet edecek şahsın da aynı imkâna kavuşacağı ve üstelik kendi adının da kullanılacağı endişesi yatmaktadır.

Genel anlamda Ehl-i sünnet olması gereken râvinin özel nitelikleri de sıralanmaya başlanmıştır. Meselâ İbn Ömer kanalıyla gelen şu haber bu duruma atıfta bulunmaktadır: “Dinine sahip çık, o senin etin ve kemiğindir. Onu kimden aldığına bak. Onları istikamet sahibi olanlardan al, sağa sola yalpalayanlardan alma.”⁹⁷ Şu'be b. Haccâc'a (ö. 160/776) kimin hadisi alınmaz dendiğinde o da şu açıklamayı yapmıştır:

“Mâruf râvilerden, meşhur muhaddislerin bilmediği hadisleri çok rivayet edenin hadisi alınmaz; hadis uydurmakla itham edilen kimsenin hadisi alınmaz, galatı çok olanın ha-

⁹³ Rifat Fevzi, *a.g.e.*, s. 64.

⁹⁴ Ebu Bekir İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis ve Beyânuhû*, Beyrut, 1985, s. 338.

⁹⁵ Müslim, “Mukaddime”, 7; Râmeşürmüzi, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, s. 209.

⁹⁶ Hatîb el-Bağdâdi, *et-Takyîd*, s. 147

⁹⁷ Hatîb el-Bağdâdi, *el-Kifâye*, s. 121.

disi alınmaz; galat olduğu ittifaqla kabul edilenin hadisi alınmaz; böyle olmayanların hadisini rivayet et.”⁹⁸

Bu dönemde, yaşanan siyasî ve sosyokültürel oluşumlar sebebiyle, râvinin sahip olduğu adâlet vasfı tek başına yeterli görülmemeye başlandı. Ebü’z-Zinâd Abdullah b. Zekvân’ın (ö. 130/748) şu ifadesi bu durumu açık bir şekilde ortaya koymaktadır: “Ben Medine’de yüz kişiye rastladım. Hepsi de güvenilir-di, ancak kendilerinden hadis alınmazdı.”⁹⁹ Yahyâ b. Saîd el-Kattân da (ö. 198/813) şöyle demektedir: “Hadis konusunda ehl-i hayırdan daha fazla yalan söyleyeni görmedik.” Bu sözle neyin kastedildiğini yani adâlet kapsamına giren kizbin mi, yoksa dikkatsizlik sonucu ortaya çıkan, ancak neticede yalan olarak nitelendirilen beyanların mı anlaşılması gerektiğini Müslim şu ifadeleriyle izah etmektedir: “Bilerek yapmadıkları halde yalan onların dillerinden dökülmektedir.”¹⁰⁰

Mâlik b. Enes de hadis talibinin sahip olması gereken vasıfları sıralarken, hadislerin hevâ sahibi ve insanları hevâsına çağırın, akılsız olan veya böyle bilinenlerden (insanların en fazla rivayet edeni olsa bile), insanlarla konuşmasında yalan söyleyenlerden – her ne kadar Hz. Peygamber (s.a.v.) adına yalan söylememiş olsa bile-, rivayet ettiğini bilmeyen ibadet ve fazilet sahibi kimse-lerden hadis alınamayacağını belirtir.¹⁰¹

Böylece râvinin taşınması gereken vasıflar tek tek sayılarak kayıt altına alınmaya başlanmıştır. Özetlendiğinde bunlar biri kişinin dinî değer yargı ve yaşayışıyla (adâlet), diğeri de hâfızasıyla (zabt) alâkalı olmak üzere iki farklı alanda belirlenmiş, herhangi bir râvinin bu şartları taşınmasına göre de rivayeti hakkında bir kanaat ortaya konulmuştur.

Rivayetin râvinin bilinçli müdahalesine mâruz kalıp kalmadığı konusunda ipucu veren bu yaklaşım, son râvinin, hocasını ve geriye doğru kaynağını açıklaması şeklinde kendisine uygulama alanı bulacak ve hadisin güvenilirliğini tesbit noktasında en önemli ipuçlarını taşınması sebebiyle, sonraki dönemlerde hadisin ayrılmaz bir parçası olarak algılanacaktır. Süfyân es-Sevrî’nin “İsnad, müminin silâhidir; silâhi olmazsa neyle çarpışacak”¹⁰² sözü ona verilen değeri ortaya koymaktadır.¹⁰³ Abdullah b. Mübârek’in “İsnad olmasaydı, dileyen dilediğini söylerdi”¹⁰⁴ sözü de isnadın fonksiyonuna atıfta bulunmaktadır.

Şartların zorlamasıyla gelinen bu noktada, Hz. Peygamber’e varıncaya kadar kaynağın açıklanması, farklı isnad zincirlerinin kayıt altına alınmasına yol açacaktır. Ancak var olmasına rağmen, zikredilmesi sonradan zorunlu hale geldiği, silsilede bazı aksaklıklar da görülecektir. Zira bazen sahâbe râvisinin adının zikredilmesi yeterli görülecek, ya da otorite olarak görülen bir tâbiinin ismiyle kifayet edilecektir. Meselâ Atâ’nın soru-cevap türünde Kur’ân’dan sonra dayandığı ikinci kaynak sahâbedir, ancak sahâbeye yapılan bu atıfların kısalığı ve hiç isnad kullanılmaması dikkat çekicidir. Yaşanılan şartlarda normal görülen bu uygulama, sonraki dönemlerde öne çıkan şartlara göre, hadis için zaaf noktaları oluşturacaktır. Mevkuf, maktû ve mürsel hadislerin durumu buna örnek teşkil edebilir.

Öte yandan söz konusu uygulamanın, herkes tarafından aynı anda başlatıldığı, dolayısıyla aynı dönemde hadis tenkit sisteminin vazgeçilmez bir unsuru olarak görülmeye başlandığı düşünülmemelidir. Zira yaşanan tarihsel şartların zorunlu kıldığı bu uygulama, bir anda herkes tarafından benimsenmediği gibi herkes tarafından aynı şekilde uygulanmamıştır.

Sened bir yandan oluşum sürecini yaşarken bir yandan da hadis nakleden kişinin rivayetinde ayrılmaz bir parça olabilmek için özel bir sürece girmiştir. İsnad uygulamasının başlangıcına göre, vefatı oldukça geç olan Zührî’nin hadiste isnadı kullanan ilk kişi olarak zikredilmesi bu sebeple anlamlıdır. Onun isnadsız hadis nakledenlere karşı tepkisinin çok açık olduğu anlaşılmaktadır. Meselâ İshâk b. Ebû Ferve’yi (ö. 144/761):“Allah kahretsin, hadisini niçin isnada bağlamıyorsun? Hangi cesaretle bize bağı ve zinciri olmayan hadisler naklediyorsun”¹⁰⁵ diyerek azarlamıştır. O döneminin Şam ulemâsını isnad kullanımını konusunda gevşek bulmuş ve kendilerini: “Ey Şamlılar! Size ne oluyor ki hadislerinizi ipsiz kulpsuz naklediyorsunuz”¹⁰⁶ diyerek ikaz etmiştir. Hasan-ı Basrî’ye (ö. 110/728) mürsel hadisleri sorulduğunda, hadis aldığı kaynaklara atıf yapmak suretiyle şu açıklamayı yapar: “Vallahi biz yalan söylemezdik, bize de yalan söylenmezdi. Horasan’a gazveye gittiğimizde yanımızda Muhammed’in ashâbından üç yüz kişi vardı”¹⁰⁷ Bu ifadelerden, Hasan-ı Basrî’nin sened zikretmediği; kendisinden talep edilmesi üzerine de rahatsızlık duyduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemde kitap telif eden Urve b. Zübeyr’in de (ö. 94/712) isnadları tam olarak kullanmadığı anlaşılmaktadır. Belki de bu sebeple Yahya b. Saîd el-Kattan söz konusu dönemde isnad hakkında ilk araştırmayı yapanın Âmir eş-Şa’bî (ö. 103/712) olduğunu beyan etmiştir.¹⁰⁸

⁹⁸ Hâkim en-Nisâbüri, *Ma’rifetü ulümi’l-hadis*, s. 62; Râmeihürmüzi, *el-Muhaddisü’l-fâsil*, s. 328; Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 145.

⁹⁹ Tâhir el-Cezâirî, *Tevcihü’n-nazar*, s. 25.

¹⁰⁰ Müslim, “Mukaddime”, 7; Tâhir el-Cezâirî, *a.g.e.*, s. 25.

¹⁰¹ Râmeihürmüzi, *el-Muhaddisü’l-fâsil*, s. 403.

¹⁰² Hatib el-Bağdâdî, *Şerefü ashâbi’l-hadis*, s. 42.

¹⁰³ Hatib el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 42.

¹⁰⁴ Hatib el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 41; a.mlf., *el-Kifâye*, s. 393.

¹⁰⁵ Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 391.

¹⁰⁶ Zehebi, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, V, 334.

¹⁰⁷ Ekrem Ziya Ömerî, *Hadis Tarihi*, Esra Yay., Konya, 1990, s. 73.

¹⁰⁸ Rebî b. Heysem’in (ö. 63/682) rivayet ettiği bir hadisin isnadı Şa’bî tarafından soruşturulmuş, bunun üzerine Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813) söz konusu ifadeyi söylenmiştir. bk. Râmeihürmüzi, *el-Muhaddisü’l-fâsil*, s. 208.

Katâde'nin de (ö. 118/736) vakit kazanmak gibi bir sebeple de olsa isnadları zikretmediği belirtilir. Ancak onun Hammâd b. Ebû Süleyman'ın hadislerde isnada riayet ettiğini görmesi üzerine rivayetlerde senedleri zikretmeye başlaması¹⁰⁹ isnad sorma geleneğinin yerleştiğini göstermektedir.

Söz konusu uygulamanın hangi bölgede ve hangi kültürel çizgide ne zaman vazgeçilmezler arasına girdiğini tesbit etmek bir hayli güç görünmektedir. Ancak isnadın sistemin parçası haline gelmesinden sonra, onun bulunmadığı hatta güvenilir olmadığı durumlarda, metnin varlığı bile kabul edilmemeye başlanacaktır. Şu'be'nin, senesinde ahberenâ ve haddesenâ ifadesi bulunmayan hadisler 'abur cubur'¹¹⁰ olarak görmesi, isnadın zikrinin yanında haberin nasıl alındığının da beyan edilmesinin gerekliliğine dikkat çekmektedir. Behz b. Esed de "Senedinde haddesenâ olmayan hadisi almayınız" uyarısıyla aynı duruma vurgu yapmaktadır.¹¹¹

Bu gelişmeyle, son râviye olan güvenin hadisi kabul için yeterli olmadığı, dolayısıyla hadisi kimden aldığını açıklaması gerektiği vurgulanmaya başlandı. Ancak otoritelerin her dönemde özel bir statüsünün bulunduğu dikkatlerden uzak tutulmamalıdır. Meselâ Saïd b. Abdülazîz'in konuyla alakalı şu beyanı oldukça dikkat çekicidir: "Bize göre ilim Zührî ve Mekhûl'den işittiklerimizdir, bunların dışındakiler ise zayıftır."¹¹² Haberi vahidin değeri konusundaki tartışmalarda, isnadında Mâlik, Ahmed ve Süfyân gibi bir imam olursa onun kesin bilgi ifade edeceği, aksi takdirde kesin bilgi ifade etmeyeceği yolundaki değerlendirme de dikkate değerdir.¹¹³

Hadis çevrelerinin nakilde isnadın zorunluluğunu vurgulayan bu yaklaşımına karşılık, uydurmacı ya da kötü niyetli insanlar oluşturdukları isnad şablonlarını kullanma yoluna gittiler. Bu konuda Ebû Hâtim el-Büstî'nin başından geçen şu hikâye oldukça ilginçtir.

"Namazdan sonra gencin biri kalktı, 'bana Ebû Halife Ebû'l-Velid, Şu'be, Katâde ve Enes kanalıyla şu hadisi tahdis etti' dedi. Ebû Hâtim, sözünü bitirdiğinde genci çağırdım ve Ebû Halife'yi görüp görmediğini sordum, dedi. Genç, 'görmediğini' söyledi. Ben 'görmediğin birisinden nasıl rivayet edersin?' dedim. Genç, 'bizimle münakaşa mürüvvetin azlığındandır, ben bu isnadı ezberledim, ne zaman bir hadis işitirsem bu isnadı ona iliş-tiririm' dedi."¹¹⁴

Hadisçilerin hassas davrandıkları noktalarda, istismarı amaçlayan bireylerin de kendilerine yeni pozisyonlar belirledikleri, böylece amaçlarına ulaşmaya çalıştıkları bilinmektedir. Sahih bir isnadın uydurulan metne iliştilmesi, bu

bağlamda görülmelidir. Dolayısıyla sistem içerisinde çok önemli bir yere sahip olmasına rağmen, isnadın zikriyle beraber, onların yalan söylediklerini tesbitte işe yarayacak yeni önlemler alma zorunluluğu da ortaya çıkmıştır. Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778) "Râviler yalan söylemeye başladıklarında biz, onlara karşı tarihleri kullanmaya başladık"¹¹⁵ ifadesi bunu açıkça ortaya koymaktadır.

Gelinen noktada, râviler tarafından söylenen yalanın tesbiti amacıyla özel önlemler alınmaya çalışılacaktır. Bu noktada ricâl bilgisi, hem ittisalin tesbitine hem de tarihsel vakiya uygunluğunu ortaya koymaya imkân veren tarih bilgisi, metin üzerinden râvinin yalan söylediğinin tesbitine yardımcı olan hadis kültürü özel bir önem arz etmeye başlayacaktır. Rivayet ettiği metinden hareketle râvi hakkında bir kanaatin oluşturulduğunu göstermesi açısından Ebû Dâvûd'un anlattığı şu olay oldukça dikkat çekicidir: "Şu'be bana Cerîr b. Hâzım'a git ve ona 'Hasan b. Ammâra'dan hadis rivayet etmen helâl değildir. Zira o yalancıdır diye söyle' dedi. Şu'be'ye, onun yalancılığının alâmeti nedir diye sordum. O da şöyle cevap verdi: "O Hakem'den bazı şeyler naklediyor ki ben onların asıllarını bulamıyorum."¹¹⁶

Ortaya çıkan ihtiyaç ve talebin yönlendirmesiyle başlayan tasnif çalışmaları, müellifinin yaşadığı dönem ve duruş noktasına bağlı olarak farklı özellikler gösterdiği gibi, farklı değerlerdeki rivayetleri de bünyesinde barındırmaktadır. Tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkan bu literatürün, usûldeki son gelişmeleri dikkate almak suretiyle, otantiklik açısından bir tasnifi yapılabilir ki kitapların sınıflandırılması bu şekilde ortaya çıkmıştır. Böylece güvenilir, daha az güvenilir ve hiç güvenilir gibi farklı kategoriler kendini gösterecektir. Ancak bu usûlün yaşadığı tarihsel süreç dikkate alınmadan yapılan bir kategorize etme işlemidir. Bu işlem kitapların sınıflandırmasında yardımcı olsa bile, gerek usûlü ve gerekse tarihi anlama noktasında onlardan istifadeyi zora sokmaktadır. Dolayısıyla böyle bir tasnifin arızî olduğu bilinciyle literatüre yaklaşırsa, hem metnin hem de senedin hakiki dünyasını keşif noktasında, göz ardı edilmesi mümkün olmayacak kadar değerli tarihsel veriler, üzerlerine düşeni ifa etme şansı yakalayabilecektir.

Risâletle başlayan menkul bilgiye güven sağlama çabaları değişen şartlara bağlı olarak sürekli yenilenmiştir. Başlangıçta son derece basit olan, ancak zihinlerde oluşan kaygıları giderme noktasında üzerine düşen görevi ifa edebilen yapı, şartların kompleksleşmesi, zihniyetlerin değişmesi ve İslâm toplumunun farklı kültürel atraksiyonlara mâruz kalmasına bağlı olarak değişiklik göstermeye başlamıştır. Söz konusu değişimi toplumun her kesiminde ve aynı anda olan tek yönlü bir gelişme olarak da algılamamak gerekmektedir. Zira gelişme karşılıklı etkileşimle birlikte yaşanmaktadır. Dolayısıyla bir kuşağın

¹⁰⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VII, 230; Ömerî, *a.g.e.*, s. 53.

¹¹⁰ Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, s. 217, Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 283.

¹¹¹ Hatib el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 289.

¹¹² Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, s. 418.

¹¹³ Süyûtî, *Tedrib*, I, 75.

¹¹⁴ Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâisü'l-hâsis şerhu İhtisârî Ulûmi'l-hadis*, Beyrut 1951, s. 85.

¹¹⁵ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, s. 380. Ayrıca bk. Süyûtî, *Tedrib*, I, 275.

¹¹⁶ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IV, 13.

karşı çıktığı şeyi, başka bir kuşak benimseyebilir hatta rakiplerinin kullandığı yöntemi bile kullanabilirler. Hadis uydurmacılığını önlemek için hadis uydurmak ya da İslâm'ın lehine olursa uydurmayı mâzur görmek, Ehl-i sünnetin düşünce çerçevesinde kalmak kaydıyla te'vile izin vermek gibi kırılğan uygulamaları, bu duruma örnek olarak zikredebiliriz.

SONUÇ

Tarihî süreç içerisinde hadis tesbit ve tenkit faaliyetlerinde birbirini takip eden iki farklı aşamanın var olduğu ve uygulandığı görülmektedir. Birinci aşamada rivayeti kabul veya reddedebilmek için elle tutulur bir gerekçenin olmaması durumunda ikinci aşamaya geçilmekte, dolayısıyla burada uygulanan kriterler öne çıkmaktadır. Ancak bu söz konusu aşamada dikkate alınan kriterlerin sistemin bütünü olarak algılanıp takdim edilmesini haklı çıkarmaktadır. Bu durumda sistemin ne sened tenkidinden ibaret olduğunu; ne de metin tenkidinin esas alındığını söylememiz mümkündür. Hatta bazı rivayetlerin tenkidinde bunlardan birinin öne çıkması diğerinin var olmadığını ya da uygulanmadığını da göstermez. Zira burada tenkide esas olan hadisin konusu kadar, tenkit faaliyetini yürüten âlimin zihniyet ve gayesi de önem arz etmektedir.

Zorunluluk, imkân ve imkânsızlık hükümlerinin tesbit aşamasında birey, kendi yaşadığı tarihsel şartların ışığı altında değerlendirmede bulunmak yerine, olayın vuku bulduğu özel şartları ve müsellemtâr olarak kabul edilen gerçeklikleri esas alarak hüküm vermek durumundadır. Dolayısıyla müsellemtârın tartışmaya açılması, rivayeti de yeniden tartışmaya açacaktır. Tarihin belli dönemlerinde bazı haberlerin tekrar tekrar tartışma gündemine oturmasını bu bağlamda değerlendirmek gerekmektedir.

Tarihî süreç içerisinde hadis usûlü, genel anlamda, Resûlullah'a nisbeti imkân dahilinde olan rivayetlerin tesbitine yönelik faaliyetlerle ilgilenmiştir. Bu bağlamda rivayetleri güvenilirlik açısından bir taksimata tâbi tutan hadis usûlünü, bu haliyle bir sistem olarak algılamak, buradan hareketle de onun yeterliliğine ya da yetersizliğine yönelik genellemeler yapmak doğru bir yaklaşım olmayacaktır.

Literatür hakkında bir değer hiyerarşisi oluştursa bile, metne olan güveni tesis etme gayesiyle, şartlara göre sürekli değişen ve tekâmül eden usûlün, tarihin hiçbir döneminde yeknesaklığından bahsedilememekte; önceden belirlenmiş ya da verili değerler olarak algılanması da mümkün görünmemektedir.

“Hadis Tesbit Sisteminin Doğuş ve Gelişim Seyri Üzerine”

Özet: Bu makalede hadis tesbit ve tenkit sisteminin ortaya çıkışı ve gelişim süreciyle birlikte siyasî ve sosyokültürel olaylarla yöntemin oluşum seyri arasındaki ilişkiye dikkat çekilmektedir. Ayrıca iki aşamadan oluşan sistemin bütüncül/küllî bir tasviri yapılmakta, uygulamada ortaya çıkan farklılıkların sebepleri irdelenmekte ve sisteme yönelik algı farklarının kaynakları üzerinde durulmaktadır.

Atıf: Yavuz ÜNAL, “Hadis Tesbit Sisteminin Doğuş ve Gelişim Seyri Üzerine”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, I/2, 2003, 7-42.

Anahtar kelimeler: yöntem, rivayet, sened tenkidi, metin tenkidi, imkân-imkânsızlık.

نظرة انتقادية إلى مناهج نقد الحديث المنهجية في عهد التعاصر*

“A Critical Approach to the
Methods of Hadith Criticism in
the Era of Modernisation”

الأستاذ المشارك إبراهيم خطيب أغلو**

Abstract: This article attempts, first, to analyze some of the key issues such as repudiation and critique of hadith as well as Orientalist thinking within the context of ‘modernist approaches,’ determining the main characteristics of modern methodologies of critique and evaluating their historical development within the Muslim world. It is argued in the article that the real motive behind taking a critical attitude towards hadith during what might be called ‘formative period,’ and ‘the systemization period,’ which are closely related, seems to be the Western thinking since there are significant similarities between the two. Moreover, the issues of the main characteristics of ‘the modernist thinking’ and the way it distinguish itself from the classical hadith thinking are also considered, evaluating some of the weaknesses of the modernist thinking and presenting several suggestions on this issue.

Citation: İbrahim HATİBOĞLU, “Nazra intiqādiyya ilā manāhij naqd al-hadīth al-manhacī fi ‘ahd al-ta‘āsūr” (in Arabic), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, I/2, 2003, 43-66.

Key words: Modernism, islah, hadith, critique, sunnah, orientalism.

أولا المقدمة: بعض الملاحظات

ينبغي إلقاء الضوء على بعض النقاط التي يمكن فهمها فهما خاطئا والتي تتعلق بكلمة "الجحود" المستخدمة في عهد ما بعد التنوير بكثرة، وصفاتها داخلية في إطار نقد الحديث. حيث إن هذه الكلمة، لكونها تبدو مستخدمة بدون تأن واهتمام، لا تستمد من منهج علمي، لا من حيث تداعياتها الذهنية ولا من حيث كونها تعريفا مستلهما من قبول مسبق. ومن ناحية أخرى فإن هذه اللفظة تستعمل عن وعي في المصطلح الديني بمعنى الرفض إما لوجود الله أو للأسس العقائدية الأخرى الهامة للغاية. إذا لا بد أن تستعمل الكلمة نفسها فيما يتعلق بالسنة النبوية التي هي من أهم الأسس الدينية أيضا عن وعي وداخل إطار التعبير عن إختيارات قصديّة. ففي بحوث الحديث المعاصرة يبدو من غير الممكن

* وقد قدمت هذه المقالة كبحث في الندوة التي قد نظمت بأقتره تحت عنوان مكانة السنة وقيمتها في فهم الإسلام، بمناسبة نشاطات الإحتفال بالمولد النبوي التي نظمها وقف الديانة التركية بتاريخ: أيار ٢٠٠١. ومن ناحية أخرى فإنه يسرني أن أقدم جزيل شكرني إلي الأستاذ محمد يالار والأستاذ محمد ييلماز بسبب ما بذلاه من جهود قيمة في ترجمة هذه المقالة من اللغة التركية إلى اللغة العربية.

** أستاذ بجامعة أولوداغ، كلية الإلهيات، بروسة، تركيا، ihatiboglu@uludag.edu.tr

التحدث عن جحود من هذا النوع، ما لم يكن الغرض التعبير عن مشاعر مضادة للسنة النبوية تعبيراً واعياً. ولهذا السبب فإن استخدام كلمة "النقد" بديلاً عن كلمة "الجحود" يكون أكثر صواباً. حيث أنه يكون الموضوع هو نقد الحديث، مع عدم التأكد من موقف المخاطب بهذا الشأن. ففي عهد ما بعد المستشرق الشهير إغناز جولدتسيهر (Ignaz Goldziher) وبغض النظر عما كتب في العالم العربي من الأعمال التي لا يقاس لها وزن علمي وبسبب من أمثال أبي زية وتوفيق صدقي، لا بد أن يكون عدم ورود تعبير "إنكار السنة" في مصطلح الحديث ومصادره وورود تعبير "رد الحديث" و"إنكار الحديث" أو "منكرو الحديث" بدلاً عنه بندرة ومحدودة بالروايات وكثرة استعمال "تميز الأحاديث" نتيجة لهذا الفهم حول هذا الموضوع. بالإضافة إلى أنه لم يرد في مناهج البحث التقليدية ذكر تعبير "نقد السنة" في المصادر بينما يرد مصطلح "نقد الحديث" ولو نادراً. أما فيما يتعلق بالرواية أو الرجال فإنه يواجها استعمال مصطلح "نقد الرجال" دائماً. والسبب في ذلك هو أن مرّة تلك المناهج الألفه الذكر إلى الرواية كأساس، وبالتالي عدم إمكانية التحدث عن إنكار السنة نظرياً. ومن هذه الناحية فإنما نريد الإشارة إليه في هذا العمل من الانتقادات الموجهة إلى المواقف الفردية أو المنهجية، لا بد وأن تقوم كجهود داخل إطار النقد المتعارف عليه بغية التوصل إلى ما هو الصواب، وألا ترى حصيلةً لموقفٍ مضادٍ لمبدء النقد بمعناه التقليدي أو المعاصر .

ومن ناحية أخرى فإن رفض كل حديث على حدة لا يعني رفض الأحاديث بالرغم من حتمية وروده عن النبي (ص).¹ بل يعني أن ذلك الحديث ليس كلام الرسول، انطلاقاً من دليل أدى إلى هذه الفكرة.²

ومن الطبيعي أن يوصف الرفض جحداً واعياً إذا تحتم أن الحديث من كلام الرسول (ص). أما بالنسبة إلى الروايات التي تبقى خارجة إطار الحديث المتواتر الذي لم يتخذ موضوعاً لعلم أصول الحديث بسبب من حتميته، فإن توفر هذا الشرط فيها يبدو مستحيلاً من الناحية المنطقية. لهذا فإن وصف أي إتجاه بالجهود لا تبد وأن يكون مستندا إما إلى رفض جازم لخير ثابت لا يمكن نقاشه وإما أن يكون الجحود قد أقر به الجاحد. وبناءً على هذا فإنه من الصعب³ التحدث عن جحود السنة داخل إطار الانتقادات المنهجية للحديث بمعناه النظري، باستثناء أهل القرآن الذين صرحوا بإنكار السنة بمجموعها داخل الإطار نفسه.⁴ فمثلاً لا تنكر أية فرقة توجه الانتقادات إلى الحديث المبادئ الأخلاقية المستمدة من السنة كأساس وبعض الأعمال التعبديّة التي توارثتها الأجيال متناوبة ما عدا مدرسة أهل

¹ وقد ورد في كتب أصول الحديث أن أي حديث صحيح أيضاً يمكن ألا يكون قطعيّ الورد عن النبي. (ابن الصلاح، علوم الحديث (تحقيق: نور الدين عتق، بيروت ١٩٨١/١٤٠١، ص. ١١). على أنه لا يجوز تكفير منكر الأحاديث غير المتواترة، كما ورد في بعض المصادر (السيد الشريف الجرجاني، التعريفات، بدون مكان الطبع والتاريخ، ص. ٩٦-٩٧).

² من المعلوم أنه حسب أصول الحديث القديمة، لا يعنى التوصل إلى الحكم على أي حديث بالصحة، أنه صحيح في الواقع، بل يعنى التوصل إلى هذا الحكم كنتيجة لما أجريت من البحوث وأن ذلك الحكم يكون ظنياً. وهكذا فإن الحكم على أي قول بأنه مزور لا يعنى تزويره حتماً. إذا ففي كلتا الحالتين لا يمكن القول بالحتمية حسب الواقع، بل يمكن القول بحتمية تستمد من الحكم المتوصل إليه كحصيلة للبحث.

³ موسى جار الله بكيف، كتاب السنة، بهويلا ١٩٤٥، ص. ٧؛ وحيد الرحمان، "Modern Muslim Approach to Hadith: Hamdard Islamicus, Aligarh School" المجلد ١٦، ص. ٢٣؛ مظهر الدين صديقي، *İslâm Dünyasında Modernist*, إسطنبول ١٩٩٠، ص. ٨٩.

⁴ على أن الجحود والإيمان لكونهما من المسائل الاعتقادية لا يمكن الحكم بهما إلا إذا استند إلى بيان صريح أو دليل قطعي.

القرآن. وأيضاً لا بد ألا تُعتبر الفكرة ومناهج البحث جحوداً، وإن أدت إلى الجحود حسب نتائجها، ما لم يوجد هناك تعبير صريح عن الجحود. وذلك بُغية الحفاظ على الوحدة من خلال عدم التورط في الجحود. وإنطلاقاً من هذا المبدأ فإنه يبدو من المستحيل التحدث عن وجود مدرسة جاحدة للسنة في تاريخ الإسلام.

وضمن هذا الإطار فإنه ينبغي الإشارة إلى النقطتين التاليتين فيما يتعلق بالنقد الذي سُنَّتهج داخل وحدة المقالة: من المعلوم أن الجيل الذي طُبِّق التراث النقدي تطبيقاً منظماً في تاريخ الإسلام وضمن المعرفة المستمدة من النقل، هو جيل أهل الحديث. ولذلك فإن النقد من ناحيته، أي الناقدية والمنقودية ينتصب مجالاً لمسؤولية محدثي يومنا الحاضر. ومع أن النقد بمعناه التقليدي، عبارة عن المواقف الفردية المدللة إلى حد كبير، فإن الحصول على أية فكرة من أفكار أشخاص معينين يكون بمجرد النظر في الإطار العام لها، ومن المقتضيات التقليدية لعلم الحديث. ولا بد من التوصل إلى إمكانية القيام بنقد ذاتي وضرورة تقييم الأفكار تقييماً واعياً لمواجهة المعتقدات المختلفة حول نقد الحديث في عهد العصرية بالسماح، تلك المعتقدات التي لا شك في استنادها إلى نية حسنة وبنائة، ولتوفير التناسق الداخلي لتلك المعتقدات. لذا فإنه ينبغي الحكم على بعض الأفكار والإدعاءات الواردة في هذا المقالة دخل هذا الإطار.

ومن ناحية أخرى فإنه ينبغي الانعقاد نقاد الحديث مارقين عن الإسلام وأعداء الحديث ولا نسوي بينهم وبين المستشرقين من خلال بحوثنا حول الحديث. أما موازنة تقييمات النقاد لإتجاهات المستشرقين أو تأسيس أية علاقة بين أفكار الطرفين فلا بد أن يعتبر تحديداً للوضع لا اتهاماً لهم بما هم عنه بريؤون. والتعامل مع النقد بمعناه العصري، قد ظهر إلى الوجود لأول مرة في الغرب. لذلك فإنه من الطبيعي أن يوجد تشابه بين مناهج البحث النقدي العصري⁵ المفروضة التطوير وبين المبادئ التي تنتهج في الأعمال الإستشراقية. حتى إن هذا التشابه يبدو ضرورياً لتسهيل الفهم وتحقيق بحوث متقدمة وتوفير إمكانية الإشراف عليها. بالرغم من وجود بعض التشابهات والتباينات في تطبيق المنهج لا بد أيضاً من أن يؤخذ بنظر الإعتبار عدم توافق حوافز المستشرقين والنقاد المسلمين من كل الوجوه. فالغرض في هذا المقال هو تكوين إطار تاريخي لنقد الحديث الذي بدأ يتخذ شكلاً منظماً تدريجياً منذ قرنين تقريباً، وفقاً للحصوصيات المشار إليها آنفاً ومحاولة تحديد بعض الإقتراحات منهجياً حول التقييمات التي استهدفت الأحاديث. ولا بد من القول إنه بمقتضى تبعية الموضوع وسعة حدوده سَنُطرح الأحكام العامة بكثرة في ثنايا هذا العمل.

ثانياً: المحتوى ونظرة تاريخية عابرة

إن المرحلة التاريخية التي عُتبر عنها خلال هذا العمل بعهد العصرية، تحتوي بدورها زمنياً يبدأ من أول القرن التاسع عشر الذي بدأ العالم الإسلامي يواجه فيه المحاولات الإستعمارية ويستمر إلى يومنا هذا. بالإضافة إلى أن جهود بعض المثقفين الإصلاحيين أو الإسلاميين أو الحداثيين من القارة الهندية السفلى ومصر وأناضول، والتي تحولت إلى مساعي نظامية، هي في الوقت نفسه أرضية فكرية

وجغرافية لهذه المقالة. وبُغية التوصل إلى تعبير أحسن وتسهيل الفهم فإن هذه المرحلة ستُقيم مقسمة إلى القسمين التاليتين: عهد التكون وعهد التنظيم. وبناءً على هذا فإن السيد أحمد خان هو أحد الرواد لحركات العصرية في عهد التكون بالنسبة للقارة الهندية السفلى. إن أحمد خان مع إدعائه عدم كفاية الجرح والتعديل المستخدمين لتحديد صحة الحديث في المنهج الكلاسيكي، وعدم القيام بانتقاد نصوص الأحاديث وعدم صحة جميع الأحاديث الواردة في الصحيحين رغم قيامه بهذه الادعاءات العامة، لم يقترح أي منهج منظم لنقد الحديث، على أنه لا يصح القول بأنه رفض كافة مناهج النقد الكلاسيكي.⁶ لأن أحمد خان قد استفاد إلى حد كبير من مبادئ التراث النهضوي الذي كان قد سبقه.⁷ إلا أنه كالمستشرقين إدعى أن الكتب الستة ليست مصادر غير مخطئة للتشريع، بل هي مصادر لحياة أجيال من المسلمين التاريخية وأفكارهم.⁸ وحسب رأيه فإنه يشترط عرض الحديث على القرآن ثم قطعية وروده عن النبي (ص.) لكي يصلح دليلاً.⁹ وقد أبدى آراء مخالفة للمعتد السائد حول مواضيع كالجهاد والملائكة والشيطان والمعجزات والربا والحدود، مما له دليل من الآيات كما أن لها أدلة من الأحاديث.¹⁰ إن أحمد خان انتهج منهجاً مفتوحاً لتسرب الاتجاهات الفكرية والسياسية التوسعية مع تمييزه جراح علي الذي كان قد تبني آراء أكثر تطرفاً¹¹ وبالتالي واجها من مجتمعها رد فعل عنيفة.¹² حيث إنهما قد تأثرا بالمبشرين والمستشرقين المسيحيين نتيجة تعيشهما الفكري والسياسي معهم. ومن هذه الناحية فإن مناهج البحث الحديثة الغربية (العقلنة والإنتاج التاريخي ونقد الكتاب المقدس)، والتي قد استخدمها الجيل الأول من المستشرقين قد طبقتها هذان الباحثان في علوم الحديث قبل جولدتسيهر وقاما بالدرجة الأولى بتصنيف الحديث إلى التشريعي-الأخلاقي والديني-الذنبوي وغير ذلك. والحق أن الحافظ الأساسي لنقد الحديث في عهد التكون هو السعي إلى التخلص من المشاكل التي أدى إليها العناصر المختلفة مثل البدع والحرفات، والتي يصعب الدفاع عنها تجاه النشاطات الإستشراقية. حيث يدعي أن تلك العناصر تكمن في البنية التقليدية لعلم أصول الحديث.

أما الشخصيتان البارزتان بين التجدديين من المصريين في عهد التكون، فهما الأفغاني وعبد. فالأول قد امتاز بنشاطاته السياسية والثاني بعمقه العلمي وتجديده.¹³ إن الأفغاني بسبب من نشاطاته السياسية قد تواجد في أماكن كثيرة من العالم الإسلامي وبحث عن طرق تنشيط الناس ضد الحركة الإستعمارية، بينما تنبّه عبده إلى عراقيل منهج أستاذه واهتم بالمواضع العلمية والإصلاح التربوي في

⁶ فمثلاً يبني أحمد خان انتقاداته حول الكتاب المقدس على عدم وصوله إلى الأنبياء بالسند المتصل.

⁷ فهذا حينما ينتقد ويليم موير (William Muir) يعتمد على أمثال ابن الجوزي (ت. ٥٩٦) ومجد الدين الفيروزآبادي (ت. ٨١٨) والسخاوي (ت. ٩٠٢) وعبد العزيز الدهلوي (ت. ١٢٣٨)؛ Hafeez Málík، *Sir Seyyid Ahmad Khan and Muslim Modernization*, New York، ١٩٨٠، ص. ٢٦٩.

⁸ عزيز أحمد، مقالات سير سيد (نشر، محمد إسماعيل يانپاتي)، لهور ١٩٦٥، المجلد ١، ص. ٤٠.

⁹ أحمد خان، تفسير، المجلد ١، ص. ٤٩، والمجلد ٣، ص. ٣٧-٣٨.

¹⁰ أ. يوسف علي، "Obituary Notice: The Right Hon. Syed Ameer Ali"، *(JRAS) Journal of Royal Asiatic Society*، ١٩٨٨، ص. ٩٨٦-٩٨٩.

¹¹ وقد رأها فضل الرحمان معارضين للسنة وبالإضافة إلى طائفة أهل القرآن التي يرودها هذان الشخصان فإن أبا رية وتوفيق صدقي وعدداً سواهما يمكن عددهم أيضاً من معارضي السنة بأسرها.

¹² إبر أورتايي، "Hocamız Fazlurrahman"، *İslâmî Araştırmalar Dergisi*، المجلد ٤، عدد ٤، ١٩٩٠، ٢٦٢-٢٦٣.

⁵ إن تعبير مناهج البحث النقدي العصري أو منهج النقد وفق مناهج البحث قد استعمل لإخراج الأعمال الفردية والنقود الموجهة حسب مبادئ أصول الحديث القديمة عن هذا الإطار وحصر الموضوع في مبادئ النقد المنهجي التي هي حصيلة الفكرة الحداثوية.

العالم الإسلامي، وعلى رأس القائمة جامعة الأزهر.¹⁴ وبالتالي فكلاهما لم يستطع اقتراح أي نظام في مجال الحديث. أما بالنسبة للمعجزات فإن عبده لم يكن جريئاً بمستوى أحمد خان نتيجة لتأثير المناقشات التي جرت في الغرب. ومع هذا فإن أحمد خان قد قام بتعابير متشابهة حول المعجزات والحوادث الطبيعية بتأثير الاتجاه الوضعي في الغرب آنذاك، إلا أنه في الوقت نفسه كان يعتقد بأن القوانين الطبيعية سارية المفعول في الظواهر الاجتماعية بالإضافة إلى الظواهر المادية.¹⁵ ولا شك في أن هذا الاتجاه له علاقة مباشرة بالمعجزات المادية المذكورة في الأحاديث. أما ما صرح به عبده حول ما إذا كانت السنة دليلاً فهذا هو التواتر الفعلي.¹⁶ ولا يمكن أن يُعد عبده من جاحدي السنة نظرياً. لأنه يرى خبر الواحد أيضاً ملزماً.¹⁷ إلا أنه حسب رأيه لا يلزم خبر الواحد إلا من وصل إليه ذلك الخبر.¹⁸ وبالرغم من اتجاهاته من هذا النوع فإن نقد الحديث في عهد عبده وما قبله يشبه حسب سمته الأصلية، نقد الحديث الفردي في العهد الكلاسيكي للإسلام. وفي إعتقادنا أنه يلزم أن يأخذ بنظر الإعتبار علاقة هذا الموقف بتنظيم الإنتقادات الإستشراقية نسبياً بعده. وفي هذه المرحلة التي لم تتخذ الإتجاهات سمة نظامية بعد. فإن مفهوم المتواتر وأخبار الأحاد وشروط قبول الروايات وادعاء أن الروايات حول ومواضيع خاصة غير صحيحة وأمثالها من المواضيع، قد حظيت باهتمام أكثر. كما أن المستشرقين أيضاً قد استخدموا كثيراً أدلة من هذا النوع. ومن ناحية أخرى فإنه يمكن القول بأن الإنتقادات الواردة في هذا العهد قد تركزت حول المواضيع العقلية والعلمية كالمسّم ومضاده الموجودين في جناح البعوضة والعجوة والحبة السوداء وماء الكمأة وغيرها مما جرت المناقشات حولها على الأساسين العقلي والعلمي.

إن تأثير بحوث الحديث الإستشراقية والتي كان جولدتسيهر يحاول تنظيمها متزامنة مع النقد في عهد التكوّن، قد لقي صدًى ولوماً متأخراً في الغرب وفي العالم الإسلامي على حد سواء، بسبب مكانته في الحركة اليهودية الإصلاحية. وبالتالي فإن الحركات التجديدية بعد عبده في مصر¹⁹ وبعد أمير علي في القارة الهندية السفلى، تتزامن إلى حد كبير مع العهد الذي كان تناقش فيه مشاكل حقبة التكوّن ويبدل الجهد لإزالة تطرفاتها ولمعرفة مناهج البحث الغربية للنقد وقبولها على وعي. وكذلك فإنه قد تُوصَل إلى معرفة الإنتقادات الموجهة إلى الحديث بشتى الوسائل، إلا أنه لم تُصدر أية إشارة إلى

الخلفيات الفكرية لهذه الإنتقادات.²⁰ وقد عُبر عنها لمعتقدات تُوصَل إليها نتيجة للبحوث العلمية. وفي هذا الإطار فإنه قد أخذ بنظر الإعتبار ردود فعل البيئة الإسلامية كمصدر للمشاكل التي سعوا إلى معالجتها بأسلوب مناسب.

وفي هذا المرحلة فقد عَقَب مثقفوا الأناضول رَواد التجديد في كلتا المنطقتين. وقد كان للحركات الفكرية في ذلك المناطق دور التوجيه للنشاطات الذهنية التي كانت استانبول محورها لها. إن قيام محمد عاكف ناشر مجلة صراط المستقيم والمثقف الإسلامي، ببعض تراجم منتقاة عن الإصلاحيين المصريين وأشعاره التي قد حُلِد فيها أفكار هؤلاء الإصلاحيين والترجمات التي قام بها أحمد حمدي أكسكي وعمر رضا دوغرو مع إضافة بعض الملاحظات، إنما هي دلائل وإشارات داخل هذا الإطار. إلا أن مثقفي الأناضول في هذا العهد كغيرهم من التجديدين لم يقوموا بمجادلة للبحث عن نظام لنقد الحديث. إن المنهج التركيبي²¹ أي المتعدد الجوانب قد بدأ يطبّق أكثر من ذي قبل بعد أن تنبه زملاء جولدتسيهر إلى مناهج بحثه²² التي كان يطبقها في نقد الحديث وزالت قناعاتهم السلبية حوله وبعد الإنتقادات الفردية التي وُجِعت إلى رائنحات دوزي (Reinhard Dozy)²³ الذي عرف في تركيا في زمن مبكر بسبب ترجمت كتابه تحت عنوان تاريخ إسلامية وليون ككتاني (Leone Caetani). فإن الأوساط العلمية في أناضول قد تعرّفت على الإنتقادات النظامية لجولدتسيهر لأول مرة من خلال سلسلة محاضرات ألفرد جيبوم (Alfred Guillaume) التي قد ألقاها في جامعة إستانبول عام ١٩٥٣مباشرة. ومن ناحية أخرى فإن يوسف شاخ (Joseph Schacht) قد قام في الغرب، وبالتحاذي لهذي التطورات بمحاولة تطوير منهج جولدتسيهر وإن كان محدوداً بالإطار التشريعي. وبنتيجة لهذا التطورات فإن الباحثين المسلمين الذين قد بُعثوا إلى الغرب في النصف الأول من القرن العشرين للقيام بعملهم الدراسي، قد حَظُوا بإمكانية اللقاء مع الأساتذة المستشرقين الذين كانوا على معرفة تامة بمنهج جولدتسيهر وشاخ ويطبقونها في بحوثهم. وبهذا اللقاء فإن مناهج البحث التي طرحها جولدتسيهر في مضممار النصوص الدينية وطبقها شاخ في الأحاديث التشريعية بما فيها الإسناد؛ قد تناولها جيل الشبان من الباحثين المسلمين لأول مرة في النصف الأخير من القرن العشرين وعبروا عنها بلهجة مختلفة. إن فضل الرحمان يبدو حافزاً رئيسياً في المحاولات الجديدة لمناهج البحث النقدي في بحوث الحديث في تركيا. وبناء على هذا فإنه يمكن الإمام بمدرسة فضل الرحمان كاتجاه منطور نسبياً من ناحية المرحلة النظامية.

¹⁴ وقد تقدم برنامجاً لإصلاح المدارس العثمانية بتاريخ ٢٦ جمادى الخرى ١٣٠٤ (٢٢ مارس ١٨٨٧) إلى شيخ الإسلام في ذلك العهد تحت عنوان "لائحة الإصلاح والتعليم الديني". وقد نشرت اللائحة تحت عنوان "لائحة التعليم الديني للمملكة العثمانية"، المنار، عام ١٢، عدد ٩، ص. ٨٨٩.

¹⁵ رشيد رضى، تفسير المنار، القاهرة ١٩٥٤، ٣، ٢٩٣.

¹⁶ محمد عبده، رسالة التوحيد، القاهرة ١٩٦٠، ص. ٢٠٣.

¹⁷ وليس لهذا المقياس معنا في الواقع لأنه لا يمكن إحراز أحد لهذا الشرط. حيث إن مصدر الأحاديث هو النبي وروايتها لا يمكن أن تتوفر لأحد سوى الصحابة وبالتالي فالملزم بالإيمان به هو روايه الصحابي.

¹⁸ محمد عبده، الأعمال الكاملة (نشر محمد عمارة)، بيروت ١٩٨٠، ٣، ص. ٤٧٠.

¹⁹ وقد قابل جولدتسيهر في أوائل شبابه المصلحين الشهيرين في ذلك العهد الأفغاني ومحمد عبده أثناء قيامه بسياحة لشرق الأوسط (١٨٧٣) والتي دامت ستة أشهر. وفي هذه المقابلة قد باحث الأفغاني فيما يتعلق بالإستعمار ومواضيع الإصلاحات الاجتماعية، حينما تلقى من عبده دروساً عربية وناقشه فيما يتعلق بموضوع إصلاح التربية الدينية.

²⁰ وفي هذه الآونة كانت جامعة القاهرة التي أقيمت لغرض القيام بتربية حديثة تجاه التربية التقليدية في الأزهر، وجامعة علي غاره التي كانت تقوم بالدراسة على منهج الجامعات الغربية، كانت هاتان الجامعتان من الأماكن التي كان يجتمع فيها الأساتذة الغربيون والمثقفون المدافعون عن هذه الأفكار. إلا أن هذا التعارف لم يتحوّل إلى تطور منهج نقدي مقبول تماماً كما استهدفه فضل الرحمان.

²¹ إن استعمال لفظة "التركيبي" في هذه الموضوع مبني على التعددية التي يتسم بها منهج جولدتسيهر. والعوامل الرئيسية في هذا الموضوع هي فكرته الدينية التي طبق اتجاهه، الخلفية السياسية، معتقده حول أصول الأديان الإلهية، اتجاهه التجديدي، علاقته بالحركات الإصلاحية في العالم الإسلامي، استخدامه للمنهج التاريخي الألسني، ودراسة النصوص الدينية داخل الإطار الإصطوري.

²² لمنهج جولدتسيهر وخطبته الفكرية انظر: إبراهيم خطيب أغلو، "تأثير البنية التحتية الفكرية لجولدتسيهر ومنهجه في اتجاهه حول الحديث"، الإسلام من منظر المستشرقين، استانبول ٢٠٠٣، ص. ٢٧-٥٠.

²³ للإطلاع على المناقشات التي جرت بعد هذه الترجمة التي قام بها عبدالله جودت انظر: إبراهيم خطيب أغلو، "الانتقادات التي وجهها المثقفون العثمانيون إلى تاريخ إسلامية"، مجلة البحوث الإسلامية، استانبول ١٩٩٩، عدد ٣، ص. ١٩٧-٢١٣.

وبعد هذه التقييمات العامة حول التطور التاريخي، يمكن تعريف مثقفي عهدي التكون والتنظيم اللذين من الممكن تقسيمهما إلى مراحل مختلفة، من حيث نظرتهن إلى الحديث. وهذا التعريف كالتالي: كان هناك رابطة فكرية وثقافية قريبة جدا بين المفكرين الإصلاحيين في مصر والقارة الهندية السفلى وأناضول، والذين كانوا يمثلون النزعات الرئيسية. وكان رواد كل بيئة يوفرون الإتصالات الفكرية بين مخاطبيهم. فبينما كان التجديديون الهنود الذين كانوا تحت وطأة الإحتلال فعلاً، يتلقون مطالب الإدارات الإستعمارية بالقبول. كان مثقفوا مصر وأناضول قد أنتجوا المعارضة السياسية والعلمية. وقد أثرت هذه المعارضة السياسية في تشكيل منهج نقدي بما فيه النظرة إلى الحديث أيضاً. وقد كان هناك في الوقت نفسه بنية تقليدية كان من المفروض أن يتخذ المفكرون التجديديون في العهدين، موقفاً مضاداً لها بسبب ما يواجهونه من المشاكل. حيث ساقتهن تلك البنية إلى الإيمان بتصور إسلامي خيالي غير معلوم الحدود. والمحاولة إلى التعريف لهذا الإسلام الذين كانوا يفكرون فيه، على أنه هو الإسلام الحقيقي.²⁴ بالإضافة إلى أن الميزة المشتركة بالنسبة لجميع النقاد المسلمين، هي أنهم عاشوا مرحلة تغييرية في إحدى مراحل حياتهم. وقد تحققت هذا التغيير محاذياً لمعرفتهم مناهج البحث الغربية إلى حد كبير. ويمكن أن يختلف تقييم هذا التغيير من شخص إلى آخر، إما بوصفه موقفاً نهضوياً وإما بأنه رفض لتقييم تراثه وقبول لتقييم الغرب. أما الفارق الأساسي بين نقد الحديث في عهد التكون ونقده في عهد التنظيم فهو تحول الأفكار بمقتضى طابع التنظيم، من الموضوعية إلى الذاتية.²⁵ وبالتالي انتهاج منهج التخلص من انتقادات الناس، إلا أن هذا الفارق الأساسي أو التنظيم بتعبير آخر، لم يُنتج تغييراً جذرياً في الأفكار المدافع عنها.

ثالثاً: منهج نقد الأحاديث النبوية بطريقة معاصرة وفقاً للمناهج الغربية

لا شك أن أعمال المستشرقين في مجال تدقيق الأحاديث النبوية التي بدأت بشكل مكثف أكثر من ذي قبل مع احتلال العالم الإسلامي بصورة فعلية قد مرت بمراحل عدة ففي المرحلة الأولى نجد أنها قد سعت إلى التعرف على حقائق طبيعة المجتمع الإسلامي وعلى مصادر تلك الحقائق كما سعت إلى التعرف على قيم الإسلام.

وتلت هذه المرحلة مرحلة ثانية تمثلت فيها هذه الأعمال في نشر بعض المؤلفات المحدودة في علوم الحديث وعلى تحديد نقاط الضعف فيها ومعرفة جوانبها التي يمكن أن تخضع للانتقاد.

وعقب هاتين المرحلتين اللتين تم التعامل معهما خلال فترة نضجها بطريقة متوازنة مع متطلبات العالم الغربي تم الانتقال آلياً إلى مرحلة ثالثة ألا وهي مرحلة عهد النقد المنهجي.

ومعلوم أنه عقب هذا التطور الأخير الذي حدث تلقائياً كنتيجة للفترة تم الربط مباشرة بين ما سعى إليه المثقفون المسلمون من رسم معالم طرق نقد الأحاديث التي تعارفوا عليها وبين ما استجد في الغرب من تطورات في مجالات شتى.

²⁴ إن قول مؤلف كتاب حياة محمد (١٨٥٦، لندن، ١-٤) وليام موير (William Muir) في أحمد خان: "أنا لا أنتقد الإسلام الذي يدافع عنه أحمد خان، ولكن الإسلام الذي انتقده هو الإسلام التقليدي". وإلمام حاملتون أ. ر. جيب (Hamilton A. R. Gibb) بإسلام التقليديين الخيالي، إنما هما تقييمان محاذيان لهذا التجديد (Modern Trends in Islam، شيكاغو ١٩٤٧، ص. ٤٢).

²⁵ ومن منتجات هذه المرحلة المفاهيم التالية: السنة الوضعية لموسى جارا الله (كتاب السنة، ص. ٨٠)، الرسالة الثانية للتجديدي السوداني محمود محطد طه (الرسالة الثانية من الإسلام، ص. ٣) والسنة الحية لفضل الرحمان (الإسلام والحداثة، ص. ١٩).

هذا وعلى الرغم من تلك المعهودات التي بذلها باحثو الحديث الغربيون في سبيل التعرف على الإسلام فإنهم لم يتوقفوا في الوقت نفسه عن تناول بحوثهم التي أعدوها في علوم الحديث على ضوء ما أوحى إليهم البنية التحتية الفكرية لديهم أثناء الإعداد، فعلى سبيل المثال نجد أن هناك علاقة مباشرة بين استعمال المصطلح "Tradition" الذي يرادف السنة لديهم وبين تقييمهم السنة نفسها. فهذه العلاقة هي التي تشكل أساس البنية التحتية الفكرية للطريقة التي تناولوا بها بحوثهم ودراساتهم في هذا المجال²⁶. وهذه الطريقة في تناول علوم الحديث تبناها أيضاً الناقدون المعاصرون فقد استعملوا ألفاظاً مترادفة أو متشابهة في المعنى. وعلى أية حال سواء أكانوا استعملوا هذه اللفظة أو تلك فإنهم بهذه الطريقة نهجوا منهجاً جديداً إذ إنهم استعملوا لفظه "السنة" في معناها الجديد الذي أكسبها إياه وليس في معناها الذي تعارفوا عليه. فمثلاً بينما كان جولدتسيهر يستهدف من وراء عمله إلى إعطاء فكرة أولية عن تاريخ رواية الحديث خلال الفترة الأولى التي تشمل مائتين أو ثلاثمائة سنة من الهجرة²⁷ فإن فضل الرحمان عد هذه الفكرة حقيقة يمكن تطبيقها كأنموذج مثالي على باقي الفترات فاتخذها دعامة من دعائم أسس منهجه وهو بذلك قد أضاف إلى البنية الحيوية الكثير من الدعائم الإيجابية الفعالة²⁸.

إن المنهج الاستشراقي الذي شاع استعماله في دراسات علوم الحديث هو في حقيقة الأمر منهج تاريخي قام جولدتسيهر برسم معالمه وحاول بعده المتأخرون إكمال الجوانب الناقصة فيه بإضافة ما رأوه مناسباً²⁹.

ويشكل أساس هذا المنهج تطبيق منهج النقد الحديث المعاصر تطبيقاً ينسجم مع ما تم الاتفاق عليه من تلك الدعائم التي تشكل خريطة خلفية الفكرة أكثر من تطبيقه على أساس أنه مجرد منهج. ولا شك أن جولدتسيهر لم يطور وحده منهجاً مستقلاً مكتمل المعالم³⁰ بل إن ما قام به هو عبارة عن تطبيق ما تلقاه من أساتذته أثناء تشكل وتطور رصيده من الأفكار والمعارف على دراساته بشكل متناسق ومنهجي³¹.

²⁶ إن السبب الرئيس لإقامة ربط المستشرقين العلاقة بين السنة والعرف يعود إلى وصف أقاويل وأعمال علماء الحديث الذين عاشوا خلال العصور التالية بعد الرسول صلى الله عليه وسلم بأنها نصوص منقولة كأقوال منسوبة إليه.

²⁷ جولدتسيهر، *Muslim Studies* (قام بترجمته إلى الإنجليزية S. M. Stern)، لندن ١٩٦٧-١٩٧١، المجلد ٢، ص. ٢٣-٣٧. وانظر أيضاً: نفس المؤلف، *Introduction to Islamic Theology and Law* (قام بترجمته إلى اللغة الإنجليزية Andras Hamor and Ruth Hamori)، برينستن ١٩٨١، ص. ٤٠.

²⁸ فضل الرحمان "السنة والحديث"، *Islamic Studies (IS)*، المجلد ١، العدد ٢، الصفحة ٣.

²⁹ يعود سبب تناول النصوص بهذه الطريقة الحذرة إلى ظهور ميول في الآونة الأخيرة في الغرب ناتجة عن اختلاف المناهج تعاملت مع ما تعارف عليه المستشرقون بتوجيه انتقادات إليه.

³⁰ هنا يمكن ذكر أسماء بعض العلماء المشهورين الذين هم في واقع الأمر يعدون أعلاماً للحركة الإصلاحية ولهم إسهامات قيمة في تلمس منهج جولدتسيهر أمثال ر. دوزي (Reinhard Dozy)، هاينريخ ل. فليشر (Heinrich L. Fleischer)، ألفرد و. كرمر (Alfred Von Kremer)، مورستز ستاينشنايدر (Moritz Steinschneider)، إبراهيم فيقر (Abraham Geigzer)، ماكس ملر (Maks Müller)، هيما ستينثال (Heyman Steintal) وغيرهم كثير. (لمزيد من المعلومات انظر: إبراهيم خطيب أغلو، "البنية التحتية الفكرية لجولدتسيهر وتأثير منهجه على الأحاديث"، الصفحة: ٣١-٣٨ وانظر أيضاً: أوزجان خضر، "طرق تاريخ الأحاديث لدى المستشرقين"، مجلة بحوث الحديث، المجلد ١، العدد ١، ٢٠٠٣، إسطنبول، الصفحة: ٩٧-١١٥).

³¹ الواقع أن جولدتسيهر كان على علم بحقيقة منهجه الذي طوره باستخدامه هذه الطرق إذ ذكر أن ما كتبه فيما يتعلق بالدين الإسلامي متبعاً في ذلك منهجه سوف يؤدي إلى ظهور وجهات أنظار جديدة. (جولدتسيهر، *Tagebuch* (قام بنشره Alexander Seheiber)، ليدن ١٩٧٨، الصفحة: ١٢٣).

وحتىما تنبه الباحثون بعد نشر جولدتسيهر مؤلفه الذي سماه *Muhammedanische Studien* بعشر سنوات تقريبا (I-II, Halle 1889-1990) إلى أنه من الممكن تطبيق منهجه على دراسات العلوم الإسلامية زاد ذلك من اهتمام الغربيين به أكثر.

إن ما يجب فعله حسب هذا المنهج بعد عرض العلاقة القائمة بين النصوص الدينية- على أساس أن هذه النصوص تعد نظريات عامة- وبين التطورات الاجتماعية هو البحث في ماهية الظروف الاجتماعية التي أفرزت هذه النصوص وفي وضع ضوابط تعين على تشخيص تلك الظروف .

ومما يقتضيه هذا المنهج أيضا أنه قبل الشروع في إعداد البحث لا بد من تبني الأحكام القطعية (القضايا المتعارف عليها) التي لا تدعو إلى أدنى شك في صحتها فيما يتعلق بالفترة التي يتوجه الباحث إلى دراستها.

وخلال فترة جمع المعلومات والأدلة المعنية بموضوع البحث وفي أثناء عرض القضية بشكل مفصل لا بد من مراعاة الهدف الأساسي الذي يوضع منذ البداية مراعاة تامة ولا بد من تناول هذا الهدف أيضا داخل الإطار العام لموضوع البحث في جميع مراحلها إذ يجب وضعه في نصب الأعين دائما فلا يغتفر نسيانه أو تركه أبدا.

فإذاً يمكن أن نلخص هذا المنهج على أنه يتشكل من خلال مروره بمراحل ثلاث ففي المرحلة الأولى يتم وضع الهدف الذي يعد نقطة انطلاق الباحث في تعامله مع موضوع البحث. والمرحلة الثانية يتم فيها جمع واختيار المعلومات المناسبة اللازمة من مصادر ومراجع تاريخية وذلك بقصد تحقيق ذاك الهدف المرسوم. أما المرحلة الثالثة فيعنى فيها الباحث بشرح وتفسير وتعليل تلك المعلومات بطريقة تناسب والهدف الذي وضع منذ البداية.³²

إن هناك تطابقا ملفتا للنظر بين الأعمال النقدية المعاصرة لعلوم الحديث وبين أصول النقد في أعمال المستشرقين سواء أكان ذلك فيما يتعلق بطريقة تناول دراسات علوم الحديث انطلاقا من القضايا المتعارف عليها أم فيما يتعلق بطريقة تصوير أحداث الفترة التي تخضع للدراسة وتقريب قضاياها إلى الأذهان. فعلى سبيل المثال يمكن ملاحظة هذا التطابق بين وجهات نظر كل من جولدتسيهر وفضل الرحمان أو أحمد أمين في قضية "ظهور الأحاديث النبوية"³³ ووجود هذا التطابق بين وجهات نظر هؤلاء يعني أنه لم يعد لقضية تدقيق الأسانيد أهمية تستحق الوقوف عليها بعد تبني هذه النظرية على أنها من القضايا المتعارف عليها وهو يعني في الوقت نفسه أن هذا المنهج النقدي الجديد في تناول علوم الحديث يضرب بالمنهج المتعارف عليه الذي يعتمد في الأساس على الرواية عرض الحائط. وأنه في حال تبنيه من قبل الباحثين مع طريقة تطبيقه وتعامله مع القضايا المتعارف عليها فإن دراسات الباحثين المستشرقين الحديثة فيما يتعلق بالأسانيد تعد مما يدعم هذا المنهج الجديد.

³² تاحسين گورگون، "جولدتسيهر، منهجه وآرائه"، وقف الديانات التركي الموسوعة الإسلامية، المجلد ١٤، ص. ١٠٥-١١١.
³³ يصف المستشرقون عامة ظهور الأحاديث بـ "تأريخ الأحاديث" وطبيعي أنه استخدمت طرق مختلفة في هذا المجال من جهة تاريخ الاستشراق (للمزيد من الطرق الأربع المختلفة للتأريخ والمقارنة بينها انظر: أوزجان خضر، "طرق تأريخ الأحاديث لدى المستشرقين" مجلة بحوث الحديث، ١/١، ٢٠٠٣، الصفحة ٩٧-١١٥).

وعلى صعيد آخر لم يكن كون جولدتسيهر المنحدر من أصل يهودي هو الذي طور هذا المنهج النقدي الغربي المعتمد في تعامله مع أعمال المستشرقين على النظر في النصوص من زاوية التطور اللغوي التاريخي لم يكن ذلك عائقا أمام المستشرقين الذين هم في الأصل مسيحيون في استعمالهم لهذا المنهج.

وبغض النظر في تعليقات المستشرقين المسيحيين التي أتوا بها في أعمالهم متأثرين بأفكارهم الدينية الخاصة بهم فإننا نجد أن هناك تشابها كبيرا في المنهج الذي ساروا عليه وفي طريقة تطبيقه عليها. فالمستشرقون أمثال س. حورقنية (S. Hurgronje)، د. س. مارجولوتيه (M. D. S. Margo)، (liouth)، ج. ه. أ. يونبول (G. H. A. Juynboll)، ي. شخت (J. Schacht)، أ. جيوم (A. Guil-laume)، م. ژ. كيستر (M. J. Kister) استمروا في سيرهم على منهج مدرسة جولدتسيهر بعده دون أي تدخل منهم في أساس نظمها.

ونلاحظ أيضا أن مدرسة فضل الرحمان ظلت تدافع عن صلاحية استعمال هذا المنهج في مجال دراسات تاريخ الأحاديث - فيما عدا اختلافها معه في وجهات النظر فيما يتعلق بقضية الاعتقاد³⁴ - أو ظلت تطبقه على دراساتها إلى يومنا هذا.

هذا ولأن النقاد المسلمين عارفون بالثقافة الإسلامية عن قرب أكثر فإنهم حاولوا التوسع في نطاق مفاهيم هذا المنهج وتطويره إلى درجة كبيرة وذلك بقيامهم ببعض الإضافات الجديدة إليها من الداخل.

ومعلوم أن لمفهوم نقد النصوص (نقد الكتاب المقدس) في الغرب أهمية كبيرة - وهو مفهوم يستند إلى أسس متينة - فيما وصلت إليه دراسات الحديث بطرق منهجية من تطور، غير أنه إذا كانت المسألة تهم آداب الحديث عامة والقرآن الكريم خاصة فلا بد من تناول هذه المسائل المتنازع عليها بدقة تامة للتأكد من مدى تطابقها مع المصادر الإسلامية فمثلاً أن الزعم بوجود تطابق بين فترة تدوين الكتاب المقدس والأحاديث النبوية الشريفة لا يستند على أساس متين³⁵ إذ كان المؤمنون بالكتاب المقدس وقتئذ يقلقهم التساؤل عما إذا كان الكتاب المقدس صحيحاً بالكامل أم لا وهل يمكن التأكد من النسخة الأصلية منه أم لا.

والجدير بالذكر هنا أنه اعتباراً من منتصف القرن التاسع عشر الميلادي حاول بعض المستشرقين المتجرئين تطبيق هذه النظرية³⁶ على القرآن الكريم وحاول تطبيقها منهم من لم يجد لديه الجرأة

³⁴ فمثلاً نرى أن فضل الرحمان لا يتفق مع المستشرقين في طريقة تفكيره في قضية كون الإسلام من أصل سماوي وتأثير الجاهلية فيه وما تحتوي عليه الأحاديث ونرى أيضا أنه بينما يزعم المستشرقون اليهود بأن الإسلام خليط من الثقافات الدينية المختلفة وعلى رأسها اليهودية فإن المستشرقين المسيحيين يرون أن العنصر الرئيس للإسلام قد انتقل إليه من المسيحية السورية.

³⁵ انظر جراج علي، *The Proposed Political, Legal, And Social Reforms in the Ottoman Empire and Other Muslim States Bombay 1883*، الصفحة ١٩، ١٤٧؛ Alfred Guillaume، *The Traditions of Islam: An Introduction to the Study of the Hadith Literature*، Oxford، ١٩٢٤، الصفحة ٩٦-٩٧.

³⁶ John Wansbrough هو من دافع عن هذه النظرية بشدة في العصر الحديث حيث إنه طبق منهج جولدتسيهر على الآيات القرآنية محاولاً أن يثبت أن الآيات القرآنية إنما تعكس الثقافات الدينية السائدة في المناطق المختلفة في القرن الثاني الهجري. وكما حاول أن تثبت أنها تخص الثقافة الإسلامية. ومن مؤلفاته الأساسية التي تحوي أفكاره في هذا الخصوص: *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*، لندن ١٩٧٧، و

الكافية على الأحاديث النبوية الشريفة أيضا. والواقع أنه لم يكن لدى المؤمنين بالقرآن الكريم أي تساؤل من هذا القبيل. أما فيما يتعلق ببعض الأحاديث التي دارت الشكوك حولها فقد تم معالجتها إلى حد كبير داخل إطار أسس وقواعد الجرح والتعديل فلذلك لم يكن هناك في العرف ما يسمى بنقد النصوص في معناه الذي يقصد اليوم إلا أنه لا يعني ذلك إطلاقا إهمال الجوانب التي تظهر العوامل المخلة بصحة الرواية في الطريقة التي تتخذ النص نقطة الانطلاق.

أما فيما يتعلق بتأثير هذه المنازعات في التشابه المنهجي بين طريقتي النقاد المستشرقين والنقاد المسلمين فإن ما تراه المدرسة الاستشراقية تطابقاً قائماً بين الإسلام والمتغيرات الاجتماعية إنما يراه النقاد المعاصرون قائماً بين الأحاديث النبوية وما كانت تحتها المجتمعات. وعلى كل حال فإننا نجد أن كلا من المدرستين تزعم في النهاية أنه بناء على ما كان يستجد في المجتمعات من متطلبات اجتماعية فقد أفرز إلى الساحة بعض الأقاويل والأعمال الموضوعية المنسوبة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم واستدل بها كلما دعت إليه الحاجة.

رابعاً: الخصائص الأساسية لمناهج البحث الحديث

إن من إنتقادات الأحاديث المنهجية لأنها من حيث ميزتها الأصلية ليست سوى استمرار للخطة الاستشراقية فإنها بالمعنى العام قد حافظت على السيمات الرئيسية لعهد التنوير إلى حد كبير؛ وتحتوي اتجاهها عقليا وتاريخيا وماديا وتجريبيا يقوم بتقييم الأحداث حسب العلاقات الموجودة بين الأسباب والنتائج بما فيها الاختلاف من شخص لآخر أو زمن لآخر.³⁷ وقد أحس المسلم المعاصر في القرن التاسع عشر بتأثير نظريته العالمية التي قد تشكلت حسب هذه الأسس في محور إنساني، بضرورة كتابة تاريخه داخل هذه الأسس من جديد. وصار مما لا بد منه إلقاء نظرة جديدة على المعطيات الإسلامية وقراءتها هكذا آخذاً للماضي بنظر الإعتبار وتمت المواجهة بتاريخ استمر أربعة عشر قرناً والذي لزم أن يكتب من جديد حسب مناهج البحث التنويرية. كل هذه نتيجة طبيعية لما قد حدث في التفكير والنظرة إلى العالم من التغيير. وحيث إن المنهج الوضعي هو أحسن منهج يخدم صالح المستشرقين، يمكن أن يعدّ مواصلتهم لهذا المنهج بخطوطه الرئيسية حالياً، موقفاً مناسباً بالنسبة إليهم. إلا أنه يصعب توضيح إصرار المسلمين المعاصرين في مواصلة المنهج الوضعي الذي كان من سمات القرنين التاسع عشر والعشرين، فيما طوره من أصولهم النقدية. وقد ظهرت إلى الوجود نزعاً تربط كل الظواهر بأسباب تُفرض لها كنتيجة للإتجاه الوضعي الذي يُغض النظر عن أن الدين يحتوي المجال المعنوي أيضاً بالإضافة إلى المجالات الأخرى. وقد جرت محاولات تستهدف تأسيس رابطة بين الحوادث والروايات، كنتيجة لإنعكاس هذا الموقف الوضعي على فهمهم للتاريخ في عصر التطور. ويبدو أن البحوث التي أجريت بملاحظة أن الأحداث السياسية الاجتماعية تنعكس على ماهية الروايات، هي أعمال قاموا بها انطلاقاً من هذه النقطة.³⁸

وينبغي مواجهة منهج النقد المعاصر بشيء من الإحتياط من حيث اتجاهه المتعلق بالثقافة العامة. لأن هذا المنهج من حيث لُبّه يحافظ على نقد النظام القديم الذي يستند إلى منهج السمعاني³⁹ أولاً والإقناع بالنظام الجديد ثانياً. ومن هذا المنظور فإن المثقف العصري قد اتخذ مكانته في محور المناقشات بصفته شخصية لا تقبل أن تكون المعرفة النابعة من الروايات معرفة معتبرة فيما يتعلق بمناقشات الحديث، وقد تبنّت الشخصية نفسها نظاماً بديلاً إنساني المحور. وهذا الموقف نابع من اتباع منهج يهتم بالمثقف العصري بالدرجة الأولى في التراث العلمي الغربي. إن المثقف قد لعب دورَه الأكثر تأثيراً في نقد الروايات إلى جانب كونه العنصر الأساسي في حل جميع المشاكل. فإدعاء أن أهل الحديث الذين عاشوا مرحلة التدوين والتصنيف فعلاً وعلّموا الفهم العلمي والأوليات وطرق المعرفة والإشراف عليها وتقييمها، لهم موقف ذاتي في تقييماتهم حول الروايات، وأن ما يديه المثقف العصري من الأحكام حسب رأيه الشخصي وبدون تمييز وتحديد المجال التخصصي، هي في الحقيقة سارية المفعول، هذا الإدعاء ليس سوى نتيجة لما أولاها عهد العصرية للإنسان من المكانة العليا. والحال أن الإنسان من وجهة النظر التقليدية لا يوصف نظرياً إلا بكونه عبداً. إن الذاتية موجودة بمعناها الحقيقي في انتقادات الحديث المعاصرة بناءً على هذا الإتجاه. لأنه لا يمكن إيجاد تعامل نقدي وتكوينه من جمع قراقرات ذاتية. أما مناهج البحث النقدية المعاصرة فتشتغل دائماً بانتقاد النقد التقليدي المستمد من الروايات ولا يجد وقتاً لخلق نظام بديل يصلح لتحديد الروايات المقبولة. إن علاقة الإتجاهات العصرية والتطورات السياسية والاجتماعية لذلك العهد، تبدو بديهية إذا قُيِّمت ككل.⁴⁰

ولذلك فإن العصريين يتخذون موقفاً متسامحاً تجاه القيم الغربية بينما يقفون موقفاً انتقادياً بالنسبة للقيم الشرقية. وهذا الموقف كان له صدى في تقييم العلوم الإسلامية تقييماً سلبياً والتوصل إلى فكرة تدعي أن الإتجاه الذي يُعتقد أنه كان المخلص للغرب، سيضمن الخلاص للمسلمين أيضاً.⁴¹ وقد قام أنصار هذه الفكرة بالبحث عن شخصية تنشأ في الشرق وتلعب دور لوتر (Luther) الذي قام بالثورة ضدّ القيم التقليدية لبحوث الكتاب المقدس وابتقادات هامة للمسيحية.⁴² وحيث إن وجهة النظر والتبع كانا دائرين داخل المحور الغربي، بدأ يسود في المجتمع الإسلامي المعاصر صبغة ذهنية تتمحور في "العلم الحديث" بدلا من "العلم" و"المثقف" بدلا من "العالم" و"الدين المتصور" بدلا من "الدين الحقيقي" وهذه الدنيا بدلا من "الآخرة". والحال أنه بدأ في الغرب البحث عن مناهج البحث النقدية الجديدة والبديلة، بعد التنبه إلى العراقيل التي مُنبت بها مناهج قراءة التاريخ المادية والتي غصّت النظر عن الساحة المعنوية بل رفضتها. أما بالنسبة للبحوث الشرقية السائدة، فإنه وإن لم يُنتهج

³⁹ إن تعبير المنهج السماعي والمنهج التجريبي واللذين يعبران عن غرض قائله أحسن تعبير، قد استخدمهما محمد عمارة للمقارنة بين حضارتي الشرق والغرب.

⁴⁰ تحسين غورگون، "مستقبل الفكر الإسلامي في تركيا والتعامل الفكري الإسلامي"، الإسلام والتراث والتجدد، إستانبول ١٩٩٦، ص. ١٥٤-١٥٩.

⁴¹ وموقف عبد الله جودت وأمثلة القائلين بأنه ليس هناك حضارة ثانية وأن الحضارة هي حضارة الغرب، موقف متطرف في هذا الموضوع بكامل معناه.

⁴² إن سيد أحمد خان قد عبر عن هذا الموقف بالعبارة التالية: "إن الحاجة في هندستان ليست إلى ستيل (Steel) أو أديسون (Edison) فقد بل إلى لوتر (Luther) بدرجة أكثر أهمية.

خامساً: مقارنة منهج النقد المعاصر بالمنهج التقليدي

إن العصر الحديث، كما مرّ آنفاً، قد طوّر منهجاً يقضي بأولية العقل الإنساني واقترح موقفاً يتطلّب بأن يُرفض الإسلام الذي يقبل قيمة المعرفة المستلهمة من الوحي أو المعرفة المستندة إلى الرواية أو يؤوّلها بما يناسب العقل. وبالرغم من ذلك فإن المسلم الثقّف المعاصر بتأثير مناهج البحث النقدية المعاصرة التي قد تواجه صعوبات كبيرة في قبول المعلومات الواردة من خلال الأحاديث، رغم قبوله مبدأ المعتقد الإسلامي الذي يعدّ المنهج السمعية بين وسائل العلم وبالتالي عدّه المعلومات التي أعطاهها القرآن صحيحة. وهكذا فقد رفضت الأخبار الواردة من خلال الأحاديث بتناسي ورودها في القرآن أيضاً وهذه هي الأخبار المتعلقة بالمعجزات والأحداث الغيبية التي هي جزؤ من الإيمان.

إن عهد العصور، ولا سيما إذا تحدّثنا عن البحوث الشرقية، وإن كان من الممكن عدّه مرحلة حظيت فيها المعرفة التجريبية بالأولوية إلا أنه بالنسبة إلى الإسلام ليست هناك ازدواجية في المنهجين التجريبي والسمعي فيما يتعلق بمناقشات مناهج البحث. إن الإسلام يطالب باستخدام كلا المنهجين كوسيلة للعلم.

وإن وصف العهد الكلاسيكي بأنه عهد التوصل إلى المعرفة من خلال الرواية إلى حدّ بالغ. وبالتالي فإن استخدام المنهجين السمعي والتجريبي في آن واحد في تقييم الأحاديث سيؤدي للباحث إلى نتيجة أوثق. إن المعرفة الحاصلة بالرواية لها قيمة الحجية كما هي في المنهج التجريبي على الأقل، شريطة أن يكون مصدرها موثقاً ومتوقفاً فيها شروط الصحة.⁴⁷ لأن المعرفة السمعية مرتبطة بالله ورسوله بينما ترتبط المعرفة التجريبية بالعقل الإنسان وحواسه، وإن كان هذا الارتباط محدوداً. والحال أن انتقاد المنهج السمعي، بغاية إعطاء المعرفة التجريبية الأولية، سيؤدي في الوقت نفسه إلى الضعف في الأسس الإيمانية الأخرى والمستمدة من المنهج السمعي. إن رفض المعارف التي تصطدم بالمعرفة التجريبية وتأويل المعرفة المستمدة من القرآن ومواجهة صعوبات كبيرة في توضيح موضوع الوحي للذهن الحديث، لها علاقة بالتغير الجذري في المنهج، مهما كثر عدد الروايات. وتقييم بعض الخصوصيات التي انتقدها التراث أيضاً بشدة وعدّها سمة أساسية للتعامل مع الرواية أدى إلى أخطاء كبيرة. فمثلاً ظاهرة الوضع حقيقة بالإضافة إلى أن المحدثين قد طوّروا مناهج نقد الروايات وقواعد الجرح والتعليل للحيلولة دون حركات وضع الحديث. وبالطبع فإنه قد طوّر في العهد نفسه نظام روائي المحور. لأن أساس الإيمان كان يعتمد على المنهج السمعي. وبالرغم من ذلك فإن جعل هذه الظاهرة وسيلة لادعاء أن مصادر الحديث بأسرها موضوعة ككل، خطأ فادح. وقد صُرف النظر عن موقف أهل الحديث الانتقادي أثناء انتقادات الحديث العصرية مع الاتجاه الذي مفاده أن التقدّ كأنه السمة الرئيسية للعصر الحديث.⁴⁸ علماً بأن كلّ منهج قد طوّر مبدأً نقدياً حسب أولوياته واختير المعلومات التي تكون مصدراً لأفكاره من هذه الطريق. على أن الموقف الانتقادي في عرف الحديث ليس تطبيقاً خاضعاً لسلطان الزمن. وكلّ من يرى نفسه أهلاً ويعتقد أنه قد توصل إلى حجة كافية، فإن له هذا الحق المشروط بأن يكون مفتوحاً لما عسى أن يُوجّه إليه من الانتقادات، أما تصدّي صاحب

⁴⁷ محمد عمارة، "السنة النبوية مصدراً للمعرفة"، ص. ١٦-١٩.

⁴⁸ والحال أن الانتقادات الأكثر أهمية حول السنن والنص على حد سواء، قد قام بها أهل الحديث وطوّروا المنهج الأكثر احتياطاً ودقّة في قبول المعرفة المستفادة من الرواية، على عكس الادعاءات التي وردت في العهد المعاصر.

فيها هذا المنهج، فقد لقيت المناهج البديلة قبولاً في الأوساط العلمية وانتشرت البحوث المستمدة من مناهج البحوث الهادفة إلى فهم العلوم المعنوية.

وكذلك لم تراجع في عهد العصور الكلاسيكي بالدرجة الكافية، بالرغم من الجهود الكثيفة التي كانت تُبذل فيما يتعلق بمناهج البحث، نتيجة لتأثير التغير الجذري الذي حدث في فهم التاريخ في النظرة إلى الكتب الدينية. فمثلاً إن فضل الرحمان لا يلم بأي موضوع من أصول الحديث ولا بأي مصدر من مصادره في كتابه الذي خصص بمواضيع أصول الحديث والذي أسماه مناهج البحث الإسلامية في التاريخ (*Islamic Methodology in History*). إن الرواية مهما كانت موثوقته قويّة فإنها تؤدّي إلى التعمّد أكثر من تشكيلها وسيلة توفّر الحصول على النتيجة. حيث إن البحوث العلمية يبحث فيها عن تصوّر خلفية في أكثر الأحيان بالإضافة إلى أنه يمكن التحدّث خلال هذه البحوث، عن مشكلة عدم توفّر المعايير الثابتة. وبالتالي فإن الانتقادات التي بقيت داخل هذا الإطار قد انتهت بعدم التوصل إلى حلّ أكثر من أن تكون منتجة للحلول المستهدفة.

ومن ناحية أخرى فإنه قد صار انتقاد الحديث والكلام حول المعرفة أساساً في مناهج البحث النقدية المعاصرة بدلاً من بذل الجهد لفهم الحديث وتوضيح المعلومات الواردة في المصادر التقليدية وتطبيقها. وهذا الأمر لا بد من أخذه بنظر الإعتبار فيما يتعلق بما بين العلم والعمل من العلاقة. أما في المنهج التقليدي فإنه يمكن الإمام بإعمال⁴³ الأحاديث، أي بذل جهود تستهدف جعلها صالحة لإستخراج نتائج تخدم صالح المجتمع أو تطوير المناهج التي تُوفّر فهم الروايات المشكّلة.⁴⁴ وفي هذا الإطار يواجهنا استعجال أدى إلى تقييم المعلومات المتعلقة ببعض المواضيع الواردة في الأحاديث داخل إطار الرابطة الموجودة بين الأحداث التاريخية والروايات، وإلى تقييم المعلومات المتعلقة بالماضي على أنها إسرائيليّات وتقييم المعلومات المتعلقة بالمستقبل على أنها زوّرت أخيراً ضمن الفتن والملاحم. والحال أنه بالرغم من تأسيس روابط بين الأحداث والروايات فإنه يلزم أن لا يُغضّ النظر عن إخبار أي نبي عن معلومات غيبية. وكان من الممكن أيضاً أن تقيّم الروايات قبل الاستعجال بالحكم عليها بأنها إسرائيليّات، على أنها حقائق أبدية أو ترديد للمعرفة الإلهية⁴⁵ وعدم تنحيتها بادعاء أنها إسرائيليّات وتقييم المعرفة بحيث تخدم فهم الأحداث الواردة في القرآن واستخراج الدروس منها، بشروط أن يبقى حق القيام بالبحوث المقارنة محفوظاً.⁴⁶

⁴³ وقد ورد هذا الإتجاه في مجلة الأحكام العدلية بالعبارة التالية: "إعمال الكلام أولى من إهماله".

⁴⁴ صلاح الدين بولوات، "العلاقة بين المعنى ونقد النص في الحديث"، ندوة أمس الحديث ويوميه ومستقبله، سامسون ١٩٩٣، ص. ٦٩.

⁴⁵ محمد حميد الله، "الإسرائيليّات في العلوم الإسلامية أو الروايات ذات منشأ غير إسلامي" (ترجمة إلى لغة التركية إبراهيم جانان)، جامعة أناتورك مجلة كلية العلوم الإسلامية، أنقرا ١٩٧٧، عدد ١، ص. ٢٩٥؛ إبراهيم خطيب أوغلو، "إسرائيليّات"، وقف الديانة التركي الموسوعة الإسلامية، مجلد ٢٣، ١٩٥-١٩٩.

⁴⁶ وفي إطار لزوم تقييم الروايات المحاذية للإسرائيليّات بأنها ترديد للمعرفة الإلهية. انظر صالح قراجاه بك، "مسئلة وحدة الرسالة الإلهية داخل إطار معايير تحديد الإسرائيليّات"، جامعة أولوداغ، مجلة كلية الإلهيات، مجلد ٢٢، عدد ١، ٢٠٠٣، ص. ٧١-١٠٤؛ أوزجان خضر، علاقة الإسرائيليّات والحديث (مناقشات الثقافة اليهودي والحديث)، أطروحة الدكتوراه، جامعة مارمارة، معهد العلوم الإجتماعية، إستانبول ٢٠٠٠.

فكرة كهذه للانتقادات العلمية العصرية فيكون موقفاً قريباً ومتناقضاً إلى حدٍّ بالغٍ عديم المبالغة. وفي الوقت نفسه فإن أنصار منهج النقد المعاصر لا بد وأن يكونوا مستعدين للانتقادات الغير الموجهة إليهم، حينما ينتقدون هم التراث وبغض النظر عن الاتجاهات المتمزجة غير العلمية، فإن انتقاد الصحيحين⁴⁹ اللذين هما أصح مصادر الحديث أيضاً من النواحي المختلفة عبر التاريخ مهما كانت مبرراته، إنما هو أوضح حجة تاريخية لفهمنا هذا.

والتناقض الآخر الذي وقع فيه الذين يقومون بانتقاد الحديث حسب مناهج البحث هو ادعائهم من ناحية، أن الأحاديث ليست أقوال النبي بل هي أقوال نسبت إليه في القرون التالية ومن ناحية أخرى قولهم: إن أهل الحديث يحفظون الروايات وينقلونها دون أن يفهموها ويخاطبون الفقهاء بالعبارة التالية كسمة لهم. "نحن الصيادلة وأنتم الأطباء". وبالرغم من أن الأمثال هو أن يكون العالم فقيهاً ومحدثاً في آن واحد، فإن أهل الحديث حصروا جهودهم عموماً في نقل الروايات كما سمعوها وتركوا استخراج الأحكام والمعاني الدقيقة منها للفقهاء. وحساسية المحدثين في هذا الموضوع لها أهمية بالغة في حفظ الروايات كتابة ومشاهدة حتى عهد التدوين. ولو أن أهل الحديث كما يقترحه النقاد المعاصرون، تركوا الحفاظ على النصوص واهتموا باستخراج الأحكام منها لصار من المستحيل الحصول على روايات صحيحة وموثوقة من حيث نصوصها. أما ما سيفتح الباب للتغيير في محتوى الأحاديث داخل هذا الإطار، فهي إدعاءات فضل الرحمان حول علاقات الإجماع بالسنة من جهة والإجتهااد والحديث من جهة أخرى، هذه الإدعاءات التي طرحها صاحبها بهدف الحفاظ على بنية المجتمع ذات الطابع المتحول.⁵⁰ ولو انتهج في عهد رواية الأحاديث وكتابتها منهج التطبيق كما يرتضيه فضل الرحمان، لما بقيت بين أيدينا روايات تكفي وتناسب للإستنباط.

ومن أخطاء مناهج البحث النقدية المعاصرة حول الروايات، هو اعتمادها على المصادر التي ألفت حول بعض الشخصيات الذين لم يحرزوا على مكانة مرموقة في علم الحديث، لغرض توفير بعض الحلول لمشاكل المجتمع اليومية، أكثر من مراجعة المحدثين وكتب الرواية، للحصول على المعلومات حول جمع الأحاديث وتدوينها وتصنيفها في العهود الأولى. وليس من المستغرب توحيد المعلومات النبوية مع تفسيرات العلماء وتدوينها ضمن الكتب⁵¹ بالإضافة إلى أن تدوين العلم النبوي مباشرة في عهد لم تتضح فيه بعد فكرة التصنيف في أمر مرغوب. أما التعليق على الكتب التي تجمع بين الروايات المرفوعة والموقوفة والمقطوعة وهي المنتجات الأولى لمرحلة التدوين والتصنيف أو التعليق على المعلومات التي وردت في هذه الكتب، بشكل غير طبيعي وتحول هذا التعليق إلى اتجاه يدعى اختلاط الأحاديث بتفسيرات العلماء، وهذا النوع من التعليق ليس إلا حيلة اتجاه مستمد من الفكرة المسبقة.⁵² وخلاصة القول أن النقاد المنهجين المعاصرين قد أصدروا أحكامهم حول الحفاظ

على الأحاديث وفق الأصل، مستدلّين بجهود الفقهاء لفهم الحديث واتجاههم التفسيري. أما فيما يتعلق بورود محتويات الأحاديث عن النبي فقد حكموا بأن مؤلفي عهد التدوين قد أدرجوا كل أنواع الروايات في مؤلفاتهم بمقتضى منهج التدوين في ذلك العهد وبالتالي فقد كان حكمهم مغايراً للمعتقد العام السائد. أما مسئولية الأخطاء والنقائص الناشئة من منهج فهم الروايات واستخراج الأحكام فتقع على عاتق الفقهاء. علماً بأنهم متنبهون لذلك. وقد حثوا الناس بهذا الإتجاه، انطلاقاً من ضرورة الفهم والتفسير رغم احتمال الوقوع في الخطأ. أما المحدث فلا يرى أن له حقّ الإخطاء. ولعلّ عدم إعطاء الراوي صلاحية التفسير. بُغية نقل النصوص صحيحة عبر الأجيال، تطوّر أكثر إيجابياً. وهناك إتجاه قاسي ومتحفظ للمحدثين بالنسبة للرواية وتقييمها، بينما حظي الفقهاء بالتسامح في فهمهم للحديث وتفسيره. وهذا هو السبب في تصدّي المحدثين العارفين بتعامل الرواية. وللرواية معنى وادعاء البعض أن الرواية المعنوية ليست شائعة شيوعاً ملحوظاً.

ومن المناهج التي يتوسّل إليها بكثرة في مناهج البحث النقدية المعاصرة، هو انتقاد الرواية بادعاء أن التقييمات المتعلقة بالرواية بمعزل عن الموضوعية وذاتية. والحقيقة أن الانتقادات الموجهة إلى الرواية في منهج الرواية التقليدي مفتوحة للانتقادات الذائعة، سواء في ذلك العهد أو في العهود التالية. وأهم سمات النقد التقليدي هو توضيح أسباب الجرح. فلا حكم لجرح لا يتسم بذلك. بالإضافة إلى أن تبيين الجرح يعني الضمان لكونه مفتوحاً للانتقاد كل أحد.⁵³ ومن ناحية أخرى فإن الجرح المبيّن سيكون ذريعة بيد الباحثين فيما يتعلق بموقف الجراح تشدداً وتساهلاً. أما مناهج النقد الحديثة فلا تتيح الفرصة نفسها من حيث كونها مفتوحة للبحوث فيما بعد وسرد الأدلة بصراحة.⁵⁴

وبخلاف المنهج الذي يُنتهج في انتقادات الحديث المعاصرة، فإن أسس علم نقد الرجال في العهد الكلاسيكي، قد ظهرت إلى الوجود في مدّة قصيرة، بالرغم من قلة إمكانيات ذلك العهد، وبدأت تطبّق في مختلف المناطق من العالم الإسلامي بشكل متوازٍ إلى حدٍّ كبير، مع شيء من الفروق الإصطلاحية الإقليمية أو الشخصية. ولا شك أن تواجد علم نقد الرجال متزامناً مع المشاكل المتعاقبة وفي المرحلة الإجتماعية التي تلت عهد النبي (ص) استمرّت في سيرها الطبيعي، له تأثير في ذلك. ومن هذا المنظور لا توجد بنية إجتماعية يستهدف المنهجُ هدمها تماماً. وبالتالي فإنّ الهدف العصلي هو معالجة علل النظام وجعله أكثر شيوعاً وأحسن تنظيمياً من حيث المنهج لا هدمه. وإذا كان الغرض من انتقاد الحديث للعهد الكلاسيكي، تحديد الأحاديث الموثوقة أو الموضوعية أو الروايات الضعيفة، فإن هذه كلها قد أخذت موقعها بصراحة في الكتب التي لا تخفي على أحد معرفتها.

أما في الانتقادات المعاصرة، فرغم مواصلتها زهاء قرنين من الزمن لم تجمع ولم تحدّد حتى الآن الأحاديث يدعى أنها صحيحة أو موضوعية ولم تُعرض المعنيين على أن جميع البحوث تدور حول عدد محدود من الأحاديث وتجري انتقادات الحديث العامة انطلاقاً من هذا العدد. وفرق آخر بين المنهجين التقليدي والعصري هو الاستعجال فيما يتعلّق بالحكم على الأحاديث في مرحلة فهم

⁴⁹ للآراء حول الانتقادات الموجهة إلى الصحيحين ونقدها انظر م. ياشار كاندمير، "القيمة العلمية للانتقادات الموجهة إلى الصحيحين"، مكانة السنة في الدين (نشر إسماعيل ل. جاكمان)، إستانبول ١٩٩٥.

⁵⁰ فضل الرحمان، مناهج البحث الإسلامية في التاريخ، قاراتشي ١٩٦٥، ص. ١٣٩-١٤٥.

⁵¹ فمثلاً قد قيمت الكتب التالية داخل هذا الإطار: الموطأ للإمام مالك والمصنف لعبد الرزاق بن همام والخراج لأبي يوسف. والحال أنها مؤلفات مرحلية تؤلّف من خلالها إلى اتساع بعض الكتب المحتوية للأحاديث وحدها أو المستهدفة لأغراض محدّدة.

⁵² هذا التعبير (الفكرة المسبقة) يعني وجهة النظر أو القول القطعي بحيث لا يكون هناك حاجة إلى اثبات صحته. أما في المصطلح المنطقي فيعبرون بالقبضية المتعارفة.

⁵³ وقد ظهرت كتب علم الرجال إلى الوجود بكثرة، بفضل افتتاح مصادر الحديث التقليدية للنقد. وهي لحد الآن ما زالت مفتوحة للإستعمال. لبحوث أكثر دقّة.

⁵⁴ ورغم البحوث المستمرة منذ أكثر من قرن فيما يتعلق بمناهج البحث، فإن غياب منهج محدّد الجوانب أو غياب أي كتاب يحتوي على الأحاديث الصحيحة المحدّدة وفق هذا المنهج، هو أبرز دليل على ذلك.

فيما يتعلق باستخدام المصادر واستخراج الأحكام. حيث قضاوا على أي مصدر بالخطأ انطلاقاً من المصدر نفسه الذي قاموا بانتقاده، رغم أنه تناقض الظاهر.

إن انتهاج منهج انتقائي وانتقادي في بحوث الحديث مع أنه من الممكن لهذا الاتجاه يلزم أن لا يكون هدفه طرح المنهج التقليدي إلى خارج المطاف، بل الأولى به أن يكون هادفاً إلى إزالة ما عسى أن يؤدي إلى الفهم الخاطئ من العيوب والنقائص. ولا بد أن لا يتخذ موقف أنتهازي تكون نقطة انطلاقه استغلال الأحاديث الموضوعية وما يمكن منها أن تؤدي إلى فهم خاطئ. لغرض إجراء أحكام سلبية عامة على التراث بأسره. وبالرغم من أن الاتجاه الانتقادي والمنهج الانتقائي يتسمان بالسمة العلمية، إلا أنه في الوقت نفسه لا بد من اتخاذ موقف عادل كإحدى الأوليات العلمية، في استخدامهما. وإلا فإنه سيصبح من الممكن التوصل إلى مظاهر مختلفة تحمل كلها سمة الإسلام في التاريخ، من خلا انتقادات مناسبة، كما قاله فضل الرحمان.⁵⁷ وقد اتخذ أيضاً موقف استعجالي وغير متأن فيما يتعلق بالنقاط المتشابهة بين الإسلام والأديان السابقة وذكر تأثير الإسرائيليات في هذا التشابه فيما يتعلق بالأسس الرئيسية للدين. مع أن التشابه الحاصل بين الأديان لا بد وأن ينظر إليه من حيث مرجعيتها المشتركة التي هي الوحي قبل كل شيء. بالإضافة إلى أن تشابه الأديان فيما يتعلق بالإيمان والإخلاق وبعض التفاصيل المتعلقة بها، لا فيما يلزم تغييرها من العناصر زمنياً، هذا التشابه يمكن تقييمه داخل إطار الحكمة الإلهية الكونية.⁵⁸

وإذا سلم أن حديث "من كذب علي..." الذي أجمعت كافة المذاهب الإعتقادية والعملية على تواتره لفظاً ومعنى، موضوع حسب ما ادعاه جولدتسيهر،⁵⁹ انطلاقاً من الحقائق المنهجية، فإنه يمكن الادعاء نفسه حول القرآن المتواتر لفظاً ومعنى. فالقرآن الذي هو حصيلة الرواية بمعناها الكتابي والشفهي، يمكن تأثره أيضاً من هذا الموقف لعهد العصرنة ضد الرواية. ومعلوم لدى الأوساط العلمية أن الموقف التاريخي نفسه، يحاول منتسبو النزعة الإستشراقية في الغرب تطبيقه في يومنا هذا على القرآن أيضاً. بالإضافة إلى أن هذا المنهج الذي يمكن فتحه الطريق إلى إضعاف مصادر العلم السمعي. قد أدى في الوقت نفسه إلى اعتبار المعلومات التي جاء بها القرآن حول بعض المواضيع مجازية.

إن انعكاس مناهج البحث النقدية المعاصرة التي تستهدف تنظيم المجتمع وفق السنة الحية كأساس، على واقع الحياة لم يتحقق موافقاً لما كان متوقعاً نظرياً. حيث لم يتوصل إلى طراز اجتماعي يتمحور حوله ما استهدف من المثالية، منذ ظهور هذا المنهج الذي تُجرى المساعي العلمية داخله إطاره النظري إلى حدّ بالغ. مع أنه لا بد أن تقسيم أية فكرة منظمة، بتكهنات فيما يتعلق بانعكاسات الإطار النظري على الجانب العملي وما سينتهي إليه في المستقبل من المراحل. أما منهج

⁵⁷ فضل الرحمان، "Islamization of Knowledge: A Response"، *American Journal of International Social Sciences*، مجلد ٥، عدد ١، ١٩٨٨، ص. ٦.

⁵⁸ وقد قام الباحثون في مؤلفاتهم المستقلة حول هذا الموضوع، باستعمال تعبير "الحقيقة الأبدية" و"تكرار العلم الإلهي" ضمن توضيح كثير من الروايات المختلف فيها. انظر: أوزجان حضر، العلاقة بين الإسرائيليات والحديث (مناقشات حولة الحديث وثقافة اليهود)، جامعة مارمارة، معهد الدراسات الاجتماعية، أطروحة الدكتوراه، استانبول ٢٠٠٠.

⁵⁹ وقد ادعى جولدتسيهر ومتابعوه من الباحثين المستشرقين والمسلمين أن هذه الرواية المحزومة للوضع، قد ظهرت في العهود التالية بهدف منع نشاطات وضع الأحاديث لصالح الدين (للمزيد من التفاصيل انظر: ج. ه. أ. يونوبول، *Muslim Tradition*، كيمبرج ١٩٨٣.

الروايات. والأصل في التعامل مع التفسير الإسلامي هو تقييم الأحكام بالمعنى الإنشائي لصالح المجتمع، بالإضافة إلى تبني موقف التوقف ما لم يتوصل إلى حكم قطعي فيما يتعلق بالرواية.⁵⁵ أما الانتقادات المعاصرة المستمدة من أفكار مسبقة، فيمكن فيها التوصل إلى النتيجة باستعجال، انطلاقاً من بعض العناصر التي تدعم شمولية. هذا الموقف العجول في الحكم يؤدي إلى الإعتقاد على النفس المتطرفة ومجابهة الجماهير الغفيرة وما إليها من النتائج.

سادسا: النواحي الضعيفة لمنهج نقد الحديث المعاصر

ومع أنه قد أُلْمَ بالنواحي الضعيفة لمناهج نقد الحديث وفق مناهج البحث داخل إطار المعلومات التي وردت حتى الآن، حول فكرة العصرنة ومنهج النقد بمعناه العام، نقول مع ذلك فإنه يكون من المناسب الإشارة إلى النقاط التالية تحت العنوان الواردة أعلاه:

إن نقد الحديث المعاصر يستند إلى المواقف الشمولية إلى حدّ بالغ ويتبني اتجاه أن الرأي المدافع عنه هو الرأي الوحيد الجدير بالصحة. وهذا يعني انعكاس الفكرة القائلة بأن الرأي الصحيح الوحيد هو الرأي المدافع عنه في التثورية الأوربية، على علم الحديث. وهذا الوقف يعني اتجاهها بغض البصر عن الإيجابيات التقليدية وبالتالي كون السنة عبارة عن المنهج التطبيقي الذي قام به النبي وأصحابه كطراز أول لتدوير المجتمع تحت ضوء القرآن؛ الرسالة الربانية العالمية. ولهذا السبب فإن أول ما يجب القيام به فيما يتعلق بتعامل النقد الحديث، هو تخليصه من الإتهام القائل بأنه قد تشكل تحت ضغط الموقف الشمولي والبحوث الإستشراقية.

إن دراسات الباحثين المعاصرين المتعلقة بتاريخ الحديث، لا تعتمد على المصادر التي تنقل المعلومات كما هي، بل تستند إلى مراجع العهود القديمة نسبياً والتي تفسر المعلومات حسب الحوائج الفقهية. ومن الطبيعي أن تكون هذه العلاقة قد أثرت في تشكل المعتقد القائل بأن الروايات قد تعرّضت للتغيير عبر الزمن. ويمكن تقييم هذه الموقف بأنه يعني البحث عن المعلومات الصحيحة في الأماكن الخاطئة. وبناء على هذا فإنه قد غُضَّ النظر عن التعامل الكتابي والشفهي الذي يشكل بدوره مصدراً للتفسيرات الفقهية معتمداً على الروايات.⁵⁶ ونعتقد أن هذا هو السبب الذي هو السبب الذي ساقهم إلى الخطأ. إذا لا بد من التمسك بالتعامل الشفهي للمحدثين الذين وردت رواياتهم في كتب الحديث في العهود التالية، بغية الإطلاع على معلومات وثيقة حول عهد التدوين.

إن التوصل إلى قنوات تختلف من فريق لآخر، حسب الاتجاه الذي أنتهج لفهم المعلومات التاريخية، وإن كانت كنتيجة تظهر في انتهاج أحدهما مناهج البحث المعاصرة للنقد واستخدام الفريق الآخر للطرق التقليدية، فإنه قد غُضَّ النظر عن هذا الواقع في منهج النقد المعاصر وبذل الجهد لإثبات صحة هذا النظام من خلال ما اقتبس من المصادر التقليدية. بالإضافة إلى أنهم قد تبّنوا موقفاً مزدوجاً

⁵⁵ صلاح الدين بولاط، "العلاقة بين المعنى ونقد النص في الحديث"، ص. ٦٩، ٧٤.

⁵⁶ والحال أنه قد أثبت أن الباحثين المسلمين، وخاصة في يومنا هذا، قد أحرزوا اختراعات علمية بفضل الروايات الكتابية والشفهية في آن واحد. فعلى سبيل المثال انظر: محمد حميد الله، "تدوين الحديث في عهد النبي" (ترجمة: نظيف شيشمان)، جامعة أنقرة، مجلة كلية الإلهيات، مجلد ١، عدد ١، ص. ١٩٥٧، ص. ١-٧؛ إبراهيم خطيب أوغلو، "محمد حميد الله ودراسات الحديث"، الاجتماع العلمي حول محمد حميد الله والدراسات الإسلامية، IRCICA، استانبول ٢٠٠٣، نص بحث لم ينشر بعد، ص. ٣-٤.

نقد الحديث التقليدي فإنه قد لعب الدور الأكثر فعالية في الحفاظ على نظام اجتماعي يقوم على أساس من السنة، باسهاماته الهامة في إدامة البنية الاجتماعية المتوارثة عن النبي صلى الله عليه وسلم.

إن الانتقادات الشمولية الموجهة إلى تراث الرواية بشكل منظم، من خلال استخدام مناهج البحث النقدية المعاصرة، يؤدي إلى ادخال الأحاديث الصحيحة أيضا في إطار الانتقاد بالإضافة إلى أنه من المحتمل أن يتحوّل هذا النوع من الانتقاد إلى منهج تنجّه سهاّمه إلى القرآن أيضا. ومن ناحية أخرى فإن الانتقاد الشمولي يعني فساد محاولات التوصل إلى أدلة مستلهمة من السير والتاريخ، على أن يكون هذا عنصر دعم لآراء النقاد المعاصرين. علما بأن تحويل استفادة المنهج المعاصر من المصادر التاريخية إلى محاولات التوصل إلى مبررات تقضى بكون الروايات موضوعة، عنصر يؤدي إلى النقص في قيمة هذا المنهج.

وقد فتحت الطريق من خلال استخدام مناهج البحث النقدية المعاصرة على من ينتهجونها بشجاعة واطمئنان نفس دونما أهلية لذلك وبالتالي فقد حطّ التصوير النبوي وفق ما يستكمنون من الآمال. فمثلا القول بعدم امكانية التسليم بأن أي حديث يخبر عن المعجزات أو عن المستقبل قد ورد عن النبي ووصل إلينا عن طريق صحيحة تاريخيا.⁶⁰ فهذا القول ليس سوى نتيجة لرفض إخبار النبي عن المستقبل أو التنبؤ به كعلم قطعي أو ظني ومن السبب نفسه نشأ الاتجاه القائل "بأن النبي الذي أعرفه لا يقول هذا أو لا بدّ ألا يقول هذا" بغرض الرفض للروايات حتى فيما يكون فهمه من الأدلة السمعية ضروريا. فحسب هذه الاتجاهات يكون الرسول قد استغلّ كدعامة رأيهم حينما يقول ما يحبون أن يقوله ولا يقول -على زعمهم- ما لا يريدون قوله. وقد ادعى أنصار هذا الاتجاه انطلاقا من المبدأ نفسه، بأن الرسول لم يّم بأيّ تنظيم مفضل فيما يتعلق بالحياة اليومية. بالرغم من أنه قد وصل إلينا فيما نقل عنه شيء كثير مما يتعلق بتنظيم المجتمع.

ومن الاضطرابات التي تجذب الانتباه أثناء تطبيق مناهج النقد المعاصرة ما هو متعلق بعدم التفريق بين عناصر الادعاء القائل بأن الأحاديث ليست الأ وليدة الظروف الفكرية والعملية والسياسية للعهد الذي وردت فيه بملاحظة أن الزمان والمكان والأشخاص والظروف التي وردت الأحاديث فيها، يلزم فهمها. ولا شك أنه من الطبيعي مراعاة الرسول كأول مخاطب ومطبق للخطاب الإلهي، لظروف المجتمع الذي هو أحد أفراد. ولا بد أن تأخذ هذه الخصوصية بنظر الاعتبار حينما يستفاد من الأحاديث. ولكن يلزم في الوقت نفسه التصدي للمحاولات الهادفة إلى وضع كل أحد سنة حسب ظروف العهد الذي يعيشوا فيه، انطلاقا من هذا الموقف النبوي. ويمكن إزالة هذا الاضطراب من خلال إلقاء الضوء على ادعاءات النقاد المعاصرين حول العهد الأول وخلفيته هذه الادعاءات. لأن توضيح تلك الادعاءات التي تُوصّل إليها من خلال مناهج البحث النقدية المعاصرة، توضيحا يؤمّن فهمها سيساعد على تبين الخصوصيات المستعدّة لفهمها فهما خاطئا وسيكون حاجزا دون المضي قدما بشجاعة تتغذى من الجهل

وقد أتخذ أحيانا موقف سطحي وغير علمي فيما يتعلّق بالتقييمات الانتقادية العامة حول الحديث لمجرد أنها تناسب الأهداف العامة لمناهج البحث النقدي المعاصرة. فعلى سبيل المثال، إن أبرز دليل

على هذا هو عدم معرفتهم بعدد الروايات التي كانت في متناول علم المحدثين وعدم معرفتهم بعدد الأحاديث التي اختاروا أحاديث كتبهم من بينها. على أن الأسلوب المستخدم ونوع التفكير الذي انتهج في هذا الاتجاه يتسمان بالسمة العامة أكثر من العلمية. والحال أن قضية عدد الروايات وازديادها قضية تقنية ومسئلة من مسائل أصول الحديث، بحيث يلزم حلها من خلال البحوث العلمية.

ومما يشاهد في انتقادات مناهج البحث النقدية المعاصرة هو تشميل الحوادث الفردية والتوصل إلى قناعات عامة من خلال نماذج متطرفة وتقديم آراء بعض الأشخاص غير المقبولين أو غير المعروفين كأنها آراء عامة والاستدلال بروايات ضعيفة وغير موثوقة واختيار موقف انتقائي ومجزئ فيما يتعلق بجمع الأدلة من المصادر وتفضيل جزء من الموضوع أو الدليل وغض النظر من وحدة النص بحيث يمكنهم من توجيه الدليل بما يناسب رغباتهم وتقديم الأدلة محرّفة وبالتالي عدم التمكن من تطوير مناهج البحث بحيث تكون سارية المفعول عموما. وكثيرا ما توجد هناك محاولات لإثبات أحكام أولية أو آراء مستبقة من خلال التمسك بتلك الأدلة الزائفة. فمن واجب الاتجاهات المعاصرة إذاً أن تلتقى أضواء على منهج الاستدلال بشكل صريح ومفهوم وعلى النوعية وتطبيق هذا المنهج فيما يتعلق بتحديد صحة الأحاديث وكيفية استخدامها في مجال الأخلاق والعبادات والمعاملات، مما سيتكفل بتكوين الحياة الاجتماعية من جديد.

وكثيرا ما لم تُراعَ مناهج البحث حسب مغزاها النظري في الانتقادات المعاصرة، كما أنه بنفس الدرجة أخلّ بمبدأ الشمولية المزعوم فيما يتعلق بتقييم القرآن والأحاديث والتراث التاريخي. وبقي هذا المبدأ داخل إطار شمولية مختلة لا تطبق في الواقع. لأن اتخاذ الأدلة المأخوذة من المصادر بأسلوب انتقائي وسيلة تعكس الاتجاه الشمولية وسيبقى دائما موضوعا للنقاش. وبالتالي فإن النتائج المتوصل إليها عن هذا الطريق، ستكون بعيدة جدًا عن المبدئية والعموم ومشوبة بالشذوذ وعن أن تعكس التكوين الديني. وهذا يعني التجزئة باسم الشمولية وبالتالي التناقض من حيث المنهج.

إن المنهج المطبق في البحوث الإستشراقية إلى جانب مناهج البحث النقدية المعاصرة، قد نحى الدراسات الإسلامية والمتعلق بالحديث إلى خارج الإطار الذي يقضى إلى حد كبير بتطبيق الأمر الإلهي من قبل المؤمنين به. وقد تناول المنهج نفسه هذا الموضوع على أنه مرحلة تاريخية مجردة عن واقع المجتمع وعلى أساس علاقته بالروايات لا غير. بالإضافة إلى التغافل عن أن لبّ الروايات قد تحوّل إلى تطبيق عملي وعنصر له دوره الفعال في توجيه المجتمع، وأن لهذه الروايات روابط مباشرة بالحياة.

وأخيرا، فإنه بالرغم مما للانتقادات المعاصرة من ماض طويل يتجاوز قرنا ونصفا لم تخط أية خطوة لاتعاش السنة في المجتمع من جديد. وبالرغم من مضي هذه المدة فإن مناهج البحث النقدية للحديث التي تستهدف تطويرها، ما زالت مرحلة تنتقد فيها الأحاديث ونظام الرواية. بالإضافة إلى أن الاتجاه الجديد لم يُوضّح بصراحة فكرية لجماهير المجتمع التي ستوفر تمكن السنة في أوساط الناس المتوسطي المستوى. وبالتالي فإنه يبدو من الصعب قيام أهل العلم وحتى المتخصصين منهم في هذا المجال رغم بذلهم جهودا كبيرة لفهم هذا المنهج، بتفهم البعد العالمي الذي تتسم به السنة لإنسان القرن العشرين الحديث من جديد.

⁶⁰ فضل الرحمان، مناهج البحث الإسلامية في التاريخ، ص. ٤٦.

سابعاً: بعض المقترحات فيما يتعلق بمناهج البحث والنتيجة

إن ما يمتاز به علماء الحديث بالدرجة الأولى هو سعيهم إلى التعرف على الأعمال الضرورية التي تفرض إعدادها الحاجات اليومية المستجدة وسعيهم أيضاً إلى الأخذ بالتدابير اللازمة في الوقت المناسب لسد ما تتطلبه هذه الحاجات. وهذا يعني بالضرورة أنه على كل محدث أن يتعايش مع وقائع عصره وأن يسعى إلى إيجاد حلول لمشكلاتها فيما يتعلق بمجال تخصصه. وعليه أيضاً أن يحكي السنة على عصره محاولاً معالجة المعانات التي يعانها معاصروه والتي تفرزها مناقشات العلماء وخلافاتهم حول الأحاديث والسنن .

وبالمناسبة لا بد لنا أن نتنبه هنا إلى أن أهم خطر يهدد الأحاديث وبالتالي السنن هو اهتزاز عرش سلطان السنن وأن يقل اعتبارها لدى المؤمنين بها. فإذا من الضرورة بمكان فيه عرف علم الحديث أن تركز الأعمال التي سوف تعد بعد اليوم - أو جزء منها على الأقل - على هذا الجانب. ومن الضرورة الملحة أيضاً أن يضاف إلى أدب الحديث باب تحت مسمى " المسائل المتعلقة بالأحاديث النبوية" حتى يفتح المجال أمام الدارسين كي يتفرغوا مباشرة لتناول هذه المسائل بشكل منهجي بل لا بد من إعادة كتابة المسائل الموروثة والمتعلقة بالأحاديث النبوية وفقاً لطرق منهجية معاصرة حتى يتم التوصل إلى أجوبة كافية وشفافية حولها .

وينبغي أيضاً دعم جميع المساعي التي تسعى إلى التأكد من صحة الأدلة والمعلومات المعتمدة على الرواية وإلى فهم هذه المعلومات والأدلة فهما صحيحاً. غير أنه لا بد أن يوضع في نصب الأعين أن يكون الهدف الأساسي في ذلك كله هو البحث عن سبل تضمن الاستفادة من هذه المعلومات على عكس ما هو متبع في الطرق المنهجية التي تهدف إلى الانتقاد من أجل النقد فقط كما تهدف إلى البحث عن أدلة تدل على أن نصاً أو أثراً ما غير موثوق فيه.

إذن ربما يكمن ضمان استمرارية النشاط الاجتماعي في أن تتخذ نقطة الانطلاق من روح الأحاديث الصحيحة التي تم التأكد من صحتها وليس في فتح مجالات جديدة أمام المثقفين كي يحدثوا في كل مرة سنناً جديدة كلما دعت إليها الحاجة إذ لا يمكن للمجتمع الإسلامي الذي قد هدمت قيمه الأساسية أن يتخذ لنفسه نموذجاً يحتذي به.

ومما يتطلبه العرف في علوم الحديث الاهتمام بطرق بحث المصادر الكلاسيكية على أن يترك على جنب الآراء المسبقة للمناهج المعاصرة

وينبغي أيضاً دعم جميع الجهود التي تبذل في سبيل تسليط الأضواء على خلفية الروايات وعلى عصر الرواية دون أن يتخلى في ذلك عن القلق عليها من تلك الآراء المسبقة للمناهج المعاصرة.

وفي هذا الصدد ينبغي استخدام أدب السيرة النبوية والمغازي مثل مصادر الأحاديث النبوية على أن تتوفر في الأدلة شروط الصحة نفسها.

وفيما يتعلق بمسألة فهم الأحاديث فبالإضافة إلى استخدام الطرق الكلاسيكية لا بد من البحث عن طرق تضمن الاستفادة من جميع العلوم ووجهات الأنظار التي لا تحمل في طياتها آراء مسبقة في الأدب الديني. وأيضاً لا بد من الاستعانة ضمن إطار مسألة فهم الأحاديث بجميع المجالات التي تمت بصلة مباشرة أو غير مباشرة مثل التاريخ والتاريخ الاجتماعي والاقتصاد والتاريخ الاقتصادي وعلم

النفس وعلم النفس الاجتماعي وعلم الأجناس الاجتماعي حيث إنه إذا كان استخدام مناهج البحث العلمي الحديثة والمناهج التي تساعد على فهم الأحاديث فهما صحيحاً والتي تساعد على تطبيقها في المجتمع فمن الطبيعي الاستعانة بها، إذ إن لكل المناهج الحديثة المطورة أهميتها من ناحية الراوي والمروي إليه والنص المروي والسلسلة والمفهوم⁶¹، غير أنه لا بد من التفريق في أثناء التعامل مع هذه الأمور بين المساعي التي تسعى إلى فهمها وبين التي تسعى إلى إصدار الحكم عليها.

وإذا كان الهدف الأساسي لمشروع العصرية هو تكوين مجتمع الفضيلة وإحياء الإسلام الحقيقي من جديد فإن سبيل تحقيق ذلك ليس في اتخاذ موقف مواجهة ضد قيم المجتمع الأساسية بأكملها بل في إيجاد أجوبة وحلول شافية لحاجات المجتمع الدينية والاجتماعية على السواء منبثقة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ومتجاوبة مع التطورات اليومية.

وبهذه الطريقة الجديدة التي يمكن أن تسمى بـ " طريقة الشرح الاجتماعي للأحاديث " سوف يتم في وجه من الوجوه فتح المجال لتفسير الأحاديث من جديد بطريقة تتجاوب مع الاحتياجات المتغيرة كل يوم بدل أن تحبس بين طيات الكتب طريقة تفهم الرسول صلى الله عليه وسلم وجيله الذهبي (المقصود بالجيل هنا في أوسع معناه السنة) للقرآن الكريم وتفسيرهم إياه وتطبيقه على حياتهم.

ويجب ألا ننسى أن هناك ارتباطاً وثيقاً ومباشراً بين طرق نقد الأحاديث المنهجية وتاريخ أوربا السياسي والفكري الذي يمتد إلى ما قبل مائتين سنة الأخيرتين. وهو يعني أنه لا يمكن أن يهمل بُعد دراسة الخلفيات لبحوث الأحاديث النبوية التي يتم إعدادها في الغرب وذلك مع مراعاة فكرة تفهم خلفية الأحاديث التي تقترح في مثل هذه الانتقادات حيث إنه يمكن القول في حال تناول الأحاديث بهذا الشكل بأنه قد تم التجاوب مع دراسات الأحاديث آخذة بعين الاعتبار بُعدي عنصر الدين المادي والمعنوي معاً بعيدة عن القضايا المتعارف عليها وعن الآراء المسبقة خالية من كل شوائب الأفكار الفلسفية والوضعية .

وفي رأيي أنه ليس هناك تعارض بين تطبيق منهج النقد المعاصر على الأحاديث النبوية الشريفة وبين موازين علم الجرح والتعديل على شرط أن يتعد في ذلك عن الآراء المسبقة لهذا المنهج. غير أن كون هذا المنهج قد تم تشكله انطلاقاً من نقد الكتاب المقدس الذي لا يمكن مقارنته أبداً بفترة تدوين أدب الإسلام الأساسي وأنه ينطلق خاصة في تناوله دراسات الأحاديث من القضايا الكلية المتعارف عليها يجعل من المستحيل الاعتماد على هذا المنهج. ومع هذا فعلى ناقد الحديث المعاصر أن يسعى إلى إيجاد طرق الاستفادة من الانتقادات الحديثة الجديدة البناء بدل أن يرفضها كلية على غير هدى.

إن عرف علم الحديث يعني في وجه من الوجوه عرف النقد أيضاً. فما دام الأمر كذلك ينبغي أن يواظب على عرض جميع الأسئلة التي تتبادر إلى الأذهان في هذا المجال - كما كان الأمر عليه سابقاً- كما ينبغي المواظبة على نقد الأحاديث وعلى توجيه أسهم الاتهامات إلى الأحاديث نفسها وإلى طرق نقدها وذلك على ضوء التطورات العلمية الجديدة والحقائق التي يتم التوصل إليها. وفي هذا المقام إذا

⁶¹ محمد كورمز، "مشكلة المنهج في فهم وتفسير السنة والحديث والخطوات التي يجب اتخاذها من أجل إيجاد منهج جديد"، بحوث إسلامية، ١٠، العدد ٣/٢/١، ١٩٧٧، الصفحة: ٣٩-٤١.

قمنا بتقسيم أعمال نقد الأحاديث إلى ثلاث مراحل متمثلة في مرحلة البدء ومرحلة الانتشار ومرحلة الوقت الحالي فإنه لا بد أن تتعد المرحلة الأخيرة عن آراء مسبقة قديمة منها أو حديثة وأن تكون على علم بمناقشات حديثة وتأخذ بعين الاعتبار خلفيات المزامم وتنبثق بخاصة من وجهات أنظار إسلامية قبل كل شيء. ولا يمكن القول هنا بأنه قد تم التوصل إلى أصول نقدية سائدة ومقبولة من قبل الجميع فيما يتعلق بمناهج نقد الحديث المعاصرة التي تطورت متوازياً مع فترة العصرية.

وخصوصاً يجب الحذر من الآراء التي تصدر أحكاماً مسبقة في صحة بعض الأحاديث الواردة في موضوعات معينة لكونها آراء يسلم بأنها صادرة عن قناعات تتشكل من خلال توجيهات توجهها وجهات أنظار حديثة لإصدار أحكام مسبقة من هذا القبيل يعني التدخل في مجال النبوة. وإذن لا بد أن تكون الطريقة التي تفرض نفسها كنتيجة حتمية عن تبني المنهج السماعي هي التأكد من صحة الروايات مع الاعتماد على الأدلة والمعلومات التي سوف تجمع باستخدام جميع الإمكانيات المتوفرة. وبعد ذلك لا يبقى على المؤمن إلا الرضوخ لها.

وختاماً يلاحظ أن المجتمع الإسلامي لا يزال يعيش منذ فترة العصرية التي بدأت في القرن التاسع عشر الميلادي واستمرت حتى يومنا هذا في فترة يحس فيها بأنه يعيش أصعب وأعجز فترات كيانه عبر التاريخ أمام المشكلات التي تواجهه وهذه الفترة بما أنها توصف بأنها فترة البحث عن إيجاد حلول للمشكلات المعقدة بعد التنبه إلى وجودها إلا أنها من حيث النتائج لم تتمكن بعد من الفوز بالكشف عن منافذ واعدة بآمال. وحتى ولو أخذنا بعين الاعتبار بطريقة احتياطية تلك المناقشات التي تدور حول الأحاديث النبوية فقط فإننا طالما نسير على هذا المنهج وعلى هذه الطريقة للتفكير فليس من التكهّن بمكان التخمين بأننا نحن المهزومين بجميع المقاييس أمام الدول العظمى ما زلنا في بداية الطريق ولا تزال أمامنا مسافات وأميال تحتاج منا إلى قطعها.

"نظرة انتقادية إلى مناهج نقد الحديث المنهجي في عهد التعاصر"

الملخص: إننا قد قمنا في هذه المقالة ببعض التحديدات حول جسد الحديث وظاهرة النقد وفكرة الاستشراق، فيما يتعلق بالاتجاهات المعاصرة أولاً ثم قمنا بتقييمات حول تطورات مناهج البحث المعاصرة وميزاتها الأساسية في العالم الإسلامي. كما أننا أشرنا إلى أن الحافز الأساسي للاتجاه الانتقادي تجاه الحديث في العهد الذي تناولناه بالبحث تحت عنوانين متتابعين هما: عهد التكوّن وعهد التنظيم مع الإلمام بأن ذلك الحافز عبارة عن الفكرة الغربية وأن هناك تشابهات بين فكرتين مختلفتين حول الموضوع.

عطف: إبراهيم خطيب أوغلو، "نظرة انتقادية إلى مناهج نقد الحديث المنهجي في عهد التعاصر"، مجلة بحوث الحديث، المجلد ١، العدد ٢، ٢٠٠٣، ص. ٤٣-٦٦.

كلمات المفتاح: حداثة، العصرية، إصلاح، حديث، نقد، سنة، الإستشراقية.

"Çağdaşlaşma Dönemi Metodolojik Hadis Tenkidi Yöntemlerine Eleştirel Bir Bakış"

Özet: Bu makalede, öncelikle 'çağdaşçı yaklaşımlar' ile irtibatı olarak akla gelebilecek hadis inkârcılığı, tenkit olgusu ve şarkiyatçılık düşüncesi konusunda bazı tespitler yapılmış, ardından, çağdaş tenkit metodolojilerinin İslâm dünyasındaki gelişim seyri ve temel özellikleri hakkında değerlendirmelere gidilmiştir. Yine, 'oluşum dönemi' ve 'sistemleşme dönemi' şeklinde, birbirinin devamı sayılabilecek iki başlıkta incelemeye konu edilen dönemin hadise karşı 'eleştirel' yaklaşımının temel sâikinini, Batı düşüncesi olduğunu

١١٤١ / ١٧٢٨ بقرائة الشيخ محمد الزيتوني ومرة مقدار ثلثه في دار الحديث لوالدة سلطان سنة ١١٤٥
١٧٣٢/بقرائة الحافظ أحمد المقرئ. فاتصل سنده إلى البخاري بأحد عشر نفسا (راجع مادة
'المصافحة').

ثم سافر إلى الحرمين فمر بسوريا ومصر ولقي بهما أعظم العلماء فأخذ عنهم أيضا. ثم ذهب إلى
المدينة المنورة فجاورها واشتغل بالتأليف والتدريس. يذكر صاحب "عثمانلي مؤلفري" (أي
"المؤلفون العثمانيون") محمد طاهر البروسوي (ت. ١٣٤٣هـ/١٩٢٦م) أنه عاد إلى باندرما بلدة أبيه
(هي بلدة في تركيا على جنوب بحر مرمرة) فتوفي بها سنة ١١٧٢هـ / ١٧٢٦م وقبره في حظيرة تكية
علي أفندي النقشبندية.

كان - رحمه الله - عالما مدققا وفاضلا كريما. وكان شديد الإنكار على الأحاديث الموضوعية ويرى
نقلها والعمل بها سبب الخسارة حيث يقول؛ "الكذب على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أشنع من
الكذب على الغير. ونقل الحديث من غير معرفة بالصحة والضعف والوضع جسارة عظيمة وخسارة
جسيمة" (ظ. 'مقدمة'). وقال أيضا: "أقول؛ وقد صادفت كثيرا من الوعاظ في دار الملك وخارجها
معتقدين نقل الأحاديث الموضوعية في فضائل الأعمال والترغيب والترهيب، وذلك جائز ونقله
مأجور. وهذا اعتقاد باطل ومذهب عاطل. وبعض من فضلاء المنصفين ومن كبراء المحققين، سمعت
من أفواههم يقولون؛ إنا نقول في تأليفاتنا وموعظتنا 'ورد في الخبر' أو 'وكذا ورد في الخبر' خوفا عن
الكذب على خير البشر زاعمين أن الخبر غير الحديث عند أهل الأثر. وقد عرف في تعريف الحديث
عند أهل النظر أن الخبر مرادف للحديث. وهو القول المعتبر. ففروا من ورطة وأوقعوا إلى آخر
لكونهم راجلين من أصول حديث ابن حجر، عاطلين من استماع قواعد شرح نخبة الفكر. فما هو مرآة
لأهل البصر ومبصر إلى حديث سيد البشر. فمن كان له سمع اعتبر. ومن كان له عين يضع على الأنف
عند النظر. ومن كان أعمى ألقى خلفه ويذر ويصلى يومئذ في سقر. وما أدراهم ما سقر؟ نودوا؛ خذوه
فغلوه، ثم الجحيم صلوه. كيف وهم أعداء الرسول في دينه من فروع وأصول. إن هذا لهو البلاء
المبين. لكل واعظ ينقل كل شيء عين اليقين، وليس لهم علم اليقين. ألا وهو الخسران المبين، حق
اليقين" (ظ. مادة 'الموضوع'). فلذلك كان يقول بوجود "تعليم هذا العلم على الواعظين صونا
لسانهم من الإفتراء والكذب على سيد المخلوقين" (ظ. 'مقدمة').

مؤلفاته

شارك الباندرماوي في أنواع من العلوم وألف فيها. قال محمد طاهر؛ "إن سبب عدم اشتها اسم
المؤلف بين العلماء والمشايخ هو عدم طبع مؤلفاته". وأضاف بأن المؤلف صرح في مقدمة كتابه عقود
الفرائد بأن كتبه بلغت ثمانين مؤلفا، وأنه رأى كثيرا منها.

فمن مؤلفاته التي وجدنا أسماءها أو نسخها ما يلي:

- ١- البدر التام في تخريج أحاديث شرعة الإسلام.
- ٢- تعريفات الفحول في الأصول (في أصول الفقه).
- ٣- تيجان فضائل الشهور وتبيان أحوال الموتى والقبور، منه نسخة في Berl. Oct. برقم ٣٥٥٠.
- ٤- جامع روايات الفهارس ولامع إجازات أرباب المدارس.

السيد حامد الباندرماوي

(١١١١-١١٧٢/١٦٩٩-١٧٥٨ أو ١٧٥٩)

وأثره عقود الدرر في حدود علم الأثر

"al-Sayyed Hâmid of Bandırma
(1111-1172/1699-1758 or 1759)
and his 'Ukûd al-durar fî hudûdi
'ilm al-athar"

الأستاذ الدكتور عبد الله آيدنلي¹

Abstract: Hamid b. Yusuf of Bandırma (1699-1759) is an Ottoman scholar who is said to be a descendant of the Prophet. After his first education in Istanbul, Hamid travelled to Syria, Egypt and Hijaz. After his journeys, he returned to Istanbul, where he continued his scholarly activities. He produced around eighty works of which only five came down to us. *Ukûd al-durar*, one of his extant works, is the fist dictionary of technical term in the field of hadith. In this work, he presents 167 terms, which he derived from 18 methodology works, in an alphabetic order.

Citation: Abdullah AYDINLI, "al-Sayyid Hâmid al-Bandırmavi (1111-1172/1699-1758 aw 1759) ve atharuhü 'Ukûd al-durar fî hudûd 'ilm al-athar" (in Arabic), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, I/2, 2003, 67-112.

Key words: Ottoman scholars, Ottoman muhaddiths, dictionary of technical terms, hadith, Hâmid b. Yûsuf of Bandırma.

حيات الباندرماوي في سطور

السيد ضياء الدين حامد بن الشيخ يوسف نظام الدين بن الشيخ حامد بن الشيخ أمر الله دده بن
الشيخ عبد المؤمن بن محمود الباندرماوي (بسكون النون وكسر الدال وسكون الراء) الأناضولي
الحنفي النقشبندي، من سادات العلماء وعلماء السادات. ينتهي نسبه إلى جعفر الصادق - رحمه الله -

كان أبوه يوسف (١٠٨٢. ١١٦٥هـ) من مشايخ الطريقة الجلوتية وبنى تكية جلوتية في حي "عنادية"
الكائنة بمنطقة "أسكدار" في إستانبول وعمل بها كشيخ وبالمساجد والجوامع كواعظ

ولد الباندرماوي بأسكدار سنة ١١١١هـ/١٦٩٩م. وهو أكبر أبناء أبيه. يعرف بـ"كوجوك حامد أفندي
(يعني السيد حامد الصغير)". أخذ العلم عن كثير من العلماء والمشايخ على سبيل المثال عن والده
يوسف وعن داود أفندي (ت. ١١٥٠/١٧٣٧) والشيخ محمد بن حسين بن همام وغيرهم. أخذ عن
محمد بن همام صحيح البخاري قراءة مرتين: مرة مقدار ربعة في جامع الأحمدية في أسكدار سنة

¹ أستاذ في كلية الالهييات بجامعة ساقاريا، تركيا، aaydinli@sakarya.edu.tr

- سفينة وصاف لحسين وصاف.
- عثمانلي مؤلفري لبروسهلي محمد طاهر، إستانبول، ١٣٣٣، مطبعة عامرة، ٦٣. ٦٢/١.
- طنين المجلدات بتبيين المسلسلات، للسيد حامد الباندرماوي (مخطوطة).
- عقود الدرر في حدود علم الأثر للسيد حامد الباندرماوي (مخطوطة).
- مرآة الطرق لأحمد منيب أفندي، درسعادت ١٣٠٦، مطبعة جمال أفندي.
- معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة، ١٨١/٣-١٨٢.
- هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي، إستانبول، ١٩٥١، ٢٦٠/١.
- واردات مثورة لهاشم بابا (مخطوطة)
- C. Brockelmann, GAL S, 2/937.
- عقود الدرر في حدود علم الأثر**
- لم يصل إلينا من تصانيف السيد حامد الباندرماوي السابق ذكرها إلا خمس كتب، فيما نعلم الآن. منها عقود الدرر في حدود علم الأثر. يوجد منه نسخة واحدة فقط بخط المؤلف في مكتبة نورعثمانية الكائنة في إستانبول برقم ٦٢٤ وعدد أوراقها ٣٩ (وتحقيقنا هذا يستند على هذه النسخة). هذا الكتاب القيم معجم في مصطلحات علم الحديث، كما ينبئ اسمه. فلهذا ينبغي أولاً أن نتحدث موجزاً عن تاريخ معجم مصطلحات علم الحديث.
- من المعلوم أن وقت بداية التصنيف في المعاجم الحديثية يرجع إلى العصر الثالث الهجري. هذه المعاجم كانت معروفة باسم 'غريب الحديث'. يذكر في أول من صنف في هذا النوع من المعاجم مؤلفان: أبو عدنان عبد الرحمن بن عبد الأعلى وأبو عبيدة معمر بن المثنى (٢١٠ هـ). لا يعرف وقت وفاة أبي عدنان غير أنه كان معاصراً لأبي عبيدة. فمن المحتمل أن يسبق أحدهما الآخر. لم يصل إلينا كتابا هذين المؤلفين. ثم تتابعت التصنيفات في هذا النوع. فأول كتاب وصل إلينا من هذا النوع هو غريب الحديث لأبي عبيد القاسم بن سلام (٢٢٤ هـ). على هذا كانت بداية التصنيف في 'غريب الحديث' قديمة جداً^٣. لكن يبدو أن التصنيف في معجم مصطلحات هذا العلم تأخرت. أول كتاب في هذا النوع، فيما نعلم، هو كتابنا هذا. من أجل ذلك له قيمة تاريخية مع قيمته العلمية.
- جمع المؤلف أولاً مواد الكتاب من ثمانية عشر كتاباً ورتب هذه المواد، وهي ١٦٧ ترجمة، على حروف المعجم (مراعي الحرف الأول والثاني فقط من الكلمة) وألف كتابه في مدة أسبوع ابتداء من ليلة المعراج أي ٢٦-٢٧ رجب. ثم بيضها في مدة أسبوعين فختمها في ليلة البراءة ١٥ شعبان. بعد العيد (عيد الفطر؟) نسخ المؤلف نسخة ثانية لمصطفى دري زاده (ت. ١١٨٨/١٧٧٤). ثم نسخ نسخة ثالثة وختمها يوم الأحد من عاشر ذي القعدة سنة ١١٦٥ وهي "للراغبين المشتاقين"!
- ٥- جمع الفضائل وقمع الرذائل، منه نسخة في مكتبة راشد أفندي (قيصري/تركيا) برقم Ek-26125.
- ٦- جوامع النسب في جوامع الكلم. لعله وما ذكر إسماعيل باشا باسم "صوامع النسب في جوامع الكلم" الآتي ذكره برقم ١٠ نفس الكتاب.
- ٧- جيود التعريف.
- ٨- درة التيجان والقلانس ورونق الوعاظ والمجالس.
- ٩- ذيل صوامع النسب في جوامع الكلم.
- ١٠- صوامع النسب في جوامع الكلم. منه نسخة في مكتبة جامعة إستانبول برقم ٩٣٩.
- ١١- سيل العرم في جامع الكلم.
- ١٢- شريد المبني سديد المعنى وصحيح المغنى.
- ١٣- شمامة الحنوط في شامة من يلووط.
- ١٤- شهود الصحو (في النحو).
- ١٥- شهود القالب (في الأدب).
- ١٦- شهود الفرائض (في الفرائض).
- ١٧- طننين المجلدات بتبيين المسلسلات في الحديث. منه نسخة في مكتبة بايزيد، قسم ولي الدين، رقم ٨٢٢.
- ١٨- عقود الدرر في حدود علم الأثر. وهو كتابنا هذا.
- ١٩- عقود الفرائد في حدود العقائد.
- ٢٠- عقود اللآلي.
- مخلفات حكماء اليونان في معرفة (معارف علم) الميزان (في المنطق والميزان).
- ٢١- ملجأ الواعظين عن افتراء الكاذبين. ترتيب موضوعات الصاغانى ..
- ٢٢- مهمات الكافي في العروض والقوافي.
- مصادر الترجمة^٢
- إيضاح المكنون في الذيل علي كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لإسماعيل باشا البغدادي، إستانبول، ١٣٦٤/١٩٤٥، ٣١٧، ٣٥٦/١، ١١٣/٢.
- تكملة الشقائق في حق أهل الحقائق لفندقلي إسماعيل أفندي، نشر الأستاذ المساعد الدكتور عبد القادر أوزجان، إستانبول، ١٩٨٩/١٤٠٩، ص. ٤٧٧، ٤٨٦، ٤٨٤، ٥١٦.

^٢ لمزيد من تفاصيل الترجمة انظر:

"Osmanlı Hadis Âlimlerinden Bandırma Küçük Hâmid Efendi'nin (1111-1172/1699-1758 veya 1759) Hayatı ve Eserleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sakarya 2003, 8, p. 1-11.

^٣ أنظر في هذا الموضوع: النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، ٣/١-٨ (مقدمة التحقيق)، ٥؛ المعجم العربي، حسين نصار، ص. ٦٥-٥٠؛ معجم المعاجم تعريف بنحو ألف ونصف ألف من المعاجم العربية التراثية، أحمد الشراوي إقبال، بيروت، ١٩٨٧/١٤٠٧، ص. ٢٣-٣٥.

عقود الدرر في حدود علم الأثر

تأليف السيد حامد الباندرماوي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خص العلماء الكاملين بالإسناد المعنعن إبقاء له إلى يوم الدين. ورفع بعضهم فوق بعض بالعلو والنزول متصلين غير منقطعين. وشيدهم بتواتر افضاله فكانوا خير الوارثين فاتصل سندهم⁴ بالعروة الوثقى لا انفصام لها⁵ وهم على الحق ظاهرين⁶.

و الصلاة والسلام على سيدنا محمد المرسل إلى كافة المخلوقين، وعلى آله وأصحابه الذين هم نشروا السنن حتى يأتيهم اليقين.

أما بعد؛ فيقول العبد المفتقر إلى الله الأحد الواحد، السيد حامد بن السيد الشيخ يوسف بن الشيخ حامد: لما فرغت عن ترتيب المسلسلات⁷ بحروف معجم خطر ببالي أن أرتب حدود أصول الحديث كما تقدم وأبين بأي لفظ عرفوا [٢٢] تلك الاصطلاحات وأجمع ما وقع في كتب الأصول من الاختلافات. فتنبعت كتب الأصول من تصانيف أئمة الفحول فجمعت المعارف أولاً ثم رتبها ثم باشرت التعريفات متضمنا بالترجيحات والتحقيقات فوجدت في تلك الكتب مائة وسبعة وستين نوعا محدودا بلفظ مشترك متفق وبعضها بلفظ مغاير مفرق، بعد الاستقراء التام وكمال الاهتمام. وضمنت إليها مصطلحات آخر⁸ لم يعرف أحد من أهل الأثر مع أنها متعلقة في أصول الحديث والنظر فأدرجتها وعرفتها آخذاً من تقريرات أساتيدنا حين التحصيل وبعضها بالمطالعة مختصرا غير التطويل.

فجمعت، بحمد الله تعالى، بعد الترتيب الجميل. ولم يسبقني أحد في هذا الباب حتى يشفي العليل. وهذه نعمة عظيمة ودولة كبرى من ربنا الجليل. فأحدثها لدى الأقران والخليل.

و ذلك الجمع والتأليف حصل مقدار أسبوعين بكد وضعف بصر بلا شك ولا مين. ثم بيضت في ثلاث كراريس المطلوب، راجيا من الله تعالى أن يكون ذلك مقبولا غير معيوب. ورسمته بعقود الدرر في حدود علم الأثر.

و قد جمعت تلك الاصطلاحات والتعريفات من ثمانية عشر كتابا من الأصول والدرایات⁹.

السيد حامد عالم مدقق ومؤلف محقق. يذكر مصادر التي نقل منها في تعاريف المصطلحات ويقول للقارئ أحيانا؛ "إن اشتبهت فطبق تجده طابق النعل بالنعل" (ظ. مادة 'التعديل')، يعني أنه أمين وصادق فيما نقله. فهو هكذا. مع هذا يشاهد في بعض التراجم سوء فهم أو سوء نقل كما في ترجمتي 'القلامه' و'المستور'. لكن هذا قليل، نادر جدا.

يذكر المؤلف رأيه وترجيحه أحيانا في المادة مستعملا لفظه "أقول..." وإن كان الكتاب يتألف غالبا، وهذا أمر طبيعي إذا لاحظنا الموضوع، عن نقل آراء المؤلفين السابقين. يمكن أن نذكر هنا لمثل هذه المواضيع تراجم 'الطبقة' و'العزیز' و'العله' و'المتصل' و'المدلس' و'المرسل' و'المضطرب' و'المعنعن' و'الموضوع' و'النسخ'.

نشأ المؤلف في بيئة غير عربية. فلذا أحيانا يستعمل بعض التعابير مخالفا لقواعد النحو العربي واستعمال اللغة العربية. وقد قمنا بتصحيح بعض الأخطاء الظاهرة منها وأبقينا بعضها على حالها. ومن جهة أخرى يشاهد في لهجته أحيانا رشاقة وسجع. وهو يحاول كثيرا لاستعمال التعابير المسجعة. فلنذكر، على سبيل المثال، هذه الجملة:

"هذا خلاصة عبارة الأستاذ. والله أعلم بحقيقة المراد. وقد سبق الكلام في 'التدليس'. وهو نوع من التليس. ومرتكبه أشر من إبليس" (ظ. مادة 'المدلس').

"أقول؛ هذا التعريف جامع الأفراد، قاصع الأجلاف، على ما هو الظاهر، فلا تكن من أهل الإعتساف" (ظ. مادة 'المضطرب').

"أقول؛ هذا الوهم إنما نشأ من استعمال 'عن'. لأن استعمال 'عن' أمانة الحذف والتعليق. ولذا احتاج إلى بيان الاتصال على التحقيق. ولكن قول الجمهور التصديق فيدفع الوهم بحسن الظن. وهو خير الرفيق" (ظ. مادة 'المعنعن').

"المفتقر: وقد ذكرناه في 'المتفق'. وهما من مقولة الإضافة وتقابل التضاد. إذ بينهما كمال المخالفة والعناد كالبياض والسواد. فمن تعريف أحدهما يحصل تعريف الآخر. ولا ينكره أحد من العباد. لأن الأشياء إنما تنكشف بالأضداد، كالحركة وهي غير السكون وهي غير الحركة. فثبت المطلوب في الإضافات. فلا حاجة إلى الاختلافات" (ظ. مادة 'المفتقر').

خلاصة القول أن عقود الدرر كتاب قيم في باب من حيث إنه أول معجم في مصطلحات الحديث وجامع لكثير من المصطلحات، وهي أهمها، مع الإستناد على مصادرها الأساسية وإتقان أمانة ورشاقة أسلوب.

⁴ استعمل المؤلف هنا اصطلاحات حديثية مثل 'الإسناد المعنعن' و'العلو' و'النزول' الخ موافقا لموضوع الكتاب.

⁵ هذه الكلمات مقبسة من قوله تعالى: "لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم" (البقرة، ٢٥٦).

⁶ يشير المؤلف بهذه الجملة إلى هذا الحديث: "لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم كذلك" (مسلم، إمامة، ١٧٠). اختلف العلماء فيمن أريد بالظاهرين على الحق فقال بعض العلماء هم أهل الحديث (ظ. شرف أصحاب الحديث، ٢٥ وما بعدها؛ صحيح مسلم بشرح النووي، ٦٦/١٣-٦٧).

⁷ لعله يريد كتابه المسمى بـ 'تلحين المجلدات بتبيين المسلسلات'.

⁸ لعلها في ضمن الأنواع المذكورة. لأن التراجم الموجودة في الكتاب كلها ١٦٧ ترجمة.

⁹ قوله "والدرایات" عطف تفسيري. لأنه كما قيل "أصول الحديث" و"علم الأثر" يقال له أيضا "علم الحديث دراية" كما سيحيي بيانها(حاشية).

عز الدين ابن جماعة الكنانى الشافعي - رحمه الله تعالى -¹⁶.

العاشر: "مقدمة" الشنشوري¹⁷ في مصطلح الحديث الموسومة بـ"المختصر في مصطلح أهل الأثر".
الحادي عشر: "خلاصة الفكر في شرح المختصر في مصطلح أهل الأثر"¹⁸ للإمام العلامة الهمام الفهامة الشيخ عبد الله بن الشيخ المسند المعمر الرحلة بهاء الدين محمد بن الشيخ جمال الدين عبد الله بن الشيخ صالح نور الدين علي العجمي الشنشوري الشافعي الفرضي. وأخبره أبوه أن مولده سنة خمس أو ست وثلاثين وتسعمائة.

الثاني عشر: "شرح وجيز علي أرجوزة"، [٣ب] كلاهما للإمام العلامة والمحقق الفهامة شيخ أم القاري أعلم جمع الوري الشيخ صنع الله الحلبي ثم المكي، أستاذ والدي، قدس سره¹⁹. فإنه قد قرأ عليه تلك الأرجوزة مع الشرح سنة ١١١٥ وقت مجاورته في مكة المكرمة، زادها الله شرفاً وتعظيماً، بعد الاستنساخ من نسخته - قدس الله سره - وذلك الكتاب الآن موجود عندي بخط الوالد، قدس سره.

الثالث عشر: "خلاصة نخبة الفكر في مصطلح أهل الحديث والأثر".

والرابع عشر: "شرح خلاصة نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر".

والخامس عشر: "نتيجة النظر في علم الأثر"، كلها لخاتمة المحدثين وعلامة المسندين شيخنا وسندنا ومولانا الشيخ محمد بن حسن ابن همام دمشقي الدار، منشؤه في أسكدار، قراره دار الملك فنعلم دار القرار²⁰.

السادس عشر: "تعريفات" سيد المحققين وسند المدققين السيد علي بن محمد بن علي الحسيني الجرجاني - قدس سره -²¹.

السابع عشر: "كتاب الأمم لإيقاظ الهمم" للقطب الرباني والغوث الصمداني الشيخ إبراهيم الكردي الكوراني - عليه تقيديس السبحاني -²².

[٤أ] الثامن عشر: "مبين المعين لفهم الأربعين" للعلامة المحقق والفهامة المدقق المنلا علي القاري - عليه رحمة الباربي²³.

الأول: "مقدمة" الحافظ تقي الدين ابي عمرو عثمان بن الصلاح الشهرزوري الشافعي ثم الدمشقي¹⁰.

الثاني: "كتاب التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير"، مختصر "كتاب ارشاده" لشيخ الفن وفخر الأمجاد الحافظ ابن الصلاح الشهرزوري المقدم ذكره. ومختصره للحافظ الهمام مفتي الشام زين الإسلام الإمام محيي الدين يحيى بن شرف النووي - قدس سره -¹¹.

الثالث: الألفية الموسومة بـ"التبصرة والتذكرة".

الرابع: شرح الألفية الموسومة بـ"شرح التبصرة والتذكرة". كلاهما للحافظ العلامة والمسند الفهامة زين الملة والدين تاج العلماء والمحدثين أبي الفضل عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر العراقي - نفعنا الله تعالى بعلومه -¹².

والخامس: "كتاب فتح الباقي بشرح ألفية العراقي" للإمام العلامة والعمدة الفهامة زين الملة والدين خاتمة الحفاظ والمسندين قاضي القضاة زكريا بن محمد الأنصاري - عليه رحمة الباربي -¹³.

السادس: "نخبة الفكر".

والسابع: "شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر"، كلاهما لشيخ الإسلام والمسلمين خاتمة الحفاظ والمجتهدين أستاذ الدنيا عين اليقين شهاب الملة والدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني المصري الشافعي - رحمه الله تعالى ونفعنا بعلومه -¹⁴.

الثامن: "شرح القصيدة الإشبيلية" للإمام الحافظ الهمام أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي المقدسي¹⁵.

التاسع: "كتاب زوال الترح في شرح منظومة ابن الفرح" للشيخ الامام الحافظ الهمام أبي عبد الله

¹⁰ أبو عمرو تقي الدين عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان الشهرزوري المحدث الفقيه الأصولي الشافعي، ولد سنة ١١٨١/هـ في قرية من شهرزور التابعة لأربل شمالي العراق فنسب إليها. وكان لقب أبيه صلاح الدين فنسب إليه وعرف بـ"ابن الصلاح". نشأ في بيئة علم وأخذ الفقه من أبيه ثم رحل في طلب العلم وتلقى عن الشيوخ فحصل العلوم بأنواعها وعني بعلم الحديث خاصة حتى إذا أطلق الشيخ في علماء الحديث كان المراد به هو. ثم أقام في بلاد الشام ونشر العلم فدرس وصنف وعاش حياة مثالية إلى أن توفي بدمشق سنة ١٢٤٣/هـ ١٢٤٥م. ترك ابن الصلاح تصانيف كثيرة في شتى العلوم بما فيها علوم الحديث أشهر وأحسن كتاب ألف في علم الحديث. هذا الكتاب الممتع يعرف أيضاً بمقدمة ابن الصلاح. عنى به العلماء عناية لم يبدون في مصنف في علم الحديث قبله ولا بعده.. "فلا يحصى كم ناظم له ومختصر ومستدرك عليه ومقتصر ومعارض له ومتنصر" كما قال ابن حجر في مقدمة كتابه نزهة النظر (لطائفة من المؤلفات المخرجة عليه انظر قسم 'علم الحديث والمؤلفات فيه / علوم الحديث' من مقدمتنا). طبع علوم الحديث مرارا.

¹¹ الإرشاد مختصر علوم الحديث لابن الصلاح. لكن هذا المختصر لأبي زكريا يحيى النووي، لا لابن الصلاح. اختصر النووي علوم الحديث أولاً فسماه إرشاد طلاب الحقائق إلى معرفة سنن خير الخلائق صلى الله عليه وسلم. ثم اختصره ثانياً فسماه التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير. كلا المختصرين مطبوعان.

¹² أبو الفضل عبد الرحيم العراقي المصري ولد بالقاهرة سنة ٧٢٥. كان أسلافه عراقيين فنسب إلى العراق. ولد أبو الفضل بالقاهرة سنة ٧٢٥ وتوفي سنة ٨٠٦. كان إماماً حجة محدثاً فقيهاً أصولياً عالماً بالقراءات وله تصانيف كثيرة.

¹³ أبو يحيى زين الدين زكريا بن محمد بن أحمد الأنصاري الخزرجي السنكي القاهري، ولد بسنيكة من أعمال الشرقية بمصر سنة ٨٢٥ أو ٨٢٦. انتقل إلى القاهرة وأقام وتوفي بها سنة ٩٢٥ أو ٩٢٦. كان بارعاً في علوم شتى. كتبه المطبوعة تزيد على عشرين.

¹⁴ شهاب الدين أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني ولد بمصر سنة ٧٧٣ وتوفي بها سنة ٨٥٢. كان محدثاً فقيهاً مؤرخاً. له عدة كتب في علم الحديث والرجال. يروى أن مؤلفاته تزيد على خمسين ومائة مؤلفاً.

¹⁵ أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي ابن قدامة المقدسي ولد سنة ٧٠٤ وتوفي سنة ٧٤٤ بدمشق. كان فقيهاً أصولياً محدثاً مفسراً.

مقدمة

اعلم أن لكل علم موضوعا وغاية.

فموضوع هذا العلم، وهو أصول الحديث، الراوي والمروي من حيث الرد والقبول. فإن هذا العلم يبحث عن أحوال الراوي والمروي من حيث الرد والقبول. وقد تصفحت كتب الأصول التي ذكرت أساميها الآن وكل الكتب المذكورة قاطبة يبحث عن أحوال الراوي والمروي بأنه ان اتصل السند بنقل عدل تام الضبط سالما عن العلة والشذوذ فهو الصحيح لذاته مقبول بلا شبهة، وان انقطع أو لم يوجد العدالة والضبط معلولا شاذا يكون منحطا عن درجة الصحة. وان كان له طعن أو تهمة كالفسق والجهل والغفلة والكذب يكون مردودا. وإذا كان الراوي مردودا مجروحا يكون المروي مردودا مجروحا من هذا الطريق إلا أن يوجد له متابع شاهد من غير الطريق سالما من القيود فهو مقبول عند شاهد ومشهود.

وأما غايته فمعرفة ما يقبل وما يرد من ذلك. فغاية الكلام ونهاية [ب] المرام معرفة المقبول والمردود منهما علي ما حققه الأئمة الأعلام كقاضي القضاة زكريا بن محمد الأنصاري²⁴ والعلامة الشنشوري والعلامة صنع الله الحلبي. وتبعهم شيخنا العلامة محمد ابن همام، قدس سره وسلم سره.

وإذا كان الأمر كذلك فتعليم هذا العلم كان واجبا على الواعظين صونا لسانهم من الافتراء والكذب علي سيد المخلوقين²⁵. وبتركهم كانوا أئمنين. إذ ربما يكذبون علي رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، والكذب علي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أشنع من الكذب علي الغير. ونقل الحديث من غير معرفة بالصحة والضعف والوضع جسارة عظيمة وخسارة جسيمة.

ولهذا العلم خمسة أسماء: "أصول الحديث" و"علم الأثر" و"علم الحديث دراية" و"مصطلح الحديث" و"مصطلح أهل الحديث". وكثرة الأسماء يدل على شرف المسمى. ألا ترى أن الله تسعة وتسعين اسما. وأسماء نبينا - صلى الله عليه وسلم - أزيد من مائة، على ما جمعه الإمام الجزولي في الدلائل²⁶. وليلة النصف من شعبان أسماء كثيرة، حتى أوصل [أ] أبو الخير الطالقاني²⁷ الاثنيتين وعشرين اسما. وليلة القدر أربعة أسماء: "ليلة البركة" و"ليلة السلام" و"ليلة الرحمة". كذا في تحفة الإخوان في ميعاد رجب وشعبان ورمضان للشيخ احمد حجازي الفشني²⁸. وقد أودعناها في موعظتنا الموسومة بتيجان فضائل الشهور وتبيان أحوال الموتى والقبور. فإن تطلب المقامين ترشد بلا شك ولا مین. وكذلك للكعبة أسماء كثيرة، وللمدينة كذلك. وللعارف يكفي بما هنالك.

24. ظ. فتح الباقي، ١/٧.

25. المرسلين (حاشية: صح)

26. الجزولي هو أبو عبد الله محمد بن سليمان بن عبد الرحمن الجزولي الحسيني الشاذلي، كان من أهل سوس المراكشية وكان فقيها صوفيا، توفي سنة ٨٧٠. له دلائل الخبرات وشوارق الأنوار في ذكر الصلاة على النبي المختار. ذاع صيت هذا الكتاب في أنحاء العالم ال سلامي كله فطبع مرارا.

27. هو أبو الحسين أحمد بن إسماعيل بن يوسف القزويني الطالقاني الشافعي أبو الخير، ولد بقزوين سنة ٥١٢ وشارك بعلوم كثيرة. كان فقيها مقرنا صوفيا واعظا وتوفي سنة ٥٩٠.

28. هو شهاب الدين أحمد بن حجازي الفشني الشافعي، لا تعرف سنة وفاته غير أنه كان حيا سنة ٩٧٨. كان محدثا وله تحفة الإخوان في قراءة الميعاد في رجب وشعبان ورمضان. طبع هذا الكتاب بمصر أولا سنة ١٢٩٧ ثم أعيد طبعه مرارا.

ولهذا العلم شرف عظيم. إذ هو مفتاح قول رسول كريم. وصاحبه أعظم ممن هو خال من هذا العلم الشريف. والغافل عنه بعيد عن المحفل اللطيف كصاحب الكشاف²⁹ والبيضاوي³⁰ وأبي السعود المفتي³¹ والغزالي³² وغيرهم. فإنهم، وان كانوا أعظم من جبل ق، لكنهم أدرجوا الأحاديث الموضوعية في تأليفهم لعدم معرفتهم المقبول والمردود عند المحدثين. وإذا أردت التحقيق فطالع ذيل موضوعات علي القاري³³، فإنه ساقى المعللين والمتعششين من أصول البخاري. وهو تابع في المعنى [ب] الإمام السخاوي³⁴، إذ هو اختصر المقاصد الحسنة. فلا تجادل بالسيئة بإطالة الألسنة. ولنشرع المقصود بإذن المعبود.

باب الهمة

الإتصال: عدم السقوط في السند من أوله إلي متناه. كذا أستفيد من كلام شيخنا خاتمة الحفاظ والمحدثين وعلامة الفقهاء والمسندين الشيخ محمد ابن همام - سهله الله جميع المهمات - في كتابه الموسوم ب نتيجة النظر في علم الأثر.

[قارن ب التبصرة، ١/١٢، ١١٢؛ فتح المغي، ١/١٧، ٩٣ ومراجع مادة 'المتصل'].

الأثر: الحديث مرفوعا كان او موقوفا على المعتمد. ويرادفه "السنة" عند بعض، وأخص عند بعض آخرين. كذا في نتيجة النظر في علم الأثر للأستاذ العلامة والمحدث الفهامة الشيخ محمد ابن همام - يسره الله جميع المهمات - . وقال أبو القاسم الفوراني¹ : "من الخراسانيين الفقهاء يقولون؛ الأثر ما يروى عن الصحابة". كذا ذكره الحافظ العلامة زين الملة والدين أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر العراقي في شرح الألفية الموسومة ب التبصرة والتذكرة^٢. [٦] وقال الحافظ ابن الصلاح في المقدمة: "الأثر مرادف الموقوف. فإن الموقوف ما يروى عن الصحابة - رضي الله عنهم - من أقوالهم وأفعالهم ونحوها، فيوقف عليهم ولا يتجاوز به إلي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - . هكذا في اصطلاح الفقهاء الخراسانيين. قال أبو القاسم الفوراني، فيما بلغنا عنه؛ "الفقهاء يقولون؛ الخبر ما يروى عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، والأثر ما يروى عن الصحابة - رضي الله

29. هو أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الخوارزمي، ولد بزمتشر من قرى خوارزم سنة ٤٦٧ وتوفي بخراسان خوارزم. كان مفسرا محدثا متكلمنا نحويا لغويا. من مصنفاته التفسير المسمى ب الكشاف عن حقائق التنزيل مشهور قيم ذو أهمية إلا أنه أدرج فيه أحاديث موضوعة لاسيما في فضائل السور.

30. هو عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي المفسر الفقيه، توفي سنة ٦٨٥. وهو أدرج أيضا في تفسيره القيم المشهور المسمى ب أنوار التنزيل وأسرار التأويل أحاديث موضوعة خاصة في فضائل السور.

31. هو أبو السعود محمد بن محمد بن مصطفى العمادي الحنفي، ولد بقرية قريبة من إستانبول سنة ٨٩٨ وتوفي بها سنة ٩٨٢ ودفن بجوار أبي أيوب الأنصاري - رضي الله عنه - . كان مفسرا فقيها أصوليا شاعرا. تفسيره المسمى ب إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم مشهور متداول. وفيه أيضا أحاديث موضوعة لاسيما في فضائل السور.

32. هو حجة الاسلام أبو حامد محمد بن محمد الطوسي الغزالي، ولد بالطبران في خراسان سنة ٤٥٠ وتوفي بها سنة ٥٠٥. كان فقيها أصوليا متكلمنا حكيميا صوفيا مشاركا في أنواع من العلوم، غير أنه أدرج في كتابه القيم إحياء علوم الدين أحاديث ضعيفة واهية لا أصل لها كما تظهر في تخريج العراقي المسمى ب المغني عن حمل الأسفار في الأسفار.

33. ظ. الأسرار المرفوعة، ص ٣٩٨ وما بعدها.

34. هو أبو الخير شمس الدين محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي (نسبة إلى سخا قرية من قرى مصر) المصري الشافعي نزيل الحرمين، ولد سنة ٨٣١ وتوفي بالمدينة المنورة سنة ٩٠٢. كان بارعا في الفقه والحديث والقراءات والعربية. من مصنفاته القيمة المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشهورة على الألسنة. جمع فيه أحاديث مشهورة بين الناس على الحروف وبين مراتبها من الصحة والضعف وأقوال العلماء فيها. وفي آخر الكتاب رتب الأحاديث ثانيا على الأبواب. والكتاب طبع غير مرة.

أسماء الرجال: كتاب يشتمل على أسماء الرواة في كتب [٧ب] الحديث مرتبا بحروف معجم باحثا عن أحوالها توثيقا وتجريحا وتصحيحا وتضعيفا كالكاشف^١ للحافظ الذهبي (ت. ٧٤٨) والتهذيب والتقريب^٢ لابن حجر (ت. ٨٥٢) وغيرها. والله أعلم.

(١) ألف في الرواة الذين لهم رواية في الكتب الستة غير واحد من الكتب. منها الكمال في أسماء الرجال للحافظ عبد الغني المقدسي (ت. ٦٠٠). هذه الحافظ أبو الحجاج المزني (ت. ٧٤٢) وسماه تهذيب الكمال في أسماء الرجال. ثم اختصر الذهبي تهذيب الكمال وسماه تهذيب ثم اختصر التهذيب وسماه الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة. طبع الكاشف بالقاهرة سنة ١٩٧٢/١٣٩٢ بتحقيق عزت علي عيد عطية وموسى محمد علي الموشى في دار النصر للطباعة؛ (٢) اختصر ابن حجر العسقلاني تهذيب الكمال للمزني السابق ذكره وزاد عليه فوائد كثيرة وسماه تهذيب التهذيب. ثم لخصه في تصنيف لطيف وسماه تقريب التهذيب. طبع التهذيب في حيدر آباد سنة ١٣٢٧ هـ والتقريب في دهلي سنة ١٣٢٠ هـ وفي بيروت سنة ١٣٩٥/١٩٧٥ (بتحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف).

الإسناد: هو طريق حكاية المتن. وقيل رفع الحديث إلى قائله. كذا ذكره العلامة الشنشوري في شرح المقدمة.

[قارن بفتح المغيث، ١٧/١؛ فتح الباقي، ١٣/١؛ تدریب الراوي، ٤٢/١؛ علي القاري، ١٩، ٥٤، ١٦٤، ١٦٥، ١٩٤.]

الإسناد العالي: ما قلت رجاله. وضده 'النازل'. وهو ما كثر رجاله. قال أحمد (ت. ٢٤١)؛ "طلب الإسناد العالي سنة". قيل ليحيى بن معين (ت. ٢٣٣) في مرض موته الذي مات فيه؛ "ما تشتهي؟". قال؛ "إسناد عال وبيت خال!".^٣ وللعلو أقسام، أفضله القرب من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بإسناد لطيف غير ضعيف. وذلك من أجل أنواع العلو. قال الإمام محمد بن أسلم (ت. ٢٤٢)؛ "قرب الإسناد قرابة إلى الله".^٣ كذا في شرح الإشبيلي لعز الدين ابن جماعة والحافظ أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي المقدسي (ت. ٧٤٤).

(١) الجامع لأخلاق الراوي، ١٢٣/١؛ علوم الحديث، ٢٣١؛ (٢) علوم الحديث، ٢٣١؛ (٣) التبصرة، ٢٥١/٢؛ تدریب الراوي، ١٦٠/٢.]

الإسناد المعنعن: هو الذي قيل فيه؛ 'فلان عن فلان'. وعده الناس من قبيل المرسل. والصحيح الذي عليه الجمهور أنه من قبيل المتصل. وحكاه أبو عمرو الداني^١ إجماعا. كذا ذكره ابن جماعة. انتهى^٢.

(١) هو أبو عمرو عثمان بن سعيد القرطبي، أصله من 'دانية' بلدة بالأندلس. رحل إلى المشرق ثم عاد إلى بلدته فتوفي بها سنة ٤٤٤. كان حافظا مقرئا محدثا صاحب مصنفات كثيرة (٢) ظ. مراجع المعنعن^١.

[١٨] أصول الحديث: هو علم يبحث فيه عن أحوال الأحاديث النبوية من حيث الرواية. وقيل؛ هو علم يعرف به عن حال الراوي والمروى من حيث القبول والرد. كذا في فتح الباقي في شرح ألفية العراقي^١ للقاضي زكريا. وتبعه الشنشوري - رحمه الله - في شرح خلاصة الفكر، وشيخ والذي صنع الله الحلبي في شرح أرجوزته.

(١) فتح الباقي، ٧/١.]

عنهم -". انتهى. وقال الحافظ زين الدين القاضي زكريا في فتح الباقي بشرح ألفية العراقي: "وبعض أهل الفقه سماه - اي الموقوف - الأثر. ويسمى المرفوع الخبر. وأما المحدثون فقال النووي إنهم يطلقون الأثر علي المرفوع والموقوف". انتهى. وأيد هذا المعنى الإمام العلامة عبد الله بن الشيخ بهاء الدين الشنشوري الغرضي الشافعي في كتابه الموسوم بـ خلاصة الفكر في شرح المختصر في مصطلح أهل الأثر حيث قال فيه؛ "وسماه - أي الموقوف - بعض الفقهاء من الشافعية الأثر، ويسمى المرفوع الخبر. قال الشيخ زكريا - رحمه الله -؛ وأما المحدثون فقال النووي - رحمه الله - إنهم يطلقون الأثر على المرفوع [٦ب] والموقوف. فائدة: والمقطوع يلحق بالموقوف فيسمى بالأثر كما صرح بذلك الشهاب ابن حجر". انتهى. أقول؛ وأما تصريحه بذلك فقد وجدته كذلك في شرح النخبة له حيث قال؛ "ويقال للأخيرين - أي الموقوف والمقطوع - الأثر". انتهى. وقد وجدت أيضا قول الإمام الحافظ الهمام مفتي الشام دين الإسلام محيي الدين يحيى بن شرف الدين النووي - قدس سره - في كتاب التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير، مختصر كتاب إرشاد من أصول الحديث للحافظ تقي الدين أبي عمرو عثمان بن الصلاح الشهرزوري الشافعي^١، قال فيه؛ "النوع السابع الموقوف. هو المروي عن الصحابة قولا لهم أو فعلا أو نحوه، متصلا كان أو منقطعا. ويستعمل في غيرهم مقيدا، فيقال: وقفه فلان علي الزهري ونحوه. وعند فقهاء خراسان تسمية الموقوف بالأثر والمرفوع بالخبر. وعند المحدثين كله يسمى أثرا". انتهى. وقال الحافظ العلامة أبو عبد الله عز الدين بن جماعة الكناني في شرحه على منظومة ابن الفرج الإشبيلي في قوله؛ "وأمرني موقوف عليك وليس علي أحد إلا عليك المعول"؛ تنبيه: الأثر يطلق على [١٧] المروي، سواء كان عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أو عن الصحابي. قال النووي - رحمه الله -؛ هذا هو المذهب المختار الذي قاله المحدثون وغيرهم واصطلاح عليه السلف وجماهير الخلف. وقال الفقهاء الخراسانيون؛ الأثر ما يضاف إلى الصحابي موقوفا عليه. قلت؛ فكل واحد من الموقوف والمرفوع أخص من الأثر مطلقا. والأثر أعم مطلقا". انتهى.

(١) هو عبد الرحمن بن محمد الفوراني المروزي الشافعي، ولد سنة ٣٨٨ وتوفي سنة ٤٦١. كان فقيها أصوليا محدثا؛ (٢) التبصرة، ١٢٣/١؛ علوم الحديث، ٤١ - ٤٢. (٤) فتح الباقي، ١٢٣/١؛ (٥) نزهة النظر، ٦٥؛ (٦) الإرشاد للنووي أيضا لابن الصلاح، كما نهنا عليه قبل هذا؛ (٧) التقريب، ١٨٤/١. وقارن بفتح المغيث، ٩/١، ١٠٣-١٠٤؛ علي القاري، ١٤، ١٦، ١٩٠؛ توضيح الأفكار، ٢٦١/١.]

الإجازة: هو إذن الشيخ للطالب في الرواية لفظا أو كتبا يفيد الإخبار الإجمالي. كذا أستفيد من عبارة شيخنا محمد ابن همام - سلمه الله من الآفات - في النتيجة.

[قارن ب علوم الحديث، ١٣٤؛ توجيه النظر، ٢٠٤.]

الإجازة الخاصة بالخصوص: هو أن يقول الشيخ للطالب؛ "أجزتك كتاب البخاري، مثلا، أو ما اشتملت عليه فهرستي".

الإجازة الخاصة بالعموم: هو أن يقول الشيخ لتلميذه؛ "أجزتك مسموعاتي أو مجموع رواياتي".

الإجازة العامة: وهو أن يقول الشيخ؛ "أجزت المسلمين أو أهل زمانني أو الحاضرين في هذا المجلس أو في هذه البقعة". كذا استفدت كلها من عبارة النووي في التقريب^١.

(١) ظ. التقريب، ٢٩/٢ وما بعدها.]

(ت. ١٠١٤) ^٦ وتخريج المنهاج والمختصر للإمام الزركشي (ت. ٧٩٤) ^٧ وتخريج البيضاوي للحافظ السيوطي (ت. ٩١١) ^٨ ولشيخنا محمد بن همام ٥ وتخريج شرح شرعة الإسلام الموسوم بـ البدر التام للفقير. ولكن لم يكمل الآن، فنرجو الامتنان من الله المعين المنان.

(١) خرج العراقي أحاديث الإحياء للغزالي في كتاب كبير فسماه إخبار الأحياء بأخبار الإحياء. ثم عندما يبضه اختصره فسماه المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار. وهذا التخريج قيم مفيد لا يستغني عنه من يقرأ الإحياء لما فيه أحاديث ضعيفة وواهية بل لا أصل لها. والكتاب مطبوع في هامش الإحياء؛ (٢) الحافظ جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف الزيلعي الحنفي (ت. ٧٦٢) خرج الأحاديث الواقعة في كتاب الأحناف المشهور الهداية لعلي بن أبي بكر المرغناني الحنفي (ت. ٥٩٣) في كتاب فسماه نصب الراية لأحاديث الهداية. وهو من أشهر كتب التخريج وأجودها وأنفعا. والكتاب طبع في أربع مجلدات؛ (٣) خرج علي بن سلطان محمد الهروي القاري الأحاديث الواقعة في شرح العقائد لسعد الدين عمر بن مسعود التفتازاني (ت. ٧٩١) في كتاب فسماه فرائد القلائد في تخريج أحاديث شرح العقائد. منه نسخة في مكتبة إبراهيم باشا الكائنة في إستانبول، برقم ٢٩٧ (١١٨٤-١١٨٩ ب)؛ (٤) تخريج الزركشي هذا يسمى المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر. منه نسخة في الظاهرية الكائنة بدمشق برقم ٣٢٤ حديث؛ (٥) اسم تخريج ابن همام تحفة الراوي في تخريج أحاديث البيضاوي، منه نسخة في مكتبة ولي الدين (برقم ٥١١) وفي مكتبة سليم آغا (برقم ١٥٣) الكائنتين في إستانبول.

تخريج الساقط: وهو أن يكتب الكاتب بعد ظهور سهوه السقط مخيرا بين الجهتين، إذا كان السقوط من وسط السطر. والي جانب اليمين، إذا كان من أوله. والي جانب اليسار، إذا كان في آخره مراعيًا في كل حال تعدد السقط وسعة المحل. كذا أستفيد من شرح ألفية العراقي ^١.

(١) فتح الباقي، ١٣٧/٢. وقارن بفتح المغي، ١٧٢/٢؛ تدريب الراوي، ٧٩/٢؛ علي القاري، ٢٦٣.

تدليس الإسناد: هو إسقاط الراوي شيخه لصغره [٩ب] أو ضعفه، ارتقاء لشيخ شيخه فمن فوقه بـ"عن" ونحوها. كذا عرفه الشنشوري في المقدمة. وقال النووي في التقریب؛ "تدليس الإسناد بأن يروي عن عاصره ما لم يسمعه منه موهما سماعه قائلًا؛ "قال فلان" أو "عن فلان" ونحوه. وربما لم يسقط شيخه وأسقط غيره، ضعيفا أو صغيرا، تحسينا للحديث" ^١. انتهى.

(١) التقریب، ٢٢٣/١. ٢٢٤. وقارن بفتح المغي، ١٦٩/١؛ تدريب الراوي، ٢٢٣/١؛ علي القاري، ١١٥-١١٦.

تدليس الشيوخ: هو أن يصف الشيخ بما لا يعرف من اسم أو كنية أو لقب أو غيره. كذا في مقدمة الشنشوري. وقال النووي؛ "تدليس الشيوخ، هو أن يسمي شيخه أو يكتبه أو ينسبه أو يصفه بما لا يعرف. وهو مكروه أخف كراهة من تدليس الإسناد" ^١. انتهى ملخصا.

(١) التقریب، ٢٢٨/١.

تدليس التسوية: وهو أن يروي حديث ثقتين لقي أحدهما فيرويه عن الثقة الأول ويسقط الضعيف من بينهما. كذا عرفه الشنشوري في مقدمته.

[قارن بفتح المغي، ١٧٢/١، ١٨٢؛ تدريب الراوي، ٢٢٤/١؛ علي القاري، ١١٨].

الترجمة: هي بيان أحوال الراوي من حيث الولادة والوفاة، ومن حيث انه مقبول الرواية أو مردودها، جرحا وتعديلا. ويطلق "الترجمة" في كتب الأحاديث علي عبارة المصنف [١٠أ] قبل شروع

الأطراف: هو كتاب ذكر فيه طرف الحديث الدال علي بقبته بجمع أسانيد إمام مستوعبا وإمام متقيدا يكتب مخصوصة، ك أطراف الحافظ المزني ^١. كذا أستفيد من توضيح النخبة لابن حجر العسقلاني.

(١) هو في أطراف الكتب الستة وعنوانه الخاص: تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف. طبع في بومباي سنة ١٩٦٥/١٣٨٤ في المطبعة القيمة وبهامشه النكت الظراف على الأطراف لابن حجر؛ (٢) نزهة النظر، ٩٥. وقارن بفتح المغي، ٣٤١/٢؛ علي القاري، ٢٦٨.

الاعتبار: هو تتبع طرق الحديث من الجوامع والمسانيد والأجزاء، ليحصل العلم بأنه هل له متابع أم لا. وقال العلامة الشنشوري في مقدمته؛ "الاعتبار هو النظر في طرق الحديث ليعلم على شارك روايه الذي يظن تفرد به راو آخر فيما رواه من ذلك الحديث في شيخه أو شيخ شيخه فما فوقه أم لا". انتهى.

[قارن بفتح المغي، ١٩٥/١؛ تدريب الراوي، ٢٤١/١؛ علي القاري، ٩٤].

باب الباء الوجدانية التحتية

[٨ ب] البدل: وهو الوصول إلى شيخ شيخ أحد المصنفين من غير طريق. عرفه ابن حجر في شرح النخبة ^١. قال النووي في التقریب؛ "البدل هو أن تقع لك حديث عن مثل شيخ مسلم من غير الجهة" ^٢. انتهى.

(١) نزهة النظر، ٦٨؛ ٢؛ التقریب، ١٦٥/٢. وقارن بفتح المغي، ١٣/٣؛ تدريب الراوي، ١٦٥/٢؛ علي القاري، ١٩٦.

باب التاء المثناة الفوقية

التابعي: هو من لقي الصحابة ولو غير مؤمن بالنبي - صلى الله عليه وسلم - . وليس السماع أو التمييز أو طول الصحبة والملازمة شرطا. كذا في نتيجة النظر في علم الأثر للأستاذ محمد ابن همام - سلمه الله عن الآفات - . وهكذا عرف ابن حجر العسقلاني في شرح النخبة. ثم قال؛ "وهو المختار" ^١. ورجح الإمام الشنشوري تعريف ابن حجر على تعاريف آخر في شرحه خلاصة الفكر في مصطلح أهل الأثر. هذا هو القول المعتبر عند أئمة الحديث والأثر.

(١) نزهة النظر، ٦٣. وقارن بفتح المغي، ١٣٩/٣؛ تدريب الراوي، ٢٣٤/٢؛ علي القاري، ١٨٤.

التجريح: هو أن يخبر الثقة في حق الراوي بأوصاف يوجب عدم قبول الرواية كـ'كذاب' و'دجال' و'ضاع' و'متروك' وغيرها. كذا استفدت من كتب المحدثين.

[قارن بفتح المغي، ٣٤٣/١؛ توضيح الأفكار، ٢٦٨/٢؛ الباعث الحثيث، ١٠٥].

التحريف: هو الخطأ في الحروف بالشكل كقراءة 'حجر' بتحريك [٩أ] الأول والثاني، و'حجر' بتحريك الأول وإسكان ثانيه. كذا في فتح الباقي بشرح ألفية العراقي ^١ للقاضي زكريا الأنصاري.

(١) فتح الباقي، ١٧٤/٢. وقارن بفتح المغي، ١٧٢؛ علي القاري، ١٤٤.

تخريج كتاب فلان: هو كتاب يشتمل علي أحاديث كتاب الفلاني، باحثا فيه عن مراتب تلك الأحاديث من حيث الصحة والضعف والوضع والقبول والرد كتخريج الإحياء للحافظ العراقي (ت. ٨٠٦)، كبير وصغير ^١، وتخريج الهداية للزيلعي (ت. ٧٦٢) ^٢ وتخريج شرح العقائد لعلي القاري

التمريض: وهو "التضبيب". وهو أن يكتب الكاتب فوق الحرف الذي يشار إلي تمريضه وخطائه. صورته "ص" هكذا. كذا عرفه الحافظ العراقي والقاضي زكريا في شرح الألفية^١.

(١) التبصرة، ١٤٣/٢؛ فتح الباقي، ١٤٣/٢، ١٤٣/٢. وقارن بفتح المغي، ١٧٨/٢.

التواتر: وهو الخبر الثابت على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب. كذا عرفه سيد السند في التعريفات^١.

(١) تعريفات سيد، ٤٩. وقارن بـ علي القاري، ١٩.

التواريخ: جمع "تاريخ". وهي كتاب يشتمل على ترجمة الرواة من المواليد والوفيات من الأخذ والتحصيل والأساتذة والتلامذة، حاكما بالجرح والتعديل، طالبا به من الله الأجر [١١] الجزيل. وهو حسبنا ونعم الوكيل.

[قارن بفتح المغي، ٣٣٥/٢؛ تدريب الراوي، ٣٤٩/٢].

باب الثاء المثناة

الثبت: بحركة الباء الوجدانية التحتية عند المحدثين الكبار، وهو القول المختار. وقيل بسكونها، وهو كلام المولدين الصغار، ولا اعتماد لهم ولا اعتبار. وهو كتاب المحدث مشتملا على رواية الكتب الحديثية وغيرها بالأسانيد المتصلة لا انفصام لها مقارنا بالإجازة.

[قارن بفتح المغي، ٣٣٧/١؛ توضيح الأفكار، ٢٦٢/٢].

باب الجيم

الجوامع: هي جمع "الجامع". وهي الكتب التي رتب على أبواب الفقه كالبخاري ومسلم والمصابيح وشرح السنة للبغوي^١ وغيرها، أو على الحروف المعجم كالجامع الكبير والصغير والزيادات للحافظ السيوطي^٢، والمقاصد الحسنة للسخاوي، والبدر المنير للشيخ عبد الوهاب الشعرائي^٣، وغيرها. كذا أستفيد من تقرير أستاذنا على شرح خلاصة النخبة.

(١) البغوي هو محيي السنة أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (نسبة إلى بُغُ قرية بقرب هراة)، توفي سنة ٥١٦. كان حافظا فقيها محدثا مفسرا. وله تصانيف كثيرة. منها مصابيح السنة وشرح السنة، وكلاهما مطبوعان؛ (٢) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت. ٩١١) أراد أن يجمع الأحاديث بأسرها في كتاب فبدأ بتصنيف الجامع الكبير (وربما يسمى بجمع الجوامع). ثم خطر بباله أن لا يستطيع إتمامه - وفي الحقيقة اخترتمه المنية قبل إتمامه - فبدأ بتصنيف الجامع الصغير فآتمه ثم ذيله بالزيادات على الجامع الصغير. الأحاديث الواقعة في هذه الكتب الثلاثة مرتبة على الأحرف سوى الأحاديث الفعلية الواقعة في الجامع الكبير فإنها مرتبة على معجم الصحابة. وهذه الكتب مطبوعة أيضا؛ (٣) عبد الوهاب بن أحمد بن علي الشعرائي المصري الشافعي (ت. ٩٧٣) رتب في البدر المنير في غريب أحاديث البشير النذير نحو من ألفين وثلاثمائة حديث على حروف المعجم.

الجامعين: هما الكتابان الصحيحان للإمامين الحافظين البخاري ومسلم.

[١١ب] الجرح: هو إخبار ثقة في حق الراوي بأوصاف يوجب رد روايته ك"كذاب" و"دجال" و"وضاع" ونحوها. وقد تقدم في باب الثاء في تعريف "التجريح".

الحديث والسند كما في البخاري "كتاب العلم"، "باب ليلة القدر"، وفي المصابيح^١ "فصل في الوسوسة" و"فصل في الخطبة" ونحوها.

(١) مصابيح السنة لأبي محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت. ٥١٦).

التراجم: وهي أسانيد يخصون ما جاء بها بالجمع والتأليف مثل "ترجمة مالك عن نافع عن ابن عمر"، "ترجمة هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة". كذا عرفه ابن الصلاح^١.

(١) علوم الحديث، ٢٢٩.

التصحیح: هو أن يكتب الكاتب "صح" علي الحرف الذي يشار إلي صحته. كذا عرفه الحافظ العراقي في شرح الألفية^١.

(١) التبصرة، ١٤٣/٢. وقارن بفتح المغي، ١٧٧/٢؛ تدريب الراوي، ٨٢/٢؛ علي القاري، ٢٦٤.

التصحيف: هو أن يخطئ الكاتب في الحروف بالنقط. كذا عرفه القاضي زكريا في شرح الألفية للعراقي^١.

(١) ظ. فتح الباقي، ٣٠٠/٢. وقارن بفتح المغي، ٦٧/٣؛ تدريب الراوي، ١٩٤/٢؛ علي القاري، ٢٥٨.

التضبيب: هو أن يكتب الكاتب فوق الحرف الذي يشار الي تمريضه صورة 'ص'. هكذا عرفه الحافظ العراقي في شرح الألفية الموسومة بـ شرح التبصرة والتذكرة^١.

(١) التبصرة، ١٤٣/٢. وقارن بفتح المغي، ١٧٧/٢؛ تدريب الراوي، ٨٢/٢.

التعديل: هو إخبار ثقة في حق راو بأوصاف توجب قبول روايته كـ 'ثقة' و'عدل' و'ثبت' و'متقن' و'ضابط' و'صدوق' وغيرها. كذا استفدت من كتب أصول الحديث. إن اشتبهت فطبق تجده طابق النعل بالنعل!

[قارن ب توجيه النظر، ٢٨].

التعليق: هو أن تحذف من أول الإسناد واحد فأكثر. [١٠ب] وقيل هو أن تحذف كل الإسناد كقوله "قال رسول الله. صلى الله عليه وسلم. كذا" أو "قال ابن عباس أو عطاء أو غيرهما". كذا عرفه النووي في التقريب^١. ولفظ ابن الصلاح: "التعليق ما حذف من مبتدأ إسناده واحد فأكثر. وقيل ما حذف كل الإسناد". انتهى.

(١) التقريب، ٢١٩/١؛ علوم الحديث، ٦٢. وقارن بفتح المغي، ٥٠/١؛ تدريب الراوي، ١١٧/١، ٢١٩؛ توجيه النظر، ٩٥، ٢٤٢.

التعليق في الخط: وهو خلط الحروف التي ينبغي تفرقتها. كذا عرفه القاضي زكريا في شرح الألفية^١.

(١) فتح الباقي، ١٢٢/٢. وقارن بفتح المغي، ١٥١/٢؛ تدريب الراوي، ٧٠/٢.

التقوى: هو اجتناب الراوي عن الأعمال السيئة من شرك أو فسق أو بدعة. كذا عرفه ابن حجر في شرح النخبة^١.

(١) نزهة النظر، ١٩. وقارن بفتح المغي، ٢٦٩/١؛ علي القاري، ٥٣.

[١] علوم الحديث، ١٠؛ ٢) التقريب (١/٦٣؛ ٣) معالم السنن، ١/٦؛ ٤) التبصرة ١/١٢؛ ٥) نفس المرجع؛ ٦) تعريفات سيد، ٥٧].

الحديث الصحيح لذاته: هو ما اتصل سنده بنقل عدل تام الضبط سالم عن العلة والشذوذ. كذا عرف شيخنا في النتيجة.

[قارن بفتح المغيث، ١/١٧، ٧١؛ علي القاري، ٥١].

الحديث الصحيح لغيره: هو الحديث الذي اشتمل على أدنى صفات القبول مجبرا قصوره بكثرة الطرق. كذا استفدت من كتب الأصول.

[قارن بفتح المغيث، ١/٧١؛ تدريب الراوي، ١/١٧٦؛ علي القاري، ٧٢].

الحديث القدسي: ما أخبر الله نبيه معناه بالإلهام أو المنام، مخبرا أمته بعبارته عن معني ذلك الكلام. كذا في شرح الأربعين النووي للملا علي القاري. وعرف سيد السند في تعريفاته بأنه "هو ما أخبر الله به نبيه بالإلهام والمنام فأخبر - عليه الصلاة والسلام - عن ذلك المعنى بعبارة نفسه". انتهى. [١] تعريفات سيد، ٥٧].

الحسن: ما قصر ضبط روايه عن راوي الصحيح مع بقاء سائر الشروط المتقدمة في حد 'الصحيح'. كذا في شرح الأربعين النووي لعلي القاري. وعرف سيد السند في تعريفاته المعتمد بأنه "هو أن يكون روايه مشهورا بالصدق والأمانة، غير أنه لم يبلغ درجة 'الحديث الصحيح' لكونه قاصرا في الحفظ [١٣] والوثوق. ومع ذلك يرتفع عن حال من دونه". انتهى.

[١] تعريفات سيد، ٥٩].

الحسن لذاته: ما عرف مخرجه واشتهر رجاله. قاله الخطابي^١. كذا في الشنشوري. وأستفيد من ابن حجر أنه هو الحديث الذي خف الضبط فيه مع بقية الشروط المتقدمة في حد الصحيح من العدالة واتصال السند وعدم العلة والشذوذ. وعرف شيخنا في النتيجة بأنه "هو ما كان الغالب في روايه موافقة الثقات والمخالفة نادرة". انتهى.

[١] معالم السنن، ١/٦؛ ٢) نزهة النظر، ٢٤. وقارن بفتح المغيث، ١/٦٧؛ تدريب الراوي، ١/١٥٩؛ علي القاري، ٥٢، ٧١، ٧٢].

الحسن لغيره: ما سلم من الشذوذ ولم يكن في روايته من يتهم بالكذب. كذا في مقدمة الشنشوري نقلا عن الترمذي^١. وكذا استفدت من عبارة شيخنا في النتيجة بأنه "هو الحديث الذي توقف في قبوله كسبئ الحفظ وعضده طريق آخر مثله أو فوقه". انتهى.

[ظ. الترمذي، العلل، ٥/٧٥٨].

باب الخاء المعجمة

خادم الحديث: من يداوم الحديث دراسة أو كتابة أو تصنيفا .

الخبر: مرادف للحديث عند المحدثين، وهو الصحيح. وقيل 'الحديث' ما جاء عن النبي - صلى الله عليه وسلم - و'الخبر' ما جاء [١٣] عن غيره. ومن ثم قيل لمن اشتغل بالتواريخ وغيرها 'أخباري'

[قارن ب علي القاري، ٢٣٣].

باب الحاء المهملة

الحافظ: هو الذي أحاط علمه بمائة ألف حديث متنا وسندا. كذا في مابين المعين لفهم الأربعين لعلي القاري.

[قارن ب تدريب الراوي، ١/٤٨؛ توضيح الأفكار، ١/١١٨؛ علي القاري، ٣].

الحاكم: هو الذي أحاط علمه بجميع ما ورد عن النبي - صلى الله عليه وسلم - متنا وسندا. كذا في شرح الأربعين لعلي القاري.

[قارن ب قواعد في علوم الحديث، ٣٠].

الحجة: هو الذي أحاط علمه بثلاثمائة ألف حديث متنا وسندا. كذا في شرح الأربعين النووي للملا علي القاري.

[قارن ب علي القاري، ٣؛ قواعد في علوم الحديث، ٢٩].

الحديث: ما جاء عن النبي - صلى الله عليه وسلم - . هكذا عرف الحافظ ابن حجر في شرح نخبة الفكر^١. وعرف شيخنا في نتيجة النظر في علم الأثر بأنه "هو ما أضيف إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - قولاً أو فعلاً أو تقريراً أو في صفة في اليقظة أو المنام". انتهى الكلام.

[١] نزهة النظر، ٦ - ٧. وقارن بفتح المغيث، ١/١٢؛ تدريب الراوي، ١/٤٢].

الحديث الصحيح: هو الحديث المسند الذي يتصل بسنده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى منتهاه غير كونه [١٢] شاذاً وغير معلل. كذا عرفه الحافظ ابن الصلاح في المقدمة^١. وعرف الحافظ محيي الدين يحيى بن شرف الدين النووي في التقريب مختصر ابن الصلاح بأنه "ما اتصل سنده بالعدل الضابطين من غير شذوذ ولا علة"^٢. انتهى. وتعريف الخطابي قاصر. وقد نقل الحافظ ولي الدين العراقي في شرح الألفية: "قال الخطابي في معالم السنن؛ اعلموا أن الحديث عند أهله على ثلاثة أقسام: حديث صحيح وحديث حسن وحديث سقيم. فالصحيح عندهم ما اتصل سنده وعدلت نقلته^٣. فلم يشترط الخطابي في الحد ضبط الراوي وسلامة الحديث من الشذوذ والعلة"^٤. وكذا عرف العراقي في الألفية فقال؛

وأهل هذا الشأن قسموا السنن إلى صحيح وضعيف وحسن

فالأول المتصل الإسناد بنقل عدل ضابط الفؤاد

عن مثله من غير ما شذوذ وعلة قاذحة فـوذو^٥

وعرف العلامة الشنشوري في مقدمته بأن "الصحيح هو ما رواه العدل عن مثله متصل السند إلى منتهاه من غير شذوذ ولا علة قاذحة". انتهى. وعرف سيد السند في تعريفاته المستند، حيث قال؛ "الحديث الصحيح ما سلم لفظه [١٢] من ركافة في معناه، عن مخالفة آية أو خبر متواتر أو إجماع، وكان روايه عدلاً. وفي مقابله 'السقيم'^٦". انتهى.

السند والإسناد واحد. وهما عبارة عن عدد رجال الحديث على المختار. كذا قال شيخنا في النتيجة. وعرف العلامة الشنشوري في خلاصة الفكر في شرح المختصر في مصطلح علم الأثر حيث قال فيه؛ "والسند هو الطريق الموصل إلى المتن. والإسناد حكاية طريق المتن. وقال الشيخ زكريا؛ "وعبر البدر بن جماعة عن السند بأنه [١٤ب] هو الإخبار عن طريق المتن، وعن الإسناد بأنه هو رفع الحديث إلى قائله. قال؛ والمحدثون يستعملونهما لشيء واحد^١. انتهى.

[١] فتح الباقي، ١٦/١. وقارن بفتح المغيث، ١٧/١؛ علي القاري، ١٩، ٥٤.]

السنة: ما أضيف إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - قولاً أو فعلاً أو تقريراً أو صفة. كذا عرفه القاضي زكريا في فتح الباقي بشرح ألفية العراقي^١. وقال سيد السند في التعريفات؛ "السنة في اللغة الطريقة مرضية كانت أو غير مرضية. وفي الشريعة هي الطريقة المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب.

فالسنة ما واطب النبي - صلى الله عليه وسلم - عليه مع الترك أحياناً. فإن كانت المواظبة المذكورة علي سبيل العبادة فسنن الهدى. (وإن كانت علي سبيل العادة فسنن الزوائد. فسنة الهدى^٢ ما يكون إقامتها تكميلاً للدين، وهي التي تتعلق بتركها كراهة وإساءة. وسنن الزوائد هي التي أخذها هدي أي إقامتها حسنة، ولا يتعلق بتركها كراهة ولا إساءة كسير النبي - عليه الصلاة والسلام - في قيامه وعوده ولباسه وأكله^٣. انتهى كلامه - قدس سره -.

[١] فتح الباقي، ١٢/١. وقارن بفتح المغيث، ١٢/١؛ علي القاري، ١٦٥؛ ٢ ما بين الهاليتين سقطت من الأصل وألحقها من تعريفات سيد؛ ٣ تعريفات سيد، ص ٨٢. ٨٣.]

السنن الأربعة: هي سنن أبي داود وسنن الترمذي وسنن النسائي وسنن ابن ماجه. والله أعلم.

[قارن بـ الباعث الحثيث، ٢٤٠.]

باب الشين المعجمة

الشاذ: وهو عند الشافعي وجماعة من علماء الحجاز ما روى الثقة [١٥أ] مخالفاً إلا أن يروي ما لا يروي غيره. كذا ذكره النووي في التقريب^١ مختصر ابن الصلاح. وقال ابن الصلاح في المقدمة؛ "إنما الشاذ أن يروي الثقة حديثاً يخالف ما روى الناس^٢". وقال الخليلي^٣؛ "والذي عليه حفاظ الناس أن الشاذ ما ليس له إلا إسناد واحد، يشذ بذلك شيخ، ثقة كان أو غير ثقة. فما كان من غير ثقة فمتروك لا يقبل. وما كان عن ثقة يتوقف فيه ولا يحتج به. وذكر الحاكم أبو عبد الله الحافظ^٤ أن الشاذ هو الحديث الذي يتفرد به ثقة من الثقات، وليس له أصل متابع لذلك الثقة^٥". انتهى. واختار السيد الشريف تعريف ابن الصلاح الذي عرفه الخليلي^٦. وقال ابن حجر؛ "هو ما يخالف فيه الراوي من هو أرجح منه^٧". وتبعه الشيخ صنع الله الحلبي فقال؛ "هو ما خالف فيه الراوي من هو أحفظ وأضبط". انتهى.

[١] التقريب، ٢٣٢/١؛ ٢ هو أبو يعلى الخليل بن عبد الله القزويني المتوفى سنة ٤٤٦. كان حافظاً مصنفًا بارعاً في علم الحديث؛ ٣ هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله الضبي النيسابوري المعروف بـ "ابن البيع" و"الحاكم" لتوليئه القضاء. ولد سنة ٣٢١ وتوفي سنة ٤٥٥. كان حافظاً بارعاً في علوم الحديث

ولمن اشتغل بالسنة النبوية 'المحدث'. وقيل بينهما عموم وخصوص مطلق. فكل 'حديث' 'خير' من غير عكس. كذا في شرح النخبة لابن حجر^١.

[١] نزهة النظر، ٦. ٧. وقارن بفتح المغيث، ١٠٣/١؛ تدريب الراوي، ٤٢/١؛ علي القاري، ١٩٠، ١٧، ١٦.]

خبير الواحد: وهو الحديث الذي يرويه الواحد أو الاثنان فصاعداً ما لم يبلغ الشهرة والتواتر. كذا عرفه سيد السند - قدس سره الصمد^١.

[١] تعريفات سيد، ٦٦.]

خبير الأحاد: وهو ما لم يجمع فيه شروط التواتر. وهو العدد الكثير بلغ مرتبة العشرات. ويدخل فيه 'المشهور'. لأنه لم يبلغ الرواة مرتبة العشرات، بل هي أكثر من اثنين. ويدخل فيه 'العزيم' أيضاً لكون رواه اثنين. وكذا 'الغريب' لتفرد روايه. فخبير الأحاد ثلاثة أقسام: المشهور والعزيم والفرد بلا انصرام في الأصول.

[قارن بفتح المغيث، ٢١/١؛ تدريب الراوي، ٧٣/١؛ علي القاري، ٥١، ٣٧.]

باب الدال المهملة

الدارة: هي حلقة كبيرة يكتب عند آخر الحديث فصلاً بين الحديثين. كذا في شرح الألفية للعراقي^١.

[١] التبصرة، ١٢٥/٢. وقارن بفتح المغيث، ١٥٧/٢؛ تدريب الراوي، ٧٣/٢.]

دار الحديث: هي بقعة بنيت لأجل قراءة الحديث وإسكان طلبته في حجراتها.

باب الراء

رموز المخرجين: هو إشارة المؤلفين إلى صاحب كتب [١٤أ] الحديث بحذف بعض الحروف من أسامي تلك الكتب قصراً للمسافة واختصاراً في المقالة، كـ'الخاء' للبخاري و'م' لمسلم و'د' لأبي داود و'ن' للنسائي و'ت' للترمذي و'ه' لابن ماجه وغيرها.

باب السين المهملة

السابق واللاحق: وهو أن يشترك الراويان في الرواية عن شخص واحد وأحد الراويين متقدم والآخر متأخر بحيث يكون بين وفاتيهما أمد بعيد. كذا عرفه الحافظ العراقي في شرح الألفية^١.

[١] التبصرة، ١٠٠/٣. وقارن بفتح المغيث، ١٨٣/٣؛ تدريب الراوي، ٢٦٦/٢؛ علي القاري، ٢٠٤.]

سلسلة الذهب: هي ما رواه الإمام أحمد بن حنبل عن الإمام محمد بن إدريس الشافعي عن الإمام مالك بن أنس الأصبحي عن نافع مولى ابن عمر عن معتقه عبد الله بن عمر. هذا هو المختار عند الجمهور. وقيل؛ رواية أحمد بن حنبل عن الشافعي عن الإمام محمد بن أبي حنيفة عن الإمام مالك عن نافع عن ابن عمر.

[قارن بفتح المغيث، ٢٣/١؛ تدريب الراوي، ٧٨/١؛ علي القاري، ٧٠.]

[١] ظ. التبصرة، ٥٣/١ وما بعدها؛ فتح الباقي، ٥٣/١ وما بعدها].

الصحيحين: هما الكتابان للشيخين صحيح البخاري وصحيح مسلم. ويسمى هذان الكتابان بـ'الجامعين' كما يعبر عن صاحبهما بـ'الشيخين'. [١٦ب]

باب الضاد المعجمة

ضبط الصدر: هو أن يثبت الراوي ما سمعه متمكنا من استحضاره متى شاء. كذا عرفه شيخنا في النتيجة.

[قارن بفتح المغيث، ١٨/١؛ علي القاري، ٥٣؛ توضيح الأفكار، ٨/١، ١١٩/٢].

ضبط كتاب: وهو صيانتة لديه من وقت سماعه وتصحيحه إلى أن يؤدي منه. كذا عرفه شيخنا في النتيجة أيضا.

[قارن بفتح المغيث، ١٨/١؛ علي القاري، ٥٣؛ توضيح الأفكار، ٨/١، ١١٩/٢].

الضعيف: هو ما ليس بصحيح ولا حسن. وهو حديث تحته أنواع كثيرة كـ'الشاذ' و'المعلل' و'المضطرب' وغيرها. كذا عرفه الإمام الحافظ أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي المقدسي في شرح الشهاب الإشبيلي والحافظ ابن جماعة الكناني في شرح تلك القصيدة والشنهوري. وعرف شيخ والذي الشيخ صنع الله الحلبي في شرح الوجيز على أرجوزته فقال: "الضعيف هو ما قصر عن درجة الحسن". انتهى. وعرف المنلا علي القاري - عليه رحمة الباري - بأنه "هو الحديث الذي لم يجتمع فيه شروط الصحيح ولا شروط الحسن. فمعرفة موقوف على معرفتهما. وقال بعضهم؛ "هو ما يكون بعض روايه مردودا بواسطة عدم العدالة". كذا في ميبين المعين لفهم الأربعين النووية. وقال سيد السند في تعريفاته؛ "الضعيف من الحديث ما كان أدنى مرتبة من الحسن. وضعفه يكون تارة [١٧أ] لضعف بعض الرواة من عدم العدالة أو سوء الحفظ أو تهمة في العقيدة، وتارة لعلل آخر مثل الارسال والانتقاع والتدليس". انتهى.

[١] تعريفات سيد، ٩٢. وقارن بفتح المغيث، ٩٣/١؛ تدريب الراوي، ١٧٩/١؛ علي القاري، ٧٢؛ توجيه النظر، ٢٣٨].

باب الطاء المهملة

الطبقة: في اللغة عبارة عن القوم المتشابهين. وعند المحققين قرب شخصين يكونان من طبقة واحدة لتشابههما بالنسبة إلى جهة. كذا ذكره الحافظ ابن الصلاح. وعرف شيخنا في شرح الخلاصة حيث قال؛ "الطبقة جماعة اختلفوا في السن ولقاء المشايخ". أقول؛ هي الطائفة الموجودة المعاصرة في قرنهما.

[١] علوم الحديث، ٣٥٧. وقارن بفتح المغيث، ٣٥١/٣؛ تدريب الراوي، ٣٨١/٢؛ علي القاري، ٢٣٠].

وله مصنفات كثيرة، منها معرفة علوم الحديث والمستدرك على الصحيحين؛ ٤ علوم الحديث، ٦٨ - ٦٩؛ ٥ ظ. تعريفات سيد، ٨٤؛ ٦ نزهة النظر، ١٩].

الشذوذ: من اتصف بسوء الحفظ من حين التحمل إلى وقت الأداء. كذا عرفه شيخنا في النتيجة.

شيخ الحديث: من له إجازة صحيحة من محدث مسندا ضابطا متيقظا في العربية متفنا في الدراية متقنا في الرواية ثقة في البداية والغاية متصلا إلى النهاية كما شرطوا أهل [١٥ب] الأثر في إجازة الطلبة. وهو شرط معتبر.

[قارن بـ علي القاري، ٣؛ توضيح الأفكار، ٧٠/١].

الشيخان: هما الإمامان الحافظان صاحبنا الجامعين البخاري ومسلم - رحمهما الله تعالى - . [قارن بـ علي القاري، ٣٦].

باب الصاد المهملة

الصحابي: وهو من لقي النبي - صلى الله عليه وسلم - مؤمنا به ومات على الإسلام ولو تخللت ردة. كذا عرفه الشهاب ابن حجر العسقلاني في توضيح النخبة^١. وعرف السيد - قدس سره - بأنه هو من رأى النبي - صلى الله عليه وسلم - وطالت صحبته معه وإن لم يرو عنه - عليه السلام - . وقيل؛ "إن لم تطل". كذا في تعريفاته^٢.

[١] نزهة النظر، ٦١؛ ٢ تعريفات سيد، ٨٩. قارن بفتح المغيث، ٨٦/٣؛ تدريب الراوي، ٢٠٨/٢؛ علي القاري، ١٧٦].

الصحيح: هو ما رواه العدل الضابط إلى منتهاه من غير شذوذ ولا علة قاذحة. وأصح الإسناد، قال البخاري؛ "مالك عن نافع عن ابن عمر". كذا في شرح الإشبيلي لابن جماعة الكناني. أقول؛ وقد ذكرت أن هذا السند الصحيح موسوم بـ'سلسلة الذهب'. وعرف شيخ والذي الشيخ صنع الله الحلبي في شرح وجيزه على أرجوزته فقال؛ "الصحيح هو ما اتصل سنده بنقل عدل ضابط تام الضبط عن مثله، لا يكون شاذ ولا معللا". انتهى.

[قارن بـ علوم الحديث، ١٠؛ فتح المغيث، ١٧/١؛ تدريب الراوي، ٦٣/١؛ علي القاري، ٥١].

الصحيح لذاته: هو ما اتصل سنده بنقل عدل تام الضبط سالم عن العلة [١٦أ] والشذوذ. كذا عرف شيخنا العلامة ابن همام - سهله الله جميع المهمات - في نتيجة النظر في علم الأثر. وفي شرح الخلاصة للاستاد أيضا؛ "الصحيح لذاته هو الحديث الذي اشتمل على أعلى صفات القبول من العدالة والضبط واتصال السند وعدم العلة والشذوذ". انتهى.

الصحيح لغيره: هو الحديث الذي اشتمل على أدنى صفات القبول مجبرا قصوره بكثرة الطرق، أو يقال؛ هو ما اتصل سنده بنقل عدل ضعيف الضبط عن مثله غير كونه شاذا ولا معللا. كذا أستفيد من كتب الأصول بقرينة المقابلة من النقول.

[قارن بـ تدريب الراوي، ١٧٦/١؛ علي القاري، ٧٢].

الصحيح الزائد على الشيخين: هو ما نص على صحته إمام معتمد كأبي داود والترمذي والنسائي والبيهقي والدارقطني، أو الكتب المعتمدة أو ألف في الكتب المختصة كصحيح ابن خزيمة وابن حبان والمستدرك على الصحيحين للحاكم النيسابوري. ذكره العراقي والقاضي زكريا في فتح الباقي^١.

باب العين المهملة

العبادة: هم أربعة. قيل لأحمد بن حنبل، "من العبادة؟". فقال؛ "عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمرو". وقيل له؛ "فأين ابن مسعود؟". قال؛ "لا، ليس من العبادة". واقتصر صاحب الصحاح على ثلاثة وأسقط ابن الزبير. وأما ما حكى النووي في التهذيب أن الجوهرى ذكر فيهم ابن مسعود وأسقط ابن العاصي فهو وهم. وغلط الزمخشري في المفصل أيضا. وقال ابن الصلاح؛ "التحق ابن مسعود في سائر العبادة المسميين بـعبد الله من الصحابة. وهم نحو مائتين وعشرين نفسا". فلا يسمون [١٧ب] 'العبادة' اصطلاحا. كذا ذكره الحافظ العراقي في شرح الألفية^٢.
(١) علوم الحديث، ٢٦٦؛ ٢) التبصرة، ١٦/٣ - ١٧. وقارن بـفتح المغيث، ١٠٩/٣؛ تدريب الراوي، ٢١٩/٢.

العدل: من له ملكة تبعته على ملازمة التقوى. كذا عرف شيخنا في النتيجة. وقال السيد في التعريفات "العدالة في اللغة الاستقامة، وفي الشريعة عبارة عن الاستقامة في طريق الحق بالاجتناب عما هو محظور دينه". انتهى. و'العدل' في اصطلاح الفقهاء، من اجتنب الكبائر ولم يصر على الصغائر، وغلط صوابه واجتنب عن الأفعال الخسيسة كالأكل في الطريق والبول فيه"^٣. انتهى.

(١) تعريفات سيد، ٩٨؛ ٢) نفس المرجع. وقارن بـعلوم الحديث، ٩٤؛ فتح المغيث، ١٨/١، ٢٧١؛ تدريب الراوي، ٣٠٠/١].

العرض: هو أن يقرأ القارئ على الشيخ وهو يسمع. هكذا أستفيد من كتب الأصول ومن أفواه الأشياخ المتقن في الفروع والأصول.

قارن بـفتح المغيث، ٢٥/٢؛ تدريب الراوي، ١٢/٢].

العزيم: هو ما لا يرويه أقل من اثنين. كذا في مقدمة السنن. وهو اختار ما استفاد من حصر ابن حجر في شرح النخبة^١. وعرف الإمام عز الدين بن جماعة في شرح الإشبيلي بأنه هو ما رواه اثنان أو ثلاثة. ثم قال؛ "كذا قال الحافظ ابن منده"^٢. وكذا الحافظ المقدسي في شرحه على تلك القصيدة. وعرف الأستاذ المحقق ابن همام بأنه هو أن يرويه اثنان فصاعدا في كل طبقاته بحيث لم ينقص عن الاثنين، وإلا فلو وجد التفرد في طبقة صار 'غريبا'. سمي به [١٨] إما لقلته وجوده وإما لكونه 'عز' أي 'قوي' بمجيئه من طريق أخرى. كذا في شرح خلاصة النخبة له. أقول؛ هذا التعريف أجود التعاريف^٣.

(١) نزهة النظر، ١١؛ ٢) هو أبو عبد الله محمد بن أبي يعقوب إسحق ابن منده، توفي سنة ٣٩١. وكان حافظا محدثا رحالا صاحب تصانيف كثيرة؛ ٣) قارن بـفتح المغيث، ٣٠/٣؛ تدريب الراوي، ١٨١/٢؛ علي القاري، ٣٢، ٣٦].

العلل: هو كتاب ذكر فيه المتن أو طرفه مبينا فيه اختلاف نقلته. كذا في شرح ابن حجر على نخبة الفكر^١. وزاد ابن الصلاح فيه فقال؛ "كعلل أحمد بن حنبل وعلل الدارقطني"^٢. انتهى.

(١) نزهة النظر، ٩٥؛ ٢) ظ. علوم الحديث، ٢٢٧، ٢٢٩. قارن بـفتح المغيث، ٣٣٤/٢، ٣٤٢؛ تدريب الراوي، ١٥٥/٢؛ علي القاري، ٢٦٧].

علم الحديث رواية: هو علم يشتمل على نقل الحديث من الكتب المعتمدة عند المحدثين.

قارن بـتدريب الراوي، ٤٠/١؛ توضيح الأفكار، ٦/١؛ توجيه النظر، ٢٢].

علم الحديث دراية: هو علم يعرف به حال الراوي والمروي من حيث القبول والرد. كذا في فتح الباقي بشرح ألفية العراقي^١ للقاضي زكريا الأنصاري. وتبعه العلامة الشنشوري.

(١) فتح الباقي، ٧/١. قارن بـتدريب الراوي، ٤٠/١؛ توضيح الأفكار، ٦/١، ٧؛ توجيه النظر، ٢٣].

العلة: هو أن يوجد في الرواية أو في المتن عيب خفي غامض قاذح في صحته سالما ظاهره منه. كذا عرفه شيخنا في النتيجة. وقال ابن حجر في التوضيح؛ "العلة هو ما فيه علة خفية قاذحة"^٢. أقول؛ وفيه ما فيه، فارجع إلى ما رجح فيه^٣.

(١) نزهة النظر، ١٩، لكن الحد المذكور هنا حد 'المعلل' لا 'العلة'؛ ٢) قارن بـعلوم الحديث، ٨١؛ فتح المغيث، ٢١٠/١؛ تدريب الراوي، ٢٥٢/١؛ علي القاري، ٥٤، ١٣٢].

علو المطلق: كل حديث كان سنده أقل رجلا بالنسبة إلى السند الآخر، منتهيا إلى رسول الله - صلواته عليه وسلم - كذا [١٨ب] استفيد من حصر ابن حجر^١ والإمام الشنشوري.

(١) نزهة النظر، ٦٦. وقارن بـفتح المغيث، ٩/٣؛ علي القاري، ١٩٣].

العلو النسبي: كل حديث كان السند فيه أقل منتهيا إلى إمام من الأئمة. كذا فهم من تقسيميهما وحصريهما^١.

(١) نزهة النظر، ٦٦. وقارن بـفتح المغيث، ١٢/٣؛ علي القاري، ١٩٣، ١٩٤].

باب الغين المعجمة

الغريب: وهو ما يتفرد بروايته شخص واحد في أي موضع وقع التفرد به من السند. كذا في شرح النخبة^١ لابن حجر. وقال العلامة الشنشوري؛ "الغريب ما رواه واحد فقط". انتهى. وعرف السيد - قدس سره - بأنه ما يكون إسناده متصلا إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ولكن يرويه واحد إما من التابعين (أو من أتباع التابعين أو من أتباع التابعين)^٢. كذا في التعريفات^٣. وعرف الحافظ ابن جماعة في شرح الإشبيلي بأنه ما رواه واحد، قاله الحافظ ابن منده. ثم قال؛ "تنبه: الغرابة ترجع تارة إلى السند وتارة إلى المتن". ثم قال؛ "تذنب: كل واحد من 'العزيم' و'المشهور' و'الغريب' يجوز أن يكون صحيحا وأن يكون ضعيفا". انتهى.

(١) نزهة النظر، ١٣؛ ٢) زدنا ما بين القوسين من التعريفات؛ ٣) تعريفات سيد، ١٠٨. وقارن بـفتح المغيث، ٢٠٥/١، ٢٧/٣؛ تدريب الراوي، ١٨٠/٢؛ علي القاري، ٣٦، ٩٠].

غريب الحديث: هو ما وقع في متن الحديث من لفظة غامضة بعيدة من الفهم لقلته استعمالها. كذا

عرفه الإمام النووي في التقريب^١ مختصر ابن الصلاح. وقال ابن الصلاح؛ هو عبارة [١٩] عما وقع في متون الأحاديث من الألفاظ الغامضة البعيدة من الفهم لقلته استعمالها^٢.

(١) التقريب، ١٨٤/٢؛ ٢) علوم الحديث، ٢٤٥. وقارن بـفتح المغيث، ٤٢/٣؛ تدريب الراوي، ١٨٤/٢؛ علي القاري، ١٤٨].

باب الفاء

الفرد المطلق: كل حديث وجد الغرابة في طرف التابعي ولو تعددت الطرق في الصحابي.

باب اللام

اللاحق: هو كتابة الكاتب عند ظهور قصوره ما سقط وقصر من أصل الكتاب بين السطور أو في الجوانب المناسبة ملاحظاً سعة الأطراف وضيقها. كذا استفدت من شروح الألفية^١.

[١] التبصرة، ١٣٧/٢؛ فتح الباقي، ١٣٧/٢. وقارن بفتح المغي، ١٧٢/٢؛ تدريب الراوي، ٧٩/٢؛ علي القاري، ٢٦٣.]

اللحن: هو الخطأ في الإعراب. كذا في فتح الباقي بشرح ألفية العراقي^١.

[١] فتح الباقي، ١٧٥/٢-١٧٦. وقارن بفتح المغي، ٢٢٧/٢؛ تدريب الراوي، ١٠٦/٢.]

باب الميم

فصل الميم مع الهمزة

المؤتلف والمختلف: 'المؤتلف' وهو ما اتفق في الخط واللفظ والمختلف' ما اتفق في الخط دون اللفظ. كذا في شرح الإشبيلي لابن جماعة. وعرف الحافظ المقدسي بأنه "هو ما يتفق في الخط صورته وتختلف في اللفظ صيغته كعثام بن علي' و'غنام بن أوس'، و'يسير بن عمرو' و'بشير بن بشار'، و'حرير بن عثمان' و'جرير بن عبد الحميد'، و'حزيم بن المنذر' و'حصين بن عبد الرحمن". انتهى.

[قارن بفتح المغي، ٢١٣/٣؛ تدريب الراوي، ٢٩٧/٢؛ علي القاري، ٢٢٤.]

فصل الميم مع الباء الموحدة

المبتدي: من حصل شيئاً من فن الحديث. كذا في فتح الباقي بشرح ألفية العراقي^١. وقال العراقي؛ "المبتدي من حصل الحديث ولم يتقنه. وقيل من شرع في هذا الفن غير مستقل [٢٠ب] بتصوير مسائله". انتهى.

[١] فتح الباقي، ٨/١.]

فصل الميم مع التاء المثناة الفوقية

المتابعة التامة: هو ظهور المشاركة لراو يظن تفرد في شيخه بلفظ ذلك الحديث، سواء كان من رواية ذلك الصحابي أم لا. مثاله رواية الشافعي في الأم عن مالك عن ابن دينار عن ابن عمر مرفوعاً: "الشهر تسع وعشرون" الحديث. وظن قوم أن الشافعي تفرد به عن مالك فعدوه من غرابيه. لكن وجد للشافعي متابعا رواه البخاري عن مالك^١. كذا أستفيد من عبارة الشنشوري وابن حجر^٢.

[١] ظ. البخاري، الصوم، ١١ (٢١٥-٢١٤/١)؛ (٢) نزهة النظر، ٣٠-٣١ قارن بفتح المغي، ١٩٥/١؛ تدريب الراوي، ٢٤٢/١؛ علي القاري، ٩٠.]

[قارن بعلوم الحديث، ٨٠؛ فتح المغي، ٢٠٥/١؛ تدريب الراوي، ٢٤٩/١؛ علي القاري، ٤٨؛ توجيه النظر، ٢٠٩، ٢٤٤.]

الفرد النسبي: ويسمى 'الغريب النسبي'. وهو كون الغرابة في أثنائه، وغرابته بالنسبة إلى شخص واحد كأن يروي عن الصحابي أكثر من واحد ثم ينفرد بروايته عن واحد منهم شخص واحد، وإن كان

الحديث في نفسه مشهوراً. كذا في شرح النخبة^١ لابن حجر العسقلاني.

[١] نزهة النظر، ١٧. وقارن بعلوم الحديث، ٨٠؛ فتح المغي، ٢٠٥/١؛ تدريب الراوي، ٢٤٩/١؛ علي القاري، ٤٨، ٤٩؛ توجيه النظر، ٢٠٩.]

الفهرست: هو كتاب جمع فيه إجازات محدث من مشايخ جمة بالأسانيد المتصلة إلى كتب الحديث وغيرها منتهياً إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - مرفوعاً كان أو موقوفاً أو مرسلأ أو نحوها.

[وقارن بفتح المغي، ٥٩/٢؛ تدريب الراوي، ٢٩/٢.]

باب القاف

القلامه: هو أن يكتب الكاتب بعد إكمال ما تركه مخرج الساقط صورة هلال كقلامه الظفر مضطجعا على قفاها ليكون علامة إلى طرف المخرج. صورته هكذا ^ أو هكذا ^ [١٩ب] كذا عرفه القاضي زكريا بن محمد الأنصاري في فتح الباقي بشرح ألفية العراقي نحوه^١.

[١] فتح الباقي، ١٢٣/٢، لكن 'القلامه'، فيما ذكره القاضي زكريا هنا، تجعل فوق الحروف المهملة علامة للإهمال. ومن جهة أخرى، صورة القلامه ليست كما رسمها المؤلف، بل تكون فرجتها فوق مضطجعة على قفاها. وقارن بفتح المغي، ١٥٤/٢؛ تدريب الراوي، ٧١/٢.]

باب الكاف

الكتب الستة: هي الكتب المؤلفة الصحيحة الأولى: كتاب جامع صحيح لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي (ت. ٢٥٦)، ثم جامع الإمام الحجّة وأبي الحجاج مسلم بن الحجاج القشيري (ت. ٢٦١)، وسنن الإمام أبو داود (ت. ٢٧٥)، وجامع الإمام محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت. ٢٧٩)، وسنن الإمام أبو عبد الرحمن النسائي (ت. ٣٠٣)، وسنن الحافظ بن ماجه القزويني (ت. ٢٧٣).

الكتب المعتمدة من الحديث: هي المكتوبة أوائلها لدى المترجلين من المحدثين من أول كل كتاب طرفاً موسومة عندهم بأوائل الكتب مجازين من تلك الأطراف قراءة وسائرهما إجازة، والمضبوطة أساميتها في فهارس المحدثين. ومجموع تلك الكتب اثنان وثلاثون كتاباً على ما في 'ثبت' أستاذي ابن همام و'فهارس' المحدثين من الثقات. وقد أدرجت تلك الكتب برمتها بأسانيد مختلفة في كتابي الموسوم بجامع الفهارس.

المتابعة القاصرة: هو حصول المشاركة لشيخ الراوي أو شيخ شيوخه فما فوقه بلفظه، سواء كان من رواية ذلك الصحابي أم لا، كرواية ابن خزيمة عن عاصم بن محمد عن أبيه محمد بن زيد عن جده عبد الله بن عمر بلفظ "فكلموا ثلثين". وروى مسلم عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر بلفظ "فاقدروا ثلثين". كذا أستفيد من عبارة الشنشوري وابن حجر^١.

(١) نزهة النظر، ٣١. وقارن بعلي القاري، ٩٠؛ الباعث الحثيث، ٦٠.]

المتروك: هو ما انفرد بروايته مجمعا على ضعفه. عرفه الإمام [٢١] الشنشوري في مقدمته. وهكذا عرفه الشيخ عز الدين ابن جماعة الكنايني في شرح منظومة ابن فرح الإشبيلي. وقال الحافظ ابن حجر؛ "هو ما يتهم بالكذب ولا يروى ذلك الحديث إلا من جهته ويكون مخالفا للقواعد المعلومة. وكذا من عرف بالكذب في كلامه وإن لم يظهر منه وقوع ذلك في الحديث النبوي. هذا دون الأول". انتهى. وعرف الحافظ أبو عبد الله المقدسي في شرح تلك المنظومة بأنه "هو ما انفرد به رجل يجتمع على ضعفه. وقد يترك الحديث أو الرجل بعض الأئمة ويحتج به بعضهم". انتهى.

(١) نزهة النظر، ٤١، ٤٥. وقارن بفتح المغي، ٣٤٤/١؛ تدريب الراوي، ٢٤١/١، ٢٩٥؛ علي القاري، ١٣٠، ٢٣٤.]

المتشابه: وهو نوع مركب من النوعين. وذلك بأن يكون اسم الراويين من النوع الآخر واسم أبيهما من النوع الثاني كـ محمد بن عقيل بفتح العين و محمد بن عقيل بضمها، الأول نيسابوري، والثاني فريابي؛ أو بالعكس بأن يكون الأب من النوع الأول والاسم من الثاني كـ شريح بن النعمان و سريج بن النعمان، الأول بالشين المعجمة والحاء المهملة، تابعي يروي عن علي، والثاني بالمهملة والجيم من شيوخ البخاري. كذا في نتيجة النظر للأستاذ ابن همام. سلمه الله.

[قارن بفتح المغي، ٢٥٩/٢؛ تدريب الراوي، ٣٢٩/٢؛ علي القاري، ٢٢٦.]

المتصل: ما اتصل إسناده إلى منتهاه، سواء كان مرفوعا [٢١] أو موقوفا. كذا في مقدمة الشنشوري. وكذا عرفه النووي في التقريب^١. وعرف الحافظ المقدسي بأنه "هو الذي اتصل إسناده فكان كل واحد من رواه قد سمعه ممن فوقه حتى ينتهي إلى منتهاه. ومطلقة يقع على المرفوع والموقوف. مثال المتصل المرفوع في الموطأ "عن مالك عن ابن شهاب عن سالم بن عبد الله عن أبيه عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -". ومثال المتصل الموقوف "مالك عن نافع عن ابن عمر". انتهى. وعرف الحافظ ابن جماعة في شرح المنظومة بأنه "هو ما اتصل إسناده بسماع كل راو ممن فوقه إلى منتهاه. و"المتصل" أعم مطلقا من "الموقوف" و"المرفوع"، وهما أخص منه مطلقا". أقول؛ هذا التعريف أخصر من تعريف المقدسي. وقال الحافظ ابن حجر في شرح نخبة الفكر؛ "المتصل ما سلم إسناده من سقوط فيه بحيث يكون كل (من رجاله) سمع ذلك المروي من شيخه". انتهى.

(١) التقريب، ١٨٣/١ (٢) نزهة النظر، ١٩. وقارن بعلوم الحديث، ٤٠؛ فتح المغي، ١٠٠/١؛ تدريب الراوي، ١٨٣/١؛ علي القاري، ٥٤، ١٨٩.]

المتفق: ما اتفق لفظه وخطه، و"المفترق" ضده. كذا قال عز الدين ابن جماعة في شرح المنظومة. وعرف الحافظ أبو عبد الله المقدسي في شرح تلك المنظومة بأنه هو ما اتفق لفظا وخطا بخلاف المؤلف والمختلف. فإن فيه الاتفاق في صورة الخط مع الاتفاق في اللفظ. ولـ"المتفق والمفترق" أقسام [٢٢] كثيرة. ومن بعض أمثله أبو عمران الجوني، اثنان: أحدهما عبد الملك بن حبيب التابعي، والثاني اسمه موسى بن سهيل، مصري سكن ببغداد، روى عن هشام بن عمار وغيره، روى

عنه دعلج بن أحمد وغيره. ومن ذلك المشهور 'القاضي أبو عبد الله الأنصاري'، اثنان متقاربان في الطبقة: أحدهما هو الأنصاري المشهور القاضي أبو عبد الله شيخ البخاري، والثاني كنيته أبو سلمة، ضعفوه. ومن ذلك 'محمد بن يعقوب النيسابوري'، اثنان: كلاهما في عصر واحد. كلاهما يروي عنهما الحاكم أبو عبد الله وغيره. فأحدهما هو المعروف بـ'أبي العباس الأصم' والثاني هو أبو عبد الله بن الأحرم الشيباني، ويعرف بـ'الحافظ' دون الأول". انتهى.

[قارن بفتح المغي، ٢٤٥/٣؛ تدريب الراوي، ٣١٦/٢؛ علي القاري، ٢٢٣.]

المتواتر: ما نقله جمع عن جمع يؤمن تواترهم على الكذب. كذا عرفه الشنشوري في المقدمة.

وعرف شيخنا محمد بن همام الدمشقي في شرح خلاصة نخبة الفكر بأنه "هو ما رواه كثيرون تحيل العادة

تواترهم على الكذب عن مثلهم من ابتداء إلى الانتهاء مشاهدة أو سمعا. وقيد الشنشوري في شرح مقدمته بكذا فقال؛ التواتر ما نقل [٢٢] من ابتدائه إلى انتهائه جمع عن جمع غير محصورين في عدد معين، بل يؤمن تواترهم عادة على الكذب من غير قصد مستندا انتهاؤه الأمر المشاهد أو المسموع". انتهى. وعرف سيد السند. قدس سره الصمد. فقال؛ "المتواتر هو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواترهم على الكذب لكثرتهم أو لعدالتهم، كالحكم بأن النبي - صلوات الله عليه وسلم - ادعى النبوة وأظهر المعجزة على يده. سمي بذلك، لأنه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي". كذا في التعريفات^١.

(١) تعريفات سيد، ١٣٣. وقارن بفتح المغي، ٣٥/٣؛ تدريب الراوي، ١٧٦/٢؛ علي القاري، ١٩، ٢٦، ٢٩؛ توجيه النظر، ٣٣-٤٠.]

فصل الجيم بعد الميم

مجهول العين: هو من ذكر من غير الصحابة باسمه ولم يرو عنه إلا الواحد. ويسمى هذا النوع هو 'الوحدان'. كذا عرف شيخنا ابن همام في النتيجة.

[قارن بعلوم الحديث، ١٠١؛ فتح المغي، ٢٩٣/١؛ تدريب الراوي، ٣١٧/١؛ علي القاري، ١٥٣.]

مجهول الحال: ويقال 'المستور'، وهو من روى عنه اثنان فصاعدا ولم يركه أحد. كذا عرفه شيخنا في نتيجة النظر في علم الأثر.

[قارن بعلوم الحديث، ١٠٠؛ فتح المغي، ٢٩٧/١-٢٩٩؛ تدريب الراوي، ٣١٦/١؛ علي القاري، ١٥٤، ٢٣٠]

فصل الحاء المهملة بعد الميم

المحرف: كل حديث وقع فيه أو في سنده التغيرات بالشكل. كذا أستفيد من كلام شيخنا في النتيجة.

[قارن بـ تدريب الراوي، ١٩٥/٢؛ علي القاري، ١٤٤؛ توضيح الأفكار، ٣١٩/٢]

[٢٣] المحكم: هو الحديث الذي سلم من المعارضة. كذا أستفيد من ابن حجر في النخبة^١.

(١) نزهة النظر، ٣٣. وقارن بفتح المغيثة، ٧٨/٣؛ تدريب الراوي، ٢٠٢/٢؛ علي القاري، ٩٥؛ توجيه النظر، ٢٢٤].

فصل الخاء المعجمة بعد الميم

المخضرمون: وهم الذين أدركوا الجاهلية والإسلام ولم يروا النبي - عليه الصلاة والسلام - . فهم من كبار التابعين سواء عرفوا الإسلام منهم في زمنه - عليه السلام - كالنجاشي أم لا. كذا عرفه شيخنا في نتيجة النظر في علم الأثر. وقال النووي في التقريب؛ "المخضرمون، واحدهم مخضرم، بفتح الراء، وهو الذي أدرك الجاهلية وزمن النبي - صلى الله عليه وسلم - . وعدهم مسلم عشرين نفسا. وهم أكثر". انتهى.

(١) التقريب، ٢٣٨/٢. وقارن بفتح المغيثة، ١٦٩/١، ٩١/٣، ١٥٠؛ تدريب الراوي، ٢٣٨/٢؛ علي القاري، ١١٩، ١٨٦].

المختلف: هو ضد المؤلف. وقد سبق التعريف فيه. وهو ما اتفق في الخط دون اللفظ. كذا في شرح الإشبيلي على ما تقدم. والله أعلم.

مختلف الحديث: هو حديث ورد بخبر يضاذه أمكن الجمع بينهما. كذا أستفيد من حصر ابن حجر في نخبة الفكر^١. وتبعه شيخنا في شرح الخلاصة.

(١) نزهة النظر، ٣٣].

المختلط: كل راو اختلط عقله في آخر عمره بالهرم والعمى. كذا أستفيد من كلام ابن الصلاح في مقدمته^١.

(١) علوم الحديث، ٣٥٢. وقارن بفتح المغيثة، ٣٣١/٣؛ تدريب الراوي، ٣٧٢/٢؛ علي القاري، ١٦٦، ١٦٣].

[٢٣ب] المخرج: هو من تبخر في الحديث، حتى ألف كتابا فيه كأصحاب الكتب الستة^٢ وصاحب السنن الأربعة^٣ وغيرها من المعبرين الحفاظ والمحدثين.

قارن بفتح المغيثة، ٣٣٨/٢؛ تدريب الراوي، ٨٠/٢؛ قواعد التحديث، ٢١٩].

فصل الدال المهملة بعد الميم

المدرج: الملحق في الخبر من قول راو صحابي أو غيره بلا فصل. كذا عرفه الشنشوري في المقدمة.

قارن بعلوم الحديث، ٨٨؛ فتح المغيثة، ٢٢٦/١؛ تدريب الراوي، ٢٦٨/١؛ علي القاري، ١٣٥؛ توجيه النظر، ٢٥٢، ٢٦٤].

مدرج الإسناد: رواية الراوي حديثا عن جماعة بأسانيد مختلفة، فيجمعهم على إسناد بعضهم موها أنه إسناد الجميع. كذا عرفه شيخنا محمد بن همام في نتيجة النظر في علم الأثر.

قارن بفتح المغيثة، ٢٣٣/١؛ تدريب الراوي، ٢٧٠/١؛ علي القاري، ١٣٣].

مدرج المتن: ما يقع في المتن من كلام ليس فيه، سواء كان في أوله أو في أثنائه أو في آخره، هو الأكثر. كذا عرفه شيخنا محمد بن همام ثمه. وعرف الحافظ ابن الصلاح بأنه هو أن يدرج الراوي في حديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من كلام بعض الرواة بذكر الصحابي أو من بعده عقيب ما يرويه من الحديث كلاما من عند نفسه فيرويه من بعده من الرواة موصولا بالحديث غير فاصل بينهما بذكر قائله فيلتبس الأمر فيه على من لا يعلم حقيقة الحال، متوهما أن الجميع عن رسول الله - صلوات الله عليه وسلم - . واختار هذا التعريف الحافظ أبو عبد الله محمد [٢٤] بن عبد الهادي المقدسي في شرح المنظومة لابن فرح الإشبيلي. ولكن اختصره النووي في التقريب فقال؛ "مدرج الحديث هو ذكر الراوي عقيب الرواية كلاما لنفسه أو لغيره فيرويه من بعده متصلا متوهما أنه من الحديث". انتهى. ولخصه الامام العلامة أبو عبد الله عز الدين ابن جماعة الكنايني الشافعي في شرحه على الإشبيلي فقال؛ "المدرج حده ما أدرج في الحديث من كلام بعض الرواة متصلا به من غير فصل". انتهى.

(١) علوم الحديث، ٤٨٦، ٢؛ التقريب، ٢٦٨/١. وقارن بفتح المغيثة، ٢٣٠/١؛ تدريب الراوي، ٢٧٠/١؛ علي القاري، ١٣٥، ١٣٧].

المديج: هو أن يروي قرينان كل واحد منهما عن الآخر كأبي هريرة وعائشة^٤ ومالك والأوزاعي^٥ وأحمد بن حنبل وعلي بن المديني ويحيى بن معين^٦. فإن روى أحد القرينين عن الآخر ولم يرو الأخر عنه فإنه لا يسمى مديجا، كرواية سليمان التيمي عن مسعر من غير عكس. كذا عرفه العلامة عز الدين ابن جماعة في شرح تلك المنظومة. ثم قال؛ "تذنيب: من المستطرفات أن محمد بن سيرين روى عن أخيه يحيى بن سيرين. وهو روى عن أخيه أنس بن سيرين. وهو روى عن أنس بن مالك حديثا فوقع في هذا السند ثلاثة تابعيون [٢٤ب] أخوة روى بعضهم عن بعض". انتهى. وقال النووي في التقريب؛ "المديج رواية القرينين، وهما المتقاربان في السنن والإسناد. فإن روى كل واحد منهما عن الآخر كعائشة وأبي هريرة^٧ ومالك والأوزاعي^٨ فهو المديج". انتهى.

(١) التقريب، ٢٤٦/٢. وقارن بفتح المغيثة، ١٦٠/٣؛ تدريب الراوي، ٨٠/١؛ علي القاري، ٢٠٠؛ توضيح الأفكار، ٤٧٦/٢].

المدلس: بفتح اللام، أن يحذف الراوي شيخه وقت بيان السند مسندا إلى شيخ شيخه بـ'عن' أو قال^٩. كذا أستفيد من عبارة شيخنا في النتيجة. فالراوي 'مدلس' بكسر اللام أي سائر الإسناد ومظلم الإسناد. وإذا كان السند مظلمًا يكون المروي مظلمًا، فالحديث يكون 'مدلسًا' بفتح اللام، بشرط عدم التصريح بالسماع وإلا كان موضوعًا. هذا خلاصة عبارة الأستاذ. والله أعلم بحقيقة المراد. وقد سبق الكلام في 'التدليس'. وهو نوع من التلبس. ومركبه أشد من إلبس. وعرف العلامة الحافظ أبو عبد الله المقدسي في شرح القصيدة: "والتدليس المذموم هو أن يروي حديثا عن شيخ عاصر، سمعه منه في الجملة، أو لم يسمع منه ذلك الحديث الذي روى عنه، بل سمعه من ضعيف أسقطه كتدليس بقية والوليد بن مسلم أو غيرهما، بخلاف تدليس [٢٥أ] ابن عينة وغيره ممن يدلس عن الثقات. فإنه ليس بمذموم". انتهى. وقد فصل العلامة عز الدين ابن جماعة في شرح تلك القصيدة فقال؛ "التدليس نوعان مذموم وهو أن يروي أحد حديثا عن شيخ عاصره أو سمع منه في الجملة أو لم يسمع منه ذلك الحديث الذي رواه، بل سمعه من ضعيف أسقطه كتدليس بقية - بالياء الموحدة من تحت المفتوحة ثم قاف مكسورة ثم ياء مثناة من تحت - قلت؛ ومما قيل في هذا الرجل ليس بقية فكن منه على نفية - وغير مذموم. وهو أن يكون من سمع منه في نفس ثقة، كتدليس ابن عينة". انتهى.

ومن قاربه بحيث يقع بينك وبين صحابي، مثلا، من العدد مثل ما وقع بين مسلم وبينه^{١١}. انتهى. أقول؛ سيجيء تفصيله مع مثاله في تعريف 'المصافحة'.

(١) التقريب، ١٦٦/٢. وقارن بفتح المغيث، ١٥/٣؛ تدريب الراوي، ١٦٦/٢؛ علي القاري، ١٩٧.

المسانيد: هي الكتب التي رتبت فيها مسند الصحابة بأن يذكر اسم الصحابة أولا ثم يسرد جميع الروايات من غير نظر إلى الصحة والضعف والغرابية. ويلحق بها مسانيد الأئمة، كمسند أبي حنيفة^١ ومسند الشافعي^٢ ومسند أحمد بن حنبل^٣ ومسند ابن أبي شيبه^٤ وغيرها. كذا سمعت من تقرير أستاذنا حين التحصيل.

(١) هو إمام الأئمة وقيه العراق أبو حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي، توفي ببغداد سنة ١٥٠. جمع بعض العلماء الأحاديث التي رواها في مصنفات مفردة مسماة بـ 'مسند'. وهي تبلغ سبعة عشر مسندا وتنسب إليه لكون الأحاديث الواقعة فيها من رواياته. طبعت هذه المسانيد؛ (٢) هو إمام الأئمة وعالم قريش أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي المظلي، نزل بمصر وتوفي بها سنة ٢٠٤. ومسنده ليس من تصنيفه أيضا. وإنما جمع فيه بعض المتأخرين الأحاديث التي أسندها هو. فلذلك نسب إليه؛ (٣) هو إمام الأئمة محيي السنة أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، توفي ببغداد سنة ٢٤١. مسنده أشهر المسانيد وإذا أطلق فهو المراد. طبع هذا المسند غير مرة؛ (٤) ابن أبي شيبه إثنان ولكليهما مسند. أحدهما أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبه الكوفي المتوفى سنة ٢٣٥، وهو صاحب المصنف المشهور، ثانيهما أخوه أبو الحسن عثمان بن محمد بن أبي شيبه الكوفي المتوفى سنة ٢٣٩. وقارن بفتح المغيث، ٣٤٠/٢، ٣٤٢؛ تدريب الراوي، ١٥٤/٢؛ علي القاري، ٩٤، ٢٦٦.

المستعلي: هو الذي يسمع الحديث في مجلس الإملاء من [٢٦ب] الشيخ المملي مسمعا أطرافه رافعا صوته نائبا منه. كذا أستفيد من كتب الأصول.

[قارن بفتح المغيث، ٢٩٦/٢؛ تدريب الراوي، ٢٥/٢؛ علي القاري، ٢٥٦].

المستور: وهو أن يروي الراوي حديثا عن اثنين فصاعدا غير موثق. ويسمى مجهول الحال. وقد تقدم. هكذا أستفيد من حصر ابن حجر على توضيح النخبة^١. وتبعه شيخنا في النتيجة وشرح الخلاصة له. لكن فصل شيخنا في النتيجة فقال؛ "المستور عندنا من كان عدلا في الظاهر ولم تعرف عدالته في الباطن سواء انفرد واحد أم لا". انتهى. وعرف سيد السند. قدس سره الصمد. بأنه "هو الذي لم يظهر عدالته ولا فسقه. فلا يكون خبره حجة في باب الحديث". كذا في التعريفات^٢.

(١) زهة النظر، ٥٢. نص ابن حجر هكذا: "إن روى عنه (أي عن الراوي الذي سمي) إثنان فصاعدا ولم يوثق فهو مجهول الحال وهو المستور"؛ (٢) تعريفات، ١٤٣. وقارن بفتح المغيث، ٢٩٩/١، ٣٠٠؛ تدريب الراوي، ٣١٦/١؛ علي القاري، ٧١، ١٥٤.

المسلسل: ما اتفق رواته على صفة واحدة أو حالة واحدة. هكذا في مقدمة الشنشوري. وعرف الحافظ النووي في التقريب بأنه "هو ما تتابع رجال إسناده على صفة واحدة أو حالة للرواة تارة وللرواية تارة (أخرى)". انتهى. ولفظ ابن الصلاح؛ "التسلسل من نعوت الأسانيد. وهو عبارة عن تتابع رجال الإسناد وتواردتهم فيه واحدا بعد واحد على صفة أو حالة واحدة. وينقسم ذلك إلى ما يكون صفة للرواية والتحمل، وإلى ما يكون [٢٧أ] صفة للرواة أو حالة لهم. ثم إن صفاتهم في ذلك وأحوالهم وأفعالهم تنقسم إلى ما لا نحصيه أبدا". انتهى. واختصر شيخنا في النتيجة حيث قال؛ "المسلسل هو أن يتفق الرواة في صيغ الأداء أو غيرها من الحالات القولية والفعلية". وكذا أستفيد من حصر ابن حجر في النخبة^٣. وعرف شيخ والدي الشيخ صنع الله الحلبي ثم المكي واعظ الحرم

[قارن بعلوم الحديث، ٦٦؛ فتح المغيث، ١٦٩/١؛ تدريب الراوي، ٢٢٣/١؛ علي القاري، ١١٥؛ توجيه النظر، ٢٤٨].

فصل الرء بعد الميم

المرسل: على المشهور ما نصه التابعي صريحا أو كناية إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - . وقيل؛ ما رفعه التابعي الكبير. فمرفوع الصغير لا يسمى مرسلا. وقيل ما سقط منه راو أو أكثر، سواء كان من أوله أو من آخره أو من وسطه. كذا في مقدمة العلامة الشنشوري. واختار الاستاذ المشهور فقال؛ "المرسل وهو ما رفعه التابعي كقوله 'قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - . احتج به أبو حنيفة ومالك وتابعوهما وأحمد في أصح الروايتين عنه بشرط أن يكون المرسل ثقة لا يرسل [٢٥ب] إلا عن الثقات. ورد الشافعي إلا إذا اعتضد بغيره ولو مرسلا ليرجح كون المحذوف ثقة". انتهى. وعرف الحافظ أبو عبد الله في شرح القصيدة بلفظ "المرسل ما رواه التابعي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - . وفي الاحتجاج به خلاف مشهور. والصحيح فيه التفصيل. وعرف الحافظ ابن جماعة بلفظ "هو ما سقط من إسناده الصحابي. مثاله قول نافع 'نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن قتل الكلاب". انتهى. وعرف سيد السند في التعريفات حيث قال فيه؛ "المرسل من الحديث ما أسنده التابعي أو تبع التابعي إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - من غير أن يذكر الصحابي الذي روى الحديث عن النبي - صلى الله عليه وسلم -". أقول؛ تعريف السيد. قدس سره. بكذا عند الفقهاء والأصوليين. وأما عند المحذوفين فما رواه التابعي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - فهو مرسل. وما رواه تبع التابعي فهو معضل. كذا حققه ابن الصلاح في المقدمة^٤.

(١) تعريفات سيد، ١٤٠؛ (٢) علوم الحديث، ٤٧-٤٨. وقارن بفتح المغيث، ١٢٨/١؛ تدريب الراوي، ١٩٥/١؛ علي القاري، ١٠٩، ١٩١.

المرسل الخفي: هو رواية راو عن معاصر لم يثبت لقاءه بصيغة تحتل السماع. كذا أستفيد من عبارة شيخنا في شرح خلاصة النخبة. وعرف في النتيجة بأنه "هو ما رواه عن معاصر [٢٦أ] لم يلقه بالصيغة المحتملة". انتهى.

[قارن بفتح المغيث، ١٦٩/١، ٧٩/٣؛ تدريب الراوي، ٢٠٥/٢؛ علي القاري، ١١٨، ١٩١].

فصل الزاي بعد الميم

المزيد في متصل الأسانيد: وهو أن يزيد الراوي في أثناء الإسناد. كذا عرف شيخنا في النتيجة.

[قارن بعلوم الحديث، ٢٥٩؛ فتح المغيث، ٨١/٣؛ تدريب الراوي، ٢٠٣/٢؛ علي القاري، ١٣٩؛ توجيه النظر، ٢٦٢].

فصل السين المهملة بعد الميم

المساواة: وهي استواء عدد الإسناد من الراوي إلى آخره مع إسناد أحد المصنفين. كذا في مقدمة العلامة الشنشوري. وقال النووي في التقريب؛ "والمساواة في أعصارنا قلة عدد الإسناد إلى الصحابي

[قارن بفتح المغيٲ، ٢٦٤/٣ علي القاري، ٢٢٩].

المشوق: بفتح الميم، وهو سرعة الكتابة مع بعثرة الحروف. كذا في فتح الباقي بشرح ألفية العراقي للقاضي زكريا الأنصاري.

[١] فتح الباقي، ١٢٢/٢. وقارن بعلوم الحديث، ١٦٤؛ فتح المغيٲ، ١٥١/٢؛ تدريب الراوي، ٧٠/٢. المشهور: هو ما نقله من يحصل العلم بصدقهم ضرورة عن مثلهم من أوله إلى آخره. كذا عرفه النووي في التقريب^١. وعرف الغمام الشنشوري في المقدمة بأنه ما رواه أكثر من [٢٨ب] اثنين. وقد استفاد - رحمه الله - من حصر ابن حجر في شرح النخبة^٢. وهو تبع أستاذه الحافظ ولي الدين العراقي حيث قال في ألفيته:

وما به مطلق الراوي انفرد فهو الغريب، وابن منده فحد
بالانفراد عن إمام يجمع حديثه فان عليه يتبع
من واحد واثنين فالعزيز أو فوق فمشهور وكل قد رأوا^٣

وعرف سيدالسند - قدس سره الصمد - فقال؛ "المشهور من الحديث وهو ما كان من الأحاد في الأصل. ثم اشتهر فصار ينقله قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب، فيكون كالمتواتر بعد القرن الأول". كذا في التعريفات^٤.

[١] التقريب، ١٧٦/٢ (٢) ظ. نزهة النظر، ١٠؛ ٣) التبصرة، ٢٦٥/٢-٢٦٦ (٤) تعريفات سيد؛ ١٤٥. وقارن بفتح المغيٲ، ٣٢/٣؛ تدريب الراوي، ١٧٣/٢؛ علي القاري، ٣١].

فصل الصاد المهملة بعد الميم

المصحف: هو ما وقع التغير بين الحديثين بالنقط. كذا عرف شيخنا في النتيجة . وعرف شيخ والدي 'المصحف' في شرح أرجوزته فقال؛ "المصحف هو الذي تغير بنقط الحروف أو حركاتها أو بسكناتها". انتهى.

[قارن بفتح المغيٲ، ٧٣/٣؛ تدريب الراوي، ١٩٣/٢؛ علي القاري، ١٤٤].

المصافحة: هو مساواة الراوي مع مصنف في العدد وبينهما أمد بعيد لا يمكن التلاقي مثل مائة سنة

أو أكثر. [٢٩] كذا أستفيد من عبارة ابن حجر في شرح نخبة الفكر^١. مثاله كابن حجر والنسائي، مثلا، فإن النسائي يروي حديثا بينه وبين النبي - صلى الله عليه وسلم - فيه أحد عشر نفسا، فيقع له بذلك الحديث بعينه بإسناد آخر إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - بين ابن حجر وبين النبي، صلى الله عليه وسلم - أحد عشر نفسا، فتساوى له من حيث العدد. فقال ابن حجر بعد نقل هذا؛ "ونحن في هذه الصورة كأننا لقينا النسائي فمصافحناه"^٢. انتهى. وكالشيخ إبراهيم الكردي الكوراني وابن حجر العسقلاني بينهما وبين البخاري، فإن أعلى أسانيد ابن حجر أن يكون بينه وبين البخاري سبعة وأعلى سند الشيخ إبراهيم الكردي بينه وبين البخاري ثمانية؛ وكذا الشيخ إبراهيم الكردي الكوراني، فإن الشيخ إبراهيم الكردي أخذ وروى عاليا عن الشيخ عبد الله بن سعد الله الكاهوني عن الشيخ قطب

الشريف ومدرس المحفل اللطيف، حضر دروسه سنة ١١١٥ حين مجاورته بمكة المكرمة، وكتب شرح أرجوزته فقال فيه؛ "والحديث المسلسل هو ما اتفقت صيغ رواته في الأداء". انتهى. وهو أخصر التعاريف. وعرف الحافظ أبو عبد الله عز الدين ابن جماعة في شرح القصيدة: "المسلسل، وحده ما اتفقت رواته على صفة أو حالة أو كيفية". انتهى^٤.

[١] التقريب، ١٨٧/٢ (٢) علوم الحديث، ٢٤٨؛ ٣) نزهة النظر، ٧٣-٧٤؛ ٤) وقارن بفتح المغيٲ، ٥٣/٣؛ تدريب الراوي، ١٨٧/٢؛ علي القاري، ٢٠٩].

المسند: هو ما اتصل إسناده من رواته إلى منتهاه. كذا حكاه الخطيب عن أهل الحديث. وقال أكثر ما يستعمل في المرفوع دون الموقوف. كذا عرفه عز الدين ابن جماعة في شرح القصيدة المذكورة. وتبعه الشارح أبو عبد الله المقدسي في شرح تلك القصيدة. ومأخذهما عين عبارة ابن الصلاح حيث قال؛ [٢٧ب] "المسند هو الذي اتصل إسناده من روايه إلى منتهاه. ذكر أبو بكر الخطيب نقلا عن أهل الحديث". ولفظ النووي في التقريب؛ "ما اتصل سنده إلى منتهاه. وأكثر ما يستعمل فيما جاء عن النبي - صلى الله عليه وسلم - خاصة متصلا كان أو منقطعاً. وقال الحاكم وغيره لا يستعمل إلا في المرفوع المتصل"^٢. انتهى. وقال سيد السند في تعريف المسند؛ "وهو خلاف المرسل. وهو الذي اتصل إسناده إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - . وهو ثلاثة أقسام: المتواتر والمشهور (والآحاد). والمسند قد يكون متصلا ومنقطعاً. والمتصل (مثل) ما روى مالك عن نافع عن ابن عمر عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - . والمنقطع مثل ما روى مالك عن الزهري عن ابن عباس عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - . فهذا مسند لأنه قد أسند إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ومنقطع لأن الزهري لم يسمع عن ابن عباس"^٣. انتهى.

[١] علوم الحديث، ٣٩؛ ٢) التقريب، ١٨٢/١؛ ٣) فهذا مسند لأنه أسند إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - (حاشية)؛ ٤) تعريفات سيد، ١٤٣. وقارن بفتح المغيٲ، ٩٩/١؛ تدريب الراوي، ١٨٢/١؛ علي القاري، ١٩٠، ١٩١].

المسند: بكسر النون، هو شيخ أخذ الحديث من أهله فأجاز شيخه رواية الأحاديث بالسند المتصل مرفوعا كان أو موقوفا أو مرسلا. فالمسند، بكسر النون، اسم فاعل، معناه ذو سند. وما رواه مسند، بالفتح، اسم مفعول. كذا أستفيد [٢٨أ] من تعريف المسند. وهو القول المعتمد. وقال القاضي زكريا؛ "المسند، بكسر النون، هو الذي اعتنى بالإسناد خاصة متبصرا متذكرا بها كيفية التحمل والأداء أو متعلقتهما"^١. انتهى. وقال الحافظ عبد الرحيم بن حسين الأثري العراقي في شرح الألفية؛ "المسند، بكسر النون، فاعل 'أسند الحديث' أي رواه بإسناده"^٢. انتهى كلام العراقي.

[١] فتح الباقي، ٨/١ (٢) التبصرة، ٨/١. وقارن بفتح المغيٲ، ١٣/١؛ تدريب الراوي، ٤٣/١؛ الباعث الحثيث، ١٥٦].

فصل الشين المعجمة بعد الميم

المشافهة: هو السماع عن لفظ الشيخ. كذا عرفه الحافظ المقدسي في شرح تلك القصيدة.

المشتبه المقلوب: وهو أن يكون اسم أحد الراويين كاسم أب الآخر خطأ ونطقاً، واسم الآخر كاسم أب الأول كذلك، ك'مسلم بن الوليد' و'وليد بن مسلم' و'أسود بن يزيد' و'يزيد بن الأسود'. كذا عرف شيخنا في نتيجة النظر.

فصل العين المهملة بعد الميم

معجم الصحابي: هو كتاب رتب فيه أسماء الصحابة على حروف معجم ك'معجم' الطبراني^١. كذا أستفيد من عبارة ابن الصلاح^٢.

[١] صنف الطبراني ثلاث 'معجم' كبير وأوسط وصغير. رتب في المعجم الكبير الصحابة على حروف المعجم وجمع أحاديث كل صحابي كلها أو بعضها تحت اسمه. هذا المعجم طبع في بغداد في ٢٥ مجلدا بتحقيق حمدي عبد المجيد السلفي. وفي المعجم الأوسط والمعجم الصغير رتب الطبراني شيوخه وروى تحت تراجمهم أحاديثهم كلها أو بعضها. طبع المعجم الصغير غير مرة. فمراد المؤلف المعجم الكبير. والله أعلم؛ (٢) ظ. علوم الحديث، ٢٢٨].

المعروف: ما رواه الضعيف مخالفا لما هو أعلى منه ضعفا. كذا عرفه شيخنا في نتيجة النظر في علم الأثر.

[قارن بـ تدريب الراوي، ١/١٧٨، ٢٤١؛ علي القاري، ٨٧؛ توجيه النظر، ٢١٩، ٢٢٣].

المعضل: ما سقط من إسناده اثنان فضاء. كذا ذكره ابن الصلاح في المقدمة^١. وتبعه الشنشوري في مقدمته. وقال الحافظ محيي الدين النووي في التقریب؛ "المعضل، بفتح [٣١] الضاد، وهو ما سقط من إسناده اثنان فأكثر. ويسمى منقطعاً. ويسمى مرسلًا عند الفقهاء وغيرهم"^٢. انتهى. وكذا عرفه شرح القصيدة الإشبيلية.

[١] علوم الحديث، ٥٤؛ (٢) التقریب، ٢١١/١. وقارن بـ فتح المغيـث، ١/١٥١؛ تدريب الراوي، ٢١١/١؛ علي القاري، ١١٣؛ توجيه النظر، ٢٤٢].

المعلق: ما سقط من مبدأ إسناده راو وأكثر. ومن المعلق أن يحذف جميع السند ويقال، مثلا، قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - . كذا عرفه الشنشوري في المقدمة. وعرف الحافظ ابن الصلاح^١ والحافظ النووي في التقریب التعليق بأنه "هو ما حذف من مبدأ إسناده واحد فأكثر. واستعمله بعضهم في كل الإسناد. وهذا التعليق له حكم الصحيح"^٢. انتهى. وقال سيد السند؛ "المعلق من الحديث ما حذف من مبدأ إسناده واحد وأكثر. فالحذف إما أن يكون في أول الإسناد وهو المعلق، أو في وسطه وهو المنقطع، أو في آخره وهو المرسل". هكذا في التعريفات^٣.

[١] علوم الحديث، ٢٠؛ (٢) التقریب، ١١٧/١. نص النووي هكذا: "وأما ما حذف من مبتدأ إسناده واحد أو أكثر، فما كان منه بصيغة الجزم ك'قال' و'فعل' و'أمر' و'روى' و'ذكر فلان' فهو حكم بصحته عن المضاف إليه. وما ليس فيه جزم ك'يروى' و'يذكر' و'يحكي' و'يقال' و'روي' و'ذكر' و'حكى عن فلان' كذا فليس فيه حكم بصحته عن المضاف إليه"، علما بأن البحث هنا عن المعلقات الواقعة في صحيح البخاري. ولهذا أضاف النووي: "وليس بواه لإدخاله في الكتاب الموسوم بالصحيح"؛ (٣) تعريفات سيد، ١٤٨. وقارن بـ تدريب الراوي، ١/١١٧؛ علي القاري، ١٠٦، ١٠٨].

المعلل: هو الحديث الذي أطلع فيه على علة تقدر في صحته مع أن ظاهره السلامة منها. هكذا عرفه تقي الدين أبو عمرو عثمان ابن الصلاح في المقدمة^١. وعرف أيضا في محل آخر بلفظ آخر فقال؛ "المعلل هو جمع طرق في كل حديث واختلاف الرواة فيه"^٢. انتهى. وعرف الشنشوري الفرضي في المقدمة بأنه ما كان مشمولاً [٣١ب] بـعلة خفية". انتهى. وهذا أخصر مما تقدم. والله أعلم^٣.

[١] علوم الحديث، ٨١؛ (٢) لعل هناك سوء فهم أو سوء نقل. ظ. علوم الحديث، ٨٢؛ وقارن بـ فتح المغيـث، ١/٢١٠؛ تدريب الراوي، ١/٢٥١؛ علي القاري، ٥٤].

الدين محمد بن أحمد النهرواني عن والده عن نور الدين أبي الفتوح الطاوسي عن الشيخ المعمر بابا يوسف الهروي عن الشيخ المعمر شادبخت الفرغاني عن الشيخ المعمر أبي لقمن يحيى بن عمار الختلاني بسماعه على [٢٩ب] الفربري عن البخاري. قال الشيخ إبراهيم الكردي في الامم لإيقاظ الهمم بعد نقل هذا السند العالي؛ "باعتبار العدد كأني سمعته من الحافظ ابن حجر وصافحته. وكان شيخنا الكاهوري سمع من التنوخي وصافحه، وبين وفاتيهما مائتا سنة وبضع وثمانون. فإن الكاهوري توفي بالمدينة سنة ١٠٨٢ والتوخي سنة ٨٠٠. وهذا عال جدا. وأعلى أسانيد السيوطي إلى البخاري أن يكون بينه وبين البخاري ثمانية. فساويت فيه السيوطي. والله الحمد". انتهى. أقول؛ وقد انسلكت هذا السند العالي حيث أجازني شياخي علامة المحدثين وخاتمة المسندين الشيخ محمد بن همام الدمشقي بعد سماع البخاري مرتين، مرة مقدار ربعة في الجامع الأحمدية في أسكدار سنة ١١٤١ بقراءة الشيخ محمد الزيتوني - رحمه الله - ومرة مقدار ثلثة في دار الحديث لوالدة سلطان - طابت ثراها - بقراءة الحافظ أحمد المقرئ، عند عدم الزيتوني، سنة ١١٤٥، كلاهما على الشيخ المذكور - ضاعف الله له الأجور .. وهو سمع كله من شيخه خاتمة الحفاظ والمحدثين وعلامة الفقهاء والمسندين الشيخ عبد الله بن سالم البصري، ومن الشيخ محمد تاج [٣٠] الدين مفتي مكة، وهما يرويان عن القطب الرباني والغوثن الصمداني الشيخ إبراهيم الكردي الكوراني - عليه تقديس السبحاني - . فقد اتصل سندي إلى البخاري بهذا السند بأحد عشر نفسا. والله الحمد. وقال النووي في التقریب؛ "المصافحة أن تقع هذه المساواة لشيخك فيكون لك مصافحة، كأنك صافحت مسلما - رحمه الله - وأخذته عنه. وإن كانت المساوات لشيخ شيخك فالمساواة لشيخ شيخك"^٣. انتهى.

[١] نزهة النظر، ٦٨؛ (٢) نفس المرجع؛ (٣) التقریب، ١٦٧/٢. وقارن بـ فتح المغيـث، ٣/١٦؛ تدريب الراوي، ١٦٧/٢؛ علي القاري، ١٩٨].

فصل الضاد المعجمة بعد الميم

المضطرب: هو الذي يختلف الرواية فيه فيرويه بعضهم على وجه آخر مخالف له. كذا عرفه ابن

الصلاح في المقدمة. ثم قال؛ "وإنما نسيمه مضطربا إذا تساوت الروايات. أما إذا ترجحت إحداهما بحيث لا يتقاوما الأخرى بأن يكون راويها أحفظ أو أكثر صحة للمروي عنه أو غير ذلك من وجوه الترجيحات المعتمدة، فالحكم للراجحة. ولا يطلق عليه حيثذ وصف المضطرب. ثم قد يقع الاضطراب في متن الحديث، وقد يقع في الإسناد، وقد يقع من أداء واحد، وقد يقع [٣٠ب] بين رواة. والاضطراب موجب ضعف الحديث لإشعاره بأنه لم يضبط". انتهى. كذا تبعه النووي في التقریب^١ مختصر ابن الصلاح. وعرف الشنشوري في المقدمة بأنه ما ورد مختلفا من راو واحد فأكثر في متن أو في سند الحديث بتساوي الاختلاف. أقول؛ هذا التعريف جامع الأفراد، جامع الأجلاف، على ما هو الظاهر، فلا تكن من أهل الإعتساف. وعرف شيخنا في النتيجة بأنه "هو ما اختلف فيه الراوي بالإثبات تارة والحذف أخرى، من غير ترجيح غالبا، في الإسناد وتارة في المتن". انتهى.

[١] علوم الحديث، ٨٤-٨٥؛ (٢) التقریب، ٢٦٢/١. وقارن بـ فتح المغيـث، ١/٢٢١؛ تدريب الراوي، ٢٦٢/١؛ علي القاري، ١٤٠؛ توجيه النظر، ٢٥٦، ٢٥٧].

فصل القاف بعد الميم

المقابلة: هو عرض الطالب كتابه بأصل شيخه أو أصل شيخه المقابل به أصل شيخه أو بفرع مقابل بأصل السماع بنفسه مع شيخه في حال تحديثه به أو بنفسه أو بثقة يقظ غيره. هكذا في شروح ألفية العراقي^١.

[١] التبصرة، ١٣٣/٢؛ فتح الباقي، ١٣٣/٢. وقارن بفتح المغيث، ١٦٥/٢؛ تدريب الراوي، ٧٦/٢، ٩٤؛ علي القاري، ٢٦٤].

المقطوع: وهو غير المنقطع. هو ما جاء من التابعين موقوفا عليهم من أقوالهم وأفعالهم. وقال الخطيب أبو بكر الحافظ في جامعهم؛ المقاطع هي الموقوفات على التابعين. وقال المملي؛ وجدت التعبير بـ'المقطوع' عن 'المنقطع' غير الموصول في كلام الإمام الشافعي وأبي القاسم الطبراني وغيرهما. انتهى كلام ابن الصلاح^١. ولفظ النووي في التقريب: "المقطوع، وجمعه [٣٣] المقاطع والمقاطع، وهو الموقوف على التابعي قولاً أو فعلاً له. استعمله الشافعي ثم الطبراني في 'المنقطع'^٢". انتهى. وقال الإمام الشنشوري في مقدمته؛ المقطوع قول التابعي أو فعله. انتهى. واختار سيد السند تعريف ابن الصلاح^٣. وكذا شراح قصيدة الإشبيلي.

[١] علوم الحديث، ٤٢-٤٣؛ ٢؛ التقريب، ١٩٤/١؛ ٣. ظ. تعريفات سيد، ١٥٤. وقارن بفتح المغيث، ١٠٥/١؛ تدريب الراوي، ١٩٤/١؛ علي القاري، ١٨٩].

المقلوب: تقديم ما كان مؤخرًا أو تأخير ما كان مقدماً سندا كان أو متناً، كـ'مرة بن كعب' و'كعب بن مرة'، وكرواية ذيل حديث الإنفاق^١. وهو "حتى لا يعلم يمينه ما تنفق شماله". والأصل "حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه"^٢. كذا أستفيد من كلام شيخنا في نتيجة النظر في علم الأثر. وعرف شيخ والدي الشيخ صنع الله الحلبي في شرح أرجوزته بأنه "هو ما جعل سنده أو متنه لأخر، كمن هو 'عن سالم'، مثلاً، جعل 'عن نافع' إما لسهو أو لرغبة أو لوهم أو لظعن أو امتحان كما فعل مع البخاري ببغداد حيث قبلوا عليه مائة حديث فردها"^٣. انتهى.

[١] يعني هذا الحديث: "سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله: الامام العادل، وشاب نشأ بعبادة الله، ورجل قلبه معلق في المساجد، ورجلان تحاببا في الله اجتمعا عليه وتفرقا عليه، ورجل دعت امرأته ذات منصب وجمال فقال: إني أخاف الله، ورجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم يمينه ما تنفق شماله، ورجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه" (مسلم، الزكاة، ٩١؛ ٢). ظ. البخاري، الزكاة، ١٦؛ ٣) وقارن بعلوم الحديث، ٧٦؛ فتح المغيث، ٢٥٣/١؛ تدريب الراوي، ٢٩١/١؛ علي القاري، ١٣٨].

مقلوب الراوي وهو أن يبدل الراوي براو نظيره. كذا عرفه الإمام الشنشوري في المقدمة مستفيداً من عبارة [٣٣] ابن الصلاح^١ والنووي^٢.

[١] ظ. علوم الحديث، ٩١؛ ٢. ظ. التقريب، ٢٩١/١].

مقلوب السند: وهو أن يبدل الراوي سند الحديث من أوله إلى آخره لحديث آخر وأن يبدل سند هذا الحديث بذلك الحديث يعني هو يقلب سند حديث لمتن آخر وبالعكس لقصد الامتحان. كذا أستفيد من كلام ابن الصلاح^١ والحافظ النووي^٢ والإمام الشنشوري. ثم قال ابن الصلاح: "وقد روينا أن البخاري لما قدم بغداد فاجتمع قبل مجلسه قوم من أصحاب الحديث وعمدوا إلى مائة حديث فقبلوا متونها وأسانيدها وجعلوا متن هذا الإسناد لإسناد آخر وإسناد هذا لمتن آخر. ثم حضروا

المعلول: قال الحافظ العراقي في شرح ألفيته؛ "وقد وقع في عبارة كثير من أهل الحديث تسميته بـ'المعلول'. وذلك موجود في كلام الترمذي وابن عدي والدارقطني وأبي يعلى الخليلي والحاكم وغيرهم. وقال ابن الصلاح؛ "وذلك منهم ومن الفقهاء في قولهم في باب التياس؛ 'علة والمعلول مردول عند أهل العربية واللغة'^١. وقال النووي انه لحن^٢. قلت؛ والأجود في تسميته 'المعل'. كذا قاله العراقي في شرح الألفية^٣. واختصر في متنه حيث قال؛

وسم ما بعللة مشمول معللاً ولا تقبل معلول^٤

وعرف شيخ والدي محدث الحرمين وواعظ مكة بلا ريب ولا مين العالم العلامة والحبر الفهامة الشيخ صنع الله الحلبي في شرح أرجوزته له حيث قال؛ "المعلول ما ظاهره السلامة لجمعية شروط الصحة لكن فيه علة خفية فيها غموض تظهر للنقاد عند جمع طرق الحديث والفحص عنها لمخالفة الراوي لغيره ممن هو أحفظ عنه وأضبط وأكثر عدداً مع قرائن تدل على وهمه في وصل مرسل أو رفع موقوف [٣٢] أو إدراج حديث في حديث أو لفظة أو جملة ليست من الحديث أو وهم بإبدال راو ضعيف". انتهى.

[١] علوم الحديث، ٨١؛ ٢؛ التقريب، ٢٥١/١؛ ٣؛ التبصرة، ٢٢٤/١؛ ٤) نفس المرجع].

المعنن: وهو الذي يقال فيه 'فلان عن فلان'. عرفه الحافظ ابن الصلاح في المقدمة ثم قال؛ "عده بعض الناس من قبيل المرسل والمنقطع حتى يتبين اتصاله بغيره. والصحيح الذي عليه العمل أنه من قبيل الإسناد المتصل"^١. انتهى. أقول؛ هذا الوهم إنما نشأ من استعمال 'عن'. لأن استعمال 'عن' أمارة الحذف والتعليق. ولذا احتج إلى بيان الاتصال على التحقيق. ولكن قول الجمهور التصديق في دفع الوهم بحسن الظن. وهو خير الرفيق. وكذا تبعه شراح القصيدة الإشبيلية. وزاد الحافظ المقدسي بعد قوله؛ "و الصحيح الذي عليه الجمهور أنه من قبيل المتصل. وحكاة أبو عمرو الداني إجماعاً. وكذا قال عزالدين ابن جماعة وبالغ فيه حيث قال؛ وعده بعضهم مرسلًا. والصحيح الذي عليه الجمهور أنه متصل. هكذا لفظ النووي في التقريب. وزاد بشرط أن لا يكون المعنن مدلساً بشرط إمكان لقاء بعضهم (بعضاً)^٢. كذا أشار ابن الصلاح بعد صحيفة^٣. وقال الشنشوري في مقدمته؛ "المعنن ما يقال فيه 'فلان عن فلان' من بيان التحديث [٣٢] أو الإخبار أو السماع". انتهى.

[١] علوم الحديث، ٥٦؛ ٢؛ التقريب، ٢١٤-٢١٥؛ ٣؛ علوم الحديث، ٥٦. وقارن بفتح المغيث، ١٧٦/١؛ تدريب الراوي، ٢١٤/١؛ علي القاري، ٦٤، ١٤٠؛ توجيه النظر، ٧٣].

فصل الفاء بعد الميم

المفترق: وقد ذكرناه في 'المتفق'. وهما من مقولة الإضافة وتقابل التضاد. إذ بينهما كمال المخالفة والعناد كالبياض والسواد. فمن تعريف أحدهما يحصل تعريف الآخر. ولا ينكره أحد من العباد. لأن الأشياء إنما تتكشف بالأضداد، كالحركة وهي غير السكون وهي غير الحركة. فثبت المطلوب في الإضافات. فلا حاجة إلى الاختلافات.

بمعناه^٥. ثم قال ابن الصلاح: "وعند هذا نقول؛ المنكر على قسمين على ما ذكرناه في 'الشاذ' فإنه بمعناه الأول، وهو المنفرد المخالف لما رواه الثقات. والثاني، وهو الفرد الذي ليس في روايته من الثقة والإتقان ما يحتمل معه تفرد^٦. واختار القسم الثاني شراح المنظومة. ولكن اللفظ متغير في الجملة. ولفظها؛ 'المنكر ما انفرد به من لم يبلغ في الثقة والإتقان ما لم يحتمل منه تفرد^٧'. انتهى. وعرف شيخنا في النتيجة حيث قال: "وقيل المنكر ما رواه الضعيف مخالفا لمن هو أعلى منه ضعفا". ثم قال: "اعتمده الكمال الشمسي^٨ كما قاله ابن الحنبلي". انتهى^٩.

[١] ظ. علوم الحديث، ٩١؛ ٢) ظ. التقريب، ١/٢٩١؛ ٣) علوم الحديث، ٩١].

فصل الكاف بعد الميم

المكاتبة: هو أن يكتب مسموعه لغائب أو حاضر بخطه أو بأمره مقرونة بالإجازة. وهذه صحيحة كـ'المناولة'. وإن كان مجردة عن الإجازة فمنع الرواية الماروردي الشافعي. وأجازه كثير من المتقدمين والمتأخرين. هو الصحيح المشهور بين [٣٤] أهل الحديث ومعمول به عندهم. كذا في التقريب للنووي^١.

[١] التقريب، ٥٥/٢. وقارن بفتح المغيث، ١٢٨/٢؛ تدريب الراوي، ٥٥/٢].

فصل الميم بعد الميم

المملي: هو محدث له قدرة أن ينقل الحديث حفظا بالسند في ميدان واسع على منبر حوله سامعين كاتبين ما سمعوا. و'المستملي' في كل جانب يملي المسموع على الجماعة الحاضرين نائبا منه. كذا استفدت من كتب الأصول ومن تقرير شيخنا ملخص علم الأصول.

[قارن بفتح المغيث، ٢٥/٢؛ علي القاري، ٢٥٦].

فصل النون بعد الميم

المناولة: وهو أن يدفع الشيخ إلى الطالب أصل سماعه أو رواياته قائلا: "اروه عني مجازا مني". كذا في تقريب النووي^١، مختصر ابن الصلاح. وقال سيد السند في التعريفات: "المناولة هي أن يعطيه كتاب سماعه بيده ويقول: 'أجزت لك أن تروي عني هذا الكتاب'. ولا يكفي مجرد إعطاء الكتاب". انتهى.

[١] التقريب، ٤٤/٢؛ ٤٥-٤٤؛ ٢) تعريفات سيد، ١٦٠. وقارن بفتح المغيث، ٩٩/٢؛ تدريب الراوي، ٤٤/٢].

المنتهي: هو من حصل من فن الحديث أكثر وصلح لإفادته وأتقن. وقيل: "من شرع في هذا الفن واستقل بنصوص مسائله مستحضرا غالب أحكامه وقدر على الاستدلال". كذا في فتح الباقي بشرح ألفية العراقي لتركيا الأنصاري -عليه رحمة الباري-.

[١] فتح الباقي، ٨/١].

[٣٤ب] المنكر: هو الذي ينفرد به الرجل ولا يعرف متنه من غير روايته. هذا تصحيح البرديجي الحافظ^١. ذكره الحافظ ابن الصلاح في المقدمة^٢. ولفظ النووي في التقريب: "قال الحافظ البرديجي؛ هو الفرد الذي لا يعرف متنه من غير روايته^٣". كذا احتاره الشنشوري في المقدمة وسيد السند في التعريفات^٤. لكن قال الحافظ أبو عمرو عثمان ابن الصلاح والحافظ محيي الدين يحيى بن شرف النووي في التقريب مختصر ابن الصلاح بعيد هذا: "والصواب فيه التفصيل الذي تقدم في 'الشاذ' فإنه

بمعناه^٥. ثم قال ابن الصلاح: "وعند هذا نقول؛ المنكر على قسمين على ما ذكرناه في 'الشاذ' فإنه بمعناه الأول، وهو المنفرد المخالف لما رواه الثقات. والثاني، وهو الفرد الذي ليس في روايته من الثقة والإتقان ما يحتمل معه تفرد^٦. واختار القسم الثاني شراح المنظومة. ولكن اللفظ متغير في الجملة. ولفظها؛ 'المنكر ما انفرد به من لم يبلغ في الثقة والإتقان ما لم يحتمل منه تفرد^٧'. انتهى. وعرف شيخنا في النتيجة حيث قال: "وقيل المنكر ما رواه الضعيف مخالفا لمن هو أعلى منه ضعفا". ثم قال: "اعتمده الكمال الشمسي^٨ كما قاله ابن الحنبلي". انتهى^٩.

[١] هو أبو بكر أحمد بن هارون البرديجي البرديعي، توفي سنة ٣٠١. كان ثقة إماما حافظا فهما؛ ٢) علوم الحديث، ٧١-٧٢؛ ٣) التقريب، ١/٢٣٨؛ ٤) تعريفات سيد، ١٥٩؛ ٥) التقريب، ١/٢٣٩؛ ٦) علوم الحديث، ٧٢، ٧٤؛ ٧) هو أبو عبد الله محمد بن الحسن بن علي التميمي المالكي الشمسي (نسبة لمزرعه بباب قسطنطينية في الجزائر يقال لها شمنة) نزيل القاهرة، توفي سنة ٨٢١؛ ٨) وقارن بفتح المغيث، ١٩٠/١؛ تدريب الراوي، ٢٣٨/١؛ علي القاري، ٨٩، ١٣٠].

المنسوخ: هو حديث رفع حكمه بحديث ثابت متأخر. كذا استفيد [٣٥] من كلام شيخنا على شرح خلاصة النخبة.

المنقطع: هو ما لم يتصل إسناده دون التابعي عن الصحابة. وقيل: "هو ما اختل فيه رجل قبل التابعي محدثا كان أو مبهما كـ'رجل'". وقيل: "هو ما روي عن تابعي أو ما دونه قولاً له أو فعلاً له". وهذا غريب ضعيف. كذا في تقريب النووي^١. وقال الشيخ العلامة الشنشوري الفرضي في المقدمة: "المنقطع، على المشهور، هو الذي سقط من سنده راو واحد قبل الصحابي. وقيل؛ ما لم يتصل سنده". انتهى. وعرف الحافظ أبو عبد الله المقدسي في شرح القصيدة الإشبيلية بأنه "هو الحديث الذي لم يتصل إسناده بأن يكون سقط منه رجل أو رجلان أو ثلاثة أو أكثر". انتهى. وقال عز الدين بن جماعة: "المنقطع حده ما لم يتصل إسناده كيف كان". قلت: هو أعم من 'المرسل' و'المعضل' مطلقاً. أقول: وقد أشار إليه ابن الصلاح في المقدمة^٢ فافهم. وقال سيد السند: "المنقطع من الحديث ما سقط ذكر واحد من الرواة قبل الوصول إلى التابعي. وهو مثل 'المرسل'. لأن كل واحد منهما لا يتصل إسناده". كذا في التعريفات^٣.

[١] التقريب، ٢٠٧/١-٢٠٨؛ ٢) ظ. علوم الحديث، ٥٢؛ ٣) تعريفات سيد، ١٥٩. وقارن بفتح المغيث، ١٤٩/١؛ تدريب الراوي، ٢٠٧/١؛ علي القاري، ١١٠، ٥٠].

فصل الواو بعد الميم

[٣٥ب] الموافقة: وهو الوصول إلى شيخ أحد المصنفين من غير طريقه. كذا عرفه الحافظ ابن حجر في نخبة الفكر^١. وقال الحافظ النووي: "الموافقة أن يقع لك حديث عن شيخ مسلم من غير جهته بعدد أقل من عددك إذا رويته عن مسلم عنه". كذا في التقريب^٢ للحافظ النووي.

[١] نزهة النظر، ٦٧؛ التقريب، ١٦٥/٢. وقارن بفتح المغيث، ١٣٣-١٥؛ تدريب الراوي، ١٦٥/٢؛ علي القاري، ١٩٦].

الموصول: وهو ما اتصل إسناده مرفوعاً كان أو موقوفاً على من كان. عرفه الحافظ النووي في التقريب^١. وعرف العلامة المحقق شيخ والدي الشيخ صنع الله الحلبي ثم المكي الواعظ في الحرم

روى ابن ماجه هذا الحديث في سننه ("الإقامة"، ١٧٤؛ ٣) التقريب، (٤/٢٧٤؛ ٤) فرقة تنسب لأبي عبد الله محمد بن كرام السجستاني المتوفى سنة ٢٥٥هـ؛ ٥) التقريب، (١/٢٧٤؛ ٢٨٣-٢٨٤].

الموضوعات: هو كتاب يشتمل على الأحاديث الموضوعية باحثاً عن الأحوال من حيث الاتفاق والاختلاف والاختلال، ومن حيث الرد والقبول عند أئمة الحديث والفحول، مرتباً بحروف معجم ك موضوعات علي القاري^١ والدرر المنتشرة للحافظ السيوطي^٢ وملجأ الواعظين عن افتراء الكاذبين ترتيب موضوعات الصاغانى للفقير. أو مبوبة على أبواب الفقه ك موضوعات ابن الجوزي^٣ واللاللي المصنوعة في الأحاديث الموضوعية للحافظ السيوطي^٤. وذلك صغير وكبير ومتوسط. ملكت المتوسط بخط السيوطي في صدره، والصغير والكبير في ميرزا زاده^٥، ليس له الحسنى وزاده. أو غير مرتب [٣٧ب] ك موضوعات الصاغانى^٦.

(١) الموضوعات الكبرى لعلي بن سلطان محمد القاري (ت. ١٠١٤) طبع بعنوان الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعية ويتحقق محمد الصبغ غير مرة؛ (٢) الدرر المنتشرة في الأحاديث المشتهرة للسيوطي (ت. ٩١١)، ليس موضوع الأحاديث الموضوعية، كما يبيته اسمه. بل هو في الأحاديث المشتهرة أي المنتشرة بين الناس صحيحة كانت أو ضعيفة أو موضوعة. والكتاب طبع غير مرة؛ (٣) كتاب الموضوعات لأبي الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي (ت. ٥٩٧) طبع سنة ١٩٦٦/١٣٨٦ بتحقيق عبد الرحمن محمد عثمان في ثلاث مجلدات؛ (٤) اللاللي المصنوعة في الأحاديث الموضوعية للسيوطي طبع بمصر في مجلدين؛ (٥) في هذه الطبقة ميرزا زاده اثنان؛ شيخ الإسلام ميرزا زاده محمد بن ميرزا محمد (ت. ١١٤٧) وأخوه الصغير ميرزا زاده أحمد نبلي. لعل المراد به هنا شيخ الإسلام ميرزا زاده، لأنه كانت بإستانبول مكتبة خاصة له؛ (٦) موضوعات الصاغانى لأبي الفضائل الحسن بن محمد الصاغانى (ت. ٦٥٠) طبع بالقاهرة سنة ١٤٠٠ بتحقيق نجم عبد الرحمن خلف].

الموقوف: ما يروى عن الصحابة -رضي الله عنهم- من أقوالهم وأفعالهم. ولا يتجاوز به إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم-. كذا عرفه الحافظ أبو عمرو عثمان بن الصلاح الشهرزوري الشافعي^١. وقال النووي في التقريب: "الموقوف هو المروي عن الصحابة قولاً لهم أو فعلاً أو نحوه متصلًا كان أو منقطعاً. ويستعمل في غيرهم مقيداً فيقال؛ 'وقفه فلان على الزهري' ونحوه"^٢. انتهى. وقال العلامة الشيخ عبد الله بن بهاء الدين الشنشوري الشافعي الفرضي: "الموقوف ما قصر على صحابي سواء اتصل السند أو انقطع". واختار الحافظ أبو عبد الله المقدسي في شرح قصيدة الإشبيلية وسيد السند^٣ -قدس سره الصمد- تعريف ابن الصلاح. وعرف الحافظ عز الدين ابن جماعة في شرح القصيدة الإشبيلية حيث قال فيه بعد الموقوف: "وحده ما أضيف إلى الصحابي من قول أو فعل". انتهى.

(١) علوم الحديث، ٤١-٤٢؛ (٢) التقريب، (١/١٨٤؛ ٣) ظ. تعريفات سيد، ١٦٠. وقارن بفتح المغيث، (١/١٠٣؛ ١٠٣) تدريب الراوي، (١/١٨٤؛ ١٨٩، ١٩٠).

فصل الهاء بعد الميم

المهمل: وهو من كثرت أسماؤه فيذكر بغير المشهور فيظن أنه آخر. كذا عرف شيخنا محدث قسطنطينية ومسند أبيصوفية الكبي محمد بن همام -سهله الله جميع المهمات- في نتيجة النظر في الأثر [٣٨].

[قارن بفتح المغيث، (١/١٤٤؛ ٣/٢٥٥؛ ٢/٣٢٧؛ علي القاري، (١/٧١٠، ٧٢٤).

الشريف في شرح أرجوزته حيث قال: "الموصول ما اتصل سنده بلا قطع رفعاً إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- أو وقفاً على غيره".

[١) التقريب، (١/١٨٣. وقارن بفتح المغيث، (١/١٠٢؛ ١) تدريب الراوي، (١/١٨٣].

الموضوع: هو الخبر الكذب المختلق على رسول الله -صلى الله عليه وسلم-. كذا عرفه العلامة الشنشوري في المقدمة مستفيداً من عبارة الحافظ العراقي في ألفيته حيث قال:

شر الضعيف الخبر الموضوع الكذب المختلق المصنوع^١

و عرف شيخنا في نتيجة النظر في علم الأثر: "الموضوع ما أضيف ولو وهما إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- مما لم يقله". [٣٦] ثم قال: "فاندرج فيه نحو 'من كثرت صلواته بالليل حسن وجهه بالنهار'^٢. وقال شيخ والدي وأستاذه الشيخ صنع الله الحلبي ثم المكي في شرح وجيزه على أرجوزته: "الحديث الموضوع، هو الكذب على رسول الله -صلى الله عليه وسلم-. ويحرم روايته إلا بيانا لكذبه. ويحرم العمل به مطلقاً". انتهى. وقال الشيخ الحافظ أبو عبد الله المقدسي: "الحديث الموضوع، هو المختلق المصنوع". وهو تعبير النووي^٣ والعراقي، على ما تقدم. والله تعالى أعلم. ثم قال: "وهو شر الأحاديث الضعيفة. ولا يحل لأحد علم حال روايته في أي معنى كان إلا تعريفاً ببيان وضعه". وتبعه الحافظ ابن جماعة. وقال النووي في التقريب: "ويحرم روايته مع العلم به في أي معنى كان إلا مبيناً بوضعه. وجوزت الكرامية^٤ الوضع في الترغيب والترهيب. وهو خلاف إجماع المسلمين الذين يعتد بهم"^٥. أقول: وقد صادفت كثيراً من الوعاظ في دار الملك وخارجها معتقدين نقل الأحاديث الموضوعية في فضائل الأعمال والترغيب والترهيب، وذلك جائز وناقله مأجور. وهذا اعتقاد باطل ومذهب عاطل. وبعض من فضلاء [٣٦ب] المنصفين ومن كبار المحققين، سمعت من أفواههم يقولون: "إننا نقول في تأليفاتنا وموعظتنا؛ 'ورد في الخبر' أو 'وكذا ورد في الخبر' خوفاً عن الكذب على خير البشر زاعمين أن الخبر غير الحديث عند أهل الأثر. وقد عرف في تعريف الحديث عند أهل النظر أن الخبر مرادف للحديث. وهو القول المعتبر. ففروا من ورطة وأوقعوا إلى آخر لكونهم راجلين من أصول حديث ابن حجر، عاطلين من استماع قواعد شرح نخبة الفكر. فهذا هو مرآة لأهل البصر ومبصر إلى حديث سيد البشر. فمن كان له سمع اعتبر، وكمن كان له عين يضع على الأنف عند النظر. ومن كان أعمى ألقى خلفه ويذر ويصلى يومئذ في سقر. وما أدراهم ما سقر؟ نودوا؛ خذوه فغلوه، ثم الجحيم صلوه. كيف وهم أعداء الرسول في دينه من فروع وأصول. إن هذا لهو البلاء المبين، لكل واعظ ينقل كل شيء عين اليقين، وليس لهم علم علم اليقين. ألا وهو الخسران المبين، حق اليقين. وإنما أطنبنا الكلام في هذا المقام لتشارك العلماء [٣٧] الكبار مع العوام. وهو من مزالق الأقدام. فعليك بالجد والإهتمام والبصيرة والإنصاف حتى تدخل الجنة بسلام. وليكن بهذا آخر الكلام ونهاية المرام، مصلياً على أشرف الخلق سيد الأنام وعلى آله وأصحابه وأحزابه الكرام. ولنبدأ بقية التعاريف حتى يكون كتابي أحسن المظام. فنقول:

(١) التبصرة، (١/٢٦١؛ ٢) هذا قول شريك بن عبد الله القاضي. يذكر أن ثابت بن موسى الزاهد (ت. ٢٢٩) دخل على شريك وهو يملي حديثاً. فلما فرغ شريك من إملاء الإسناد سكت ليكتب المستملي. فحينئذ نظر إلى ثابت وقال: "من كثرت صلواته بالليل حسن وجهه بالنهار" قاصداً بذلك ثابتاً لزهده وورعه. فظن ثابت أنه متن ذلك الإسناد. فكان يحدث به. فوقع بذلك شبه الوضع من غير قصد.

باب النون

الناسخ من الحديث: هو حديث يابت متأخر يرفع به الحكم الشرعي السابق الثابت بحديث مثله. كذا استنبطت من الأصول.

[قارن بفتح المغيث، ٧٨/٣؛ علي القاري، ١٠١، ١٠٢؛ الباعث الحثيث، ١٦٩].

النازل: هو ما كثر رجاله. كذا ذكر في 'الإسناد العالي' نقلا عن شرح القصيدة الإشبيلية.

[قارن ب تدریب الراوي، ٢٤٧/٢؛ الباعث الحثيث، ١٥٩].

النزول: هو كثرة الرجال في السند. وهو القول المعتمد. وهذا من مقولة الإضافة. فإن العلو والنزول والكثرة والقلة أمر نسبي. لكن الظاهر أن بين النزول والعلو والكثرة والقلة تقابل تضاد. والله أعلم بحقيقة المراد.

(١) هذا اللفظ مختصر 'الظاهر'. قارن ما قيل في 'النزول' بفتح المغيث، ٢٣/٣؛ تدریب الراوي،

١٧١/٢؛ علي القاري، ١٩٨؛ الباعث الحثيث، ١٦٠، ١٦٤].

النسخ: رفع الشارع حكما منه متقدما بحكم متأخر. كذا عرف النووي في التقريب^١. وعرف شيخنا في شرح خلاصة نخبة الفكر ونتيجة النظر في علم الأثر حيث قال: "والنسخ رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر عنه. والناسخ ما دل على الرفع المذكور". أقول: هذا أطف مما تقدم، والله تعالى أعلم. وقال سيد السند: "النسخ، في اللغة، الإزالة النقل، وفي الشرع، هو أن يرد دليل شرعي تراخيا [٣٨ب] عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه. فهو تبديل بالنظر إلى علمنا وبين لمدة الحكم بالنظر إلى علم الله تعالى. وقيل؛ النسخ رفع الحكم الثابت بخطاب الشرع". انتهى كلامه في التعريفات^١.

(١) التقريب، ١٩٠/٢؛ ٢ تعريفات، ١٦٣. وقارن بفتح المغيث، ٥٩/٣؛ تدریب الراوي، ١٨٩/٢؛ علي

القاري، ١٠١؛ الباعث الحثيث، ١٦٩].

باب الواو

الوجادة: وهي مصدر ل'وجد' مولد غير مسموع من العرب. وهي أن يقف الراوي على أحاديث بخط راويها، لا يرويها الواجد فيقول؛ 'وجدت' أو 'قرأت بخط فلان عن فلان' أو 'في كتابه بخطه ثنا فلان' سائقا الإسناد المكتوب بذلك الخط إذا وثق بأنه خطه أو كتابه. وإلا فليقل؛ 'بلغني عن فلان' أو 'وجدت عنه' أو 'قرأت في كتاب أخبرني فلان أنه بخط فلان وظننت أنه خط فلان' ذاكرا كتابه وكتابه. وإن كان ناقلا من تصنيف فلان فلا يقال؛ 'قال فلان' إلا إذا وثق بصحة النسخة بالمقابلة، وإلا فليقل؛ 'بلغني عن فلان' أو 'وجدت في نسخة كذا'. انتهى كلام النووي في التقريب^١. ثم قال: "و اختلف في العمل بالوجادة عند حصول الثقة. والصحيح الجواز". والله أعلم.

(١) التقريب، ٦٠/٢-٦٣؛ ٢ نفس المرجع، ٦٣/٢. وقارن بفتح المغيث، ١٣٥/٢؛ تدریب الراوي،

٦٠/٢؛ الباعث الحثيث، ١٢٧].

الوحدان: وهو من لم يرو [عنه] إلا واحدا. كذا عرفه الحافظ [٣٩] ابن حجر في شرح نخبة الفكر^١.

(١) نزهة النظر، ٥١. وقارن بفتح المغيث، ١٨٧/٣؛ تدریب الراوي، ٢٦٤/٢].

الوصية: هي أن يوصي عند موته أو سفره بكتاب يرويه. فجوز بعض السلف للموصى له روايته عنه وهو غلط. والصواب أنه لا يجوز. كذا ذكره النووي في التقريب^١. وقال الحافظ العراقي في شرح الألفية: روى الراهمزمي من رواية حماد بن زيد [ت. ١٩٧ أو ١٧٩] عن أيوب [ت. ١٣١] قال: "قلت لمحمد بن سيرين [ت. ١١٠]؛ 'إن فلانا أوصى لي بكتبه فأحدث بها عنه؟' قال؛ 'نعم'. ثم قال لي بعد ذلك؛ 'لا أمرك ولا أنهاك'. قال حماد؛ 'و كان أبو قلابة [توفي نحو ١٠٤] قال؛ 'أدفعوا كتبتي إلى أيوب [ت. ١٣١] إن كان حيا. وإلا فأحرقوها". وعلله القاضي عياض [ت. ٥٤٤] بأن في دفعها له نوعا من الإذن وشبهها من 'العرض' و'المناولة'. قال: "وهو قريب من الضرب الذي قبله" أي الإعلام. وقال ابن الصلاح: "وهذا بعيد جدا. وهو إما زلة عالم أو متأول على أنه أراد الرواية على سبيل الوجادة". وقال: "إنه لا يصح تشبيهه بقسم 'الإعلام' وقسم 'المناولة'".

(١) التقريب، ٥٩-٦٠؛ ٢ التبصرة، ١١٠/٢. وقارن بفتح المغيث، ١٣٣/٢؛ تدریب الراوي، ٥٩/٢؛

الباعث الحثيث، ١٢٦].

انتهى كلام. وليكن بهذا آخر الكلام يعون الكريم العلام.

وقد بدأ مصنفه ترتيب تلك المعارف من الكتب المعتمدة ليلة المعراج ممتدا إلى [٣٩ب] الأسبوع بحيث كاد له انطفاء السراج. ثم تركت وأخرت مقدار أسبوع كي يزداد النور ويزال سيلان الدموع. ثم باشرت التسويد مقدار أسبوعين مع التبييض بلا شك ولا مين. حتى ختمت عند الضحوة الكبرى ليلة الخامسة عشر، هي ليلة البراءة طالبا من الله ألوان البراءة. ثم كتبت ثانيا بعد العيد هدية لمولانا صدر الروم الراغب إلى أرباب العلوم الشيخ مصطفى دري زاده^١ - أرقى الله مراتبه في الدارين وزاده-. ثم كتبت ثالثا لمن رام واشتاق وأظهر فيه غاية الإشتياق، وإلا فهو لي على الإطلاق. ثم كتبت - الفقير السيد حامد بن الشيخ يوسف يوم الأحد من عاشر ذي القعدة سنة ١١٦٥.

(١) هو مصطفى بن محمد بن إلياس الحنفي دري زاده، توفي سنة ١١٨٨ وكان فقيها؛ ٢) سود هذا

المكان في الأصل].

مراجع التحقيق

الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة لنور الدين علي بن محمد القاري، بتحقيق محمد الصباغ، بيروت، ١٣٩١/١٩٧١، ٥٧٦ ص.

إيضاح المكنون في الذليل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لإسماعيل باشا البغدادي، إستانبول، ٢ ج.

الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث لأحمد محمد شاکر، بيروت، دون تاريخ، ٢٥٢ ص.

التبصرة والتذكرة للحافظ زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي، بتحقيق محمد بن الحسين العراقي الحسيني، بيروت، دون تاريخ (أوفست من طبع فاس، ١٣٥٤)، ٣ ج.

تدریب الراوي في شرح تقريب النواوي لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، بتحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، بدون تاريخ، ٢ ج.

الترمذي: ظ. سنن الترمذي.

تعريفات سيد للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، قسطنطينية، ١٣٠٧، مطبعة الحاج حسين أفندي، ١٨٨ ص.

"السيد حامد الباندرماوي (1111-1172/1699-1758 أو 1759) وأثره عقود الدرر في حدود علم الأثر"

الملخص: حامد بن يوسف الباندرماوي عالم عثماني، يقال إن نسبه ينتهي إلى سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم. رحل إلى سوريا ومصر والحجاز بعد تحمله العلم في مسقط رأسه إستانبول، وبعد عودته إليها إشتغل بالتدريس والكتابة والإرشاد. توفي في مدينة باندرما بجنوب بحر مرمرة. يقول الباندرماوي إنه ألف ثمانين كتاباً، ولكن لم يصل إلينا منها إلا خمسة كتب فقط. منها عقود الدرر الذي حققناه وعلقناه عليه. وهو معجم مصطلحات الحديث. وهو أول كتاب صنف في هذا المجال، جمع المؤلف فيه ١٦٧ اصطلاحاً على الترتيب الهجائي من ١٨ كتاباً.

عطف: عبد الله آيدينلي، "السيد حامد الباندرماوي (1111-1172/1699-1758 أو 1759) وأثره عقود الدرر في حدود علم الأثر"، مجلة بحوث الحديث، المجلد ١، العدد ٢، ٢٠٠٣، ص. ٦٧-١١٢.

كلمات المفتاح: العلماء العثمانيون، المحدثون العثمانيون، مصطلح الحديث، حديث، حامد بن يوسف الباندرماوي.

"es-Seyyid Hâmid el-Bandırmaî (1111-1172/1699-1758 veya 1759) ve 'Ukûdü'd-dürer fi 'ilmi'l-eser Adlı Eseri"

Özet: Bandırmalı Hâmid b. Yûsuf (1111-1172/1699-1758 veya 1759), Hz. Peygamber'in soyundan geldiği bildirilen bir Osmanlı âlimidir. İstanbul'daki öğreniminden sonra Suriye, Mısır ve Hicaz bölgelerine ilim öğrenmek gayesiyle yolculuklar yapmıştır. Bu yolculuklarının ardından İstanbul'a dönmüş ve orada ilmi ve dini faaliyetlerini sürdürmüştür. Sayısı 80'e varan eserlerinden günümüze sadece 5 tanesinin ulaştığı anlaşılmaktadır. Bu eserlerden birisi olan *Ukûdü'd-dürer*, bir hadis ıstılahları sözlüğü olup alanındaki ilk eserdir. Bandırmalı bu eserinde, 18 usul kitabından derlediği 167 ıstılahı harf sırasında zikrederek haklarında bilgi vermiştir.

Atıf: Abdullah AYDINLI, "es-Seyyid Hâmid el-Bandırmaî (1111-1172-1699-1758 veya 1759) ve Eseruhü 'Ukûdü'd-dürer fi 'ilmi'l-eser" (Arapça), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, I/2, 2003, 67-112.

Anahtar kelimeler: Osmanlı alimleri, Osmanlı hadisçileri, İstılah sözlüğü, Hadis, Bandırmalı Hâmid b. Yûsuf.

تقريب النواوي لمحيي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النووي، بتحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف (مع تدريب الراوي السابق ذكره).

تكملة الشقائق في حق أهل الحقائق لفندقلي اسماعيل أفندي، نشر الأستاذ المساعد الدكتور عبد القادر أوزجان، إستانبول، ١٩٨٩/١٤٠٩.

توجيه النظر إلى أصول الأثر لطاهر بن صالح الجزائري الدمشقي، بيروت، دون تاريخ (أوفست من طبع مصر، ١٣٢٨)، ٤١٩ ص.

توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار لمحمد بن إسماعيل الأمير الحسن الصنعاني، بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المدينة المنورة، دون تاريخ، المكتبة السلفية، ٢ ج.

الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع للحافظ الخطيب البغدادي، بتحقيق الدكتور محمود الطحان، الرياض، ١٩٨٣/١٤٠٣، مكتبة المعارف، ٢ ج.

سنن ابن ماجه لأبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني، بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، مصر، ٢ ج.

سنن الترمذي لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، بتحقيق أحمد محمد شاكر وصاحبه، دون تاريخ، ٥ ج.

شرف أصحاب الحديث للخطيب البغدادي، بتحقيق الدكتور محمد سعيد خطيب اوغلي، أنقره، ١٩٧١، مطبة جامعة أنقره، ١٩١-٥٠ ص.

صحيح مسلم بشرح النووي لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي، مصر، دون تاريخ، ١٦ ج.

عثماني مؤلف لبروسه لي محمد طاهر، إستانبول، ١٣٣٣، مطبعة عامرة.

علوم الحديث لابن الصلاح بتحقيق نور الدين عتر، بيروت، ١٩٧٢، مؤسسة العلمي للطبوعات، ٤٢٩ ص.

علي القاري على شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر لعللي بن سلطان محمد الهروي القاري، دار السلطنة السنوية العثمانية، ١٣٢٧، مطبعة أخوت، ٢٦٩ ص.

فتح الباقي على ألفية العراقي لزكرياء بن محمد الأنصاري السنكي الأزهرى الشافعي (بهاشم التبصرة والتذكرة السابق ذكره).

فتح المغيث شرح ألفية الحديث محمد بن عبد الرحمن السخاوي، بتحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، القاهرة، ١٩٦٨/١٣٨٨، مطبعة العاصمة، ٣ ج.

قواعد في علوم الحديث لظفر أحمد التهانوي، بتحقيق عبد الفتاح أبو غدة، بيروت، ١٩٧٢/١٣٩٢، مطابع دار القلم، ٥٥٣ ص.

معالم السنن شرح سنن أبي داود لأبي سليمان حمد بن محمد الخطابي البستي، بتحقيق الأستاذ عبد السلام عبد الشافي محمد، بيروت، ١٩٩١/١٤١١، دار الكتب العلمية، ٤ ج.

معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة، بيروت.

نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر لأحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، (استانبول)، ١٣٠٥، مطبعة خلوصي أفندي، ٩٦ ص.

هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي، استانبول، ١٩٥١.

C. Brockelman, GAL S.

Kaderiyye ve Mürcie ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi

Yavuz KÖKTAŞ, Yrd. Doç. Dr.*

“The Evaluating of the Hadiths Concerning Qadariyya and Murjia”

Abstract: Most of the political events have emerged after the death of the Prophet. For this reason a lot of sects emerged. Those sects either interpreted the verses and hadiths to guarantee their legalities or fabricated the hadiths in case of insufficient interpretations. The hadith scholars have taken some particular precautions largely in this matter, but they haven't remove completely the detriments of those movements. Moreover a few ahl-i hadith has been favor of the hazardous movement by so and so. In this study we invested the hadiths concerning Qadariyya and Murcia with all chains and concluded in their soundness.

Citation: Yavuz KÖKTAŞ, “Kaderiyye ve Mürcie ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, 1/2, 2003, 113-143

Key words: Sects, Qadariyya, Murjia, hadith, interpret, fabricated movement, hadith chains

GİRİŞ

Hız. Peygamber'in vefatı ve ardından gelişen siyasî olaylar sonucu ümmet içinde birçok fırka teşekkül etmiş ve bunlar kendi meşruiyetlerini çeşitli yollarla tesis etmeye çalışmışlardır. Bu fırkalar meşruiyetlerini ya mevcut âyet ve hadisleri te'vil ederek ya da bunun yetmediği yerlerde hadisler uydurarak sağlamışlardır. Bu konuda muhaddisler önemli tedbirler almış, ilmî mesâiler sarf etmiş, büyük ölçüde tehlikenin zararlarını azaltmış, ancak bu zararları bütünüyle ortadan kaldıramamışlardır. Hatta yer yer ehl-i hadisten bazıları - bilerek ya da bilmeyerek- bu tehlikenin tarafı olabilmişlerdir. Bunun sonucu olarak Hız. Peygamber'e isnad edilen bir kısım rivayetler ortaya çıkmıştır.

Bu rivayetlerin bazılarında Kaderiyye'nin ümmetin Mecûsileri olduğu, Kaderiyye ve Mürcie'nin yetmiş peygamberin lânetine uğradığı, ehl-i kader ile oturulmaması gerektiği, bu iki fırkanın İslâm'dan nasibi olmadığı gibi hususlardan bahsedilmektedir. Hatta bu hadislerden hareketle kelâm kitapları dahil birçok eserde Mu'tezile'nin fikirlerinden dolayı mahkûm edildiği görülmektedir.

Buradan hareketle aklımıza gelen şu sorular bizi böyle bir çalışmaya sevk etmiştir:

a. Kaderiyye ve Mürcie fırkası daha sonra teşekkül ettiğine göre, bunlarla ilgili haberlerin sahihliği veya ihticâca müsait olması mümkün müdür?

b. Hız. Peygamber'in, kendisinden yaklaşık altmış sene sonra ortaya çıkan fırkalar hakkında açıkça isimlerinden bahsederek onları mahkûm edici ifadeler kullanması mümkün müdür?

c. Kaderiler -ki müteahhir sünni kelâmcılar bunları ittifakla Mu'tezile olarak kabul etmektedir- Mecûsiler'le aynı kategoride değerlendirilebilir mi? Başka bir ifadeyle Hız. Peygamber'in ümmetinden bir kısmını dinden çıkarması anlamına gelebilecek ifadeler kullanması mâkul müdür?

d. Tabakat kitaplarında Kaderiyye'ye mensup bazı râvilerden bahsedilmekte olup davetçi olmadıkları sürece bunların rivayetleri kabul edilmektedir. Bu hadislerden hareketle mezkûr râviler nasıl değerlendirilecektir?

e. Sened ve tarikleri dikkate alınarak hadislerin sıhhati hakkında yapılan değerlendirmeler sağlıklı mıdır?

Kaderiyye ve Mürcie'nin kim olduğunu ve görüşlerini kısaca özetledikten sonra ilgili hadisler bütün tarikleriyle birlikte incelenecek, sonra da yukarıdaki sorulara cevap sadedinde konuyla ilgili hadislerin genel bir değerlendirmesi yapılacaktır.

Kaderiyye, Hulefâ-yi Râşidîn devrinin sonlarında ve Emevîler döneminde ortaya çıkıp Allah'ın iradesi dışında, insan için müstakil bir iradenin varlığını ispata çalışan ve kaderi tamamen reddeden müslüman bir gruptur. Kaynakların kaydettiğine göre müslümanlar bu görüşü hıristiyanlardan almışlardır. Bunun müslümanlara geçişinde en büyük rolü oynayanlar da Ma'bed el-Cühenî (ö. 80/699) ve Gaylân ed-Dımaşkı'dir (ö. 120/738 civarı).¹

Daha sonra bu görüş Mu'tezile tarafından devam ettirilmiştir. Ancak ilk Kaderiler ile Mu'tezile arasında önemli bir fark vardır. İrfan Abdülhamîd ilk Kaderiler'i "hâlis Kaderiyye taifesi" olarak adlandırmaktadır. Ona göre hâlis Kaderiyye taifesi -ki bunlar Ma'bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dımaşkı'nın tâbiileridir- insan hürriyetinin var olduğunu kabul ederler. Allah'ın hadiseleri ezelde bildiğini inkâr ederler. Bundan dolayı hâlis Kaderiyye, Ehl-i sünnet'in nazarında dinden çıkmış zındıklardır. Mu'tezile'yi hâlis Kaderiyye'den ayıran taraf, bunların Allah'ın ezeli ilmini inkâr etmemiş olmalarıdır. Bundan dolayı Mu'tezile ve Kaderiyye'yi denk tutmak hatalıdır.²

Mu'tezile bu ismin yanında başka isimlerle de anılmıştır. Allah'ın adaleti ve hikmeti görüşlerinden dolayı **Adliyye**, Allah ile birlikte hiçbir kadîm kabul etmediklerinden dolayı **Muvahhide**, Allah'ın sıfatlarını nefyettikleri için

¹ Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara 1988, s. 61-62.

² İrfan Abdülhamîd, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları* (çev. M. Saim Yeprem), İstanbul 1994, s. 97.

* KTÜ Rize İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, yavuzkoktas@hotmail.com

Muattıla, insanın kaderi kendi elindedir dedikleri için **Kaderiyye** olarak adlandırılmışlardır.³ W. M. Watt'a göre mezhepler tarihçisi Abdülkâhîr el-Bağdâdî (ö. 429/1037) gibi sonraki müellifler Kaderiyye ile Mu'tezile'yi hemen hemen aynı mânada kullanırlar. Bunun sebebi olarak da yaklaşık hicrî 184'ten sonra Kaderiyye görüşünü benimseyen pek çok kişinin muhtemelen Mu'tezilî olması gösterilmektedir.⁴

Bununla birlikte Mu'tezile'nin büyük günah işleyen kimseyle alâkalı önemli bir görüşü daha vardır. Mu'tezile'ye göre büyük günah işleyen ne mümindir ne de kâfirdir; bu ikisi arasında bir yeredir. Büyük günah sahibi tevbe etmeden ölürse ebedî cehennemde kalacaktır.⁵

Mürcie'ye göre ise iman dil ile ikrar veya kalp ile tasdik ya da hem dil ile ikrar hem de kalp ile tasdiktir. Büyük günah işleyen bu dünyada iman bakımından gerçek mümindir, işlediği büyük günahı sebebiyle fâsık mümindir. Büyük günah sahibinin durumu Allah'a kalmıştır. Allah dilerse affeder dilerse cezalandırır; fakat ebediyyen cehennemde kalmaz. İmanla İslâm aynı anlamdadır. Ameller ne imana ne de İslâm'a dahildir. İmanda artma eksilme olmaz.⁶ Şimdi verilen bu genel bilgilerin ardından Kaderiyye ve Mürcie hakkındaki hadisleri görebiliriz.

KADERİYYE VE MÜRCİE İLE İLGİLİ HADİSLER

I. "Kaderiyye bu ümmetin Mecûsileridir. Hastalandıklarında ziyaret etmeyin, öldüklerinde de şahitlik yapmayın (veya cenazelerine gitmeyin)".

Bu hadis bazı lâfız farklılıklarıyla birlikte İbn Ömer, Enes b. Mâlik, Ebû Hüreyre, Huzeife b. Yemân ve Sehl b. Sa'd'dan nakledilmiştir:

³ Ali b. Sa'd ed-Düveyhî, *Ârâü'l-Mu'tezile el-usûliyye: Dirâse ve takvîme*, Riyad 1996, s. 73.

⁴ M. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (çev. Ethem R. Fiğlalı), Ankara 1981, s. 131. Bunlarla birlikte ilk dönemde Ehl-i sünnet içinde de Kaderî fikirlere sahip olan bazı âlimlerin varlığı düşünüldüğünde durum biraz karmaşık hale gelmektedir. İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) hazırladığı Kaderiyye listesinde önemli simalardan Nasr b. Âsım (ö. 89/708), Vehb b. Münebbih (ö. 110/723), Mekhûl (ö. 116/734), Katâde (ö. 117/735), İbn Ebû Necîh (ö. 131/749) gibi kimselerin adı geçmektedir. bk. M. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 134-136.

⁵ Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi* (çev. Şerafeddin Gölcük), İstanbul 1988, s. 358; İrfan Abdülhamîd, *İslâm'da İtikadî Mezhepler*, s. 107; Sönmez Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2000, s. 19.

⁶ Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 362; İrfan Abdülhamîd, *İslâm'da İtikadî Mezhepler*, s. 106; Sönmez Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 18. Mezheplerin tarih sahnesine çıkışıyla ilgili çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bununla ilgili olarak bk. Sönmez Kutlu, *a.g.e.*, s. 33-37; ayrıca bk. İrfan Abdülhamîd, *a.g.e.*, s. 94-105; M. Watt, *İlk İslâm Düşüncesinin Teşekkülü*, s. 99-167; Fazlur Rahman, *İslâm* (çev. Mehmet Aydın-Mehmet Dağ), İstanbul 1980, s. 119-126; Ali Sâmî en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu II* (çev. Osman Tunç), İstanbul 1999, s. 155-229; Sefer b. Abdurrahman el-Havalî, *Zâhîretü'l-ircâ fi'l-fikrîl-İslâmî*, Rosmalen-Hollanda 1999, s. 161-205.

1. İbn Ömer rivayeti

a. Mûsâ b. İsmâil → Abdülazîz b. Ebû Hâzîm → Ebû Hâzîm → İbn Ömer → Hz. Peygamber.⁷

b. Ebû Bekir Ahmed b. Süleyman → Ebû Dâvûd → Mûsâ b. İsmâil → Abdülazîz b. Ebû Hâzîm → Ebû Hâzîm → İbn Ömer → Hz. Peygamber.⁸

c. Ebû Abdullah el-Hâfîz → Ebû Bekir Ahmed b. Süleyman → Ebû Dâvûd → Mûsâ b. İsmâil → Abdülazîz b. Ebû Hâzîm → Ebû Hâzîm → İbn Ömer → Hz. Peygamber.⁹

d. Ebû Müslim → Abdullah b. Abdülvehhâb → Zekeriyâ b. Manzûr → Ebû Hâzîm → Nâfî' → İbn Ömer → Hz. Peygamber.¹⁰

e. Muhammed b. Abdurrahman → Abdullah b. Muhammed → Dâvûd b. Reşîd → Zekeriyâ b. Manzûr → Ebû Hâzîm → Nâfî' → İbn Ömer → Hz. Peygamber.¹¹

Hâkim'e (ö. 405/1014) göre rivayetlerin ortak râvisi olan Ebû Hâzîm İbn Ömer'den hadis almış olsaydı, hadis, Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) şartına göre sahih olurdu.¹² Zira Ebû Hâzîm sika biridir.¹³ Zehebî de (ö. 748/1347) bu görüşü benimsemiştir.¹⁴ Buna göre **a** ve **b** tarikleri inkitâdan dolayı zayıftır. Ebû Hâzîm **d** tarikinde Nâfî' kanalıyla İbn Ömer'den rivayet etmişse de senedde bulunan Zekeriyâ b. Manzûr'dan dolayı bu rivayet zayıftır. Zira Zekeriyâ b. Manzûr Yahyâ b. Maîn'e (ö. 233/847) göre "leyse bi-sika (sika değil)", Dârekutnî'ye (ö. 385/995) göre ise "metrûk"tür.¹⁵ İbn Hibbân (ö. 354/965) onun hakkında "Ebû Hâzîm'den aslı olmayan şeyler nakleder" ifadesini kullanmıştır.¹⁶ İbn Hacer de Zekeriyâ b. Manzûr'un zayıf olduğunu belirtir.¹⁷ Dolayısıyla diğer tarikler de mezkûr râviden dolayı zayıf olmaktadır.

⁷ Ebû Dâvûd, "Sünnet", 17.

⁸ Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn* (nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1990, I, 159.

⁹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Haydarâbâd 1344, X, 203; ayrıca bk. a.mlf. *el-İ'tikâd alâ mezhebi's-selef* (nşr. Ahmed Muhammed Mürsî), [baskı yeri ve tarihi yok], s. 117.

¹⁰ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat* (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1995, III, 240.

¹¹ Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikadî Ehli's-sünne ve'l-cemâa* (nşr. Ahmed b. Sa'd b. Hamdân), Riyad 1994, IV, 707; ayrıca bk. Âcurri, *eş-Şeria* (nşr. Abdürrezzâk el-Mehdî), Beyrut 1996, s. 204.

¹² Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 159.

¹³ İbn Hacer, *Takribü't-Tehzib* (nşr. Muhammed Avvâme), Halep 1992, s. 247.

¹⁴ Zehebî'nin *Telhis*'indeki görüşleri *Müstedrek* baskısının dipnotunda bulunmaktadır. bk. Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 159.

¹⁵ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, v.dğr.), Beyrut 1995, III, 110.

¹⁶ İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrâhîn* (nşr. Mahmûd İbrâhîm Zâyed), Beyrut 1992, I, 314. Heysemî, Zekeriyâ b. Manzûr'u Ahmed b. Sâlih ve bir grup münekkidin tevsik, diğer bir grup münekkidin ise taz'if ettiğini belirtir. bk. *Mecmau'z-zevâid*, VII, 205.

¹⁷ İbn Hacer, *Takribü't-Tehzib*, s. 216.

Bu tarikle ilgili önemli bir nokta daha bulunmaktadır. O da bu hadisin Ebû Hâzım yoluyla İbn Ömer'den mevkuf olarak nakledilmesidir.¹⁸ Bu rivayet İbn Ömer hadisinin merfû oluşunu hayli müşkil duruma sokmaktadır. Ancak Ebû'l-Hasan İbnü'l-Kattân el-Fâsî (ö. 628/1231) mevkuf rivayetin hadisi etkilemeyeceğini belirtmiştir. Zira sahâbinin rivayet ettiği hadisin muhtevasını bir görüş olarak kabul etmesi ve bunu ayrıca nakletmesi mümkündür.¹⁹ Böyle bir durum teorik olarak doğrudur, fakat merfû olarak nakledilen metin problemli olduğu zaman mevkufun kabul edilmesi daha isabetli olacaktır.

2. Enes b. Mâlik rivayeti

Ali b. Abdullah el-Fergânî → Hârûn b. Mûsâ → Ebû Hamza Enes b. İyâz → Humeyd → Enes b. Mâlik → Hz. Peygamber.²⁰

Önce metinde başlıkta kaydedilen rivayete nazaran bir ziyade olduğu vurgulanmalıdır. O da Kaderiyye ile birlikte Mürcie'nin de zikredilmesidir.

Heysemî'ye (ö. 807/1404) göre bu hadisin râvileri Hârûn b. Mûsâ dışında Buhârî râvileridir. Hârûn b. Mûsâ da sikadır.²¹ Zehebî ise Hârûn b. Mûsâ'yı "sadûk" olarak nitelemiş ve münker bir rivayetine yer vermiştir.²² İbn Hacer (ö. 852/1448) Hârûn b. Mûsâ ile ilgili dikkat çekici bir notaya işaret eder. Hârûn b. Mûsâ'nın adı geçtiğinde Mâlik b. Enes onun hakkında şöyle demiştir: "Muhaddislerin yanında ondan başkasını görmedim. Ancak ahmaktır. Kitaplarını Iraklılar'a verirdi". Diğer bir rivayette sika olmasına rağmen onda Şamlılar'ın gafleti bulunduğu ve kitaplarını başkalarına verdiği ifade edilmektedir.²³ Taberânî (ö. 360/971) Humeyd'den sadece Enes b. İyâz'ın naklettiği bu hadiste Hârûn'un da teferrüd ettiğini belirtmiştir. Bütün bu ifadeler Hârûn b. Mûsâ'nın bu rivayette yanılma payının yüksek olduğunu göstermektedir. Metindeki farklılığı da dikkate aldığımızda -ki diğer rivayetlerde Mürcie zikredilmemektedir- rivayetin illetli duruma düşmesi büyük bir ihtimaldir.

3. Ebû Hüreyre rivayeti

a. Abdü'lâlâ b. Hammâd → Mu'temir b. Süleyman → Süleyman → Mekhûl → Ebû Hüreyre → Hz. Peygamber.²⁴

b. Abdü'lâlâ b. Hammâd → Mu'temir b. Süleyman → Ebû'l-Hasan → Ca'fer b. Hâris → Yezîd b. Meysere → Atâ el-Horasânî → Mekhûl → Ebû Hüreyre → Hz. Peygamber.²⁵

Mekhûl, Ebû Hüreyre'den hadis almamıştır.²⁶ Bu sebeple hadis munkatî' olup zayıftır. İkinci rivayetteki Yezîd b. Meysere ise bilinmemektedir. Zira ricâl kitaplarında böyle bir râviden bahsedilmemektedir. Sadece Ebû Nuaym'ın *Hilyetü'l-evliyâ*'sında bu isimde bir sûfiden bahsedilmekte, yalnızca iyi bir vâiz ve isabetli görüşlere sahip biri olduğu ifade edilmektedir.²⁷ İbn Adiy (ö. 365/976) bu rivayeti Mekhûl → Atâ → Ebû Hüreyre tarikinden nakletmiş, ancak rivayette geçen Mesleme b. Ali'nin **metrûk** olduğunu belirtmiştir.²⁸ İbnü'l-Cevzî, Mekhûl vasıtasıyla Ebû Hüreyre'den nakledilen bu rivayeti *Kitâbu'l-Mevzûât* adlı eserine almış ve Hz. Peygamber'den sahih olarak nakledilen böyle bir hadisin olmadığını söylemiştir.²⁹

4. Huzeyfe b. Yemân rivayeti

a. Ebû Nuaym → Süfyân → Ömer b. Muhammed → Ömer b. Abdullah mevlâ Gufre → Ensardan biri → Huzeyfe → Hz. Peygamber.³⁰

b. Müemmil → Ömer b. Abdullah mevlâ Gufre → Ensardan biri → Huzeyfe → Hz. Peygamber.³¹

c. Muhammed b. Ebû Kesîr → Süfyân → Ömer b. Muhammed → Ömer b. Abdullah mevlâ Gufre → Ensardan biri → Huzeyfe → Hz. Peygamber.³²

Metinde Kaderiyye ismi yerine "kader yoktur diyenler" ifadesi kullanılmış, sonunda da "onlar deccâlin taraftarıdır; Allah onları muhakkak deccâle ilhak edecektir" ziyadesi yapılmıştır. Kaderiyye'nin "kader yoktur diyenler" şeklinde vasıflandırılması aslında bu grubun kimliğini daha sarîh bir şekilde ortaya koyma gayesine yönelik olmalıdır.

Her üç tarik de "Ömer b. Abdullah mevlâ Gufre → Ensardan biri" şeklinde nakledilmiştir. Ömer mevlâ Gufre zayıf olup hadisiyle ihticâc edilmez. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) onun hakkında "lâ be'se bih (bir beis yoktur)", İbn Sa'd (ö. 230/845) "sika", Yahyâ b. Maîn ve Nesâî (ö. 303/915) "zayıf" ifadesini

¹⁸ bk. Beyhakî, *el-İ'tikâd*, s. 117; Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-sünne*, IV, 711.

¹⁹ İbnü'l-Kattân el-Fâsî, *Beyânü'l-vehm ve'l-ihâmi'l-vâkiayn fi kitâbi'l-ahkâm* (nşr. Hasan Âyt Saîd), Riyad 1418/1997, V, 446.

²⁰ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, V, 114.

²¹ Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, VII, 205.

²² Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, VII, 66.

²³ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb* (nşr. Âdil Mürşid v.dğr.), Beyrut 1996, I, 190.

²⁴ Firyâbî, *Kitâbü'l-Kader* (nşr. Abdullah b. Hamd el-Mansûr), Riyad 1997, s. 163; Âcurri, *eş-Şeria*, s. 205.

²⁵ Firyâbî, *Kitâbü'l-Kader*, s. 164; Âcurri, *eş-Şeria*, s. 205.

²⁶ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IV, 149.

²⁷ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, Beyrut, ts., V, 234.

²⁸ İbn Adiy, *el-Kâmil fi'd-duâfâ*, (nşr. Yahyâ Muhtâr Gazavî), Beyrut 1988, VI, 313.

²⁹ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevzûât* (nşr. Tefvik Hamdân), Beyrut 1995, I, 202.

³⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 406-407.

³¹ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne* (nşr. Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1985, s. 148.

³² Ebû Dâvûd, "Sünnet", 16; Ahmed b. Hanbel aynı metni son bölüm olmaksızın "kader yoktur diyenler" ifadesiyle birlikte Ömer b. Abdullah mevlâ Gufre → İbn Ömer'den nakletmiştir. (*Müsned*, II, 86).

kullanmaktadırlar. İbn Hacer'e göre zayıf olması yanında çok irsâl yapmasıyla da tanınan biridir.³³ İbn Hibbân ise haberleri kalbeden biri olduğunu, sika râvilerden sağlam hadise benzemeyen şeyleri naklettiğini ve onunla ihticâcın câiz olmadığını belirtir.³⁴ Bunun yanında rivayette mübhem bir râvi de bulunmaktadır. Dolayısıyla ismi bilinmeyen bir râvinin adalet durumu da belli değil demektir. İsmi ve adalet durumu belli olmayan mübhem râvilerin rivayeti kabul edilemez. Senedde iki zayıfın bulunması zayıflığın şiddetini artırmaktadır. Bu sebeple hadis oldukça zayıftır.

5. Sehl b. Sa'd rivayeti

a. Ebû Tâhir Muhammed b. Hemmâm b. Sakr → Ömer b. Ahmed → Muhammed b. Mahled el-Attâr → Süleyman b. Hallâd → Hüceyn b. Müsennâ → Yahyâ b. Sâbık → Ebû Hâzim → Sehl b. Sa'd → Hz. Peygamber.³⁵

b. Ali b. Muhammed b. Ali → Osman b. Muhammed → Ebû Ümeyye → Hüceyn b. Müsennâ → Yahyâ b. Sâbık → Ebû Hâzim → Sehl b. Sa'd → Hz. Peygamber.³⁶

Her iki tarikte de Yahyâ b. Sâbık'ın adı geçmektedir. Ebû Hâtim (ö. 275/888) bu râvinin "kuvvetli olmadığını"³⁷, İbn Hibbân ise "sika râvilerden mevzû hadis naklettiğini, dinde de rivayette de asla onunla ihticâc edilemeyeceğini"³⁸ belirtmiştir.³⁹ Haldûn el-Ahdeb bu hadisin birçok şahidi bulunduğunu, ancak hepsinin illetli olduğunu söylemiştir.⁴⁰ Bu haliyle hadisin çok zayıf olduğu açıktır.

Burada farklı tariklerinin incelendiği "Kaderiyye ümmetimin Mecûsileridir" hadisinin sened itibarıyla ihticâca uygun olmadığını söylemek mümkündür. Daha önce de işaret edildiği üzere İbnü'l-Cevzi bu hadisi eserine alarak tavrını ortaya koymuş, ayrıca Sirâcüddin el-Kazvîni de (ö. 745/1344) hadisin mevzû olduğu görüşünü benimsemiştir.⁴¹ Günümüz araştırmacılarından Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî hadisin tüm tariklerini araştırmak suretiyle illetlerini tesbit etmiş ve "Bu haber akide ile ilgidir, bu alanda birçok tartışma bulunmak-

tadır, dolayısıyla kendisinde bulunan ta'ndan dolayı hadis kabul edilemez" demiştir.⁴²

Bununla birlikte hadisin çeşitli tariklerini dikkate alarak mevzû veya zayıf olması bir yana hasen derecesine yükseldiğini söyleyenler de vardır. İbn Hacer, Süyûtî, Selâhaddin el-Alâî (ö. 761/1360) ve günümüz araştırmacılarından Abdülfettâh Ebû Gudde bu görüşte olan âlimlerdir.⁴³

II. "Ümmetim içinde iki sınıf vardır ki İslâm'dan nasipleri yoktur: Mürcie ve Kaderiyye."

Bu hadis İbn Abbas, Câbir b. Abdullah ve Ebû Saîd el-Hudri'den nakledilmiştir.

1. İbn Abbas rivayeti

a. Vâsıl b. Abdü'lâ → Muhammed b. Fudayl → Kâsım b. Habîb-Ali b. Nizâr → Nizâr b. Hayyân → İkrime → İbn Abbas → Hz. Peygamber.⁴⁴

b. Muhammed b. Râfi' → Muhammed b. Bişr → Sellâm b. Ebû Amra → İkrime → İbn Abbas → Hz. Peygamber.⁴⁵

c. Muhammed b. İsmâîl → Yûnus b. Muhammed → Abdullah b. Muhammed el-Leysi → Nizâr b. Hayyân → İkrime → İbn Abbas → Hz. Peygamber.⁴⁶

d. Ebû Küreyb → Muhammed b. Bişr → Sellâm b. Ebû Amra → İkrime → İbn Abbas → Hz. Peygamber.⁴⁷

e. Muhammed b. Ali → Hasan b. Bişr → Sellâm b. Ebû Amra → İkrime → İbn Abbas → Hz. Peygamber.⁴⁸

f. Ali b. Ömer b. İbrâhim → İsmâîl b. Muhammed → Abbas b. Muhammed → Muhammed b. Bişr → Sellâm b. Ebû Amra → İkrime → İbn Abbas → Hz. Peygamber.⁴⁹

³³ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, s. 414.

³⁴ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, V, 252.

³⁵ Hatîb el-Bağdadî, *Târîhu Bağdât*, Beyrut, ts., XIV, 114.

³⁶ Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-sünne*, IV, 708.

³⁷ İbn Ebû Hâtim, *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dîl*, [baskı yeri ve tarihi yok], IX, 153.

³⁸ İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, III, 114.

³⁹ Ayrıca bk. Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, VII, 178; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, Kahire, ts., VI, 256.

⁴⁰ Haldûn el-Ahdeb, *Zevâidü Târîhi Bağdâd*, Dimaşk 1996, IX, 396.

⁴¹ Ali el-Kârî, *el-Masnû'* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1994, s. 107.

⁴² Şevkânî, *el-Fevâidü'l-mecmû'a* (nşr. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Yemânî), Kahire 1960, s. 512 (neşredenin dipnotu).

⁴³ İbn Hacer, *Mesâbih Hadislerinin Savunması* (çev. Mehmet Yılmaz, *Hadis Usûlünün Temel Meseleleri* içinde), İstanbul 1991, s. 174; Süyûtî, *el-Leâli'l-masnû'a*, Beyrut, ts., I, 259; Selâhaddin el-Alâî, *en-Nakdû's-sahih limâ ü-tireza aleyhi min ahâdisi'l-Mesâbih* (nşr. Mahmûd Saîd Memdûh), Beyrut 1990, s. 33-34; Ali el-Kârî, *el-Masnû'*, s. 108-109 (neşredenin dipnotu).

⁴⁴ Tirmizî, "Kader", 13; ayrıca bk. Taberî, *Tehzîbü'l-âsâr* (nşr. Mahmûd Muhammed Şakir), Kahire, ts., II, 654.

⁴⁵ Tirmizî, "Kader", 13.

⁴⁶ İbn Mâce, "Mukaddime", 9.

⁴⁷ Taberî, *Tehzîbü'l-âsâr*, II, 653.

⁴⁸ Taberî, *el-Mu'cemü'l-kebir* (nşr. Hamdi Abdülmecid es-Silefi), Beyrut, ts., XI, 209.

⁴⁹ Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-sünne*, IV, 709.

g. Muhammed b. Ahmed → Ebü'n-Nadr el-Fakîh → Hârûn b. Mûsâ b. Ke-sîr → Ebû Amr ed-Darîr-Ali b. Seleme → Muhammed b. Bişr → Ali b. Nizâr → Nizâr b. Hayyân → İkrime → İbn Abbas → Hz. Peygamber.⁵⁰

Tirmizî (ö. 279/892) naklettiği hadise hasen-garîb demiştir. Oysa hadisin senesinde geçen Nizâr b. Hayyân eleştirilmiştir. İbn Hibbân'a göre rivayeti az olup münkerül-hadistir. İkrime'den bazan kalbetmek suretiyle ona ait olmayan şeyler nakleder. Onunla ihticâc etmek câiz değildir.⁵¹ İbn Adiy ise mezkûr hadisi naklettikten sonra "Bu hadis Ali b. Nizâr ve Nizâr b. Hayyân'ın münker olarak naklettikleri rivayetlerden biridir" demiştir.⁵² Ayrıca Ali b. Nizâr da Yahyâ b. Maîn'in "Hadisi bir şey değildir" ve Ebü'l-Feth el-Ezdi'nin "zaif cidden" (oldukça zayıftır) şeklindeki sözleriyle eleştirilmiştir.⁵³ Bu râvi İbn Hacer'e göre de zayıftır.⁵⁴

Tirmizî'nin bazı nüshalarında hasen-garîb yerine sadece garîb ifadesinin yer almış olması önemlidir. Meselâ Mizzî (ö. 742/1341) Tirmizî'den mezkûr hadisi nakletmiş ve ardından onun bu rivayet için sadece "garîb" dediğini kaydetmiştir.⁵⁵ İbnü'l-Vezîr el-Yemânî de bu duruma dikkat çekmiştir.⁵⁶ Bu durumda hadis tenkit edilen râvilerle birlikte mütalâa edildiğinde hayli şüpheli hale gelmektedir. Bu şüpheyi artıran hususlardan biri de hadisin aynı tarikten yani Kâsım b. Habîb → Nizâr b. Hayyân → İkrime → İbn Abbas tarihiyle mevkuf olarak nakledilmesidir.⁵⁷

Diğer tariklerde adı geçen Sellâm b. Ebû Amra da tenkit edilmiştir. Yahyâ b. Maîn'in "hadisühü leyse bi-şey" (hadisi bir şey değildir) dediği Sellâm'ın, İbn Hibbân'a göre hadisiyle ihticâc etmek câiz değildir.⁵⁸ Buna karşılık Taberî (ö. 310/922) bizzat bu rivayetin sahih olduğunu, hadisi Sellâm dolayısıyla illetli kabul edenlere onun mütâbii bulunduğunu söyleyerek cevap vermiştir.⁵⁹ Ancak mütâbii olarak kaydedilen hadiste daha önce zikri geçen zayıf râviler bulunmaktadır. Hatta mütâbii olarak zikredilen Kâsım b. Habîb de zayıf bir

râvi olarak nitelendirilmiştir. Zira Yahyâ b. Maîn onun hakkında bir cerh lafzı olan "leyse bi-şey" (bir şey değildir) ifadesini kullanmıştır.⁶⁰

Ayrıca Selâhaddin el-Alâî İbnü'l-Cevzî'nin bu rivayeti mevzû olarak değerlendirdiğini zikreder. Ona göre Ali b. Nizâr bu hadisle teferrüd etmemiştir. Kâsım b. Habîb ve Abdullah b. Muhammed ona mütâbaat etmiştir. Her iki tarikten de onu İbn Mâce nakletmiştir. Tirmizî'nin de hasen olarak nitelemesi dikkate alındığında hadis, mevzû veya zayıf olmaktan çıkar.⁶¹ İbn Arrâk'ın (ö. 963/1556) beyan ettiğine göre Radiyyüddin es-Sâgânî (ö. 650/1252) bu hadisi mevzû kabul etmiş, Irâkî ise onu eleştirmiş ve hadisin hasen olduğunu belirtmiştir.⁶²

Daha önce belirttiğimiz gibi mütâbii olarak zikredilen hadisler zayıftır. Ayrıca burada mütâbii olarak zikredilen Abdullah b. Muhammed de zayıf râvilerdendir. Çünkü bu şahıs tâbiinin küçüklerindedir ve kim olduğu bilinmemektedir.⁶³

Mübârekfûrî (ö. 1353/1935) Taberânî'nin naklettiği hadisin hasen olduğunu belirtmiştir.⁶⁴ Oysa tenkit edilen râvi Sellâm b. Ebû Amra bu tarikte de geçmektedir. Dolayısıyla hadis senedle de zayıftır. Bu değerlendirmeleri, söz konusu hadisin İbn Abbas'ın sözü olarak nakledilmesiyle birlikte düşündüğümüzde rivayetin mevkuf olma ihtimalinin hayli yükseldiğini söylemek mümkündür.

Bu bölümde son olarak İkrime'nin bu hadisi Ebû Hüreyre'den de naklettiğine işaret edilmelidir. "Osman b. Ebû Şeybe → Ebû Üsâme-Muhammed b. Bişr → Ali b. Nizâr → Nizâr b. Hayyân → İkrime → Ebû Hüreyre → Hz. Peygamber" senediyle nakledilen bu hadis daha önce belirtildiği üzere Ali b. Nizâr ve Nizâr b. Hayyân'dan dolayı zayıftır.⁶⁵

2. Câbir b. Abdullah rivayeti

a. Muhammed b. Yûnus → Karîn b. Sehl b. Karîn → Muhammed b. Ebû Zî'b → Muhammed b. el-Münkedir → Câbir b. Abdullah → Hz. Peygamber.⁶⁶

b. Muhammed b. İsmâîl → Yûnus b. Muhammed → Abdullah b. Muhammed el-Leysî → Nizâr b. Hayyân → İkrime → Câbir b. Abdullah → Hz. Peygamber.⁶⁷

⁵⁰ Beyhakî, *el-İ'tikâd*, s. 118.

⁵¹ İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, III, 56.

⁵² İbn Adiy, *el-Kâmil fi duaî'â'r-ricâl*, V, 194; ayrıca bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IV, 216.

⁵³ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut 1992, XXI, 155-156; ayrıca her iki râvinin de zayıf olduklarına dair bk. Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahfezî* (nşr. Abdurrahmân Muhammed Osmân), Kahire 1991, VI, 363.

⁵⁴ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, s. 406.

⁵⁵ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXI, 156.

⁵⁶ İbnü'l-Vezîr el-Yemânî, *el-Avâsım ve'l-kavâsım fi'z-zeb an sünneti Ebi'l-Kâsım* (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1994, VI, 293.

⁵⁷ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, s. 89.

⁵⁸ Zehebi, *Mizânü'l-i'tidâl*, III, 258.

⁵⁹ Taberî, *Tehzîbü'l-âsâr*, II, 653.

⁶⁰ Zehebi, *Mizânü'l-i'tidâl*, V, 448.

⁶¹ Selâhaddin el-Alâî, *en-Nakdü's-sahîh*, s. 34.

⁶² İbn Arrâk, *Tenzihü'ş-şeria*, Beyrut 1981, I, 318.

⁶³ Zehebi, *Mizânü'l-i'tidâl*, IV, 183.

⁶⁴ Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahfezî*, VI, 364.

⁶⁵ Firyâbî, *Kitâbü'l-Kader*, s. 163; Âcurrî, *eş-Şeria*, s. 207.

⁶⁶ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, VII, 39.

⁶⁷ İbn Mace, "Mukaddime", 9.

İbn Adiy birinci rivayeti Karîn b. Sehl tarikinden nakletmiş ve “bu isnadla bâtil ve münkerdir” demiştir.⁶⁸ Ezdî de Karîn b. Sehl hakkında “kezzâb”, babası Sehl b. Karîn hakkında ise “leyse bi-şey” (bir şey değildir) ifadesini kullanmıştır.⁶⁹ Dolayısıyla bu rivayetin sened itibarıyla mevzû olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Abbas rivayetini incelerken geçmiş olan ikinci rivayet ise Nizâr b. Hayyân’dan dolayı oldukça zayıftır.

Bu hadisin Câbir b. Abdullah ve Vâsile b. Eska’ tarafından farklı bir lâfızla nakledilen bir diğer metni de şöyledir: “Ümmetimden iki sınıf vardır ki şefaati nail olamazlar: Kaderiyye ve Mürcie”. Câbir’in yer aldığı sened bize şöyle ulaşır:

Muhammed b. Abdullah → Kâsım b. Alâ → Şerîk → Bahr b. Kenîz es-Sekkâ → Ebû’z-Zübeyr → Câbir → Hz. Peygamber.⁷⁰

Heysemî Bahr b. Kenîz’in “metrûk” olduğunu belirtir.⁷¹ Dolayısıyla bu hadis zayıftır.

Vâsile b. el-Eska’dan nakledilen rivayetin tariki ise şöyledir:

Ahmed → Muallal b. Nüfeyl → Muhammed b. Mihsan → Evzâî → Mekhûl → Vâsile b. Eska’ → Hz. Peygamber.⁷²

Heysemî senedde adı geçen Muhammed b. Mihsan’ın “metrûk” olduğunu söyler.⁷³ Bununla birlikte Yahyâ b. Maîn onun hakkında “kezzâb”, Buhârî “münkerü’l-hadis”, Ebû Hâtim “kezzâb” ve Dârekutnî “metrûk, hadis uydurur” ifadesini kullanır.⁷⁴ İbn Hacer de onun tekzib edildiğini belirtir.⁷⁵ Buradan hadisin mevzû olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

3. Ebû Saîd el-Hudrî rivayeti

Muhammed b. Abdullah → Abdullah b. Ömer b. Ebân → Amr b. Kâsım b. Habîb → İbn Ebû Leylâ → Atiyye el-Avfî → Ebû Saîd el-Hudrî → Hz. Peygamber.⁷⁶

Senedde adı geçen Amr b. Kâsım zayıf olarak kabul edilmiştir.⁷⁷ Atiyye el-Avfî ise Yahyâ b. Maîn’e göre “sâlih”, Ebû Zür’a’ya göre “leyyin”dir. Bununla birlikte Nesâî onun zayıf olduğunu, Ebû Hâtim ise zayıf olmakla birlikte

hadisinin i’tibar için yazılabileceğini ifade etmiştir.⁷⁸ İbn Hacer’e göre Atiyye sadüktür, ancak sıkça hata yapar ve müdellistir.⁷⁹ Bu haliyle hadis zayıftır. Hatta Atiyye’nin müdellis olduğu ve ayrıca rivayeti de an’ane ile naklettiği düşünülürse, hadisin zayıflığının daha da arttığı söylemek mümkündür.

Ayrıca “Ümmetim içinde iki sınıf vardır ki İslâm’dan nasipleri yoktur: Kaderiyye ve Mürcie” hadisinin İbn Ömer tarafından mevkuf olarak nakledildiğini vurgulamamız gerekmektedir. Ebû Ubeyd (ö. 224/838) bu rivayeti *Kitâbü’l-İmân* adlı eserinde Ali b. Hüseyin → İbn Ebû Leylâ → Nâfi’ tarikiyle İbn Ömer’den nakletmiştir.⁸⁰ Bu durum da mezkûr hadisi hayli şüpheli hale sokmaktadır.

III. “Ehl-i kader ile oturmamın, onlarla tartışmaya girişmeyin.”

Bu hadiste her ne kadar Kaderiyye lafzı açık bir şekilde geçmiyorsa da ehl-i kader ile Kaderiyye, Sünnî ile Ehl-i sünnet’in aynı olması gibi aynı anlama gelmektedir.

Hz. Ömer’den nakledilmiş olan bu rivayet çeşitli hadis kitaplarında aynı tarikle yer almaktadır. Şöyle ki:

Ebû Abdurrahman → Saîd b. Ebû Eyyûb → Atâ b. Dînâr → Hakîm b. Şerîk el-Hüzelî → Yahyâ b. Meymûn → Rebîa el-Cüreşî → Ebû Hüreyre → Hz. Ömer → Hz. Peygamber.⁸¹

Hadis aynı tarikten Buhârî’nin *et-Târihu’l-kebir*’i ile Ebû Dâvûd, İbn Hibbân ve Hâkim’in eserlerinde yer almıştır.⁸² Bu tarikte adı geçen Hakîm b. Şerîk tenkit edilmiştir. Zehebî onu *Mizânü’l-i’tidâl* adlı eserine almış, ancak hakkında herhangi bir değerlendirme nakletmemiştir.⁸³ İbn Hacer *Tehzibü’t-Tehzib* adlı eserinde, “Zehebî’nin kitabında Ebû Hâtim’in ona meçhûl dediğini okudum” derken⁸⁴ *Takribü’t-Tehzib*’de onun “meçhûl” olduğunu ifade etmektedir.⁸⁵ İbn Hibbân ise aynı râviyi *Kitâbü’s-Sikât* adlı eserinde zikretmiştir.⁸⁶

IV. “Ümmetim içinde yere batırma ve sûretin tebdili veya başlarına taş yağdırma ehl-i kaderin başına gelecektir.”

İbn Ömer tarafından rivayet edilen bu hadisin tarikleri şöyledir.

⁶⁸ İbn Adiy, *el-Kâmil*, III, 443

⁶⁹ Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, V, 472.

⁷⁰ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-evsat*, VI, 383.

⁷¹ Heysemî, *Mecmeu’z-zevâid*, VII, 206.

⁷² Taberânî, *el-Mu’cemü’l-evsat*, II, 372.

⁷³ Heysemî, *Mecmeu’z-zevâid*, VII, 206.

⁷⁴ İbn Hacer, *Tehzibü’t-Tehzib*, III, 689; ayrıca bk. Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, VI, 319.

⁷⁵ İbn Hacer, *Takribü’t-Tehzib*, s. 505.

⁷⁶ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-evsat*, VI, 272.

⁷⁷ Heysemî, *Mecmeu’z-zevâid*, VII, 206.

⁷⁸ İbn Hacer, *Tehzibü’t-Tehzib*, III, 114.

⁷⁹ İbn Hacer, *Takribü’t-Tehzib*, s. 393.

⁸⁰ Ebû Ubeyd, *Kitâbü’l-İmân* (çev. Sönmez Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* içinde), Ankara 2000, s. 236.

⁸¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 30; Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, s. 120.

⁸² Buhârî, *et-Târihu’l-kebir*, III, 15; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 16, 17; İbn Hibbân, *el-İhsân fi takribi sahihi İbn Hibbân* (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1988, I, 280; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 159.

⁸³ Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, II, 354.

⁸⁴ İbn Hacer, *Tehzibü’t-Tehzib*, I, 474.

⁸⁵ İbn Hacer, *Takribü’t-Tehzib*, s. 177.

⁸⁶ İbn Hibbân, *Kitâbü’s-Sikât*, Beyrut 1981, VI, 215.

a. Muhammed b. Beşşâr → Ebû Âsım → Hayve b. Şüreyh → Ebû Sahr Humeyd b. Ziyâd → Nâfi' → İbn Ömer → Hz. Peygamber.⁸⁷

b. Kuteybe b. Saîd → Rişdîn b. Sa'd → Ebû Sahr → Nâfi' → İbn Ömer → Hz. Peygamber.⁸⁸

Her iki senedin ortak râvisi olan Ebû Sahr hakkında Ahmed b. Hanbel "onda bir beis yoktur", Yahyâ b. Maîn bir rivayette "onda bir beis yoktur", bir başkasında da "zayıf" ifadesini kullanır.⁸⁹ Nesâî Ebû Sahr'ın kuvvetli olmadığını belirtir.⁹⁰ İbn Adiy'e göre ise bu râvi "sâlihü'l-hadîs"tir. Ancak iki hadisi **münker** olup bunlardan biri Kaderiyye ile ilgili bu hadistir.⁹¹ Ayrıca ikinci tarik Rişdîn b. Sa'd'dan dolayı zayıftır. Zira Rişdîn hakkında "Yahyâ b. Maîn "leyse bi-şey", Ebû Zür'a "zayıf" ve Cûzcânî "indehû menâkiru kesîre" ifadesini kullanmış, Zehebî de "sâlih, âbid bir zattır, seyyü'l-hıfz olup itimat edilecek biri değildir" diyerek kendi görüşünü belirtmiştir.⁹²

Ebû Sahr tarafından nakledilen bu hadisin metni gerçekten dikkat çekici özelliklere sahiptir. Aynı râvi tarafından nakledilen bu hadis metni açısından önemli farklılıkları içermektedir. Bu farklılıklar şöyledir:

a. Bu hadis Ebû Sahr → Nafi' → İbn Ömer → Hz. Peygamber kanalıyla "Ümmetim içinde kaderi yalanlayanlar olacak" şeklinde nakledilmiştir.⁹³

b. Yine aynı yolla "Ümmetim içinde sûret tebdili olayı olacaktır. Dikkat edin, bu kaderi yalanlayanlar ve zındıklar hakkındadır" şeklinde bir rivayet nakledilmiştir.⁹⁴

c. Bunlardan daha önemlisi ehl-i kaderle ilgili bölümün İbn Ömer'in sözü olmasıdır. Aynı kanalla nakledilen bu rivayette Hz. Peygamber "Bu ümmet içinde sûret tebdili, yere batırma ve başa taş yağdırma hadiseleri olacaktır"

⁸⁷ Tirmizî, "Kader", 16 (Tirmizî bu hadisi hasen-sahih-garib olarak nitelmiştir); İbn Mâce, "Fiten", 29.

⁸⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 108. Bu rivayette sadece "sûret değiştirme" ifadesi geçmekte; ehl-i kader yerine "kaderi yalanlayanlar" ifadesi kullanılmaktadır. Ayrıca kaderi yalanlayanlara "zındıklar" ziyade edilmiştir.

⁸⁹ İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, I, 495.

⁹⁰ Nesâî, *Kitâbü'd-Duâfâ ve'l-metrükîn* (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1985, s. 85.

⁹¹ İbn Adiy, *el-Kâmil*, II, 270.

⁹² Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, III, 76.

⁹³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 90; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 16; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 159; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, X, 205. Hâkim bu hadisin Müslim'in şartına uygun olduğunu söyleyerek onun sahih olduğunu belirtmiş, Zehebî de Hâkim'in bu görüşüne katılmıştır.

⁹⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 108; İbn Adiy, *el-Kâmil*, II, 269. İbn Adiy'in Ebû Sahr yoluyla İbn Ömer'den naklettiği rivayette "Ümmetim içinde sûret tebdili ve taş yağdırma olacaktır **yani** zındıkların ve Kaderiyye'nin başına bunlar gelecektir" ifadesi geçmektedir. **Yani** kelimesinden sonra gelen cümlelerin İbn Ömer'in veya Ebû Sahr'ın sözü olması muhtemeldir.

buyurduktan sonra İbn Ömer bunu "bunlar ehl-i kader hakkındadır" şeklinde yorumlamıştır.⁹⁵

Bu durumlar Ebû Sahr hadisini oldukça müşkil duruma sokmaktadır. Yukarıdaki rivayetlerden sûret tebdili ve diğer olayların ehl-i kaderin başına geleceğine dair hadislerin aslında İbn Ömer'in sözü olduğu anlaşılmaktadır. İbn Ömer'in bu sözü şu veya bu sebeple Hz. Peygamber'e ref edilmiştir. Yine sûret değiştirme ve diğer olaylarla ilgili mezkûr hadis "ehl-i kader veya kaderi yalanlayanlar" ifadesi olmaksızın, İbn Ömer de dahil başka sahâbilerden nakledilmiştir. Hatta ilginçtir, bu sahâbilerin naklettiği rivayetlerde "bu ümmet içinde" ifadesi değil, "kıyamet saatinde" veya "ümmetimin sonunda" ifadeleri geçmektedir.⁹⁶ Bu da hadiseyi belirli bir kesimle ilgili olmaktan çıkarıp, onu zaten olağanüstü gelişmelerin yaşanacağı kıyamet ortamına bağlamaktadır.

Buradan yola çıkarak sûret tebdili ve diğer olaylara dair hadisin ehl-i kaderle ilgili olmadığı, bunun İbn Ömer'in sözü olduğu, aslında sûret tebdili ve diğer olayların kıyamet saatinde gerçekleşeceği sonucuna varmak mümkündür. Ayrıca bu hadisin metninde tenkide açık başka bir nokta daha vardır. Bu da metnin vâkıya aykırı olmasıdır. Yere batma, sûret değiştirme veya başa taş yağma olaylarının Kaderiyye ile ilgili olduğuna dair herhangi bir rivayet bulunmamaktadır. Zira Kaderiyye'nin başına böyle bir şey gelseydi muhakkak nakledilirdi.

V. "Ümmetinden iki sınıf vardır ki havz-ı kevserime gelemeyecek ve cennete giremeyeceklerdir: Kaderiyye ve Mürcie."

Bu hadis Enes b. Mâlik ve Ebû Leylâ el-Ensari'den rivayet edilmiştir.

1. Enes b. Mâlik rivayeti

Ali b. Abdullah → Hârûn b. Mûsâ Ebû Hamza → Humeyd et-Tavîl → Enes → Hz. Peygamber.⁹⁷

Heysemî'nin belirttiğine göre bu rivayetin râvileri sikadır.⁹⁸ Hârûn b. Mûsâ'nın sika olmakla birlikte gaflette bulunduğu dair bilgiler daha önce kaydedilmiştir.

Hadis Bakiyye → Muhammed → Humeyd → Enes tarikiyle Hz. Peygamber'den nakledilmiştir.⁹⁹ Ancak "Mürcie" yerine "Harûriyye" fırkası kullanılmıştır. İbn Adiy'in belirttiğine göre Muhammed adlı râvi mechûldür.¹⁰⁰ Bu

⁹⁵ İbn Mâce, "Fiten", 29.

⁹⁶ İbn Mâce, "Fiten", 29; İbn Hibbân, *el-İhsân*, XV, 162.

⁹⁷ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, V, 113.

⁹⁸ Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, VII, 206.

⁹⁹ İbn Adiy, *el-Kâmil*, VI, 257.

¹⁰⁰ a.g.e., VI, 258.

haliyle hadis zayıftır. Metnindeki farklılıklar da dikkate alındığında hadis son derece müşkil olmaktadır.

Ebû Nuaym bu hadisi Abdülhakem b. Meysere → Saîd b. Beşîr → Katâde → Enes b. Mâlik → Hz. Peygamber tarikiyle nakletmiştir.¹⁰¹ Ancak bu rivayette de “Mürcie” yerine “Harûriyye” fırkası kullanılmıştır. Bunun yanında senedde adı geçen ve zayıf olduğu belirtilen Saîd b. Beşîr’in Buhârî’ye göre “hadisi sahih değildir”.¹⁰² Yine Katâde’nin müdellis olduğu bilinmektedir.¹⁰³ Bu rivayeti de an’ane ile nakletmiş, hadisi işittiğini tasrih etmemiştir.

2. Ebû Leylâ el-Ensârî rivayeti

Ahmed b. Ferec → Bakiyye → Süleyman b. Ca’fer → Muhammed b. Abdurrahman b. Ebû Leylâ → Abdurrahman b. Ebû Leylâ → Ebû Leylâ → Hz. Peygamber.¹⁰⁴

Bu rivayette iki illet bulunmaktadır. Birincisi Süleyman b. Ca’fer’in mechûl olmasıdır. Ukaylî’ye göre Süleyman mechûldür ve hadisinin mütâbii yoktur.¹⁰⁵ Zehebi de onun naklettiği bu hadisin münker olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁶

İkincisi Muhammed b. Abdurrahman b. Ebû Leylâ’dır. Bu râvi sika olmasına rağmen “seyyiül-hıfz” (hâfızası iyi değildir) olmakla tenkit edilmiştir. Ahmed b. Hanbel “muztaribü’l-hadîs” (hadisinde uyumsuzluk var), Yahyâ el-Kattân “seyyiül-hıfz cidden” (hâfızası hiç iyi değil), Dârekutnî “redü’l-hıfz” (hâfızası kötü), “kesîrül-vehm” (hatası çok) ifadelerini kullanırken Şu’be “hıfz açısından ondan daha kötüsünü görmediğini” belirtmiştir¹⁰⁷. Bu durumda hadis takviye edilemeyecek kadar zayıftır.

Ayrıca metin açısından Enes b. Mâlik hadisinden bir farkı vardır ki o da Ebû Leylâ hadisinde “cennete giremeyecekler” ifadesinin bulunmamasıdır.

VI. “Ümmetimin helâki üç şeyden dolayıdır: Irkçılık, Kaderiyye ve sika olmayanlardan rivayet.”

Bu hadis İbn Abbas tarafından nakledilmiştir. Senedi şöyledir:

Ebû Eyyüb Süleymân b. Abdurrahman → Muhammed b. Şuayb → Hârûn b. Hârûn → Mücâhid → İbn Abbas → Hz. Peygamber.¹⁰⁸

Aynı hadisi bu tarikten Taberânî de nakletmiştir.¹⁰⁹ Senedde adı geçen Hârûn b. Hârûn adlı râvi tenkit edilmiştir Heysemî ve İbn Hacer onun “zayıf olduğunu” belirtmişlerdir.¹¹⁰ Buhârî “hadisinin mütâbii bulunmadığını”, İbn Hibbân ise “sika râvilerden mevzû hadisler naklettiğini dolayısıyla hadisiyle ihticâc edilemeyeceğini” ifade etmiştir.¹¹¹ İbnü’l-Cevzî ise bu hadisi mevzû hadislerle ilgili eserine kaydederek¹¹² tavrını ortaya koymuştur ve onun bu yaklaşımı isabetli görünmektedir.

VII. “Allah hiçbir nebi göndermemiştir ki onun ümmeti içinde Kaderiyye ve Mürcie bulunmasın. Dikkat edin! Allah Kaderiyye ve Mürcie’ye yetmiş peygamberin diliyle lânet etmiştir.”

Bu hadis Muaz b. Cebel, Ebû Hüreyre ve Ebû Ümâme tarafından nakledilmiştir.

1. Muaz b. Cebel rivayeti

Ebû Yezid el-Karâfîsî → Nuaym b. Hammâd → Bakiyye b. Velîd → Ebû’l-Alâ ed-Dimaşkî → Muhammed b. Cühâde → Yezid b. Husayn → Muaz b. Cebel → Hz. Peygamber.¹¹³

Bu hadisi aynı tarikten Beyhakî de nakletmiştir.¹¹⁴ Heysemî senedde adı geçen Bakiyye hakkında “leyyin” (gevşek), Yezid b. Husayn hakkında ise “lâ a’rifühû” (onu tanımıyorum) ifadesini kullanır.¹¹⁵ Bakiyye müdellis olarak bilinmektedir. An’ane ile yaptığı rivayetleri zayıftır. Burada da işittiğini açıkça ifade edecek bir terim kullanmamış, an’ane ile nakletmiştir. Bunların bir araya gelmesinin hadisin zayıflığını artırdığı muhakkaktır. Ayrıca hadisin metni de oldukça problemlidir. Zira Kaderiyye ve Mürcie’yi son peygamberle sınırlı kılmamış, onları tüm peygamberlere şamil kılmıştır ki, bu vâkıya da ters düşmektedir.

2. Ebû Hüreyre rivayeti

Ahmed b. Yahyâ → Süveyd b. Saîd → Şihâb b. Hırâş → Muhammed b. Ziyâd → Ebû Hüreyre → Hz. Peygamber.¹¹⁶

Bu rivayetin iki illeti bulunmaktadır. Biri Süveyd b. Saîd’dir. Onun hakkında Ebû Hâtim “sadûktur, çok tedlîs yapar”; Buhârî “kâne kad amiye, fe-telekkane mâ leyse bi-hadîsihi” (kör idi, hadisinden olmayan şeyi kabul eder-

¹⁰¹ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, IX, 254.

¹⁰² Zehebi, *Mizânü’l-i’tidâl*, III, 192.

¹⁰³ a.g.e., V, 466.

¹⁰⁴ Taberî, *Tehzîbü’l-âsâr*, II, 656; ayrıca bk. Lâlekâî, *Şerhu usûli i’tikâdi Ehli’s-sünne*, IV, 710.

¹⁰⁵ Ukaylî, *Kitâbü’l-Du’afâi’l-kebir* (nşr. Abdülmü’tî Emîn Kal’acı), Beyrut, ts., II, 123.

¹⁰⁶ Zehebi, *Mizânü’l-i’tidâl*, III, 283.

¹⁰⁷ a.g.e., VI, 221-222. İbn Hacer de onun sadûk, ancak “hâfızasının ciddi olarak kötü olduğunu” belirtir. bk. *Takrîbü’t-Tehzîb*, s. 493.

¹⁰⁸ Firiyâbî, *Kitâbü’l-Kader*, s. 218.

¹⁰⁹ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, XI, 74.

¹¹⁰ Heysemî, *Mecmau’z-zevâid*, VII, 203; İbn Hacer, *Takrîbü’t-Tehzîb*, s. 569.

¹¹¹ Zehebi, *Mizânü’l-i’tidâl*, VII, 67.

¹¹² İbnü’l-Cevzî, *Kitâbü’l-Mevzûât*, I, 204.

¹¹³ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, XX, 117.

¹¹⁴ Beyhakî, *el-İ’tikâd*, s. 117-118.

¹¹⁵ Heysemî, *Mecmau’z-zevâid*, VII, 204.

¹¹⁶ Âcurrî, *eş-Şeria*, s. 207.

di); Ya'küb b. Şeybe "sadûktur, özellikle gözlerini kaybettikten sonra muztaribü'l-hıfzır"; Nesâî "sika da me'mûn da değildir"; İbn Hibbân "sika râvilerden mu'dal hadisler nakleder" ifadesini kullanır. Tenkidi daha ileri götürülenler de bulunmaktadır.¹¹⁷ Yahyâ b. Mâin onu kezzâb olarak nitelemiş ve "bir at ve mızrağım olsaydı, Süveyd'le savaşmaya giderdim" demiştir.¹¹⁸ Zehebî'nin münker olduğunu belirttiği hadis¹¹⁹ bu haliyle oldukça zayıftır.

3. Ebû Ümâme rivayeti

Ali b. Harb → Ahmed b. Nasr → Zeyd b. Ebû Mûsâ → Yûnus b. Nâfi' → Ebû Gâlib → Ebû Ümâme → Hz. Peygamber.¹²⁰

Bu rivayetin senedinde zayıf râviler vardır. Ebû Hâtim Zeyd b. Ebû Mûsâ hakkında "tanımıyorum" ifadesini kullanmıştır.¹²¹ İbn Hibbân ise Yûnus b. Râfi' hakkında "hata eder" demiştir.¹²²

Ayrıca metinde ciddi bir farklılığın bulunduğunu belirtmeliyiz. Ebû Ümâme rivayetinin metni şöyledir: "Mürcie'ye yetmiş peygamberin diliyle lânet edilmiştir. 'Yâ Resûlallah, Mürcie nedir?' diye sorulduğunda, 'imanın amelsiz söz olduğunu iddia eden topluluktur' buyurmuştur". Bu metnin kendisi açık bir şekilde mevzû olduğunu göstermektedir. Bu metinde Mürcie olarak genel bir fırka adı belirtilmekle kalmamış, onun ne olduğu da açık bir şekilde Hz. Peygamber'e söylettirilmiştir.

"Kaderiyye'nin yetmiş peygamberin diliyle lânetlendiğine" dair hadis İbn Ömer'den mevkuf olarak nakledilmiştir.¹²³ Ancak senedde adı geçen Muhammed b. Fazl b. Atiyye metrûktür¹²⁴ ve hadis oldukça zayıftır.

VIII. "Kıyamet günü bir münadî şöyle nida eder: Allah'ın düşmanları ayağa kalksın! Onlar Kaderiyye'dir."

Bu rivayet Hz. Ömer tarihiyle nakledilmiştir:

Muhammed b. Rüzeyk → Abde b. Abdurrahman → Bakiyye b. Velîd → Habîb b. Ömer → Ömer → İbn Ömer → Hz. Ömer → Hz. Peygamber.¹²⁵

Heysemî'nin belirttiğine göre bu rivayet, Habîb b. Ömer meçhûl olduğu için zayıftır.¹²⁶

IX. "Her ümmetin bir Mecûsî'si; her ümmetin bir hıristiyanı, her ümmetin bir yahudisi vardır. Benim ümmetimin Mecûsî'si Kaderiyye, hıristiyanları Haşebiyye, yahudileri Mürcie'dir."

Bu rivayet Sehl b. Sa'd tarihiyle nakledilmiştir:

Nasr b. Hakem → Ali b. Hucr → Yahyâ b. Sâbık → Ebû Hâzim → Sehl b. Sa'd → Hz. Peygamber.¹²⁷

Heysemî bu rivayette Yahyâ b. Sâbık'ın bulunduğunu ve onun zayıf olduğunu belirtir.¹²⁸ Yahyâ b. Sâbık daha önce de belirtildiği gibi sika râvilerden mevzû hadisler nakleden biridir. Zehebî onun bu hadisini münker rivayetlerden kabul etmiştir.¹²⁹

X. "Hz. Peygamber 'O gün yüzüstü ateşe sürüklendikleri zaman cehennem azabını tadın denir; Allah her şeyi bir kader ile yaratmıştır'¹³⁰ âyeti hakkında 'bu âyet Kaderiyye hakkında nâzil olmuştur' buyurdu."

Bu rivayet kaynaklarda sadece Ebû Ümâme tarihiyle geçmektedir. Sened şöyledir:

Ufeyr b. Ma'dân → Selîm b. Âmir → Ebû Ümâme → Hz. Peygamber.¹³¹

Bu rivayette adı geçen Ufeyr b. Ma'dân, Yahyâ b. Mâin'e göre sika değildir. Ahmed b. Hanbel onun münkerü'l-hadis olduğunu belirtir.¹³² İbn Hacer'e göre Ufeyr zayıftır.¹³³ Süyûtî bu hadisi İbn Adiy, İbn Merdeveyh, Deylemî ve İbn Asâkir'in zayıf senedle naklettiğini vurgulamıştır.¹³⁴ Bu rivayeti aynı tarikten Vâhidî de *Esbâbü'n-nüzûl* adlı eserinde nakletmiştir.¹³⁵

Aynı konuyla alakalı dikkat çekici başka bir rivayet bulunmaktadır. Bu rivayeti Ahmed b. Hanbel, Müslim, Tirmizî ve İbn Mace yine Ebû Hüreyre'den nakletmiştir.¹³⁶ Buna göre Kureyş müşrikleri Hz. Peygamber'le kader konusunda tartışmışlar ve bunun üzerine "o gün yüzüstü ateşe sürüklendikleri zaman..." âyeti nâzil olmuştur. Bu rivayet dikkate alındığında yukarıda zayıf olarak nitelenen rivayetin metninin batıl ve münker olduğu ortaya çıkmaktadır. Zira Hz. Peygamber devrinde Kaderiyye adlı bir fırkanın varlığı bilinmemektedir.

¹¹⁷ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, II, 133; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, III, 346.

¹¹⁸ a.g.e., II, 134.

¹¹⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ* (nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr.), Beyrut 1990, XI, 418.

¹²⁰ Taberî, *Tehzîbü'l-âsar*, II, 657.

¹²¹ İbn Ebû Hâtim, *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dîl*, III, 573.

¹²² İbn Hibbân, *Kitâbü's-Sikât*, VII, 650.

¹²³ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, VIII, 79; Lâlekâî, *Şerhu usûli'l-i'tikâd*, IV, 699.

¹²⁴ Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, VII, 206.

¹²⁵ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, VII, 263.

¹²⁶ Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, VII, 206.

¹²⁷ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, X, 104.

¹²⁸ Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, VII, 207.

¹²⁹ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, VII, 179.

¹³⁰ el-Kamer 54/48-49.

¹³¹ İbn Adiy, *el-Kâmil*, V, 380.

¹³² a.g.e., V, 380.

¹³³ İbn Hacer, *Takribü't-Tehzîb*, s. 393.

¹³⁴ Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, Beyrut 1993, VII, 683.

¹³⁵ Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl* (nşr. Mustafa Dîb el-Bugâ), Dimaşk 1993, s. 331.

¹³⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 444; Müslim, "Kader", 19; Tirmizî, "Kader", 19, "Tefsîr", 55; İbn Mâce, "Mukaddime", 83.

Buraya kadar incelediğimiz görüşlerden ortaya çıkan şu noktaları vurgulamak gerekmektedir:

a. “İslâm’dan nasibi olmayan iki sınıf vardır: Mürcie ve Kaderiyye” hadisi ilk defa Ebû Ubeyd’in *Kitâbü’l-İmân*’ında geçmekte ve mevkuf olarak nakledilmektedir.

b. “Kaderiyye’nin ümmetin Mecûsî’si olduğu” hadisi İbnü’l-Cevzî’ye kadar delil olmaya elverişli bulunmuştur. Hadise yapılan çeşitli itirazlar ve verilen cevaplardan hadisi illetli kabul edenlerin var olduğu anlaşılmaktadır. Ancak mevzû diyene rastlanmamıştır.

c. İbnü’l-Cevzî ile birlikte mezkûr hadisin mevzû olduğu tartışmaları başlamıştır. Kazvîni açık bir şekilde “mevzû” diyerek; Mevsilî ve Firûzâbâdi ise “bu konularda hiçbir sahih hadisin bulunmadığını söyleyerek” tartışmaya katılmışlardır.¹³⁷

d. İbn Hacer ve Süyûtî gibi âlimler ise hadisin çeşitli tariklerini dikkate alarak onun hasen derecesine yükseldiğini belirtmişlerdir.

e. Taberî ve Ebü’l-Hasan İbnü’l-Kattân el-Fâsî gibi âlimler bu hadisin “kendilerine göre sahih” olduğunu beyan etmişlerdir.¹³⁸

f. Münzirî (ö. 656/1258) gibi âlimler ise bütün tariklerin zayıf olduğunu ifade etmektedir.¹³⁹

g. Bunların yanında çağımızda bu hadisin hasen olduğunu söyleyenler olduğu gibi açıkça mevzû olduğunu ifade edenler de bulunmaktadır.¹⁴⁰

Buraya kadar araştırdığımız tariklerle gelen rivayetler içinde şiddetli zayıf, hafif zayıf, münker ve mevzû olarak nitelenebilecek hadisler vardır. İçlerinde sahih veya hasen li-zâtihi olabilecek bir rivayet bulunmamaktadır. En iyimser bir şekilde bazılarının hasen li-gayrihi olduğu söylenebilir. Ancak bunun böyle olması bu metinlerin kabul edilebilir olduğu anlamına gelmez. Özellikle sahih

olmayan hadislerin, sahih hadislere nazaran daha çok tenkide açık olduğu bir vâkıdır.¹⁴¹

Burada bir nokta daha zikredilmelidir. Bazı zayıf veya hasen hadisler doğruya ve yalana ihtimali olmalarından dolayı hemen reddedilmeyebilir. Bu tür hadisleri kabul edebilmenin tek ölçüsü Kur’ân, sahih sünnet, akıl ve tarihî verilerle çelişmemeleridir. Fakat bazı zayıf veya hasen hadisler vardır ki aynı şeyi onlar için söylemek mümkün değildir. Çünkü onlar mezkûr unsurlarla çelişebilmektedir. Bu durumda hadisin senedi değil hasen, sahih olsa bile illetli duruma düşmektedir.

Şimdi kelâmcıların konuyla ilgili görüşleri kronolojik olarak sunulduktan sonra bahis konusu edilen hadisler değerlendirilecektir.

Kelâmcılar ve Kaderiyye-Mürcie ile ilgili hadisler

Kelâmcıların konuyla ilgili görüşleri Kaderiyye ve Mürcie ile ilgili hadislere nasıl baktıklarını ortaya koyacaktır. Şimdi kronolojik olarak bunları görmeye çalışalım.

Eş’arî’ye (ö. 324/975) göre Kaderiyye Allah’ın hayrı; şeytanın ise şerri yarattığını idda etmiştir. Bundan dolayı Hz. Peygamber onları “bu ümmetin Mecûsî’si” olarak adlandırmıştır. Zira onlar bu sözleriyle Mecûsîler’in sözlerine benzer şeyler söylemişlerdir.¹⁴² Eş’arî’nin *Kitâbu’l-Lüma’* adlı eserinde ise Kaderiyye ile ilgili hadislere herhangi bir atıf yoktur. Ancak burada Kaderiyye ismiyle ilgili bir tartışma bulunmaktadır. İsmi kullanılışı Eş’arî tarafından şöyle ortaya konulur:

“Bizi niçin Kaderiyye olarak isimlendirdiniz, derlerse şöyle deriz: Siz kesblerinizi yaratıcınızın değil de kendinizin takdir ettiğini ve yaptığını iddia ediyorsunuz. Kaderî böyle bir durumu kendine nisbet eden kimsedir. Nitekim sağ (kuyumcu), kendisinin şekle sokulduğunu (yani fiilinin yapıldığını) iddia

¹³⁷ bk. Mevsilî, *el-Muğni ani’l-hıfz ve’l-kitâb*, Kahire 1342, s. 16; Mübârekfûrî, *Tuhfetü’l-ahvezi*, VI, 364.

¹³⁸ Taberî, *Tehzîbü’l-âsar*, s. II, 653-654; İbnü’l-Kattân el-Fâsî, *Beyânü’l-vehm ve’l-ihâm*, V, 446.

¹³⁹ bk. Sehârenfûrî, *Bezlü’l-mechûd fi halli Ebî Dâvûd*, Beyrut, ts., XVIII, 215; Azimâbâdi, *Avnü’l-ma’bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd* (nşr. Abdurrahmân Muhammed Osmân), Beyrut 1979, XII, 453. Münzirî, Ebû Dâvûd’un naklettiği ve senedinde Ömer mevlâ Gufre’nin geçtiği hadisle ihticâc edilemeyeceğini belirtir. Ayrıca senedde “Ensardan biri” şeklinde mübhem bir râvi de geçmektedir. Bu rivayet başka tarikten Huzeyfe’den nakledilmiştir. Ancak bu da sabit değildir. Aynı şekilde Münzirî, Ebû Hâzim → İbn Ömer yoluyla nakledilen hadisi de inkıtadan dolayı tenkit eder. Ona göre bu hadis başka bir tarikten yine İbn Ömer’den nakledilmiştir, ancak bu da sabit değildir.

¹⁴⁰ Daha önce zikri geçmeyip çağımızda “Kaderiyye’nin ümmetin Mecûsî’si olduğu” hadisine mevzû diyenler de vardır. bk. Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu* (çev. Salih Akdemir), Ankara 1995, s. 59-61; Hayri Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara 1999, s. 316.

¹⁴¹ Leknevî (ö. 1304/1887) bu durumu *Hulâsatü’l-Tibî*’den naklen güzel bir şekilde ortaya koymuştur: “Haberler üç kısma ayrılır: Birinci kısmın kabul edilmesi gerekir. Bu kısımda hadis âlimlerinin sahih olduğunu ortaya koyduğu hadisler bulunmaktadır. İkinci kısmın yalanlanması gerekir. Bu kısımda hadis âlimlerinin mevzû olduğunu belirttiği hadisler vardır. Üçüncü kısım haberlerde ise doğru ve yalan olma ihtimali bulunduğundan dolayı tavakkuf edilmesi gerekir. Ancak hepsinin yalan olması mümkün değildir. Zira pratikte bu kadar râvinin rivayet ettiği haberlerin hepsinin uydurma olması; aynı şekilde hepsinin doğru olması da imkânsızdır. Zira Resûlullah ‘Benden sonra benim adıma yalanlar uydurulacaktır’ buyurmuştur” (bk. Leknevî, *Ecvibetü’l-fâzıla li’l-es’iletü’l-aşeretü’l-kâmile*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut 1994, s. 142-143). Bu metinden zayıf hadislerin doğru olmaya da uydurma olmaya da muhtemel oldukları anlaşılmaktadır. Fakat bu hadislerin tahlilinde Leknevî’nin şahsında hadisçilerin ilginç bir tavır sergiledikleri görülmektedir. Bir taraftan bu hadislerin kabul ve reddinde tavakkuf edilmeli görüşü benimsenirken, diğer taraftan Hz. Peygamber’in -kaynağı belirsiz- bir hadisine dayanarak bunların uydurma olabileceği dolaylı olarak kabul edilmektedir. Bu değerlendirmede isnad temel ölçü kabul edilmiştir. Oysa hadislerin Kur’ân, sünnet ve bunlarla şekillenen akıl çerçevesinde değerlendirilmesi mümkündür.

¹⁴² Eş’arî, *el-İbâne an usulü’l-diyâne* (nşr. Abbas Sabbâğ), Beyrut 1994, s. 31.

eden kimse değil, altını vb. şeikle soktuğunu itiraf eden kimsedir. Neccâr (marangoz), fiilinin yapıldığını itiraf eden kimse değil, tahta biçme fiilini yaptığını iddia eden kimsedir. Kaderî de böyledir. Fillerini Rabb'inin değil, kendisinin takdir ettiğini iddia eder. "Sizin Kaderiyye olmanız lâzım gelir, zira siz kaderi ispat ediyorsunuz" derlerse şöyle deriz: Biz Allah'ın amellerimizi takdir ettiğini ve takdir edilmiş olarak yarattığını ispat ediyoruz. Bunu kendimizin yaptığını söylemiyoruz. Kaderin Allah'ın elinde olduğunu söyleyen ve fiillerin Allah tarafından takdir edildiğini iddia eden kimse kaderî olmaz. Nitekim kuyumculuğu ve marangozluğu başkasına nisbet eden kimse, kuyumcu ve marangoz olmaz".¹⁴³

Mu'tezile'ye göre asıl Kaderîler Eş'arî ve onun gibi düşünenlerdir. Bir Mu'tezilî olan İbnü'l-Murtazâ (ö. 840/1436) Mücebbire fırkasını açıklarken onların Mücevvere ve Kaderiyye olarak da isimlendirilebileceğini belirtir. Ona göre bu fırka kendisini Sünnî (Ehl-i sünnet) olarak adlandırır. Görüşleri Allah'ın fiilleri yaratması, günahları irade etmesi ve günahsız dilediği kimseye azap etmesi şeklinde özetlenebilir.¹⁴⁴ Bu da Kaderiyye ismiyle ilgili bir tartışmanın olduğunu göstermektedir.

Kaderiyye ismiyle ilgili bu tartışma dikkat çekicidir. Eş'arî'nin Kaderiyye ismiyle ilgili olarak Kaderîler'e verdiği cevap tatmin edici değildir. Dünya âleminden verdiği örnekler de izah edici değildir. Çünkü kuyumculuk işiyle uğraşana kuyumcu denilir. Bu işle uğraşmayana denmez. Kuyumcunun bu adı almasının başkasıyla herhangi bir ilgisi yoktur. Ayrıca kuyumcu, kuyumculuk yaptığı yani onu ispat ettiği için kuyumcu adını alır. Kader ise böyle bir terim değildir. Bir taraftan Allah, diğer taraftan insan ile ilgisi vardır. Salt "Kaderî" ismi bir kimsenin kaderi Allah'a mı, insana mı isnad ettiğini göstermez. Bununla birlikte kuyumculuğu ispat eden de olduğu gibi kaderi ispat edene Kaderî denilir, onu nefyedene değil. Bundan dolayı Kaderî ismi ilk bakışta kaderin varlığını kabul edenler için daha uygun görünmektedir. Aslında bu da problemi halletmez. Zira kaderin Allah'ın elinde olduğunu söyleyen de, insanın elinde olduğunu söyleyen de sonuçta kaderi kabul etmektedir.

Mâtürîdî (ö. 333/944) Mecûsiler'in fiillerin yaratılmasıyla ilgili görüşlerini inceler ve Mu'tezile'nin görüşlerinin onlarınkiyle benzerlik arzettiğini belirtir. Hz. Peygamber'in "Kaderiyye bu ümmetin Mecûsiler'idir" sözünün mânasının böyle anlaşılması gerektiğini ifade eder.¹⁴⁵ Ona göre bu görüşlerinden dolayı Mu'tezile'ye Kaderiyye lakabı verilmiştir.¹⁴⁶ Mâtürîdî ayrıca Kaderiyye'nin

zemmi konusunda "İslâm'dan nasibi olmayan iki sınıf vardır: Kaderiyye ve Mürcie" şeklindeki hadise de yer vermiştir. Ayrıca ircâ fikrini incelediği bölümde de "Ümmetimden iki sınıf vardır ki şefaata nail olamaz: Kaderiyye ve Mürcie" şeklindeki hadisi nakletmiştir.¹⁴⁷

Endülüs âlimlerinden İbn Ebû Zemenîn (ö. 399/1012) Ehl-i sünnet'in inanç konularında dayandığı asılları belirlemeyi esas aldığı eserinde Kaderiyye ve Mürcie ile ilgili hadislerle temas etmiştir. Bu çerçevede kendisine kadar varan senedlerle "Ehl-i kader ile oturmayın, onlarla tartışmaya girişmeyin", Kaderiyye ve Mürcie yetmiş peygamberin diliyle lânetlenmiştir. Peygamberlerin sonuncusu da Muhammed'dir" ve ashâb-ı kader bu ümmetin Mecûsiler'idir" şeklindeki hadisleri nakletmiştir.¹⁴⁸ Hadislerle ilgili ise bir değerlendirme yapmamıştır.

Bâkîllânî de (ö. 403/1016) Kaderiyye şeklindeki isimlendirmeye alâkalı probleme dikkat çekmiş ve bunu halletmeye çalışmıştır. Bu bağlamda Bâkîllânî, Kaderiyye isminin bir olumsuzluk ima ettiğini ve iddialarından dolayı kendilerine lâyük olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁹ Bâkîllânî burada açıkça ilgili hadise temas etmemiştir. Ancak onun "Kaderiyye ismindeki olumsuzluğa" dair ifadesi hadislerden haberdar olduğunu göstermektedir.

Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037) eserine baktığımızda "Kaderiyye'nin bu ümmetin Mecûsî'si olduğuna" dair hadisi ve hadisten kaynaklanan bir problemi tesbit edebiliriz. Ona göre mezhep arkadaşları Kaderiyye hakkında ihtilâf etmiştir. Onlar içinde mezkûr hadisten dolayı Kaderîler'in hükmünün Mecûsiler'in veya mürtedlerin hükmüne dahil olduğunu söyleyenler bulunmaktadır.¹⁵⁰

Abdülkâhir el-Bağdâdî, başka bir eserinde Mürcie'yi çeşitli gruplara ayırır. Ona göre Mürcie üç sınıftır. Biri iman konusunda ircâyı kabul etmiş ve kader meselesinde Gaylân, Ebû Şimr ve Muhammed b. Şebîb gibi Kaderiyye-Mu'tezile mezheplerinin görüşlerini benimsemiştir. Bunlar lâneti hak etmiş olan Kaderiyye ve Mürcie'nin lânetlenmesi hakkında varid olan haberlerin şumulüne girmişlerdir. Diğer bir sınıf Cehm b. Safvân'ın gittiği yolu tutarak imanda ircâyı, amellerde de cebri kabul etmiştir. Bu yüzden onlar Cehmiyye'ye mensupturlar. Üçüncü sınıf ise Cebriyye ve Kaderiyye'nin dışındadır ve kendi aralarında da beş fırkaya ayrılmışlardır: Yûnusiyye, Gassâniyye, Sevbâniyye, Tûmeniyye ve Merîsiyye.¹⁵¹

¹⁴³ Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-hevâ* (nşr. Abdülazîz İzzeddin es-Sirvân), Beyrut 1987, s. 131.

¹⁴⁴ İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Kalâid fi tashihî'l-akâid*, Beyrut 1986, s. 49.

¹⁴⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd* (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut 1986, s. 89,

¹⁴⁶ a.g.e., s. 314.

¹⁴⁷ a.g.e., s. 384.

¹⁴⁸ İbn Ebû Zemenîn, *Riyâzü'l-cenne bi-tahrîci usûli's-sünne*, Medine 1415, s. 297-299.

¹⁴⁹ Bâkîllânî, *Temhîdü'l-evâil* (nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1987, s. 364,

¹⁵⁰ Abdülkâdir el-Bağdâdî, *Usûli'd-dîn*, Beyrut 1928, s. 337.

¹⁵¹ Abdülkâdir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Beyrut 1990, s. 202.

Bu ifadeler Kaderiyye’de olduğu gibi Mürcie’de de çeşitli fırkaların olduğu-nu göstermektedir. Bağdâdî birinci sınıfın hadislerdeki lânete muhatap olduğunu söylemektedir. Bu diğer sınıfların hadislerdeki lânete muhatap olmadıklarını ima etmektedir. Ancak Bağdâdî bütün sınıfları içine alacak bir rivayet nakleder. Buna göre Hz. Peygamber “Mürcie yetmiş peygamberin diliyle lânetlenmiştir” buyurur. “Mürcie kimdir?” diye soranlara “Onlar iman sözdür diyenlerdir” şeklinde cevap verir.¹⁵² Bütün Mürciî sınıflarda imanın söz olması, âhirete ircâi söz konusu olduğuna göre bunların hepsi lâneti hak etmiştir.

Bağdâdî’nin bu tahlili, Kaderiyye ve Mürcie ile ilgili hadislerin mezhep tartışmalarında çok etkili olduğunu göstermektedir.

Ebü’l-Muzaffer el-İsferâyîni de (ö. 471/1078) “fi tafsilî makâlâtî’l-Mu’tezileti’l-Kaderiyye” başlığı altında birçok “Kaderî-Mu’tezilî” fırkaya yer vermiş, sonunda bu fırkaların zemmi konusunda Hz. Peygamber’den “Kaderiyye yetmiş peygamber diliyle lânetlenmiştir”, başka bir rivayette “Kaderiyye ve Mürcie yetmiş peygamber diliyle lânetlenmiştir”, “Kaderiyye bu ümmetin Mecûsî’sidir” gibi pek çok hadis nakledildiğini ifade etmiştir.¹⁵³

İbn Hazm (ö. 486/1093) ise itikad konularında kime kâfir denileceğini tartışır. Ona göre İbn Ebû Leylâ, Ebû Hanîfe, Şâfiî, Süfyân es-Sevrî, Dâvûd b. Ali’nin görüşü, itikad konusundaki ihtilâfın küfre de fiska da götürmeyeceği şeklindedir. İtikad konusundaki ihtilâfı tekfir sebebi sayanlar “Kaderiyye ümmetimin Mecûsîler’idir” ve “Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacak...”¹⁵⁴ hadisini delil göstermişlerdir. Bu anlayışa cevap olarak bu iki hadisin isnad yönüyle asla sahih olmadığını belirten İbn Hazm’a göre -her ne kadar hadis mevzû olmayıp zayıf olsa bile- itikad konularında delil olmaya elverişli değildir. Bu anlayışın isabetli olduğu vurgulanmalıdır.

Hicrî VI. asrın başlarında vefat eden Ebü’s-Senâ Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî el-Mâtürîdî, Kaderîler’in Mecûsîler’in görüşünde, hatta onlardan daha da kötü durumda olduklarını ifade eder. Ona göre Mecûsîler Allah için bir ortak kabul etmişlerdir. O da şerhleri yaratan şerh tanrısıdır. Kaderiyye ise Allah için birçok ortak kabul etmiştir. Bu duruma Hz. Peygamber “Kaderiyye ümmetimin

Mecûsîler’idir” sözüyle işaret etmiştir.¹⁵⁵ Yani sonradan böyle bir fırkanın ortaya çıkacağını Hz. Peygamber önceden bildirmiş olmaktadır.

Burada hadisten kaynaklanan bir sonuç olarak Kaderiyye ile Mecûsîler’in mukayese edildiği görülmektedir. Bu mukayeseye Kaderiyye’nin daha kötü bir durumda olduğu neticesine varılmaktadır. Kaderiyye’nin Allah’ın ortaklarını artırmak gibi bir düşüncesi olduğu söylenemez. Böyle bir durum apaçık küfürdür. Kaderiyye’nin “insan fiillerinin yaratıcısıdır” şeklindeki tavrının isabetsiz olduğu söylenebilir de bu bir yorum olarak kabul edilmelidir.

Kaderiyye ile ilgili hadisi ayrıntılı bir şekilde inceleyen ve hararetle savunan âlimlerden biri Ebü’l-Muîn en-Neseî’dir (ö. 508/1115). Ona göre “Kaderiyye ümmetin Mecûsî’sidir” hadisi meşhur olup sahihtir. Ümmet içinde hiçbir fırka şöhretinden dolayı ve telakki bi’l-kabul¹⁵⁶ ile benimsendiği için bu hadisi reddedememişlerdir. Ümmetin tüm fırkaları, bu hadisi Mu’tezile’nin kastedildiği yönünde yorumlamışlardır. Mu’tezile ise bu isimden kaçınmak istemiştir. Ayrıca Mu’tezile bu ismin, “kader hayrı ve şerri ile Allah’tandır” diyen kimsele-re verilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Mu’tezile bunun için “Kaderiyye Allah’ın düşmanıdır” şeklindeki hadisi delil almış ve bunu “Allah’ın düşmanı kötü fiili Allah’a izâfe edendir” şeklinde yorumlamıştır. Mu’tezile’ye göre Mecûsîler anne, kız ve kız kardeşlerle nikâhlanmanın ve onlarla cinsel ilişki kurmanın Allah’ın iradesiyle olduğunu kabul etmektedir. Ehl-i sünnet de böyle düşünmektedir. Oysa Mu’tezile kendilerinin bu tür şeylerin Allah’ın iradesiyle olamayacağını kabul ettiklerini söylemektedir. Zira Mu’tezile kaderi nefyetmekte ve Allah’ın şerri takdir etmeyeceğini ifade etmektedir. Halbuki Ehl-i sünnet kaderi ispat etmektedir. O halde Kaderiyye ismi nefyedene değil, ispat edene verilmelidir.¹⁵⁷

Neseî’ye göre Ehl-i Hak, Kaderiyye’nin Mu’tezile olduğunu kabul etmiştir. Çünkü Hz. Peygamber, “Kaderiyye bu ümmetin Mecûsîler’idir” buyurmuştur. Kaderiyye’nin Mu’tezile olduğunu anlamının yolu ise onların görüşleriyle Mecûsîler’inkiler arasındaki benzerliktir. Neseî ayrıca Kaderiyye ismini kimin hak ettiğine de cevap verir. Ona göre Kaderiyye isminin ispat edene izâfesi nefyedene izâfe edilmesinden daha uygundur. Ehl-i sünnet, kaderi Allah için; Mu’tezile ise insan için ispat etmektedir. Böyle bir durumda kaderi kendisi için yani insan için ispat edenin onu kendisinden nefyeden kimseye nazaran bu isme daha lâayık olduğu ortaya çıkmaktadır.¹⁵⁸

¹⁵² a.g.e., s. 202.

¹⁵³ Ebü’l-Muzaffer el-İsferâyîni, *et-Tabsîr fi’l-dîn ve temyüzü’l-fırkatî’n-nâciye ani’l-fırakî’l-hâlikin* (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1983, s. 91.

¹⁵⁴ Bu hadis ile ilgili mezhepler tarihi açısından yapılmış müstakil iki araştırma için bk. Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, İstanbul 1996; Sayın Dalğran, “Yetmişüç Fırka Hadisi ve Düşündürdükleri”, *EKEV Akademi Dergisi*, I/1, Erzurum 1997, s. 97-112.

¹⁵⁵ Ebü’s-Senâ Mahmûd b. Zeyd, *Kitâbü’t-Tevhîd li-kavâidit-tevhîd*, (nşr. Abdülmecîd Türki), Beyrut 1995, s. 98.

¹⁵⁶ Telakki bi’l-kabulün bir hadisin sıhhatine delâlet etmeyeceğine, dolayısıyla Kaderiyye ile ilgili hadisin de bu anlayışla tashih edilemeyeceğine dair bk. İbnü’l-Vezîr el-Yemânî, *el-Avâsim ve’l-kavâsim*, II, 333.

¹⁵⁷ Ebü’l-Muîn en-Neseî, *Tabsîratü’l-edille fi usûlî’l-dîn* (nşr. Claude Salame), Dımaşk 1993, II, 759.

¹⁵⁸ a.g.e., II, 760-762.

Burada dikkat çekici noktalardan biri Mu'tezile'nin de Kaderiyye ile ilgili bir hadisi kabul etmesidir. Aslında bu durum diğer hadisleri de zımnen kabul ettiklerini gösterir. Onlar için sorun hadiste ifade edilen Kaderiyye'nin kim olduğu, bu isme kimin lâyük olduğudur.

Şehristânî (ö. 548/1155), Mu'tezile'nin **ashabu'l-adl ve't-tevhîd** olarak isimlendirildiğini **Kaderiyye** ve **Adliyye** olarak lakaplandırıldığını belirtir. Kaderiyye isminin asıl kime verileceği tartışmasına o da katılır ve mezkûr hadisten dolayı Kaderiyye'nin zemmi üzerinde ittifak edildiğini söyler.¹⁵⁹ Buna göre Kaderiyye eşittir Mu'tezile'dir ve hadisten dolayı Mu'tezile kınanmaya lâyıktır.

İbn Teymiye de (ö. 728/1327) Kaderiyye'nin kaderi yalanladığını ve onları Hz. Peygamber'in "bu ümmetin Mecûsî'si" şeklinde adlandırdığını ifade etmiştir.¹⁶⁰

İbnü'l-Vezîr el-Yemanî (ö. 840/1436) hadisi sahih olarak kabul etmemiş, hadisçilerin de bu kanaatte olduklarını belirtmiştir. Hatta Hâkim'in "Ebû Hâzim'in İbn Ömer'den işittiği sahihse, bu hadis Şeyhayn'ın şartına göre sahihtir" ifadesini eleştirerek "bu, kötü bir tashihtir, zira Ebû Hâzim'in İbn Ömer'den işittiği sahih değildir" der.¹⁶¹

Tahâvî'nin akaidini şerheden İbn Ebü'l-İz, Kaderiyye ile ilgili hadisleri naklettikten sonra bu konudaki bütün merfû hadislerin zayıf olduğunu, sadece mevkuf olarak nakledilen haberlerin sahih olduğunu söylemiştir.¹⁶² Şüphesiz bu tesbit daha sonra göreceğimiz gibi bazı hadisçilerin görüşleriyle örtüşmekte olup isabetli bir yaklaşımdır.

Cürcânî de (ö. 816/1413) Kaderiyye lakabıyla ilgili tartışmalara yer verir. Ona göre Kaderiyye kaderi ispat edenin bu isme daha lâyük olduğunu söylemiştir. Oysa ispat edenin de, nefyedenin de kadere nispet edilmesi mümkündür. Ancak Kaderiyye'nin kaderi ispat edenler için kullanılması söz konusu olamaz. Çünkü Hz. Peygamber "Kaderiyye, bu ümmetin Mecûsîler'idir" buyurmuştur. Mecûsîler'in görüşleriyle benzerlik arzeden fırka ise Kaderiyye'dir.¹⁶³

Kelâmcıların yaklaşımlarını şu şekilde özetlemek mümkündür:

a. Eş'arî ve Mâtürîdî'nin de içinde yer aldığı ilk Sünnî kelâmcılar Kaderiyye ile ilgili hadisleri kullanmışlardır.

b. Kelâmcıların eserlerinde Kaderiyye ismi bazan genel anlamda yani başka hiçbir şeye atıfta bulunulmaksızın, bazan da Mu'tezile ile özdeşleştirilerek kullanılmıştır. Daha önce de belirttiğimiz gibi Abdülkâhir el-Bağdâdî'den sonra Kaderiyye'nin Mu'tezile olarak adlandırılması yaygın hale gelmiştir.

c. İbn Hazm ve İbn Ebü'l-İz dışında bütün kelâmcılar Kaderiyye ile ilgili hadisleri benimsemişlerdir. Bazıları bu hadisleri sadece eserlerine almış ve kullanmış, bazıları ise sahih olduklarını bile belirtmiştir.

d. Kaderiler Mecûsîler'e benzetilmiş hatta onlardan daha kötü oldukları ifade edilmiştir. Kaderiyye genel olarak kullanıldığı için Kaderî olarak nitelenen tüm sınıfların bunlara dahil olup olmadığı açık değildir. Ancak dolaylı yoldan böyle bir ima yapıldığı söylenebilir. Bu durumda hatalı bir mukayese yapıldığı ortadadır.

DEĞERLENDİRME

Kaderiyye ve Mürcie fırkalarına dair hadisleri şu şekilde değerlendirmek mümkündür:

1. Bu çalışmada Kaderiyye ve Mürcie ile ilgili on farklı hadis üzerinde durulmuş ve hepsinin çeşitli tarikleri incelenmiştir. Kaderiyye ve Mürcie konusunda birçok hadis nakledilmiş olsa bile bunlar içinde yaygın olarak tartışmaya sebep olan ve sıkça kullanılan hadisler "Kaderiyye bu ümmetin Mecûsî'sidir..."", "İslâm'dan nasibi olmayan iki sınıf vardır: Mürcie ve Kaderiyye" ve "Mürcie yetmiş peygamber diliyle lânetlenmiştir" şeklindeki üç hadistir.

2. On farklı hadisin senedlerine tek tek baktığımızda dereceleri farklılık arz etmekle birlikte hepsinin zayıf olduğu, hatta içlerinde mevzû olarak nitelenen birkaç hadisin dahi bulunduğu görülmektedir. Yukarıda bahis konusu olan üç hadis de buna dahildir. Bunlar da sened itibarıyla zayıftır. Bununla birlikte tarihte özellikle Kaderiyye'nin ümmetin Mecûsî'si olduğuna dair hadis hakkında sahih, hasen, zayıf ve mevzû gibi değişik hükümler verilmiştir. Bu durum ilginç olmasının yanında açık bir şekilde sened tenkidinin ichtihâd olduğunu da göstermektedir.

3. Sened açısından bilhassa tartışma konusu olan "Kaderiyye'nin ümmetin Mecûsî'si olduğu" hadisinin **hasen li-gayrihî** olduğu söylenebilir. Bu hadisin tarikleri arasında kendi başına hasen (hasen li-zâtihi) olabilecek bir rivayet bulunmamaktadır. Ancak tarikler içinde birkaçı hariç şiddetli zayıflığı bulunan bir tarik de yoktur. Dolayısıyla zayıflığı hafif olanların birbirini desteklemesiyle hadisin hasen li-gayrihî derecesine yükselebileceği düşünülebilir.

4. Bununla birlikte bir hadisin senedinin hasen li-gayrihî olması metnin de öyle olmasını gerektirmez. Hadisin senedinin hasen li-gayrihî olması bir yana sahih bile olsa bu durum metnin de sahih olmasını zorunlu kılmamaktadır. O halde metnin tenkid edilmesi gerekmektedir.

¹⁵⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (nşr. Ali Hasan Fâûr), Beyrut 1995, s. 56.

¹⁶⁰ İbn Teymiyye, *el-Akîdetü'l-Vâsıyye*, İstanbul, ts., s. 16.

¹⁶¹ İbnü'l-Vezîr el-Yemanî, *el-Avâsım ve'l-kavâsım*, II, 332.

¹⁶² İbn Ebü'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye* (nşr. Şayb el-Arnaût v.dğr.), Beyrut 1988, II, 358.

¹⁶³ Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, İstanbul, ts., I, 480.

5. Dikkat çekici hususlardan biri “Kaderiyye bu ümmetin Mecûsî’sidir...” ve “Mürcie yetmiş peygamber diliyle lânetlenmiştir” hadislerinin İbn Ömer’den; “İslâm’dan nasibi olmayan iki sınıf vardır: Mürcie ve Kaderiyye” hadisinin de İbn Abbas’tan hem merfû hem de mevkuf olarak nakdedilmesidir. Bu durum elbette mutlak olarak hadisin mevkuf olduğunu veya bu durumun eleştirilmesi gerektiğini göstermez. Fakat aşağıda ortaya konulacak metnin diğer illetleri göz önünde bulundurulacak olursa, bu hadislerin mevkuf olması kuvvet kazanacak ve merfû olmaları konusundaki şüpheler bir hayli artacaktır. Bunun yanında bu hadislerin nispet edildiği İbn Ömer, İbn Abbas, Câbir b. Abdullah ve Huzeyfe b. Yemân gibi sahâbilerin bid’at fırkalarıyla ilgili kendi sert tenkitleri dikkate alınır, onların râviler tarafından bilinerek veya bilinmeyerek ref edilmesi ihtimali akli oldukça zorlayacaktır.

6. Hz. Peygamber döneminde gündemde olmadığı halde¹⁶⁴ doğrudan ya da dolaylı olarak tarihî bakımdan gelecekte haber veren bir hadisin, sahih bir şekilde Hz. Peygamber’den gelmiş olması ihtiyatla karşılanmalı ve dolayısıyla bu hadisler sonraki tarihin ilgili dönemine gönderilmelidir. Bu kural klasik hadis metin tenkidi kriterleri arasında yer almaktadır. Ancak çoğu defa bu kural senedi zaten mevzû olan hadislere uygulanmış, diğer hadisler için pek işletilmemiştir. Buna göre gelecekle ilgili özellikle spesifik olarak “şu şu fırka, grup, kişi, yer” gibi konulu hadisler ihtiyatla karşılanmalıdır. Senedi mevzû olanlar zaten uydurma kabul edilecektir. Ancak senedi zayıf, hasen ve sahih olanlara teknik açıdan mevzû denilemese de illetli duruma düştükleri bir vâkiadır.

7. Kelâmî tartışmalarda Kaderiyye isminde bir belirsizlik olduğu görülmektedir. Ehl-i sünnet ilk Kaderîleri veya Mu’tezile’yi Kaderiyye olarak nitelemektedir; Kaderîler de Ehl-i sünnetin asıl Kaderî olduğunu belirtmektedir. Gerçekten Kaderiyye ismi ilk bakışta kaderi kabul edenleri çağrıştırmaktadır. Kaderiyye kaderi insana; Ehl-i sünnet Allah’a izâfe etmektedir. Ehl-i sünnet bu hadisin kötüleme bağlamında geldiği için bid’at fırkaları ihtiva etmesi gerektiğini ileri sürer. Bazı hadislerde Kaderiyye’yi tefsir sadedinde “kader yoktur diyenler”

¹⁶⁴ Bunu özellikle vurguluyoruz, çünkü Kaderiyye’nin daha sonra ortaya çıkan fırkalaşmayı ifade ettiğini düşünüyoruz. Geçmişte hadisçi veya kelâmcı bütün âlimler de hadislerde geçen Kaderiyye’nin sonradan ortaya çıkan fırkalaşmalarla alâkalı olduğunu düşünerek onları bu çerçevede yorumlamışlardır. Kaderiyye, Kur’ân’ın indiği çağda kader tartışmalarında bulunanlar değildir. Çünkü Kur’ân’da müşriklerin “Allah dilesiydi ne biz ne de babalarımız ondan başkasına tapardık; O’nun emri olmadan hiçbir şeyi de haram kılmazdık” (en-Nahl 16/35) diye konuştukları ifade edilmektedir. Bu bütün sorumluluğun Allah’a havale edildiği anlamına gelmektedir. Hadiste geçen Kaderiyye ise Mecûsîler’e benzetilmiştir. Mecûsîler ise nur ve karanlık tanrısı kabul ederek iyi ve kötü fiilleri bunlara nisbet etmişlerdir. Müşrikler ise bir bahaneyle hepsini Allah’a nisbet etmek istemektedir. Ayrıca Kaderiyye hadislerinde onların mümin olduğu da ima edilmektedir. Kur’ân’ın indiği çağda ise müminlerin kader tartışmaları bilinmemektedir. Dolayısıyla hadiste geçen Kaderiyye’nin Kur’ân’ın indiği çağdaki kader tartışmalarıyla ilgili olduğunu söylemek zordur.

ifadesi vârid olmuştur.¹⁶⁵ Bu da beraberinde başka bir problem getirmektedir. Zira Kaderiyye “kader yoktur” dememekte, kaderin varlığını insana izâfe etmektedir. Hz. Peygamber’in vâkia ile ters düşebilecek böyle bir polemige yol açması düşünülemez. Aslında aynı kapalılık Mürcie isminde de vardır. Kelâmî tartışmaları bilmeden bunun ne anlama geldiğini anlamak mümkün değildir. Kelâmî tartışmalar bilinse bile bunun içinden çıkmak o kadar kolay değildir. Zira Mürcie’ye bu ismin niçin verildiğine dair birçok teori bulunmaktadır.¹⁶⁶ Hz. Peygamber döneminde kısmen kader konusu biliniyorsa d, kelâmî anlamda ircâ fikri bilinmemektedir. İlginçtir ki bu kapalılığı gidermek için başka bir rivayet ortaya atılmış, orada Hz. Peygamber’e Mürcie’nin kim olduğu sorulmuştur. Buna göre Mürcie imanın amelsiz söz olduğunu savunanlardır. Ancak aynı şey Kaderiyye için yapılmamıştır yani Kaderiyye’nin kim olduğu Hz. Peygamber’e sorulmamıştır.

8. Kaderiyye’nin Mecûsîler’e benzetilmesi de problemlidir. Mecûsîler şirk ehlidir ve kainatı yaratan iki tanrının olduğunu kabul ederler. İyilikleri nur tanrısı, kötülükleri karanlık tanrısı yaratır. Bu tamamıyla şirki ifade etmektedir. Mu’tezile ise temelde şirke bulaşmamak için meselâ sıfatlar meselesinde Allah’ın masdar vezninde olup bağımsız mâna ifade eden (ilim gibi) sıfatlarını inkâr etmişler, Allah’ın zâtıyla bildiğini (âlim olduğunu) iddia etmişlerdir. Aynı şekilde insanın sorumluluğu meselesinde de insanın yaptığı davranışlardan sorumlu olabilmesi için fiillerini kendisinin yarattığını kabul etmişlerdir. Burada iyilikleri Allah; kötülükleri insan yaratmamaktadır. Bu durumda Kaderiyye-Mecûsî benzerliği mutabık olmamaktadır. Dahası Mu’tezile tevhid düşüncesinde hassas davranmaktadır. Kendisini ehl-i tevhid olarak isimlendirmiştir. Allah’ın bir olduğunu savunmak için teaddüd-i kudemâ tehlikesinden kaçınmak için O’nun sıfatlarını bile inkâr etmiştir. Şüphesiz bu görüşler tutarlılık açısından sorgulansa bile belli bir hassasiyeti yansıtmaktadır.

9. Kaderiyye ve Mürcie’nin fikirleri siyasî ve kelâmî tartışmalar içerisinde gelişmiş ve sistemleşmiştir. Bu tartışmalar sırf itikadî değil, aynı zamanda siyasîdir de. Hz. Peygamber’in kendini böyle bir tartışmanın tarafı kılması, misyonu açısından uygun değildir.

10. Kaderiyye fırkasına mensup olanlar mümin olduğuna göre Hz. Peygamber’in böyle bir üslûp kullanması ve onları Mecûsîler’e benzetmesi uygun görünmemektedir. Bu müminler arasında birleşme noktalarını artırma yerine mesafeyi daha da açar. Ayrıca Hz. Peygamber müminin mümine kâfir dememesini emretmiştir.¹⁶⁷ Hal böyle iken kendisinin müminleri Mecûsîler’e benzetmesi düşünülemez.

¹⁶⁵ Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 17.

¹⁶⁶ İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, Ankara 1992, XIV, 37.

¹⁶⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 406-407; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 16.

11. Şayet Kaderiyye Mezhebi kader görüşünden dolayı bu hadisin muhatabı ise, kaderî râvilerin durumu hayli problemlidir. İbnü'l-Vezîr el-Yemânî'nin belirttiğine göre Mu'tezile'den olup hadisi kabul edilen râviler vardır. Meselâ Ahmed b. Yûsuf, İsmâîl b. Ali es-Semmân, Hassân b. Atiyye, Hasan b. Ahmed Ebû Ali el-Fârisî en-Nahvî, Katâde b. Diâme, Abdullah b. Ebû Necîh, İbn Ebû Zi'b, Abdurrahman b. İshak el-Kureşî, Hibetullah b. Mübârek, Hişâm b. Ammâr (Buhârî'nin hocası) gibi hadisçiler bunlar arasındadır.¹⁶⁸ Bu râviler, **kaderî** olarak nitelendirilmiştir. Ancak bunlar dâî olmadıkları ve sika sayıldıkları için rivayetleri kabul edilmiştir. Buradan önemli olanın kader görüşünü benimsemek değil, dine sarılmak ve güvenilirlik olduğu ortaya çıkmaktadır. Oysa hadise göre bunların rivayetine itibar edilmemesi gerekmektedir.

12. Hadiste hitap yani üslûp açısından da müşkil vardır. Hitapta önemli olan muhatabın anlayacağı şekilde konuşmaktır. Hz. Peygamber bu hadiste gelecekle ilgili hadislerde yaygın olarak kullandığı gibi “şöyle şöyle olacak, olmadıkça kıyamet kopmaz” şeklinde ifadeler kullanmamakta, aksine “hastalığında, onları ziyaret etmeyin, öldüklerinde cenazelerine gitmeyin” buyurmaktadır. Yani muhatapları bir fiili işlemekten nehyetmektedir. Bu nehyin muhataplar açısından ne anlamı vardır? Muhatap Kaderiyye'nin kim olduğunu bilmediği için bu nehiylerden nasıl sakınacaktır veya söyleneni anlayabilecek midir? Ancak böyle bir nehyi bir sahâbinin meselâ İbn Ömer'in yaptığını düşündüğümüzde, anlamlı bir söz ortaya çıkacaktır. Çünkü bu sözün ortaya çıktığı dönemde kaderle ilgili tartışmalar ve fırkalaşmalar başlamıştır. Muhataplar da bunun ne anlama geldiğini anlamaktadırlar. Burada bir sözde, dolayısıyla bu hadiste şimdiye ve geleceğe dair birçok şeye işaret edilebileceği söylenebilir. Bu doğrudur, fakat bir söz/hadis hiçbir zaman ilk muhatabın anlamayacağı şekilde olamaz. Bu sözü ilk muhatap anladıktan sonra o sözden ayrıca pek çok mânalar, işaretler çıkarmak mümkündür. Burada ise Kaderiyye ile ilgili sözden ilk muhatabın bir şey anlamadığı vurgulanmaktadır.

SONUÇ

Hz. Peygamber döneminde gündemde olmayan bazı şeylerin bilerek veya bilmeyerek daha sonraları hadislerle yansımaları önemli bir problem olarak önümüzde durmaktadır. Kaderiyye ve Mürcie fırkalarıyla ilgili hadisleri de bu çerçevede değerlendirmek gerekir. Zira bu fırkalar Hz. Peygamber'in vefatından altmış yıl sonra ortaya çıkmıştır.

Kaderiyye ve Mürcie ile ilgili hadislerin sıhhati hakkında verilen hükümler farklılık arz etmektedir. Bu hadisler içinde “Kaderiyye bu ümmetin Mecû'sî'sidir...”, “Mürcie yetmiş peygamber diliyle lânetlenmiştir” ve “Ümmetim

içinde iki sınıf vardır ki İslâm'dan nasipleri yoktur: Mürcie ve Kaderiyye” şeklindeki hadisler asıl tartışma konusu olmuştur. Bunlar içinde de özellikle “Kaderiyye bu ümmetin Mecû'sî'sidir...” hadisi tartışmalara yol açmıştır. Bu hadise sahih, hasen ve mevzû hükmü verilmiştir. Bu durum hadisler hakkında verilen hükümlerin icthadî olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Bu çalışmada Kaderiyye ve Mürcie fırkalarıyla ilgili olarak on hadisin kırk tarihi üzerinde durulmuştur. Tek tek sened itibarıyla bakıldığında içlerinde birkaç mevzu hadis varsa da bu hadislerin çoğunun hafif veya şiddetli zayıf olduğu tesbit edilmiştir. Bazı hadisler ise birbirini desteklemek suretiyle hasen derecesine yükselebilmektedir. Ancak bir hadisin senedinin kabul edilebilir olması metnin de öyle olmasını gerektirmez. Bu açıdan Kaderiyye ve Mürcie fırkalarıyla ilgili hadislerin metinleri bir bütün olarak tenkide tabi tutulmuştur. Burada şunu vurgulamalıyız ki bu hadislerden bir tanesinin metnin kabul edilebilir bulunması halinde, diğerlerini de kabul etmeye herhangi bir mâni yoktur. Bunun aksine metin tenkidinde birinin kabul edilmemesi durumunda diğerlerinin de mantıkî olarak kabul edilmemesi bir vâkıa olarak ortaya çıkmaktadır.

Küllî bir kaide olarak Hz. Peygamber döneminde olmadığı halde, doğrudan ya da dolaylı olarak, tarihî bakımdan gelecekte bahsedilen hadisin sahih bir şekilde Hz. Peygamber'den gelmiş olmasının ihtiyatla karşılanması ve dolayısıyla bu hadislerin sonraki tarihin ilgili dönemiyle alâkalı olması gerekir. Bunun yanında Kaderiyye ve Mürcie ile ilgili hadislerin sahih senede sahip olmamaları metin tenkidini destekleyen bir unsur olmuştur. Bununla birlikte Kaderiyye ve Mürcie fırkalarıyla ilgili bazı meşhur hadislerin hem merfû, hem de mevkuf olarak nakledilmesi, bunların Hz. Peygamber'e aidiyetini hayli şüpheli hale getirmiştir. Ayrıca mezkûr hadislerin bazısının “gelecekte haber verme” formunda nakledilmeyip nehiy sigasıyla rivayet edilmesi de dikkat çekici bir husustur. Bunların yanında Kaderiyye ismindeki ihtilâf ve bazı Kaderî râvilerin güvenilir olarak addedilmesi hadislerin metnini oldukça problemliliğe getirmiştir. Bu sebeplerden dolayı Kaderiyye ve Mürcie ile ilgili hadislerle amel etmek veya onlara dayanarak bir inanç inşa etmek mümkün görünmemektedir.

Bu kadar senedle nakledilen hadislerin bir aslı bulunduğu söylenebilir. Zira Kaderiyye ile ilgili delil olabilecek bazı hadislerin senedlerinde kezzâb olan veya yalancılıkla itham edilen herhangi bir râvi bulunmamaktadır. Bu durumda şu hususu belirtmemiz gerekmektedir: Muhtemelen Hz. Peygamber, herhangi bir fırka adı vermeden ileride kaderi yalanlayacak insanların çıkabileceğinden, Allah'ın kaderi konusunun ehemmiyetine binaen bu hususta dikkatli olunması gerektiğinden bahsetmiştir. Zira herhangi bir fırkadan bahsetmeksizin “kaderi yalanlayanları” uyarma şeklinde hadisler nakledilmiştir. Ancak bu ifadeler Kaderiyye'nin ortaya çıktığı dönemde tartışmaların etkisinde kalan

¹⁶⁸ İbnü'l-Vezîr el-Yemânî, *el-Avâsım ve'l-kavâsım*, II, 397.

râviler tarafından yanlış yorumlanarak bu fırkaya mensup olan kimselere atfedilmiştir. Bu durum, belki kaderi yalanlayanları uyarı niteliğinde bir aslı olan hadislerin metinlerini müşkil hale sokmuş ve illetli konuma düşürmüştür.

“Kaderiyye ve Mürcie İle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi”

Özet: Hz. Peygamber’in vefatından sonra pek çok siyasi olay meydana gelmiş, bunun sonucu olarak birçok fırka ortaya çıkmıştır. Bu fırkalar meşruiyetlerini sağlamak için ya âyet ve hadisleri tevil etmişler ya da bunun yetmediği yerlerde hadis uydurmuşlardır. Muhaddisler bu konuda önemli tedbirler almışlar, ancak bu faaliyetin zararlarını tamamiyle ortadan kaldıramamışlardır. Hatta zaman zaman bazı ehl-i hadis şu veya bu sebeple bu tehlikenin tarafı olmuştur. Bu çalışmada Kaderiyye ve Mürcie ile ilgili hadisler bütün tarihleriyle birlikte incelenmeye ve sıhhatleri hakkında bir sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır.

Atıf: Yavuz KÖKTAŞ, “Kaderiyye ve Mürcie ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, I/2, 2003, 113-143

Anahtar kelimeler: Fırkalar, Kaderiyye, Mürcie, hadis, tevil, uydurmacılık.

Hadisçiliğin İslâmî Geleneğin Oluşumundaki Rolü*

Johann W. FUECK
Çev. Seda ENSARİOĞLU**

İslâm kültürünün yekpâre oluşu, İslâm'ın, Mekke'deki sade başlangıcından, bugün inananları 250 milyona¹ ulaşan bir dünya dini haline gelmesine kadarki gelişimiyle ilgili en ilgi çekici problemlerden birini temsil eder. Kadîm kültür ve dinlerin sürüp giden etkisinin ve yerli alışkanlıklar, âdetler ve tutumların devam eden canlılığının sonucu hâsıl olmuş bütün mekâna ve zamana bağlı değişikliklere rağmen, İslâm'ın geniş dünyasında özgün bir kültür nasıl vücuda geldi? Bu homojen/yeknesak İslâm kültürü, İslâmlaşmanın tesirini, ilk merhalede, farklı zamanlarda ve farklı şekillerde -bazan müslüman orduların fetihlerinin bir neticesi olarak, bazan barış yanlısı teşebbüslerin sonucunda, kimi zaman bilinçli bir şekilde yönlendirilen derviş gruplarının faaliyetleri vasıtasıyla, zaman zaman da müslüman tüccarların daha aşağı kültürlerle sahip bölgelerdeki çabalarının planlanmamış etkileri aracılığıyla- muhtelif bölgelerde kendisini tesis etmeyi nasıl başardı? Bu sorular inanç birliğine işaret edilerek cevaplandırılmaz. Zira bu ölçüdeki bir kültür benzerliği sadece itikadî benzerlikle sınırlandırılmamıştır; kendini daha çok ortak bir zihnî yapıda, ferdî ve resmî varlığın bütün aşamalarını kapsayan, böylece Batı'da anlaşıldığı şekliyle 'dini' teriminin sınırlarının ötesine ulaşan ortak bir yaşam tarzında açığa vurur. Üstelik Kur'an bile ilk merhalede bu başarıyı kabul edemez. Çünkü

tefsir tarihi ilâhî kelâmın yorumunun, [100]*** zamanın hâkim ruhu (*zeitgeist*) ve çevrenin etkileyici baskısı tarafından güçlü bir şekilde nasıl şartlandırıldığını gösterir. Yüzyıllar boyu inananlarının hayatı üzerinde değişmez etkisiyle İslâm kültürünün yekpâreliğinin en temel etkeni daha ziyade [Hz.] Peygamber'in örnekliliği, (*vorbild*), *sünnet*dir.**** *Sünnet* İslâm'ın çehresini kendi mührüyle damgaladı ve bugün İslâm'a bütün İslâm dünyasında gördüğümüz bu özellikleri kazandırdı.

[Hz.] Peygamber'in örnek karakteri (*vorbildlichkeit*), İslâm'ın derinlerinde kök bulur. [Hz.] Muhammed, yeni bir vahiy getirdiğini iddia etmedi. Mesajının bütün seleflerinin getirdiklerinin aynısı olduğundan emindi. Onun öğretisinin daha önce vahyedilen dinlerinki ile temel benzerliği aslında o kadar büyüktü ki, onun farklı bir din olarak devam eden varlığı, bu yeni dinin sadece itikadî içeriğine yoğunlaşan kişileri hayrette bırakmış olmalıdır. İslâm'ın emsalsiz başarısı, gücünü sadece getirdiği doktrinden değil, daha ziyade davet ettiği insanlara önerdiği yeni yaşam tarzından kaynaklanan [Hz.] Muhammed'in şahsiyetinin mükemmelliği göz önüne alındığında açıklanabilir. Ona olağanüstü bir liderlik yeteneği verildiğini anlamak için sadece yakın arkadaşlarına/ashâbına bakmamız yeterlidir. Medine'nin yerli ahalisinin ayırt edici karakteri, inandıkları yeni Allah'ın kelâmından çok Peygamber'lerinin şahsında mevcuttu. Kur'an'a göre, onlar [Hz.] Peygamber'in şahsında 'en güzel bir örnek'e (33/21) sahiptiler. O 'inananların ilki' idi (6/163). Onun sözlerinin ötesinde hiçbir başvuru kaynağı yoktu. Hukukî meselelerde hüküm veren, vergileri yürürlüğe koyan, ibadet ve özel günlerle ilgili vb. soruları cevaplandıran kişi oydu. Bu sebeple başlangıçtan beri Allah'ın kelâmının yanında [Hz.] Peygamber'in yaşayan örnekliliği hep var olageldi. Hakikaten onun kişiliği o kadar büyüleyiciydi ki insanlar üzerindeki pratik etkisi bugün bile devam etmektedir.

[Hz.] Peygamber'in etkisinin, vefatından sonra gerçekleşen sıkıntılı fetih dönemi boyunca, ilk sahâbilerin karşılıklı saflarda yer aldığı müşâhede edilen iç savaşlar sırasında nihayet tesirini tamamen kaybetmiş gibi görünene kadar tedricen zayıfladığı görüldü. Bununla beraber Medine'nin siyasî arenadan çekilmeye zorlandığı hicrî 63 senesindeki Harra Muhârebesi'nden² ve yarım asırdır süren kargaşadan sonra, [Hz.] Peygamber'in ideal bir örnek olarak alınması yeniden gündeme geldi. Medine'de ilk müslümanların evlatları bundan böyle kendilerini, meselelerini halledebilecek bir standart oluşturmak amacıyla [Hz.] Peygamber'in hayatı ve tatbikatıyla ilgili bilgileri toplama görevine adanmışlardı. Onunla ilgili yapılan tarihî araştırmaların, Kur'an tefsiri-

* J. Fueck tarafından "Die Rolle des Traditionalismus im Islam" adıyla Almanca olarak yayımlanan (yy., yy., 1939) bu makale, Merlin L. SWARTZ (*Studies on Islam*, ed. M. L. Swartz, Oxford 1981, s. 99-122) ve Harald Motzki ("The Role of Traditionalism in Islam", *Hadith: Origins and Developments*, ed. H. Motzki, Ashgate 2003) tarafından neşredilen tercüme esas alınarak Türkçe'ye çevrilmiştir. Tercümenin tashihi sırasındaki katkıları dolayısıyla değerli kardeşim Bilge Çağlar'a şükranlarımı sunarım.

** UÜ İlahiyat Fakültesi, seda1024@hotmail.com.

¹ [Müslümanların toplam nüfusunun bugün 700 milyondan biraz daha fazla olduğuna dair bk. R. V. Weekes, *Muslim Peoples: A World Ethnographic Survey*, Westport, Conn., London, England]. [Bu rakamlar, makalenin İngilizce'ye ilk defa tercüme edildiği 1981 yılı verilerini yansıtmaktadır (çev.).]

*** Köşeli parantez içinde kaydedilen metin içi sayfa numaraları ve hürmet ifade eden ilâveler tarafımızdan eklenmiştir [çev.].

**** Metin içindeki *italik* karakterli vurgular müellife aittir [çev.].

² [Bu muharebe için, bk. L. Vecchia Vaglieri, "Harra", *EF* (İng.) III, s. 226-227].

lerinin ve idare hukukunun gerçek hedefi [101] metafizik boyutu dikkate alınmayan oldukça tabii tarihî bir peygamberin faaliyetine tamamen farklı açılardan yaklaşılmasıyla ortaya çıkmıştır. Bu ilk dönem hadis otoritelerinin Mescid-i Nebevî'de toplanarak imparatorluğun her yerinden gelen istekli inananlara İslâm'ın ilk dönem tarihiyle ilgili bilgi vermeleri, Kur'an'daki anlaşılması zor bölümleri açıklamaları, ibadetlerle ilgili problemleri tartışmaları İslâm'daki ilk itikadî faaliyetlerdi. [Hz.] Peygamber'in sergilediği nebevî sünnetin ruhu, her yıl Mekke ve Medine'ye akın eden çok sayıda hacı vasıtasıyla İslâm devletinin en uzak köşelerine kadar taşındı ve böylece [Hz.] Muhammed hakkında bilgi almak için onun ashâbının ya da onların haleflerinin (tâbiünun) yanına gitmek bir gelenek hâline geldi.

Medine ekolünün öncüsü Urve b. Zübeyr (hicrî 23-94), ilk dönem hadis otoritesinin en seçkin temsilcisi olarak bilinmektedir. O, ilk dönem İslâmî aristokrasiye mensup bir aileden geliyordu: Babası Zübeyr b. Avvâm (Cemel Vak'ası esnasında hicrî 30'da öldürüldü) [Hz.] Peygamber'in kuzeni ve onun ilk takipçilerinden biri; annesi Esmâ da halife Ebû Bekir'in kızıydı. Teyzesi Âişe'ye karşı özel bir sempatisi vardı ve halife karşıtı Abdullah b. Zübeyr onun ağabeyiydi. Urve siyasetten uzak durdu ve kendini hadis çalışmalarına adadı. Bu hadis çalışmalarında akrabalıkları, özellikle Âişe ile olan yakınlığı çok semereli geçti. Halife Abdülmelik'e (hilâfeti hicrî 65-86) yazdığı İslâm'ın ilk dönemlerindeki hâdiselerle ilgili mektupları (ki *Târihu't-Taberî*'de günümüze kadar muhafaza edilmiştir) İslâmî tarih yazıcılığının başlangıcını gösterir. Bununla beraber [Hz.] Peygamber'in hayatıyla ilgili anlattıklarını dinleyenlerine tamamen şifahi bir tarzda iletmiştir. Urve'nin üvey oğlu Ebû'l-Esved Muhammed b. Abdurrahman b. Nevfel (ö. hicrî 131) bu rivayetleri temel aldığı haberlere bağlı olarak [Hz.] Peygamber'in seferleri (*megâzi*) konusunda bir kitap derleyen ilk kişiydi.³ Urve *isnadı* yani her hadisi kendi kaynağına bağlayan sözlü otoriteler zincirini biliyordu. Bununla beraber İslâm geleneği onun hadis Kitâbiyatının bu en karakteristik yapısal özelliğini kullanma usulünün oldukça basit, gelişmemiş ve ham olduğunu kaydeder. Buna rağmen yine de hukuk konusunda bir uzman olarak Urve büyük bir itibar kazandı. [Hz.] Peygamber'in şehrinin 'yedi fakih'inden biri olarak kabul edildi.

Hadis çalışmaları çok hızlı bir şekilde Medine'den sınırları Hicaz'a dayanan Suriye'ye kadar yayıldı. Bu iki vilâyet arasında geniş iletişim ağları vardı. Emevîler, anavatanlarıyla ilişkilerini çok sıkı biçimde sürdürdüler. Yönetimlerinin meşrû kabul edildiği yaklaşık hicrî 75 yılından itibaren Hicaz'ın dar iktisadî ve siyasî sınırlarının içinde gerçekleştirilme imkânı bulunmayan pek çok vakıa [102] onların sahasına çekildi. Hicrî 81 ya da 82 yılında Urve'nin en seçkin öğrencisi, Muhammed b. Müslim İbn Şihâb ez-Zührî (hicrî 51-124)

Şam'a gitti. O, Kureyş'in saygın bir kabilesinden geliyordu (dedesi Bedir ve Uhud gazvelerinde [Hz.] Peygamber'e karşı savaşmıştı) ve onun Medine'de geçen gençlik yıllarında Urve gayretli bir şekilde hadisleri toplamış ve kaydetmişti. Mühürdarı Kabîse b. Züeyb tarafından Halife Abdülmelik'e tanıtılmasının hemen ardından, Ümeyyeoğulları'nın hizmetine adanmış dikkate değer bilgisi vasıtasıyla şöhret ve nüfuz kazandı. II. Yezid zamanında (hilâfeti hicrî 101-105) kadı oldu ve Hişâm (hilâfeti hicrî 105-125) zamanında halifenin oğullarına hoca oldu. Hac amacıyla sık sık Mekke'ye ve Medine'ye gitti. Hayatının son yıllarını Emevîler'in kendisine verdiği kuzey Hicaz'daki büyük bir konakta geçirdi. Zührî İslâm dünyasının en büyük hadisçilerinden biridir. Kapsamlı faaliyeti boyunca, hadis külliyyatının bütününden açıkça anlaşılması üzere, bir üstat olarak nâdir görülen güçlü bir etki meydana getirdi.

Hadis çalışmaları kısa zaman sonra Irak'ta kök saldı. Zaten burada yerleşik bir gelenek vardı; bununla beraber, hadis çalışmaları, vilâyetin siyasî geçmişiyle sıkı sıkıya bağlıydı ve Medine ekolü tarafından şart koşulan dikkatli bir tasnife sahip değildi. Kelâm âlimi Hasan el-Basrî (ö. hicrî 110) ve meşhur Kur'an müfessiri Katâde (hicrî 61-157) gibi önde gelen Basralılar kaynaklarını zikretmekte o kadar dikkatsizdiler ki, sonraki tenkit çalışmaları onların otoritelerinin güvenilirliğini kontrol edemedi. Bu sebeple Hicaz'da Doğu'nun hikmeti (yani Irak) çok itibar görmedi. İbn İshak (ö. hicrî 150) ve Vâkidî (ö. hicrî 256) Iraklılar'ın sahip olduğu bilgiyi ancak tereddüt ederek kullandı. Mâlik b. Enes çağdaşı olan Iraklılar arasında, hadis çalışmasında gerçek bir uzman olarak sadece Hüseyim b. Beşîr'i (hicrî 104-183) dikkate aldı.⁴ Zührî'nin bile, ancak, Taberistan asıllı A'meş el-Kûfin'in (hicrî 60-148) hadislerini öğrendikten sonra onların görüşlerini övmekten vazgeçtiği rivayet edilir.⁵ Bununla birlikte (Ebû İshak es-Sebi'ye -ö. hicrî 127- ek olarak) A'meş'in Kûfe geleneğinin bozulmasından sorumlu olduğu söylenir. Aslında o (birçok Kûfeli gibi ateşli bir Ali taraftarıydı) Ali taraftarlarını öven kaynakları aşırı Şîa yanlısı Seyyid el-Himyeri'ye aktardı.⁶ Yine de II. yüzyılın başlangıcına kadar, daha sağlam şartlarıyla Medine ekolünün ilkeleri tedricî olarak Irak'ta bile hâkim olmaya başladı. İkincisinin etkisi, özellikle [103] Ümeyyeoğulları'nın hâkimiyetinin sona ermesinin ardından pek çok âlimin Hicaz'dan Abbâsiler'in yeni gelişen başkenti Bağdat'a göç etmesiyle büyüdü.

Mısır'da hadis çalışması Dongola'da yapılan bir savaşta esir alınan bir Nübeyli'nin oğlu Yezid b. Ebû Habîb (hicrî 53-128) tarafından başlatıldı.⁷ Bilgin bir kişi olan İbn Yûnus'un şehadetine göre, önceleri, Mısırlılar sadece ahlâkî rivayetlerle (*et-tergîb*) ve zamanın sonunu getirecek savaşlar ve ayak-

⁴ Hatîb, *Târihu Bağdâd*, XIV, s. 9; Hüseyim *tedlise* cevaz vermiştir (bk. Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*).

⁵ İbn Sa'd, VI, s. 238.

⁶ *Kitâbü'l-Egâni*, VII, s. 15.

⁷ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, XI, s. 318 ve devamı.

³ Referansları Muhammed b. İshak'tan verdim, s. 11, not 43.

lanmalarla ilgili gaybî haberlerle (*el-melâhim ve'l-fiten*) ilgilenmişler. İç savaşların korkunç boyutta etkili olduğu dönemde, *Kitâb-ı Mukaddes'e* dayalı efsanelere ve azizlerin kehanetlerine ek olarak, Güney Arabistan destanları gibi gayri dinî unsurlar, Bedevî hikâyeleri ve ilk Emevî döneminin ne öğretilen ne de vahyedilen fakat hoşnutluk uyandıran güncel eğlence edebiyatını kapsayan külliyyat gibi eskatolojik kurgular dinlemeye istekli kişiler vardı. Nasıl ki Mekkeliler [Hz.] Peygamber hayattayken Nadr b. Hâris'in anlattığı,⁸ Rüstem ve İsfendiyâr'ın hikâyelerini dinledilerse [Hz.] Ömer'in halifeliği döneminde, onların (Mekkeliler'in) oğulları da kıssacı (*kâs*) Ubeyd b. Ümeyr'in hikâyeleriyle eğlendi.⁹ Muâviye'nin sarayında Güney Arabistanlı kıssacı Dağfel (ö. hicrî 65) ve Abîd b. Şeriyye ile karşılaşılıyor. Bir süre sonra, *Kıssâs-ı Enbiyâ*'sından pek çok pasajın da delâlet ettiği üzere, eserlerini sanatsal bir üslûpla ele alan ve [Hz.] Peygamber'in hayatını duygusal bir tarzda işleyen Fars kökenli bir Yemenli olan Vehb b. Münebbih (ö. hicrî 34-110) görülür. Sözlü geleneğin tasdik ettiğini tedvîn etmenin önemini vurgulayan Medine ekolü, gerçek ve kurgunun eğlendirici bir hikâyenin içinde, birlikte işlendiği bu eğlence edebiyatını esasen güvenilmez sayıp reddetti.¹⁰ Bununla beraber Medineliler, İslâm öncesi peygamberlerin tarihi gibi, birçok alanda alternatif hiçbir güvenilir kaynağın bulunmadığı gerçeğinden hareketle, bu kaynakları da bir kenara koyamadı. Böylece hadisçiler hikâyelerin açıkça teşvik/tergîb (exhortation) amacına hizmet ettiği durumlarda İslâmî tavra temel olan hadisler için belirledikleri katı standartları yumuşatmaya mecbur kaldılar. Yezîd b. Ebû Habîb açıkça hıristiyanlara ait uydurma *Resullerin İşleri*'nin İslâmî bir kopyası olan bir kitaptan bizzat kendisi bir kez alıntı yaptı.¹¹

Hadisçilik Arabistan'a sınır olan topraklara nisbeten hızlı nüfuz ederken, hadisçiliğin Doğu'nun uzak topraklarında ve Batı'da kurulması uzunca bir vakit aldı. Ancak hadis çalışması İslâm'ın merkez noktalarında sağlam bir yer edindikten sonra Doğu'nun ilk büyük hadisçisi, Türk ve Hârizmlî bir annenin oğlu Abdullah b. Mübârek (hicrî 118-181) hadisi Merv'de benzer bir konuma getirebildi. **[104]** Mütevazî şartlardan gelmesi sonucu (babası Hemedan'da Arap bir tüccarın kölesiydi) bir tüccar olarak yeteneği vasıtasıyla etkileyici bir servete ulaştı ve bunu hayli dikkat çekici tarzda kuvvetli bir riyazetle birleştirdi. Zamanının en büyük âlimlerinin gözetiminde hadis tahsili yapmak gayesiyle hicrî 141 yılından itibaren onu Irak, Hicaz, Yemen, Mısır ve Suriye'ye götürün seyahat imkânlarından istifade etti. O Medine'de Mâlik b. Enes, Mekke'de İbn

Cüreyc ve Süfyân es-Sevrî, Mısır'da Ma'mer ve Yunus b. Yezîd (*ez-Zührî*'nin talebeleri), Evzâî (Suriyeli büyük hukuk âlimi), Leys b. Sa'd, Kûfe'de A'meş ve Basra'da Şu'be'den 'semâ' yoluyla hadis aldı. Üstelik kendisini bu tür çalışmalara adayanları cömertçe destekledi. "Peygamberlik hakkı müstesna, -dinbilgisini yaymaktan daha yüce hiçbir şey yoktur"¹² dedi. Bu yetmişmiş, istidatlı kişi sayesinde hadis faaliyeti Horasan'da yaygın hale geldi. Beldenin başkenti Nişâbur'da, hicrî 201 yılında Bâbek et Dînever'e¹³ karşı bir muharebede ölen talebelerinden biri, İbrâhim b. Nasr es-Sûriyânî bu ilim dalının taslağını ortaya koydu. Toprak öyle bir hazırlandı ki üçüncü asır süresince bir dizi büyük âlim Doğu'da hadis çalışmasını kurabildi.

Batı bunun gerçekleştiği son yerdi. Tabii ki daha önceden de, hadis nakleden, hicrî 125 tarihinde İspanya'ya göç etmiş ve daha sonra Abdurrahman I ed-Dâhil tarafından diplomatik bir görevle (misyonla) Suriye'ye gönderilmiş, Muâviye b. Sâlih el-Hımsî (ö. hicrî 158) gibi kişiler vardı.¹⁴ Aslında hadis faaliyeti ilk defa, etkisi üçüncü yüzyılda bile hâlâ hissedilmeye devam eden ve çok yönlü bir insan olan Abdülmelik b. Habîb (hilâfet hicrî 170-238) tarafından tanıtıldı.¹⁵ Onun gibi daha birçok Endülüslü otorite Mekke'de hac farızasını edâ ettikten sonra, yıllarca Doğu'da kaldı. Bu alandaki Endülüs ilim geleneği Medine ekolünün ortaya koyduğu birçok örneğin sonuncusuydu.

Hadisçilik ruhu yayıldııkça, aynı zihin yapısına sahip insanlarla fikir alışverişi yaparak [Hz.] Peygamber hakkındaki bilgileri toplamak ve *sünnet* bilgilerini arttırmak için İslâm Devleti'nin bir ucundan öbür ucuna rihleler gerçekleştiren insanların halkası da genişledi. Benzer karaktere sahip insanlar tarafından gerçekleştirilen bu rihle hareketi İslâm'ın geniş dünyasında yeknesak bir kültür gelişmesi yolunda önemli oranda katkı sağladı. Bu şahıslar tek bir akım oluşturmadılar. Biz onları bütün siyasi cephelerde görürüz. Onların birçoğu -mümtaz şahsiyet Zührî ya da Medine dindarlığı ruhunda yetiştirilmiş olan Ömer b. Abdülazîz'in halife olmasında katkısı olan, saray âlimi Recâ b. Hayve (ö. hicrî 112) gibi kişiler¹⁶- yönetimi destekledi. **[105]** Urve b. Zübeyr'in de aralarında bulunduğu diğerleri ise sarayla doğrudan bir ilişki kurmaya çok az değer atfettiler. Kadılık yapmış olan hadisçilerin sayısı da hayli fazladır. Bununla beraber büyük bir çoğunluk bir yönetici adına hizmet etmenin câzibesine kapılmayı reddederek, haksız bir imtiyaz kazanmaya götürebilecek herhangi

⁸ İbn Hişâm, s. 191, 235.

⁹ İbn Sa'd, V, 341.

¹⁰ İbn Hanbel'in "المغازي والملاحم والتفسير" üç tür kitabın aslı yoktur; megâzî, melâhim ve tefsîr" şeklindeki görüşü (Süyûtî, *el-İtkân*, s. 888) [Hz.] Peygamber'in efsanevi biyografilerini, gaybî haberleri ve Kur'an'ın popüler/günübirlik tefsirine göndermede bulunur.

¹¹ İbn Hişâm, s. 972.

¹² Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, X, 160.

¹³ Yâkût, *Geographisches Wörterbuch*, III, 187; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, II, 3.

¹⁴ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, X, 209.

¹⁵ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, II, 107; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, II, 148; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, IV, 59; Ferhûn, *Dibâc* (Kahire, hicrî 1351), s. 154; Yâkût, *Geographisches Wörterbuch*, I, 349.

¹⁶ Welhausen, *Das Arabische Reich*, s. 165 [İngilizce çev. M. G. Weir, *The Arab Kingdom and Its Fall*, Beirut 1963, s. 264-65].

bir memuriyeti üstlenmeyi reddetti.¹⁷ Esnaf, tüccar ya da imalatçı olmalarının bu hadisçilere verdiği kişisel bağımsızlık, iktidar sahiplerini hadis ilmini kendi emelleri uğrunda yanlış kullanmaktan alıkoymdu. İtikat konusunda dahi düşünce ekollerinde arasında birçok açıdan farklılıklar vardı: Ali b. el-Medîni'nin sahih hadislerin temel direkleri olarak bahsettiği kişiler¹⁸ arasında Mâlik ve Sevrî gibi Sünniler çoğunlukta idi; bununla beraber Katâde (hicrî 61-117), İbn İshak (ö. hicrî 150) ve İbn Ebû Arûbe (ö. hicrî 156), Mürcie'den İbn Ebû Zâide (ö. hicrî 183), Şîa sempatizanı Ebû İshâk es-Sebûî ve A'meş gibi Kûfeliler'le ve son olarak teccâr yanlısı bir yaklaşıma yakın düşünen Hammâd b. Seleme¹⁹ ile de karşılaşırız. İbn Abbas ekolünden Kur'ân müfessirleri arasında, Hâriciler (belli gerekçelerle) üçe ayrıldılar.²⁰ Mücâhid (ö. hicrî 104), Câbir b. Zeyd (ö. hicrî 103), İbâdî²¹ ve Batı'da Sufriyye'nin görüşlerini (rey) yayan İkrime (ö. hicrî 105).²² Bu kişiler toplumsal birliğe şekil vermede küçük bir rol üstlendiler. Arap aristokrasinin üyeleri olan bu kişilere ek olarak, Arap olmayan topluluklardan olan diğer kişiler [*mevâlî*] hadis çalışmasında gittikçe artarak yerlerini aldılar. Onları birleştiren [Hz.] Peygamber'in örnek şahsiyetine inançları ve onun topluma normatif bir hayat tarzı sunduğuna olan kanaatleriydi. Onlar vasıtasıyla *sünnet*, devletin her bölgesini birleştiren bütünleştirici bir bağ haline geldi. Tabii ki bu her yerde ve istisnasız olarak takip edilmedi. Buna rağmen en azından genel kabul gören bir ideale dönüştü.

Bizzat hadisçilerin, *sünnetin* hiçbir kapalı düzenler ve nazarî öneriler sistemi sunmadığı, buna karşılık idealin ya da kuralın çoğu kere eksik ve tutarsız hadislerden titizlikle tahmin edilmek zorunda olduğu gerçeği hususunda şüpheleri yoktu. Bu görev birçok rivayetin dikkatli bir tetkikini ve onların güvenilirliğine etki edebilecek bütün şartların ihtiyatlı bir şekilde zihni süzgeçten geçirilmesini gerektirdi. Abbâsî döneminin başlangıcında hadisleri tenkitçi bir şekilde değerlendirme konusundaki ilk denemeler bu hakikatten ortaya çıkmıştır. Şifahî geleneğin tabiatı sebebiyle bu tenkit çalışmasının bireysel otoritelerin güvenilirliklerinin tetkikiyle başlaması zorunluydu. Bu sebeple onların yaşam tarzları meselesi bu araştırmalarda hiç de küçük rol oynamadı. [106] Bir münekkit, kendi kişisel tavrıyla *sünneti* ihlâl eden bir kişiyi, güvenilir bir şahit olarak nasıl kabul edebilir? Genel kabul gören ölçülere sahip olmadıkları için, kişisel önyargılardan doğan olgunlaşmamış bir hükmün tehlikesinden de her zaman için kurtulamadılar. Öyle ki otoritelerin tenkitçi analizlerinin

kurucusu olarak kabul edilmiş olan Şu'be (hicrî 83-160),²³ namaz kılış tarzlarından hoşlanmaması sebebiyle râvilerin güvenilirliğini tartıştı.²⁴ Benzer ifadeler aynı dönemin diğer bir tenkitçisi Vühayb'den de (hicrî 108-165) rivayet edilmiştir.²⁵

Râvilerin sayısı, artık tek bir kişi için doğrudan kişisel bilgiye dayanan bir hüküm oluşturmak imkânsız olacak kadar arttıkça, gerçeklere dayanan tenkitçi bir değerlendirme ihtiyacı daha da belirginleşti. Bu sebeple âlimler, her bir râviyle ilgili olarak adı, soyu, çalışma metodu, biyografisi, hadislerinin alanı ve itibarı konusunda bilgi toplamaya başladılar. Bunun dışında, ikinci yüzyılın sonlarına doğru Vâkîdî'nin (hicrî 130-207) kurucusu olduğu, hadisçiler konusunda bir biyografik literatür gelişti. Bu literatür İbn Sa'd ve hem öğrencisi hem de kâtibi olan Halîfe b. Hayyât'ın klasik çalışmalarında doruk noktasına ulaştı. Vâkîdî'nin yanında çağdaşı olan Heysem b. Adî'nin hadis ilminin kronolojik tarihine büyük katkıları oldu.²⁶

Temel prensiplerde uzlaşılmasına rağmen, ekol ve hizip birliğinin olmaması, hadisçiliğin yaygınlaşmasına katkı sağlasa bile, güçlü organizasyonların eksikliği, hadisçiliğin İslâmî bölgelere yayılmasını sınırlandırdı. Hadisçilik bu bölgelerin ötesine gidecek misyonerce bir etkiye sahip güçten yoksundu. Tabii ki birçok hadisçi itikadî savaşlarda bireysel olarak yer aldı ve sınır bölgelerine yerleşti.²⁷ Buna rağmen onlar vazifelerini, Ebû İshak el-Fezârî²⁸ örneğinde görüldüğü gibi, misyonerlik olarak değil yeni mühtediler vasıtasıyla İslâm'a girmenin de yollarını bulmanın habercisi olan, sünnete aykırı *bid'at*larla mücadele olarak gördüler. Diğer gruplar İslâm'ı dünyada çok daha uzaklara taşıdılar; bununla beraber yeni bir bölgenin İslâmlaştırılmasının hemen ardından hadisçilik, inancın hiçbir kaybının olmaması noktasında o bölgeyle ilgilendi. Hücumda değilse de savunmada kendisini güçlü gösterdi. En büyük başarılarını, yabancı bir kültür İslâm dünyasına zorla girdiğinde ve [Hz.] Peygamber'in dinini bastırma tehdidinde bulunduğu sağlamıştır. Üçüncü

²³ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IV, 345.

²⁴ bk. Zehebi, *Mizânü'l-i'tidâl*, III, 134; II, s. 7, 312.

²⁵ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, V, 43.

²⁶ Medine ekolüne mensup Vâkîdî'nin aksine, Heysem b. Adî bir râvi değil, tarihî konuları ele almayı tercih eden ve ayrıca aşk hikâyeleri derleyen bir yazardı (*Fihrist*, s. 306). Büyük Tay kabilesine kaçma teşebbüsü ve çağdaşları tarafından küçük görülmesi sebebiyle Arap aristokrasinin maskesini düşürmek amacıyla kitaplarında (*el-Mesâlib*, *Ahbâru Ziyâd b. Ebîh*, *Esmâu Begâyâ Kureys* vb.) Kuzey Arabistan vekâyi'nâmelerine ait bilgileri kullandı, Arap aristokrasisi için (Abülkâdir, *Hizânetü'l-edeb*, II, 511). Câhiz gibi bir âlim onun tarzının yapmacıklığına işaret etti (*Buhalâ*, s. 243, ed. van Vloten). Eğer müslüman otoriteler onu olumsuz açıdan eleştirmede ittifak ediyorlarsa, onun *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn* adlı eserindeki kronolojik ifadeleri göz önüne alırlar demektir.

²⁷ İbn Sa'd, VII/2, s. 185 vd.

²⁸ bk. *Orientalistische Literaturzeitung Leipzig (OLZ)*, 38 (1935), s. 627 vd.

¹⁷ Mez, *Die Renaissance of Islam*, s. 209 vd. [İngilizce çev. S. K. Bakhs - D. S. Margoliout, *The Renaissance of Islam*, Patna 1937, s. 218d].

¹⁸ Zehebi, *Tezkiratü'l-huffâz*, I, 328 ve daha başka yerlerde.

¹⁹ bk. *Festschrift P. Kahle*, s. 98 vd.

²⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 109, 120.

²¹ İbn Sa'd, VII/1, s. 130.

²² İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I, 267.

yüzyılda Ahmed b. Hanbel'in gözetiminde -*sünnetin*- yeniden eski haline kavuşturulması, yedinci yüzyılda İbn Teymiyye hareketi ve günümüzdeki Vehhâbi hareketi bize bu olgunun önemli örneklerini sunar.

Ahmed b. Hanbel önderliğinde *sünnetin* yeniden eski haline kavuşturulması/ihyâsı, ikinci olarak Mu'tezile hareketinde görüleceği gibi, [107] yabancı etkilerin nüfuzuna karşı da bir savunmaydı ki bu etkiler Arap devletinin çöküşünden sonra İslâm'a karşı gittikçe büyüyen bir tehdit halini alıyordu. Mu'tezilî hareket, İslâm ve İran ikilisi arasında süren mânevî mücadelenin ürünlerinden biriydi; aslında bu hareket, İslâm'ı yaymak isteyen ve onu saf ve doğru bir şekilde temsil etmeyi temenni eden bir hareketin, farkında olmadan, hücum metodunu kullanan rakibi tarafından yönlendirildiği ve farkında olmadan rakibinin etkisi altına girdiği gerçeğinin klasik bir örneğini sunar. Monoteist bir dinin düalizme karşı mücadelesinde, tanrının birliği ve adâleti muhalefetin odak noktası olmak zorundaydı. Bununla beraber Mu'tezile düşmanı kendi metotlarıyla bozguna uğratma arzusuyla Kur'an'ın başlıca öğretileri için bu yaklaşımın aynı yıpratıcı kriterlerini kullandı. Akli dinî bilginin kaynağı olarak gören rasyonalizm Kur'an'daki belli başlı iman ifadelerine tamamen yeni bir anlam yükledi. Mu'tezile'nin irade hürriyeti anlayışını, insanın mutluluğu uğruna kendisine sınırlar yükleyen bir yaratıcının kopyası olarak görmelerini ya da onların sıfâtullahın ve kelâmullahın tabiatı hususundaki anlaşılması güç teorilerini göz önüne alsak ya da tabiat felsefelerini tetkik etsek veya (Şii *imam* doktrininin bir prototipi olan) devlet teorilerini kabul etsek de şu bir gerçektir ki, onların destekledikleri İslâm, Arap Peygamber'in diniyle çok az ortak noktaya sahipti. Yine de Mu'tezililer asıl görevlerini düalizme karşı mücadele ve İslâm adına propaganda olarak algıladığı ve geleneği bozmadan sürdürdüğü müddetçe bunların hepsi göz ardı edilebildi. Bununla beraber bu görünüm, ikinci yüzyılın son on yılında düalist tehlikenin üstesinden gelinmesiyle beraber değişti. Artık Mu'tezililer iç siyaset alanına girdi ve hicrî 212 yılında doktrinlerinin, devletin resmî dini olarak çeyrek yüzyıl boyunca süren kabulünü elde etti. Rasyonalizmin politik güç aracılığıyla hâkim bir konum elde etmesine ve itikatlarının, özellikle halku'l-Kur'an inancının, kabulünü sağlamaya yardımcı olma teşebbüsü *sünnete* bağlı olan herkesin tepkisini topladı. Mu'tezile tehlikesinin iç ve dış baskıları altında Sünnî müslümanlar sünnet sancağının altında toplandılar. Bu çalkantılı dönem boyunca -*sünnete* bağlılıkları sebebiyle- zulüm görenlerin konumu sağlamlaştı ve güçlendi. Hücumla karşı konularını güvence altına almak için mevkilerinin temellerini dikkatle gözden geçirmeye mecbur oldular. Bu önemli resmî ve somut sonuçlara önderlik etti. İkinci yüzyılın sonlarında ortaya çıkan otoritelerin klasik tenkit çalışması, [108] öğretileriyle dikkate değer bir etki bırakan üç

kişinin adıyla bağlantılıydı: Yahyâ b. Maîn (hicrî 158-233),²⁹ Ali b. el-Medîni (hicrî 161-234) ve Ahmed b. Hanbel (hicrî 164-241). Bunların üçü de *sünnete* ittibâ edilen bir hayat tarzının örnekleriydi, ancak özellikle Ahmed b. Hanbel hapse atılmasına ve kötü muamele ile karşı karşıya gelmesine rağmen sünnete sadakatle sarılmaya devam etti. İbnü'l-Medîni'nin soruşturmadan kurtulmak için baş kadı Ahmed b. Ebû Dûâd'la uzlaşma konusunda çok istekli görünmesi gerçeği -ki hakikat de böyledir- ölümünden sonra itibarını gölgeledi. Tenkitçi bir âlim olarak Yahya b. Maîn en büyük itibarı elde etti.

Bu tenkit çalışmasının dayandığı prensipler temel olarak biçimseldi. Belirli bir isnadın kronolojik uygulanabilirliğini incelediler ve o isnadda yer alan bütün râvilerin biyografik ayrıntılarını araştırdılar; her birinin hadis alma yolunu, onu nasıl naklettiğini, iyi bir hâfızaya sahip olup olmadığını ya da yaşlılık sebebiyle unutma ihtimalinin bulunup bulunmadığını tesbit ettiler. Doğru okumayı sağlamak ve münferit şahitlerin güvenilirliğiyle ilgili daha kesin kriterler elde etmek için farklı râvi zincirlerini karşılaştırdılar. Şahitlerin temel kabul edilebilirliğine gelince, (yalnızca [Hz.] Peygamber'in ashâbı *kesin olarak* güvenilir kabul ediliyordu), İslâm hukukunun bir mahkemeden önce şahitte aranmasını şart koştuğu, böylelikle kişisel ön yargı sebebiyle bir şahidin karalanması için ortaya konacak herhangi bir gerekçeyi ortadan kaldıran bu şartlarla kendilerini sınırlandırdılar. Fırak-i dâleden olmak bile kendi içinde, kişi fiilen propagandasını yapıp yaymadıkça, bir otoriteyi reddetmek için yeterli bir sebep olarak görülmedi. Alkol kullanmak gibi *sünneti* ihlâl eden bir davranış bile *râviyi* güvenilirmez kılamadı.³⁰ Râvi tenkidine dayalı çalışmalar ile, her şahidin güvenilirliğini objektif şekilde ölçen bir bilim olan tenkit değerli bir hizmet sunan bir bilim seviyesine yükseldi. Yine de son söz ferdî hükme tahsis edildi ve ittifak, tenkitler arasında her zaman üstün gelmedi. Eğer son hükümleri böyle 'dahil' faktörlerle belirlenseydi, onlar asla açıkça gayri sahih olan bir hadisi sahih olarak kabul etmeye izin vermezlerdi. Mu'tezile karşıtı bir bakış açısını yansıtan hiçbir hadisin klasik mecmuaların içine alınmadığı gerçeği, hadisçilerin güvenilirliği için mükemmel bir kanıttır. Güçlü rakiplerini susturmak uğruna yapılan, [Hz.] Peygamber'in sözlerinden biri vasıtasıyla [109] Kur'an'ın tabiatı konusundaki tartışmanın [Hz.] Muhammed ve ashâbı tarafından bilinmediğini anlamak daha da önemlidir.

Hicrî III./milâdî X. yüzyıl tenkitlerinin küllîliği şüphe götürmez olmakla beraber,³¹ bu kişiler, dahilî ve haricî gerekçelere rağmen, hadisi bütün uydurma öğelerden arındıracak bir durumda değillerdi. Şeklî tenkitlerinin yardımıyla, ikinci yüzyılın ilk yarısına kadarki bireysel, [âhâd] hadislerin metinlerini takip

²⁹ Maîn kelimesinin yazılışı konusunda bk. İbn Hallikân, *Vefeyât*, Bulak, hicrî 1299, III, 172.

³⁰ Meselâ bk., Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, II, 233. Diğer bir örnek OLZ, 37 (1934), s. 726, not 3.

³¹ Bu ayrıca Vâkidî ve İbn Sa'd'ı kapsar. Bu iki kişinin samimiyeti tartışmaya açık olduğu için, değerlendirmelerimde Muhammed b. İshak'ı kaynak alıyorum.

edebildiler. Bununla beraber onlar kendilerini bir önceki döneme taşıyacak kesin bilgi kaynağından yoksundular. Bu sebeple meselâ ikinci yüzyılda yaşamış birçok râvinin doğum tarihi bilinmiyordu; çoğu zaman bu râvilerin ilk dönem otoriteleriyle bağlantı kurup kurmadıklarını ve doğrudan onlardan ‘duyup-duymadıklarını’ tesbit etmek imkânsızdı. Güvenilir haberlerin yokluğu sebebiyle râvilerin tarihlerini çok öncelere atfetme hatasına düşmek ve böylelikle onları yanlış bir şekilde [Hz.] Peygamber’in ashâbıyla irtibatlandırmak çok kolaydı. Onların bazılarının normal sınırların ötesinde bir yaşa kadar yaşadığı inancı sadece kitleler arasında yaygın değildi. Buna karşılık çağdaşlarının hiçbirinin yüzyıl sonrasında hayatta kalmayacağı anlamında [Hz.] Muhammed’in yaygın olarak bilinen bir hadisi vardı.³² Müslim gibi önemli âlimler bu hadisi lafzî anlamıyla aldılar ve hâlâ oldukça serbest bir iddia olan, [Hz.] Muhammed’in hicrî 11 yılında vefat ettiği göz önünde tutularak, son ‘Sahâbi’nin³³ hicrî 100 senesinde vefat ettiği sonucuna vardılar. İkinci yüzyılın başlangıcında yaygınlaşan hadis, üçüncü yüzyıl münekkitlerinin ön şartları olmak üzere ileri sürdükleri sahih *isnad* kullanımının zâhirî niteliklerinden yoksundu. Onlar yeteri kadar sıklıkla, bu ilk râvilerin, otoritelerinin [asil] ifadeleri konusunda ihmalkâr olduklarını kabul etmek zorunda bırakılmışlardı. Hasan el-Basrî, İbn Sîrin, Katâde, A‘meş ve Zührî gibi önde gelen âlimler bile *isnad*lardaki karışık ifadeleri (*tedlis*) eleştirmekten geri durmadılar, münekkitler (mevcut şartlar nedeniyle) daha başlangıçtan, kesin bir yargı belirtmek istemediklerinde, bu derece dikkat çekici bir yumuşatmanın yetersizliğine hükmetmek zorunda kaldılar. Diğer durumlarda, Zührî zamanında rağbet görme-ye devam etmiş olan ortak *isnad* (kolektif *isnad*) tarzı tenkit faaliyetlerine bir anlamda engel teşkil etmiştir. Yaşı oldukça ileri olan Süddî (ö. hicrî 127) Kur’ân tefsirinde ifadelerini her zaman aşağıdaki delillerle arzetmiş; *عن أبي مالك* , *وأبي صالح عن ابن عباس وعن مرة عن ابن مسعود وعن ناس من أصحاب رسول الله* *isnad*ların tenkidî analizlerinin dahil edilmediğine dair herhangi bir ihtimal hesaba katılmamıştı ve aslında münekkitler Süddî hakkındaki kanaatlerinde büyük oranda ihtilâfa düştüler.³⁴

[110] Daha büyük bir sıkıntı arzedecek başka bir problem vardı. İlk hadisçiler [Hz.] Muhammed’in vefatından sonra yarım yüzyıl boyunca hadisleri toplamak için çabalarırken onun cephesinde savaşmış ve onun için çalışmış olan ileri yaştaki ‘sahâbiler’ çoktan vefat etmişti. Tedvîn faaliyetinde bulunan bu kişiler [Hz.] Peygamber’i çocukluklarında hatırlayan daha genç ‘sahâbilerle

³² Ana metin, Müslim’in ‘Fezâilü’s-sahâbe’ bölümündedir (Kastallâni’nin eserinin kenarında, *İrşâdü’s-sârî*, Bulak, hicrî 1306, IX, 423-425); Wensinck diğer pasajlara değinir, *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, Leiden 1936, I, 207.

³³ Yani hicrî 100 senesinde, 97 yaşında iken vefat ettiği iddia edilen Ebû’t-Tufeyl (İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, V, 82).

³⁴ bk. Zehebi, *Mizânü’l-İtidâl*, I, 309; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 313; Suyûtî, *İtkân*, s. 913.

yetinmek zorundaydı. Ebû Bekir, Ömer ve [Hz.] Peygamber’in diğer yakın arkadaşlarının hadis hakkında nâdiren beyanda bulunmaları, bir yandan, hadisçilerin sadakati hususunda ek bir delildir, diğer yandan ise sahih hadislerin esasen [Hz.] Peygamber’in genç ashâbının şahitliğine dayandığı gerçeği, onların güvenilirliğini tesbit etme noktasında önemlidir. İç bölgelerdeki Sünnî âlimler tenkit hakkını bilinçli olarak ertelediler. İlk yüzyılda inananların ortaya çıkardığı ve iç ihtilâflara sebep olan bütün meselelerin yeni bir tetkikinin İslâm cemaatinin birliğine karşı en vahim tehlikeleri arzedeceğini kabul ettiler. Bu nsebtepen ötürü bu çekişmeli dönemde yaşamış kişilerin hiçbir tenkidini kabul edemediler. Şiiler ilk üç halife ve diğer ashâbı kötülerken, Sünnî âlimler kendilerini [Hz.] Peygamber’in “Ashâbıma kötü söz söylemeyin”³⁵ sözüyle sınırlandırdılar ve böylelikle tenkitlerden külliyen kaçındılar.

Râvilerin, kendilerine kadar uzanan kaynaklara uygulamak için başvurdukları titiz tenkit standartları, güvenilir olarak kabul edilen hadislerin sayısını gerçekten dikkate değer bir şekilde azalttı. Buhârî’nin 600.000 hadis incelediği gibi ifadeler mübalâğa olabiliyorsa da, zaten onların sadece 7.000 tanesi kesindir ve eğer tekrarlar bir yana bırakılırsa ancak 3000 tanesi tenkidî analiz en yüksek taleplerine karşılık verir. Güvenilir kabul edilen malzemenin dikkate değer ölçüdeki bu azalışının, hadisçiliğin ilkelerinin, fikrî mücadeleler sahasında daha büyük bir açıklıkla eş zamanlı olarak ortaya çıktığı gerçeği göz önünde tutulduğunda, çok daha önemli olması gerekir. İlk defa [Hz.] Peygamber’in örnekliği inancını ciddi bir şekilde ve şüphe taşımadan ele aldıkları için inananlar, hayatlarını en küçük detayına kadar sünnete uygun hâle getirmeyi arzu etmişlerdi ve sünnet de ancak hadisin titiz bir tetkikiyle kurulabilirdi. İkinci yüzyıl geleneği Mâlik’in *Muvatta*’nda görüldüğü üzere hadisleri en dikkatsiz şekilde kullandı, ki hadisler de klasik tenkitlerin katılığının biçimsel açıdan noksan olarak reddettiği hadislerdi. Hadise ek olarak, Mâlik ve çağdaşları hem ayetlerden, [Hz.] Peygamber’in ashâbının ve tâbiinin hükümlerinden hem de Medine’nin geleneksel hukukundan gayet özgür bir şekilde çıkarımlar yaptılar, gerekirse kendi görüşlerine dayandılar. Yine de üçüncü yüzyılın Sünniliği’ne [111] göre sadece hadis kesindi. Buhârî tasnifinin en azından bab başlıklarında tatbikatı aşan kaynaklar verdi. Müslim hüküm verme konusunda sadece hadisleri kabul etti. Bununla beraber, aralarında birçok tarihî ve tefsirî kaynakların bulunduğu ve onlar tarafından kabul gören hadisler, inananlar nezdinde normatif olan sünnete göre bir hayat tarzını detaylı bir şekilde düzenleyecek kadar yeterli değildi. (Birinci derecede ve tam anlamıyla sahih kabul edilen hadislere ek olarak) Cemiyetin pratik ihtiyaçlarının göz önüne alınması, en azından ikinci ve üçüncü derecede kabul edilen kişilerin tasdiklerini zorunlu olarak gerektirdi. Tirmizî yetkin bir fakih tarafından bir hüküm için delile

³⁵ Buhârî, “Menâkıbü’l-ashâb”, 5; Müslim, “Fezâilü’s-sahâbe”, 221 vb.

mesned teşkil ettirilen her hadisi, güvenilirlik derecesiyle ilgili kanaatini de ekleyerek, mecmuasına dâhil etti. Ayrıca Ebû Dâvûd'un hadis mecmuasında âhâd hadis hakkında tenkitçi ifadeler oldukça fazladır. Son olarak meşhur musanniflerin yaşı en küçük olanı, otoriteleri tenkidinde kendine has bir usul takip eden Nesâî (yaklaşık olarak, 215-303) râvilerin birbirleri arasındaki görüş farklılıklarına dikkat etti. Ferdî hukukî meseleler hususundaki çeşitli karşıt görüşleri aktardı ve çoğu konuda kararı okuyucuya bıraktı. [Hz.] Peygamber'in ashâbından birinin ya da başka bir otoritenin verdiği bir hükme dair bir hadisin ittifak halinde olmadığı olaylardan dikkatli bir şekilde bahsetti.³⁶

İslâmî tenkit hadisteki bütün sahte unsurları elemeye iç veya dış dayanaklara ulaşamamış olsaydı bile yine de bu konudaki güveni tamamıyla reddetmek hatalı bir genelleme olurdu. *Sünnet (İslâmî gelenek) sahih bir kaynaklar külliyyâtını içerir*. Onun, bazı oryantalistlerin iddia ettiği gibi ilk iki yüzyılın ürünü olduğu ve sadece sonraki nesillerin [Hz.] Peygamber'i ve sahâbileri nasıl algıladığını gösterdiği şeklindeki görüşü [Hz.] Muhammed ve takipçilerinin kişiliğinin muazzam etkisini küçümser. Tarihe geçmiş olan [Hz.] Muhammed'in hadisteki bütün eserlerini reddetme teşebbüsü, tanrı tecrübesini (*gotteserlebnis*) hatta Kur'an'dakini bile kabul etmemiş ve bunun yerine binlerce prototip, etki, uyarıcı ve bağlantı aramış olanlara benzeyen maddeci/materyalist tarih anlayışından kaynaklanmıştır. Her iki olayda da netice, iç tutarlılığı olmayan farklı kaynaklara ait sayısız küçük taştan oluşan bir mozaik görünümü vermekteydi. Böyle bir bakış açısından kaynaklanan ve "bir süreç olarak, aksi ispat edilinceye kadar her meşru hadisin³⁷ hatalı olarak sayılması gerekir"³⁸ şeklinde bir iddiaya götüren araştırma, taraflı fikirlere kapılarını sonuna kadar açan sınırsız bir şüpheciliği geliştirdi. Sahihliğin genel kabul gören bir ölçütünü bulmak imkânsızdı; araştırmacılar arasında, [Hz.] Peygamber'in söylemesi imkânsız görülen hadisler konusunda bile hiçbir mutabakat gerçekleşmedi. [112] *Garânik* olayı gibi [Hz.] Muhammed'in kişiliği konusunda geleneksel görüşe tamamıyla aykırı olan bir özellik, bazıları tarafından kesinlikle sahih denilerek kabul edilirken, diğer âlimler bu özelliği katıyetle kurgu alanına atmıştı.³⁹ [Hz.] Muhammed, Uzza adlı puta bir kuzu kurban etti⁴⁰ ya da buna benzer, oğulları Abdümenâf, Abdüluzza ve Kâsım isimlerini

taşıyordu⁴¹ gibi mâlumat, Nahle'ye uzun bir yolculuk yapan Abdullah b. Cahş hakkındaki bilgiler⁴² olsa olsa hadisin tek taraflı olmadığını ispatlar. [Hz.] Muhammed'in iç sıkıntılarına dair meselelerin hikâyeleri⁴³ gibi müslüman musannifler için üzüntü kaynağı olan klasik mecmualardaki bilgilerle bile karşılaştıkça, bu bilgiler konusunda en şüpheli olan kişi dahi onların sahihliği hususunda bir itirazda bulunamaz. Hadisin sahih bir veriyi koruduğunu kabul etmek gerekirse, hadisçi, Peygamber tasavvurundaki yalnızca birkaç uygunsuz özelliği, güvenilir olarak kabul etmek ve diğer bütün özelliklerin tahrif edilmiş olduklarını söyleyerek reddetmek, delilin, aksinin asla ortaya konamayacağı durumlarda bile bâriz bir şekilde keyfidir. Özgül formalarının çokluğuna rağmen İslâmî hayat biçiminin muazzam yeknesaklığı, sünnete her zaman değişmez bir ideal olarak bakan hadisçiliğin, daha sonraki nesillerin çatışan görüşler yığınından neşet etmediği, aksine köklerinin, Medine'deki ilk İslâm topluluğunun toprağına uzandığı gerçeğinin en güzel kanıtıdır. Elbette zamanla hadis değişikliklere, genişletmelere ve ziyadelere mâruz kaldı. Bununla beraber tasnif dönemi öncesi (precanonical) yazılar bir çok durumda bize, sahih bir özün geniş hadis külliyyatının merkezinde yer alıp almadığını tesbit etme yolunu sağladı. Buna şu şekilde birkaç örnek sıralanabilir:

1. Yahyâ b. Âdem (yaklaşık olarak hicrî 140-203) [Hz.] Peygamber'in bir sahâbîsine ulaşmayan sadece, hicrî 100 yıllarında Basra'da doğan Ebû Miclez'e ulaşan (*mürsel*)⁴⁴ bir rivayet kaydetti. Klasik tenkidin hadisler için koyduğu şartların sonucu olarak bu rivayet kabul edilmedi. Miclez'in rivayetine göre [Hz.] Peygamber Ensar'dan hurma ağaçlarını aşlamak üzere olan birisiyle karşılaştı. [Hz.] Peygamber bunun önemi konusunda şüphesini belirttiği için onlar da aşlamayı bıraktılar. Fakat verim düşünce [Hz.] Peygamber onlara bu gibi konularda her zamanki âdetlerini sürdürmelerini, çünkü bu konularda yakînî bilgiye sahip olarak konuşmadığını söyledi. Bu hadis [Hz.] Peygamber'in açık yürekliliğini ve sahâbîlerinin gözü kapalı itimadını ihtiva etmesi açısından hakikaten çok çarpıcıdır. Yine de birçok râvi için Hz. Peygamber'in [bu konudaki] bilgisizliğini açıkça kabul etmek çok sıkıntı vericiydi. Bu sebeple meselâ [113] Urve b. Zübeyr (ayrıca Yahyâ b. Âdem'den de aldığı)⁴⁵ hâdiseyi anlatırken, hadisin [Hz.] Muhammed'in hatasını kabul ettiği bölümünü atlamıştır. Urve'nin Âişe'ye kadar uzanan rivayeti Müslim tarafından kabul edildi ve sika râviler zincirine dayalı sahih bir formda mecmuasına yer aldı.⁴⁶ Simâk

³⁶ Bu olaylardan, daha çok 'Kitâbü's-Siyâm'da ikinci olarak da 'Kiyâmü'l-leyl', 'Kitâbü't-Tahrîm' ve 'Kitâbü'l-Kasâme'de bahsedilmektedir; ek olarak 'Hibe', 'Nihal', 'Rakabe', 'Umre', 'Muzâraa' ve 'Kat'ü's-sârik' yanında birkaç hadis metninde daha bahsedilmektedir.

³⁷ Hukukî, tarihi ve tefsiri geleneklerin sınırlarının birbirine karıştığına dair hiçbir kanıt yoktur.

³⁸ Schwally, Nöldeke'nin *Geschichte des Qorans* adlı eserinin yeni baskısı, II, 146.

³⁹ Nöldeke-Schally, *Geschichte des Qorans*, Leipzig 1919, I, 101; Tor Andrae, *Mohammed, Sein Leben und Sein Glaube*, Göttingen, 1932, 15 -İngilizce'ye çev. *Mohammed: The Man and His Faith*, New York 1955, s. 19-20.

⁴⁰ İbnü'l-Kelbi, *Le livre des idoles*, Kahire 1924, s. 19.

⁴¹ İbn Hacer'de Heytem b. Adî, *Lisânü'l-Mizân*, VI, 210; Diyârbekrî, *Târîhü'l-hamis*, hicrî 1302, I, 308.

⁴² Vâkidi, s. 35 (Wellhausen).

⁴³ Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorans*, I, 207, 211, 217.

⁴⁴ *Kitâbü'l-Harâc*, Kahire, hicrî 1347, s. 116, no. 362.

⁴⁵ Aynı yer, no. 363.

⁴⁶ Müslim, 'Fezâilü's-sahâbe', 140.

b. Harb'in (ö. hicrî 123) yine Yahyâ b. Âdem'e⁴⁷ dayanarak yaptığı rivayette hâdis, [Hz] Muhammed'in, dinî konularda hata yapma ihtimalinin olmadığını bizzat kendisinin ifade ettiğini ileri süren görgü tanığından bir habere dayanarak daha da ileri gitti. Yalnızca böyle hafifletilmiş biçimler klasik hadis mecmualarına dahil edildi.⁴⁸

2. Mâlik'ten⁴⁹ [Hz.] Ebû Bekir'in saçlarını boyadığını, ancak [Hz.] Muhammed'in saçlarını boyamadığını öğreniyoruz. İbn Sa'd'da,⁵⁰ yahûdî ve hıristiyanların uygulamasına muhalif olarak saçın boyanmasını tavsiye ettiği iddia edilen Irak kaynaklarından rivayetler buluyoruz. Diğer hadisler [Hz.] Peygamber'in eşlerinde ona ait boyalı saçların bulunduğunu haber verir. Buhârî birbiriyle tenekuz halindeki bu haberlere [Hz.] Muhammed'in saçını boyamadığı, çünkü çok az gri saç olduğu, fakat bunu yapan kişilere tavsiye ettiği teorisiyle bütünlük kazandırır.⁵¹ Buhârî boyalı saç kalıntılarını güzel koku kullanmanın bir sonucu olarak açıklar.

3. Mâlik b. Enes'in *Muvatta*'ından⁵² aşağıdaki (birkaç klasik mecmuada bulunan)⁵³ rivayetleri elde ediyoruz: Sa'd b. Ebû Vakkâs hicrî 50 senesinde vefat ettiğinde [Hz.] Âişe onun cenazesini camiye götürünlendirdi, yani cenaze törenine katılabildi. Birçok insan bu uygulamaya itiraz etti; [Hz.] Âişe yine de [Hz.] Peygamber'in Süheyl b. Beyzâ için camide cenaze namazı kıldığına işaret ederek kendisinin haklılığını ispatladı. Bazı şarkiyatçılar bu haberin doğruluğu konusunda şüphelerini dile getirdiler ve o zamanlar Hicaz'da hâkim olan uygulamayı bu yolla meşrulaştırmak isteyen Mâlik'in çağdaşlarının bir uydurması olduğu inancını savunmayı sürdürdüler.⁵⁴ Diğer yandan ne Mâlik'ten ne de kaynağından söz edilmedi. Meşhur Ebû'n-Nadr (ö. hicrî 129) bu haberleri uyduran kişi olarak düşünülebildi ve şu da anlaşılabilir ki, onların her ikisi de aynı döneme ait tahrif gibi kabul edildi. Bu ve hadisin çeşitli 'tarikler'le rivayet edildiği gerçeği hadisin ilk asra kadar ulaştığını gösterir. Ayrıca ölü için camide namaz kılınması asla ikinci yüzyılda Hicaz'da hâkim bir uygulama değildi. Bir kişinin onu camide kılıp kılmaması meselesi daha çok Mâlik'le ilgilidir. Bizzat Mâlik Âişe'ye dayanan tatbikatın ağırlığı altında sadece tereddütlü bir şekilde cevaz vermişti. Buna rağmen bizzat kendisi caminin yanında musallâya konulmasını talep etmişti.⁵⁵ [114] Meseleye herhangi bir

kayıt düşmeksizin teyitle cevap veren Şâfiî, hadisi/sünneti ihlallerinden dolayı Mâlikiler'i haklı olarak tenkit etmiştir.⁵⁶ Âişe'nin zamanındaki bu uygulamadan çıkan ihtilâf, daha sonra (bütün Hanefiler gibi cami içerisinde cenaze namazı kılınmasına karşı olan) Şeybânî'nin *Muvatta*'nın tetkikinde⁵⁷ kastettiği ve Ebû Dâvûd'un mecmuasına dahil ettiği Ebû Hüreyre tarihi ile [Hz.] Peygamber'e nisbet edilen bir ifadede dile getirilmiştir. Müslüman münekkittler, kötü bir üne sahip olan Sâlih b. Nebhân'ın tek başına müşahedesine dayanan bu ifadeyi yine de geçersiz kabul etmişlerdi.⁵⁸

4. Meşhur bir hadis olan "Bir kişi deveye, ancak Mekke, Medine ve Kudüs'ü ziyaret etmek için eyer vurmalıdır" ifadesi klasik hadis mecmualarının hepsinde bulunur. Bazı kişiler Zührî'nin, hac için Kudüs'e gitmeyi [Mekke'de hac yapmakla] eşit seviyeye yükseltmek⁵⁹ ve böylelikle Mekke'deki kutsal mekânı kontrolünde tutan Abdullah b. Zübeyr'e karşı mücadelesinde Abdülmelik'e destek sağlamak için bu hadisi tahrif ettiğini savunurlar.⁶⁰ En meşhur hadisçilerden biri hakkındaki bu şüphe kronolojik olarak kesinlikle savunulamazdır. Abdullah b. Zübeyr'in halifelîği hicrî 64'ten 73'e kadar sürdü. Doğum tarihi hicrî 51 (belki de daha geç bir tarih) olan Zührî henüz bir râvi olarak bilinmiyordu. Üstelik uydurma meselesi, Zührî'nin kaynağı meşhur Saîd b. el-Müseyyeb (ö. hicrî 94) o zamanlar hâlâ hayattaydı ve kesinlikle isminin yanlış bir şekilde kullanılmasını görmezlikten gelemeydi. Ve son olarak Zührî bu hadisleri sadece Saîd b. el-Müseyyeb'den rivayet eden bir kişi değildi.

5. Bununla beraber mevzû hadisler bile genellikle düşünüldüğünden daha erken dönemlerde uydurulmuştu. Bu sebeple meselâ Berva' bint Vâsık'ın⁶¹ eş evlilikleri fiilen tahakkuk etmeden ölen bir kadının mehiriyle ilgili hadisinin, Şâfiî'nin bile bu tür durumlarda kadının mehir hakkını tamamen reddettiği dikkate alınarak, daha sonraki âlimler tarafından uydurulmuş olduğu varsayıldı. Şimdi bütün bunlardan anlıyoruz ki, biz üçüncü yüzyılın büyük hadis musanniflerini ve onların kullandığı tenkit prensiplerini bilmekteyiz ve dolayısıyla sonradan uydurma gibi bir durumun onları yanıltabilmesi kesinlikle imkânsızdır. Sık sık dile getirilen 'klasik mecmualarda yer alan bir hadisin, üçüncü yüzyılın ürünü olarak görülmesi gerektiği' düşüncesi hadisin kaynağının tarihinin, hadisin literal olarak tasdik edilmesinin tarihiyle karıştırılmasına dayanır ki bu da kabul edilemez. Elimizdeki olayda zâhirî kanıt hadisin daha önemli bir çağını gösterir. Sadece, Mu'tezilî Nazzâm [115] (ö. hicrî 220-228

⁴⁷ Aynı yer, no. 361. Simâk'ın hadislerini retorik olarak ele aldığı İbn Hanbel tarafından doğrulanır.

⁴⁸ Müslim, aynı yer, 139 vd.; İbn Mâce, "Rühûn", 15.

⁴⁹ Zürkânî, Kahire, hicrî 1280, IV, 166.

⁵⁰ İbn Sa'd, II, 139 vd.

⁵¹ Buhârî, "Edeb", 66 vd.

⁵² Zürkânî, Kahire, hicrî 1280, II, 14 vd.

⁵³ Müslim, "Cenâiz", 99-101; Tirmizî, "Cenâiz", 44; Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 49; Nesâî, "Cenâiz", 70.

⁵⁴ Goldziher, *Muhammedanische Studien*, I, 259 [İngilizce çev. *Muslim Studies*, I-II, Londra 1967, I, 233-234].

⁵⁵ *Müdevvene*, Kahire, hicrî 1324, I, 161.

⁵⁶ *Kitâbü'l-Ümm*, Bulak, hicrî 12325, VII, 196.

⁵⁷ *Muvatta*'i Muhammed, Lucknow, hicrî 1346, s. 131.

⁵⁸ Zehebi'de İbn Hibbân, *Mizânü'l-Lisân*, I, 461 [Müellif burada Zehebi'nin *Mizânü'l-i'tidâl*'ini kastetmektedir. İlgili bilgi için bk. a.g.e., Beyrut 1995, III, 315 (çev.)].

⁵⁹ bk. Wensinck, *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, II, 234 b.

⁶⁰ Goldziher, a.g.e., II, 35 –İngilizce çev. *Muslim Studies*, Londra, 1971, II, 44.

⁶¹ Tirmizî, "Nikâh", 44; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 31; Nesâî, "Nikâh", 68.

yılları arası) hadisçilerle olan münakaşalarında ondan bahsetmekle kalmadı,⁶² Şâfiî de onun varlığından haberdardı.⁶³ Buhârî'nin de Müslim'in de bunu kabul etmediği gerçeğinden anlaşıldığı gibi, hakikaten Şâfiî, bu ifadenin sahihliği konusunda şüphe etmekte haklıydı.

Mu'tezile'ye karşı mücadelede hadisçilik, prensiplerini gittikçe daha açık bir şekilde detaylandırdı ve bütün kusurlarına rağmen *sünnetin* müslümanlar için normatif bir mahiyeti olduğunu ısrarla savundular. Buna rağmen, hadisçilik başarısının doruğundayken bile *sünnette* kendisi için hiçbir ruhsat olmayan hayat tarzlarının geçerliliğini asla inkâr etmedi. Odak noktası gramer olan ve şiirle yakından ilişkisi bulunan resmî eğitimin daha kapsamlı alanına müdahale etmedi. Arap dil bilimleri bağımsız bir şekilde dinî disiplinlerin alanına girdi. Muhakkak ki Kur'an çalışması dil bilimcilerin ve hadisçilerin muhatap oldukları bir alandı; ama yine de alanları kesin hatlarla ayrı olarak kaldı. Çoğu dil bilimci hadisçiliğe karşı ilgisiz hatta küçümseyici bir tavır sergiledi. İbrâhim el-Harbî'nin (ö. hicrî 285) hükmüne göre, sırayla zikredilen sünnete bağlı şu dördü hâric, bütün Basralı dil bilimciler sapkın bakış açılarını desteklediler:⁶⁴ Kur'an kıraati âlimi olarak da tanınan Ebû Amr b. Alâ ve talebesi Yunus b. Habîb (yaklaşık olarak hicrî 97-183); önceleri İbâdî olan daha sonra ise Eyyûb es-Sahtiyânî'nin (hicrî 68-131) Sünnîliğe kazandırdığı Halîl b. Ahmed (yaklaşık olarak hicrî 100-170),⁶⁵ ve son olarak Kur'an ve hadisin felsefî anlamda yorumlanması konusunda şüpheler taşıyan,⁶⁶ İslâm öncesi şiirin yorumlanmasındaki bütün putperest unsurları göz ardı eden⁶⁷ ve hatta bir keresinde bir putun adını tashih eden,⁶⁸ dinine sıkı sıkıya bağlı Asmaî (hicrî 125-213). Diğer taraftan sadece birkaç muhaddis, gramerle ilgili kurallara dikkat etti. İlk musannifler duydukları şeylerin aşlının güvenilir bir özdeşiyle tatmin oluyorlardı. Eğer hadisçiler literal, şifahî doğrulukları tesbitle ilgilenseydi, (Zührî zamanından beri yaygın olarak takip edilen) hadisleri bir isnad grubunun altındaki aynı muhtevalıları yan yana koyma uygulaması asla rağbet görmezdi. Öncelikle muhtevayla meşgul olunca, ifadelendirme ve biçimsel anlatımla çok az ilgilenildiler. Hadisçiler gramer alanındaki çalışmaların gelişmesiyle bir mevki kazanmada farklı gruplara ayrıldılar. A'meş gibi birkaçı, [Hz.] Peygamber'in konuşmasında bir hata yapmasının imkânsız olduğu gerekçesiyle, gramerle ilgili

bütün hataları tashih etti.⁶⁹ Buna karşı bir kısmı ise rivayet edilen metinleri değiştirmeyi göze alamadı.⁷⁰ Yine de onların çoğu için bunlar ilgilenmeye değmeyen meselelerdi. Basralı dil bilimci [116] Ebû Ubeyd'in (ö. hicrî 210) *Kitâbü'l-Mecâz*'ından Kur'an'da bulunan *Kitâb-ı Mukaddes*'e ait ifadelerle ilgili kaynaklardan tesbit edip muhtelif yerlerde zikrettiği yorumlarına, müellifinin adını vermeden ya da onun bir Hâricî olduğu gerçeğini belirtmeden dikkat çeken Buhârî'den başka kimse yoktu.⁷¹

Hadisçiler açısından, gramerde olduğu gibi, dilbilimcilerin ilgilendikleri materyal açıkça ilgisizliğe konu değildi. İslâm öncesi Arap şiirinin putperest ruhu onlara göre son derece çirkindi. Bununla birlikte bizzat [Hz.] Peygamber, zaman zaman şairleri eleştirse de, şiire müsamaha gösterdi. Hakikaten bazı kişilerin şiirden nefret etme tutumu üstünlük kazanmadan başarısız oldu. Şu'be gibi öncü hadisçiler, Ru'be ve diğer şairlerle doğrudan ve birebir ilişkiye sahiptiler⁷² ve şiiri hadis çalışmasının ardından bir dinlenme aracı olarak gördüler.⁷³ Mûsikinin bile hadisçiler arasında birçok hayranı vardı. Oysa Irak'ta çoğunluk buna muhalifti. Şarkı söylemeyi seven Kur'an müfessiri İkrime (ö. hicrî 107) Basra'ya yerleştiğinde birçok dinleyeni onu terketti⁷⁴ ve Mekke'nin ileri gelen âlimi İbn Cüreyc (yaklaşık olarak hicrî 80-150), günün birinde evine bir şarkıcı davet ettiğinde Meşriklî misafirlerinin hoşnutsuzluğuna sebebiyet verdi.⁷⁵ Diğer taraftan Meşriklî muhaddisler, İslâm'ın ruhuna aykırı olduğu gerekçesiyle, Farsça eğitimine karşıydılar. Ömer'in Sünnîliği hayli tartışmalı olan Basralı Hammâd b. Zeyd'e (hicrî 98-179) dinî hukuku (*fıkıh*) öğrettiği, Hüsrev'in de onu *edeb* konusunda eğittiği söylenmiştir.⁷⁶ Dünyevî sanatlarda eğitimin (*edeb*) faziletini kabul eden ve sünnetle ahenk içinde oldukları müddetçe var olan yaşam şekillerini kabul eden hadisçiliğin bu özgür ve açık tutumuyla en bariz şekliyle, Sünnî zaferle sonuçlanan tecdid hareketinde önemli bir rol oynamış bulunan İbn Kuteybe'nin (hicrî 218-276) çalışmalarında karşılaşıyoruz (belirtilmesi gerekir ki Mu'tezilî devlet doktrini hicrî 237 senesinde ilga edildi). Onun cedel tarzındaki yazıları, özellikle *Te'vilü muhtelifi'l-hadis* adlı eseri, kendisini bir dizi seçme hadis aracılığıyla ve anlamlı bir şekilde düzenlenmiş bir yorumun desteğiyle Mu'tezilîler tarafından yöneltilmiş itirazları çürütmeye çalışan tam bir Sünnî âlim şeklinde gösterdi. Çalışmalarının diğer bir kısmında, 'kâtiplerin' (*küttâb*) devlet memurlarının derece-

⁶² İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadis*, Kahire, hicrî 1326, s. 25.

⁶³ *Kitâbü'l-Ulûm*, V, 61.

⁶⁴ Hatîb, *Târihu Bağdâd*, X, 418.

⁶⁵ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, III, 163.

⁶⁶ İbn Kuteybe, *Maârif*, s. 270 (Wüstenfeld); Sirâfî, *Ahbâru'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn*, s. 60 vd. (Krenkow); Hatîb, *Târihu Bağdâd*, X, s. 418; İbn Hallikân, *Vefeyât*, Bulak, hicrî 1299, I, 517.

⁶⁷ Müberred, *Kâmil*, s. 449, 754.

⁶⁸ bk. Wellhausen'ın ifadesi, *Reste Arab. Heidentums*, Berlin 1887, s. 82, Zühreyr hakkında, 14, 6, Ahlwardt, ayrıca Goldziher'in ifadesi, *ZDMG*, (46), s. 206 Hutuy'a hakkında, 7, 13, ve Nâbiga, 23, 6 (Ahlwardt).

⁶⁹ Yâkût, *İrşâdü'l-erib* (Gibb Armağanı Serisi), VI, I, s. 20.

⁷⁰ Yâkût, *aynu yer*, Câhiz, *Beyân*, Kahire, 1311, II, 2.

⁷¹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, X, 247.

⁷² Merzûbânî, *Müveşşah*, s. 177, 192, 208.

⁷³ Hatîb, *Târihu Bağdâd*, IX, s. 78 vd.; İbn Sa'd, VII/2, s. 3.

⁷⁴ Yâkût, *İrşâdü'l-erib*, V, 64 ve başka yerlerde.

⁷⁵ *Kitâbü'l-egâni*, I, 408 vd.

⁷⁶ Zehebi, *Tezkiratü'l-huffâz*, I, 212.

lerine göre atandığı ve çok geniş bir bakış açısını yansıtan bir ideal kültüre ifade kazandıran kültürlerini dikkate aldı. En temel çalışması *Uyûnü'l-ahbâr*'ın mukaddimesinde, iman eden bir kişinin yükümlü olduğu dinî emir ve yasaklar konusunda salâhiyetli kimselere itimat etmesi gerektiği, [117] fakat diğer bölgelerde (yani dinî konuların dışında kalan konularda) her nerede bulursa bilgiyi alması gerektiği ilkesini ortaya koyar: العلم ضالة المؤمن. İbn Kuteybe bu sebeple kendisini (dünyevî ilmin bütün alanını kapsayan eserinin on bölümünde) İslâmî geleneğe özgü olanla sınırlandırmadı; yeni bir bölüme [Hz.] Peygamber'in sözüyle başlamayı tercih ettiğinde de, Arap geleneğinin bütününe dikkat çekti ve putperest ve müslüman şairlerin beyitlerinden hatta İran edebiyatından serbestçe iktibasta bulundu. Doğu'nun ahlâkdışı bilgeliliğini geliştirip destekleyen aşırı-sapkın İbn Mukaffâ'nın⁷⁷ yazılı malzemesinden faydalanmakta tereddüt etmedi. İbn Kuteybe, dünya tarihinin vecîz bir tetkiki olan *Kitâbü'l-Meârif* adlı eserinde, İmruükays'tan kendi zamanına kadar olan en meşhur şairleri, her birinin kısa biyografisiyle ve onların şiirlerinden bir örnekle beraber sunarak hazırladığı şiir kitabında da benzer bir açık görüşlülük sergilemiştir.

Bu açıklık ve skolastik dar görüşlülüğe karşıtlıktır ki, hadisçilerin, Mu'tezililer'e karşı zafer kazandıktan sonra İslâmî kültürel birliğin taşıyıcıları olarak rollerini tekrar elde etmelerini sağlamıştır. Yoğun Sünnî mecmualar külliyyatından 'altı kitabı/*Kütüb-i Sitte*'yi çıkaran hadisçilik süreci ancak birkaç yüzyıl sonra tamamlandı. Eseri ancak yüz elli yıl sonra [Hz.] Peygamber'in sahih sözlerinin tartışmasız bir mecmuası olarak kabul edilen Buhârî hayattayken şiddetli saldırılara hedef oldu. Kur'an'ın mahlûk olmadığı konusunun, inananların namazda okumalarını kapsayacak derecede genişletilmesini istemedi. Daha sonra Nişâbur'da ikamet ederken o derece baskı gördü ki Sünnî lider Zühli'nin (ö. hicrî 258; Zühri'ye kadar uzanan hadislerin hepsinin mecmuu olan *Zühriyyât* adlı eseriyle tanınır)⁷⁸ beyanına göre sonunda şehri terketti ve Buhâra'ya gitti. Hatta burada bile huzur bulamadı. Yöneticinin isteklerine boyun eğmeyi reddettiği için sürüldü ve yaşamının son yıllarını, hicrî 256 senesinde 62 yaşını doldurmadan vefat ettiği Semerkant'ın bir köyünde Hartenk'te geçirdi.⁷⁹ Buhârî ve Müslim dört *Sünen* müellifi bir tarafa bırakılırsa, çağdaşlarının zihinlerinde sadece birer tartışmacı kişiydi, dalâlete karşı mücadelenin liderleri değillerdi. Onların verdiği hükümler hiçbir şekilde bağlayıcı olarak kabul edilmedi. Sürekli olarak (önemli çalışma ve rihleler sonucu bir araya getirilen) hadislerin bağımsız derlenmesi temel mesele olarak

⁷⁷ Asma'nın İbn Mukaffâ'nın *Yetime* adlı eserini takdir ettiği rivayet edilir [GAL Suppl., I, 236], İbn Hallikân, *Vefeyât*, hicrî 1299, I, 267, satır 13.

⁷⁸ Muhammed b. İshak'ta verilen delil için, s. 11, not 42, *Târîhu Bagdâd*, III, 415'teki ifade eklenmelidir.

⁷⁹ Hatîb, *Târîhu Bagdâd*, II, 30-33.

görüldü. Hukuk alanında bile hadisçiler tek bir özel mezhebin otoritesine tabi olmadılar, kendi hadis yorumlarını esas aldılar. İşte bu sebeptendir ki Taberî (ö. hicrî 310) [118] İbn Hanbel'in unvanını ancak bir müctehid şeklinde tesbit etti. Bağımsız hadis çalışmasının önemi ancak dört yüzyıl sonra azaldı. İctihad kapısı kapandığında da bu alanda model olarak kabul edilen üçüncü yüzyılın büyük otoritelerine uymanın giderek artan bir şekilde ortaya çıkması kaçınılmazdı. Kitâbiyata yönelik faaliyet, İbn Hibbân'ın (ö. hicrî 354)⁸⁰ eserlerinin fihristinin öğretici örneklerini sunduğu teknik kuralların etkisiyle artan bir incelik gösterdi. Daha sonra ise tetricî bir düşünüş başladı. Hadis çalışmaları ve mecmuaları beşinci ve altıncı yüzyılda gittikçe azaldı, ta ki anlamsız bir formalite durumuna gelinceye kadar; dalâlete karşı mücadelede en iyi eğitimi sunan camiler öğretim faaliyeti ağırlığını kaybetti. Hadisçilik görevini ifa etmişti. İlk iki yüzyılın hadislerinden Muhammed imajını şekillendiren bir seçme yapıldı ve inananlara hayatlarında örnek olarak alabilecekleri bir model sunuldu.

Öte yandan Buhârî ya da Müslim'in hadisçiliğini yüzyıllar boyunca değişmeden aktarmak imkânsızdı. O da, bağımsızlığını kazanma yolunda hızla mesafe alan hukukta, Kur'an tefsirlerinde, mezheplerle ilgili anlayışlarda ve hepsinden öte sûfizme açığa vurmaya başlayan bütün bu güçler karşısında tetricîcen yenik düştü. Bununla beraber VII. yüzyılda Moğol istilâsında İslâm dünyasında olduğu gibi, ciddi bir dış tehlikenin İslâm'ı tehdit etmesinden kısa bir süre sonra, Bağdat halifeliğinin çöküşü ve inananlar üzerinde bir putperest hâkimiyetin kurulmasının ardından, İbn Teymiyye (hicrî 661-728) (daha önce İbn Hanbel'in yaptığı gibi) felâh ve kurtuluşun ancak Peygamber modelini takip etmekle mümkün olduğunu vurguladı. Kur'an ve *Sünnetin* yanılmaz yapısını içtimâi ve ferdî alanların her noktasına hiçbir sınır gözetmeden uyguladı. Eleştirisi devrinin neredeyse bütün iktidar sahipleriyle çatışmasına sebep oldu. Kılı kırk yaran gereksiz uğraşlarını gün yüzüne çıkardığı ve ekollerin kendi liderlerini Peygamber'den daha yüksek bir konuma getirdiği taraflı tutumlarını şiddetle tenkit ettiği için klasik hukuk mezheplerinin ileri gelenleriyle ihtilâfa düştü. Sünnî âlimler vahiy gerçeğini akli prensiplerle desteklemeye gayret eden rasyonalist yaklaşım yanlılarını İslâm topraklarında yetişen yabancılar olmakla itham etti. O panteizmlerini gayri İslâmî olarak nitelendirdiği için, güçlü sûfi tarikatlarının gazabına uğradı. İbn Teymiyye'nin Kur'an'a ve [Hz.] Peygamber'e olan açık, sarîh bir inancı onaylayan bakış açısı Gazzâlî'nin kelâm anlayışına temelden karşıydı. Bu yaklaşım mistik dinî tutumu [119] ilk dönem inancının yerine koydu ve Eş'ariliğin itikadî esaslarının desteğiyle Kur'an'ın temel öğretilerine yeni bir anlam verdi; üstelik tarihî gelenek için hiçbir tenkidî tutum sergilemeden, sadece dinî bağlılıkla ilgili bir değer sunan efsanevî kaynakları kabul etti. İbn Teymiyye de eşit güçle [Hz.]

⁸⁰ Yâkût, *Geographisches Wörterbuch*, I, 616 vd.

Peygamber'e ve tasavvuf erbabına değer atfeden itikat karşısında mücadele etti. Bununla beraber Sünniliğin ortak bilincinde iyice köklenen *icmâ* (*consensus omnium doctorum*) prensibi ne kadar güçlü olduğunu ispatladı. İbn Teymiyye icmâya dayanan dört ana Sünnî hukuk mezhebini yıkmada ya da ictihad kapısını yeniden açmada başarılı olamadı. Kur'an ve sünnete açıkça karşı olan 'bid'atler' bile saldırıya karşı korunmuştu ve çoğunluk tarafından kısa zamanda onaylanmıştı. İbn Teymiyye'nin Eş'arî itikatına dayanan yenilik hareketi icmâ karşısında başarısız oldu. Allah'ın elleri, ayakları, gözleri gibi Kur'an'ın beşerî ifadelerine tamamen ruhanî bir Allah kavramıyla anlamlı bir bütünlük kazandırma teşebbüsü katı bir antropomorfizmden aşkın gerçekliğe (the sublimest spiritualization) kadar geniş bir kuşağı kapsar. Daha ikinci yüzyılda Sünnî yaklaşımın öncüleri, Kur'an'daki ifadelerin ancak, nasıl ve ne anlamda geçerli olduğu sorulmaksızın doğru olarak kabul edilmesi durumunda ifrat ve tefritten uzak kalılabileceğini kabul etmişti. Sünniliğin tutarlı yaklaşımından dolayı, bu görüş uzun vadede başarılı olmadı. Çünkü bu sıkıntıyı gidermekten çok bir çözümden vazgeçme anlamına geliyordu. İbn Teymiyye'nin tanrının tabiatı hakkında herhangi bir tahminde bulunmayı reddeden seleflerinden daha zeki olduğunu iddia etmenin bir müslüman için haddini bilmezlikten başka bir şey olmadığını ifade etmesi boşunaydı. Artık o ilk inananlara nüfuz eden mânevî güçleri yeniden canlandıramazdı. Kur'an'ın metnine şartsız sadakati ve her çeşit *te'vili* (meşrulaştırmaksızın dahi olsa) temelden reddetmesi kendisini sadece teccîmin (antropomorfizm) tekrarına götürdü. Çoktan beri zayıf düşmüş İslâm dünyasını yeniden diriltmenin imkânsızlığı, son tahlilde, İbn Teymiyye'nin gayretlerinin yaşamı boyunca başarısız olduğu gerçeğinin en temel sebebiydi.

Buna rağmen İslâm toplumunda [Hz.] Peygamber'in örnek şahsiyeti hususundaki inanç canlıydı. İbn Teymiyye'nin başarısız olduğu görev XII/XVIII. yüzyılda Muhammed Abdülvehhâb tarafından tekrar gündeme getirildi. İbn Teymiyye gibi o da bütün yeniliklerle (bid'atlarla) mücadele etti ve çoğu meselede büyük selefine benzer bir duruş sergiledi. Buna karşı hadisçilik bu defa daha önemli sonuçlar elde etti. Vehhâbî hareketi, [Hz.] Peygamber zamanından beri sadece zâhiren İslâmlaşan [120] Bedeviler arasında varlığını tesis etmeyi başardı. Yüzyıllar boyunca hadisçilik, sünnetin değişmesini engelledi ve İslâm'ın özgün karakterini yabancı etkilerin yıkıcılığından korudu. Şimdi ise o, bir zamanlar kendilerini Arap Peygamber karakterinde açığa vuran dinî güçlerle doğrudan bağlantılı olan İslâm'ın neşv ü nemâ bulduğu özgün toprağına dayanmakla elde ettiği başarısını mükemmelleştiren son rötüşlerini yapmaktadır.

Mâtürîdîlik'te Hadis Kültürü

Adlı Eser Üzerine Bazı

Mülâhazalar

Erdinç AHATLI

I. Eserin Muhtevasına Dair Genel Çerçeve

Mâtürîdîlik Eş'arîlik ile birlikte İslâm dünyasında Ehl-i sünnet kelâm ekolünün en önemli temsilcisi ve nüfus itibarıyla Sünnîler'in yarısından çoğunun mensup olduğu itikadî bir mezheptir. Buna rağmen bu mezhep hakkında yapılan araştırmalar ve akademik yayınların Eş'arîliğe oranla hayli az olduğu dikkate alındığında Mâtürîdîliğin hak ettiği ilgiyi yeterince göremediği söylenebilir. Dolayısıyla özellikle son yıllarda Türkiye'de Mâtürîdîlik hakkında yapılan tetkiklerin artış göstermesi sevindirici bir durumdur. Bu çalışmalar genellikle kelâm, mezhepler tarihi ve İslâm felsefesi alanında yoğunlaşmakla birlikte, diğer İslâmî disiplinlerin de konuya dair incelemeler yaptığı görülmektedir. Bu bağlamda el değmemiş bir çalışma alanı olan Mâtürîdîlik-Hadis ilişkisi konusu Hüseyin Kahraman tarafından bir doktora tezi çerçevesinde hazırlanmış ve *Mâtürîdîlikte Hadis Kültürü* adıyla yayınlanmıştır¹. Mâtürîdîler'in hadise bakışlarını, mezhep içerisinde hadisin konumunu ve istidlâl metotlarında hadisi nasıl kullandıklarını inceleyen araştırma, söz konusu mezhebi bu açılardan tanıma hususunda önemli bir başlangıç teşkil etmektedir.²

Kahraman'ın çalışması bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte genel hatlarıyla Mâtürîdiyye hakkında bilgi verilmiş, birinci bölümde bu mezhebin bilgi kaynakları ve hadisin bu kaynaklar arasındaki yeri ele alınmış, ikinci

bölümde Mâtürîdiyye'nin hadis rivayeti incelenmiş, üçüncü bölümde ise hadisin diğer bilgi kaynakları ile ilişkisi tetkik edilmiştir.

Giriş bölümü Mâtürîdîliği ortaya çıkaran tarihî arka plan hakkında özet bilgilerle başlamaktadır. Yazar burada Hz. Peygamber'in vefatını takiben İslâm dünyasında yaşanan gelişmeleri kısaca özetleyip, Ehl-i sünnet kelâmının doğuşunu hazırlayan sebeplere ve bunların temsilcilerine atıflar yapmaktadır. Buna göre akaid konularında Hz. Peygamber ve ashâbının takip ettiği yolu izleyen erken dönem İslâm âlimleri, gerek dış tehditlere gerekse Mu'tezile gibi müslümanların kendi bünyesinden neşet eden ve 'Ehl-i bid'at' şeklinde nitelendirilen diğer akımlara karşı koymuştur. Bu mücadelede onlar naslardan hareketle naklî bir metot takip etmişlerdir. Ancak belli bir dönem sonra karşılaşılan tehditlere cevap vermekte yetersiz kalmıştır. Söz konusu yetersizlik nakle bağlılığı şiar edinen Selef metodu ile nakil yanında aklı da kullanan Mu'tezile metodunu birleştiren bir savunma sistemine zemin hazırlamıştır. Böylece Irak bölgesinde Eş'arî (ö. 330/941), Mâverâünnehir-Horasan bölgesinde de Mâtürîdî (ö. 333/944) bu ihtiyaca cevap verecek Ehl-i sünnet kelâmının kurucuları olmuşlardır (s. 5).

Yazar eserinin giriş kısmında Mâtürîdî'nin yaşadığı bölge olan Mâverâünnehir'in coğrafi konumunu belirledikten sonra onun yaşadığı dönemde bölgedeki siyasî ve idarî hâkimiyetin İran menşeli İsmâil b. Ahmed'in eline geçtiğini ve bölgede Sâmânî Hükümdarlığı'nın kurulduğunu kaydetmektedir. Bölgenin ticaret yollarının birleştiği bir mevkide ve verimli topraklar üzerinde bulunması bir taraftan sosyal yönden halkın refahını artırırken diğer taraftan Abbâsî Devleti'nin gücünü kaybetmeye başlamasıyla ilmin tek merkezi olmaktan çıkan Bağdat'taki fikrî ve ilmî canlılığın bu bölgeye kaymaya başlamasını fırsat bilen Sâmânîler ülkelerinde geniş çaplı bir ilmî hareket başlatmışlar, fikirlerin serbestçe ifade edilmesini teşvik etmişlerdir (s. 7). Böyle bir ortamda tefsir, hadis, tasavvuf ve kelâm sahalalarında pek çok âlim yetişmiştir. Tasnif döneminin en önemli kaynaklarından olan *Kütüb-i Sitt'e*'nin müelliflerinden Buhârî, Müslim, Tirmizî ve Nesâî'nin bu bölgeden çıkması bölgenin ilmî seviyesi hakkında önemli bir gösterge sayılmalıdır.

Daha sonra Kahraman İmâm Mâtürîdî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgiler vermiştir. Kahraman'ın da ifade ettiği gibi Mâtürîdî hakkındaki bilgiler sınırlı olup, zikredilmesi beklenen pek çok kaynakta yer almamaktadır. Araştırmacı Mâtürîdî hakkındaki bilgi azlığının sebepleri ile ilgili olarak tarih boyunca ileri sürülen düşünceleri herhangi bir değerlendirmeye ya da tenkide tabi tutmaksızın şu altı başlık altında toplamıştır: Türk asıllı olması sebebiyle Arap müelliflerin görmezden gelmesi, yaşadığı bölgenin hilâfet merkezi Bağdat'a uzaklığı, kelâm ilminde öne çıkan âlimlerin çoğunlukla Eş'arî olmaları, takipçilerinin kendisini aşacak kapasiteye ulaşamamaları, mezhebin diğer âlimlerinin fazla tabakât eseri yazmamaları ve Mâtürîdî'nin üslubunun çağdaş-

* Yrd. Doç. Dr., SAÜ İlahiyat Fakültesi, eahatli@sakarya.edu.tr

¹ Arasta Yayınları, Bursa 2001. Kitabın tez halindeki orijinal adı *Mâtürîdiyye Kelâmında Hadisin Yeri*'dir. (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2000).

² Mâtürîdîlik-hadis ilişkisini inceleyen ikinci bir doktora tezi de Nuri Tuğlu tarafından *Matürîdî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi* adıyla hazırlanmıştır (Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2003).

larına oranla daha zor olması. Ancak yazar bu sebepleri sadece sıralamakla yetinmek yerine, kritiğe tabi tutarak bazılarını eleyip bazılarını da uzlaştırmak suretiyle bir değerlendirme yapsaydı kanaatimce daha akademik bir yaklaşım sergilemiş olurdu. Söz gelimi Mâtürîdî'nin az tanınmasını onun hilâfet merkezinden uzak kamasına bağlayan görüşün pek tutar tarafı görünmemektedir. Nitekim yazar da aynı bölgede yetişen ve ünleri İslâm dünyasının her tarafına yayılan bazı âlimlerden bahsetmektedir (s. 8).

Araştırmacı bu kısımda ayrıca Mâtürîdî'nin eserleri ile hoca ve talebelerine dair bilgiler de vermiştir. Mâtürîdî'nin kelâm, mezhepler tarihi, usûl-i fıkıh ile tefsir ve Kur'ân ilimlerine ilişkin telif ettiği on dört eserden günümüze maalesef halen ikisinin ulaştığı tesbit edilebilmiştir. Bunlar kelâmî görüşleri açısından onun en önemli eserlerinden biri ve Mâtürîdiyye akîdesinin temel kaynağı olan *Kitâbü't-Tevhîd* ile adından da anlaşılacağı gibi Kur'ân tefsirine ait *Te'vilâtü'l-Kur'ân*³ (veya *Te'vilâtü Ehli's-sünne*) adlı eserlerdir.⁴ Kahraman çalışmasında yukarıda bahsedilen iki esere ilâveten Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) *Te'vilâtü'l-Kur'ân* üzerine yaptığı şerh mahiyetindeki açıklamaların talebesi Alâeddin es-Semerkandî (ö. 539/1144) tarafından derlenmesiyle oluşan *Şerhu Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın yazma nüshaları ile mezhebin diğer âlimlerinin yazdıkları eserlerden de yararlanmıştı (s. 13-15).

Giriş bölümü mezhebin diğer önemli simaları Pezdevî (ö. 493/1099), Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), Sâbûnî (ö. 580/1184), Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) ve Beyâzîzâde Kemâleddin (ö. 1098/1687) hakkında kısa tanıtım ve Mâtürîdiyye'nin Hanefiyye ile ilişkisine dair açıklamalarla sona ermektedir.

Birinci bölüm Mâtürîdiyye'de bilgi kaynakları ile başlamaktadır. Araştırmacı bilginin “bulunduğu kişiye, mezkûrun⁵ apaçık hale gelmesini sağlayan bir sıfatır” şeklindeki tarifini naklettikten sonra Mâtürîdiyye'nin de kabul ettiği bilgi kaynaklarından olan akıl, duyular (havâs-iyân) ve haber hakkında açıklamalarda bulunmuştur. Bir bilgi kaynağı olarak haberin tabiatı gereği yalan veya yanlış bilgiyi içerebileceğinden dolayı Mâtürîdîler bunu ‘haber-i sâdık’ (doğru, gerçeğe/vâkıya uygun haber) şeklinde adlandırmaktadır.

Mâtürîdiyye'de haber-i sâdık, haber-i mütevâtir ve haber-i resûl olarak ikiye ayrılmıştır. Kavramın muhtevâsı hakkında değişik açıklamalar yapılmakla birlikte ikisi arasındaki ayırıcı vasıf haber-i resûlün peygamberin ismet sıfatı ve mucize ile desteklenmiş olması, haber-i mütevâtirin ise yalan üzerinde ittifak etmeleri mümkün olmayacak sayıda çok kişiden gelmiş bulunmasıdır.

Bu bölümün bir diğer alt başlığı Mâtürîdiyye'nin kullandığı hadis terimi ve onun karşılığı olarak alınan diğer lafızlara ayrılmıştır. Mâtürîdîler'in de rivayet malzemelerine muhaddislerin kullandıkları hadis, sünnet, haber ve eser isimlerini verdikleri örneklerle sunulmaktadır. Bundan sonraki konu hadisin kaynağına ayrılmış ve burada Mâtürîdiyye'nin hadisi vahiy kaynaklı saydığı neticesine varılmıştır. Çünkü Mâtürîdiyye'de hadis, itikadî konular dışında -ki bunun da istisnaları vardır- hemen hemen Kur'ân'a yakın bir teşrîî değer ifade eder. Dolayısıyla tezin ilerleyen sayfalarında işlendiği üzere, Kur'ân ile hadis arasında nesh, beyan, tahsis, te'vil ilişkisinin kurulması iki kaynak arasında ancak hiyerarşide bir yakınlık kabul edilmesine bağlıdır (s. 37). Birinci bölümün son konusu Mâtürîdiyye'nin hadis kaynaklarıdır. Mezhebin hadis kaynakları temel olarak kitaplara dayanmaktadır. Kitaplar ise kendi içerisinde hadis kitapları ve diğer eserler şeklinde ikiye ayrılmıştır. Burada Kahraman İmâm Mâtürîdî'nin şifahî olarak hadis alıp almadığı konusuna değinmiş, ancak hadislerin senedsiz verilmesine bağlı olarak bu durumun tam tesbit edilemeyeceğini ifade etmiştir. Buna göre Mâtürîdî'nin kullandığı hadisleri, dönemin yaygın hadis kaynaklarından **vicâde** yoluyla almış olması kuvvetle muhtemeldir. Buradaki tesbit zorluğu diğer Mâtürîdî kelâmcılarının hangi hadis kaynaklarını kullandığı konusunda da geçerlidir. Zira mezhebin müellifleri eserlerinde bir referans olarak hadis kitaplarını neredeyse hiç zikretmemişlerdir. Netice itibarıyla bir Mâtürîdî âliminin kitabında yer verdiği hadisleri kendi döneminde mevcut bulunan hadis kaynaklarından alabileceği gibi, başta kelâm olmak üzere diğer ilim dallarına ait eserlerden de temin edebileceğini söylemek yanlış olmasa gerektir (s. 46).

İkinci bölümde Mâtürîdiyye'nin hadis rivayeti sened ve metin açısından incelenmiştir. Yukarıda da ifade edildiği gibi Mâtürîdî âlimleri rivayet malzemesinin naklinde genelde sened zikretmeksizin, haberi doğrudan söyleyenine nisbet etmektedirler. Ancak zaman zaman özellikle Hz. Peygamber'e izâfe edilen haberlerin naklinde sahâbî râviyi zikrettikleri de görülmektedir. Araştırmacı hadisçi geleneğine uygun olarak bir rivayetin tam senedini verme yönteminin Mâtürîdîler tarafından neredeyse hiç uygulanmadığını, sadece Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin eserinde birkaç rivayette hadisin bütün senedinin verdiğini tesbit etmiştir. Bununla birlikte rivayetin senedi hakkındaki tartışmalarda Mâtürîdîler'in verdiği bilgilerden onların senedin aslını bildikleri fakat gerek duymadıkça kullanmadıkları anlaşılmaktadır. Bu durum yalnızca Mâtürîdîler'e has bir özellik olmayıp, meslekten hadisçi olmayan veya hadisçi-

³ Eserin Fâtiha sûresi, Âyetü'l-kürsî, Bakara sûresinin son iki (2/285-286) ve Haşr sûresinin son dört (59/21-24) âyeti ile Fil sûresinden itibaren son on sûrenin Ahmed Vanlıoğlu tarafından yapılan edisyon kritikli metni ve bunların Bekir Topaloğlu tarafından yapılan tercümesi neşredilmiş, tümünün neşri için İmâm Ebü Hanîfe ve İmâm Mâtürîdî Araştırma Vakfı'nın bünyesinde çalışmalar yürütülmektedir (bk. Mâtürîdî, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtü'l-Kur'ân'dan Tercüme* (çev. Bekir Topaloğlu), İstanbul 2003).

⁴ Krş. Mâtürîdî, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* (çev. Bekir Topaloğlu), Ankara 2003, s. XXV-XXXI (çevirenin mukaddimesi).

⁵ Tarifte geçen ‘mezkûr’ varolsun veya olmasın, kendisinden bahsedilen her şey mânâsındır. Farklı sayı ve muhtevadaki mezkûr, yapısıyla örtüşen bir kaynak tarafından algılanıp bilgi haline getirilir (s. 24).

lik yönü öne çıkmamış bulunan dönemin diğer âlimlerinin eserlerinde de müşahede edilmektedir. Özetle Mâtürîdî âlimler eserlerinde zikrettikleri hadisleri, ister merfû ister mevkuf isterse maktû olsun, sened zikretmeksizin cezm veya temrîz şıgasıyla **muallak** olarak vermişlerdir (s. 49-51).

Bu bölümün diğer bir başlığı olan senedle ilgili ıstılahlarda âhâd, meşhûr ve mütevâtir hadis kavramlarıyla senedin son bulduğu şahsa dair ıstılahlar ve mürsel kavramı üzerinde durulmuştur. Âhâd hadisin kapsamı konusunda Mâtürîdîler'deki genel eğilim hadisçi geleneğinden farklılık arzeder. Hadisçiler mütevâtir seviyesine ulaşmayan her bir haberi âhâd olarak nitelendirirken, Mâtürîdîler'de buna meşhûr haber de eklenerek, meşhûr ve mütevâtir derecesine çıkmayan haberler âhâd kabul edilmiştir. Bazı örneklerden anlaşıldığı kadarıyla Mâtürîdiyye'nin mütekaddimûn ulemâsı râvi sayısı herhangi bir tabakada altı veya yediye düşen haberleri âhâd saymaktadır.

Kahraman itikâdî veya amelî ekollerin âhâd haberi kabul konusunda ileri sürdükleri şartların, çoğunlukla âhâd haberin delilliği hususundaki anlayış farklılığından kaynaklanması sebebiyle bu konuya uzunca yer ayırmıştır (s. 57-92). Araştırmacı burada ilk olarak âhâd haberlerin itikâdî konularda delil olarak alınmaması meselesine değinmektedir. Âhâd hadislerin itikâdî meseleler dışındaki konularda delil olabileceği hususunda Ehl-i sünnet içinde pek ihtilâf yoktur. İhtilâf daha ziyade âhâd haberlerin itikâdî konulardaki değeri ile alakalıdır. Mâtürîdiyye'ye göre âhâd haber kesin ilim ifade etmez ve dolayısıyla akaidle ilgili meseleler böyle haberler üzerine bina edilemez (s. 61). Yazar Hatîb el-Bağdâdî gibi bazı hadisçilerin de kabul ettiği bu anlayışı Mâtürîdî âlimlerinin eserlerden seçtiği bazı örnekler üzerinden tartışmaya açar. Yapılan incelemenin neticesi, Mâtürîdîler'in bu kuralın işletilmesinde tutarlı olmadığı yönündedir. Zira Mâtürîdîler imanın şubeleri hakkındaki hadisi⁶ âhâd olduğu gerekçesiyle itikadda delil saymazken, aynı şekilde âhâd olan "İmâmlar Kureyştendir" hadisi⁷ ile kabir azabına ilişkin rivayetleri⁸ inanç esaslarına dayanak yapabilmektedirler.

⁶ Buhârî, "İmân", 3; Müslim, "İmân", 57, 58; Tirmizî, "İmân", 6; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 15; İbn Mâce, "Mukaddime", 9.

⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I-VI, İstanbul 1402/1982, III, 129; IV, 421; Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *er-Ravdu'd-dânî ile'l-Mu'cemi's-sagîr li't-Taberânî* (nşr. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâc), I-II, Beyrut 1405/1985, I, 260; Hâkim, Ebû Abdullah en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn* (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mer'aşlı), I-IV, Beyrut, ts., IV, 73-74, 501; Beyhâkî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I-X, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikr), VIII, 143-144. Kureyş kabilesinin halifelik ve başka meseleler hakkında hadislerde nasıl geçtiği ve muhaddislerin bu konudaki görüşleri için bk. Mehmed Said Hatiboğlu, "İslâm'da İlk Siyâsî Kavmiyetçilik Hilâfetin Kureyşliliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIII, Ankara 1978, s. 187-209.

⁸ Meselâ bk. Buhârî, "Cenâiz", 88, 89, "Cihâd", 25, "Daavât", 38, 40; Müslim, "Mesâcid", 123-126, "Zikir", 50, 52; Tirmizî, "Daavât", 71; Ebû Dâvûd, "Salât", 367; Nesâî, "Cenâiz", 115, "İstiâze", 5, 6;

Araştırmacı İmam Mâlik (ö. 179/795), Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, İbn Hazm (ö. 456/1063), Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) ve İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi önemli âlimlerin âhâd haberin itikâdî meselelerde de delil olabileceği görüşünü benimsediklerini belirtir. Bu ulemânın görüşüne karşı çıkanlar olsa da muhalefetin sadece teoride kaldığını, zira pratikte pek çok âhâd hadisin itikâdî konularda delil olarak kullanıldığını isabetle kaydetmektedir. Mâtürîdîler'in âhâd haberin itikâdî konularda delil alınmayacağı görüşünü savunmaları muhtemelen yine aynı düşünceyi paylaşan çağdaşları ve fikrî hasımları olan Mu'tezile'den etkilenmeleri sebebiyledir. Zira inanç esasları gibi dinin en önemli kısmını teşkil eden meselelerde herkesin rahat görüş beyan etmesinin önüne geçmek ve bu konuda bir disiplin oluşturmak gerekir.

Âhâd haberlerin akaid konularında delil alınmayacağı görüşü Mâtürîdiyye'nin fikir beyan ettiği öteki alanları da etkilemiş görünmektedir. Böylece özellikle de mezhep görüşüne uymayan haberlerin bir kısmı, çoğu zaman sübûtunda şüphe bulunmayan haberlerle karşılaştırılarak (arz), kimi zaman da başka hiçbir sebebe ihtiyaç duyulmadan sırf âhâd olduğu gerekçesiyle reddedilebilmiş veya reddedilmese bile en azından dikkate alınmamıştır. Buradaki 'red' keyfiyeti her zaman hadisin atılması şeklinde gerçekleşmemekte, genellikle bu haber ile karşılaştırıldığı hadisin arası telif edilmeye çalışılmaktadır. Neticede söz konusu haberler 'eğer sabitse', 'eğer sahihse' gibi kayıtlarla te'vil edilmektedir (s. 73). Burada Kahraman 'fıkıhta âhâd haber' (s. 76) başlığı altında Mâtürîdiyye'nin âhâd haberi, umûmü'l-belvâya, Kur'an'a, sünnete ve icmâya arzından örnekler vererek konuyu detaylarıyla ele almaktadır. Bu meyanda "alışveriş yapan taraflara birbirinden ayrılmadıkça akdi bozma serbestisi taniyan" hadis (s. 78, 171. dipnot) Kur'an'a ve umûmü'l-belvâya aykırılık; "Hz. Peygamber'in bir şahid ve yemine dayanarak hüküm verdiğine dair" hadis (s. 83, 199. dipnot) Kur'an'a ve sünnete aykırılık; "kadının kendi başına evlenemeyeceği, bunu yaptığı takdirde zina etmiş sayılacağına ilişkin" hadis de (s. 89, 225. dipnot) icmâya aykırılık gerekçesiyle Mâtürîdîler tarafından kabul edilmemiştir.

İkinci bölümün diğer bir konusu Mâtürîdiyye'nin sened tenkidine ayrılmıştır. Araştırmacı burada Mâtürîdiyye'nin sened hakkındaki değerlendirmelerine yer vermiş, senedin ittisâli, yaygınlık durumu ve son bulduğu kaynak gibi konulardaki görüşleri incelemiştir. Ancak bu bilgiler yazara göre birer tavsif olup Mâtürîdiyye nezdinde metnin kabulünü etkileyen hususlar değildir. Mâtürîdiyye'de rivayetin red veya kabulüne konu olan kısım metindir. Bu sebeple hadis râvilerinin rivayet ehliyetine dair değerlendirmelere nâdiren girmişlerdir. Kısaca ifade etmek gerekirse Mâtürîdiyye için senedin pek de

İbn Mâce, "Duâ", 3. Kabir azabına dair hadisler için bk. Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman, *Şerhu's-Sudûr bi-şerhi hâli'l-mevtâ ve'l-kubûr*, Medine 1403/1983, s. 68-82.

önemi yoktur; nasıl bir senedle gelirse gelsin önemli olan metindir (s. 107). Söz konusu anlayışlarıyla Mâtürîdiyye hadisin önce senedinin sonra ise metninin incelenmesi ve buna göre hüküm verilmesi gerektiğini savunan hadisçilerden ayrılmaktadırlar.

Metni esas alan anlayışın gereği olarak Mâtürîdiyye’de ‘sahih’ kavramı, çoğunlukla sened açısından bir değerlendirme olmayıp rivayetin metninin kabul edildiğini gösteren bir nitelemedir. Bu Mâtürîdiyye hadis metodolojisinde ‘sahih’ tabirinin, daha ziyade kendi sistemlerine uyan ve ihticâca elverişli hadisleri içerdiği anlamına gelmektedir. Bu amaçla kullanıldığında rivayet sadece metnin lafız ve delâletine tahsis edilmekte, sened dikkate alınmamaktadır. Kahraman’ın araştırmalarına göre söz konusu tavır yalnız kelâmî konulara has değildir. Sahih tabiri başta fıkıh olmak üzere diğer alanlarda da genelde aynı amaç için kullanılmıştır. Sayılan bu gerekçelerden dolayı Kahraman sahih kavramını senedle ilgili ıstılahlar yerine metinle ilgili ıstılahlar içinde değerlendirmiştir (s. 108 vd.). Burada yazar kelâmî anlayış farklılıklarına misal olarak Cibril hadisindeki lafız değişikliklerinde Mâtürîdiyye’nin kabul ettiği rivayeti, fikhî anlayış farklılıklarına misal olarak ise, “kocası ölen hamile kadının iddetinin doğum yapınca sona ereceğini” bildiren görüşü kabul eden Mâtürîdiler’in delil getirdikleri rivayetleri vermektedir.

Metni esas alan söz konusu anlayıştan dolayı mâruf ve meşhûr haber kavramları da senedin durumunu ve tariklerinin çokluğunu ifade etmeyip, metinde anlatılan uygulamanın yaygınlık kazandığına delâlet eden ıstılahlardır. Zira Mâtürîdiyye bu kavramların peşinden, rivayetin muhtevasıyla uygulamanın kazandığı yaygınlıktan bahsetmekte ve “bu konuda selevin icmâi oluşmuştur”, “fukaha bunu kabul etmiş, delil olarak kullanmıştır”, “selevin kavli de bu yöndedir”, “bu fukahanın genelinin görüşüdür” gibi ifadelerle senede değinmeksizin uygulamaya işaret etmektedir (s. 119). Meselâ Mâtürîdiler ilk iki halifenin Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer olduğu ve Hz. Peygamber’in şefaati yetkisini kullanarak günahkâr müminlerin bağışlanmasını sağlayacağı görüşlerini ispatlamaya çalışırken, diğer delillerin yanı sıra, meşhûr olduklarını ileri sürerek, bu konularla ilgili hadisleri de kullanmışlardır.

Mâtürîdiyye’nin dikkat çeken görüşlerinden birisi de mâna ile rivayet konusunda hadis usulünün genel kabullerine nazaran oldukça müsamahalı bir yaklaşım sergilemeleridir. Onlar mâna ile rivayetin câiz olduğuna bazı Kur’ân âyetlerinden de deliller getirmişlerdir. Özellikle Arap olmayan önceki ümmetlere ait bazı kıssalarla mesellerin Kur’ân’da Arapça olarak hikâye edilmesini mâna ile rivayete dayanak yapmaya çalışmışlardır. Söz gelimi Mâtürîdiyye Kur’ân’ın bu özelliğinden hareketle namazın Arapça dışında başka dillerle de kılınabileceğini savunmaktadır. Zira Mâtürîdiyye’ye göre âyetlerde esas olan lafızlar değil bunların ihtiva ettiği fikir ve mesajlardır (s. 128-129). Söz konusu anlayışın bir devamı ve gereği olarak onlar hadislerin bir kısmını hafifletip

diğer bir kısmını zikretmek mânasındaki ‘ihtisar’ ile, birbirinden müstakil birkaç konu ya da hüküm içeren hadisin konularına göre bölümlere ayrılıp ilgili yerlerde kullanılması anlamına gelen ‘taktî’ usulünü de kullanmışlardır.

Üçüncü ve son bölüm (s. 137 vd.) hadis ile diğer bilgi kaynakları olan akıl, duyu ve âyet arasındaki ilişkilerle hadislerin kendi içinde cereyan eden cem’, nesh, te’vîl, tevakkuf hususiyetlerine ayrılmıştır. Her alt başlık Mâtürîdî literatüründe konuyla ilgili olarak kullanılan hadislerden misaller verilmek suretiyle ayrıntılı bir biçimde ele alınmıştır. Buraya kadar anlatılanlardan da anlaşılacağı üzere Mâtürîdiyye’nin bilgi sitemi içinde aklın büyük bir önemi vardır. Kur’ân’da akla yapılan vurgu onun dinin anlaşılmasındaki konumunu gösteren en önemli delillerden birisidir. Bu sebeple diğer bilgi kaynaklarının elde ettiği malzemenin değerlendirilerek bilgi haline getirilmesi de akıl sayesinde gerçekleşir. Daha önce de ifade edildiği gibi, hadisin senedi konusunda bir değerlendirme yapmayıp, fikirlerini sadece metin üzerine inşa etmesi sebebiyle Mâtürîdiyye bir taraftan hadisçilerin sened açısından zayıf, hatta mevzû kabul ettiği bazı rivayetleri, sistemlerine aykırı düşmemesinden dolayı reddetmeyecek te’vîl etmiş, diğer taraftan yine ‘sisteme uygunluk’ gerekçesiyle pek çok muteber hadis kitabında geçen ve hadisçilerin neredeyse tamamının sahih kabul ettiği kimi rivayetleri akla arz metodunu kullanarak reddetmiştir.

Bu bölümün bir başka alt başlığı olan hadis-âyet ilişkisinde yazar, Mâtürîdiyye’nin hadisin âyeti te’vîli, beyanı, tahsisi ve takyîdine yine örneklerle açıklık getirmiştir. Araştırmacı burada Mâtürîdiyye’nin kullandığı hadislerin rivayet eserlerindeki kaynaklarını tek tek göstermeye gayret etmekle kalmayıp söz konusu hadislerin senedlerini de büyük oranda inceleyerek okuyucuya Mâtürîdî ve hadisçi ekolün hadisi nasıl değerlendirdiklerini mukayeseli bir şekilde sunmaya gayret etmiştir. Burada yeri gelmişken, haber-i vâhidin Kur’ân’ı tahsis ve takyîd etmesi konusunda Mâtürîdiyye’nin mütekaddimün ulemâsının müteahhirûna ve Hanefiler’e göre farklı düşündüklerini de hatırlatmak gerekir. Zira Mâtürîdiyye’nin mütekaddimün ulemâsı haber-i vâhidin Kur’ân’ı tahsis ve takyîd edebileceğini savunurken, müteahhirûn ulemâ ile Hanefiler aksini iddia etmektedirler.

Mâtürîdiler nezdinde, hem Kitabın Sünnet ile hem de Sünnet’in Kitap ile neshi mümkündür. Onlara göre nesh kendisi için hüküm vazedilen bir maslahatın, herhangi bir vakitte ortadan kalkmasından dolayı, kendisine bağlı bu hükmün de sona erdiğinin ve ortaya çıkan başka bir maslahat sebebiyle yeni bir hükmün vazedildiğinin beyanıdır (s. 165). Şeriat içinde ve şeriatlar arası neshi kabul eden Mâtürîdiyye neshin bazı özellikler taşıması gerektiğini ileri sürmüştür. Meselâ nesh haberler üzerinde değil emirler ve nehiyeler üzerinde tahakkuk eder. Çünkü haberde nesh meydana gelmesi, haber verende bedâ⁹,

⁹ Allah Teâlâ’nın levh-i mahfûzda yazdığı bir hükmü sonradan değiştirmesi.

hata veya yalan bulunmasını gerektirir. Bu ise hüküm koyucu Allah Teâlâ için düşünülemez bir husustur. Kahraman Kitabın Sünnet'i neshine kiblenin Beytülma'dis'ten Mescid-i Harâm'a tahvilini (s. 168-170); Sünnetin Kitabı neshine ise başta "Vârise vasiyet yoktur" hadisi olmak üzere pek çok rivayeti (s. 170 vd.) misal olarak zikretmektedir. Ayrıca bu bölümün son kısmında, farklı hadislerin çelişmesi durumunda ihtilâfı giderme yöntemleri olan cem (te'vil), nesh, tercih ve tevakkuf üzerinde detaylı bir şekilde durulmuş, Mâtürîdî kaynaklarında geçen ilgili örnekler sıralanarak konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olunmuştur.

II. Şekil ve Muhteva Yönüyle Eserde Dikkat Çeken Bazı Noktalar

Konuya ve eserin muhtevasına dair işaret edilen bu hususların yanında eserde şekil¹⁰ açısından da tekrar gözden geçirilmesi gerektiğini düşündüğümüz bazı noktalar bulunmaktadır. Bu hususları şöyle sıralamak mümkündür:

Öncelikle çalışmanın matbu nüshasında 'İçindekiler' kısmının (belki de yarıncının müdahalesi sonucu) tam ayrıntılı olarak verilmemesi okuyucuyu planın bütünlüğünü görmekten mahrum etmekte, bu da eserin genel çerçevesi hakkında tatminkâr bir fikir edinmeyi zorlaştırmaktadır. Zira kitabın içindekiler kısmında sadece Romen rakamları ile bunların altındaki büyük harfle başlayan başlıklar verilmiş, konuların oldukça ayrıntılı yönlerine delâlet eden alt başlıklar gösterilmemiştir. Meselâ plana bakılarak 'sened' konusundaki ana başlığın alt başlıkları olarak zikredilen âhâd haberin tarifi, delil değeri, itikadî konularda otoritesi, itikadî konular dışındaki otoritesi; usulde, tefsirde ve fıkıhta kullanımı, âhâd haberin Kur'ân, sünnet, icmâ ve umûmü'-belvâya arzı gibi hususları görmek mümkün değildir. Aynı durum öteki alt başlıklar için de geçerlidir. Bu sebeple içindekiler kısmı tezin orijinalinde olduğu şekliyle tam olarak verilmeliydi.

Eserin orijinal nüshasında bulunan bazı yerlerin nâdir de olsa matbu nüshaya alınmaması ve meydana gelen değişikliği ortadan kaldırmak için metnin tekrar düzeltilmesi sırasında gözden kaçan yerler, matbu nüshadaki bazı ifadelerin anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Söz gelimi Kahraman âhâd haberin Kur'ân ve sünnete arzı konusuna örnek olarak Mâtürîdîler'ce kabul edilmeyen "Hz. Peygamber'in bir şâhit ve yeminle hüküm verdiğine" ilişkin rivayetin *Kütüb-i Sitte* içindeki tarihlerini orijinal nüshada tek tek vermiş, ancak bunlar matbu nüshaya alınmamıştır. Fakat konunun işleniş esnasında orijinal nüshada verdiği bu senedlerle ilgili şu değerlendirmeyi aynen bırakmıştır: "Hanefî ulemâya göre, Kitâb ve Sünnet'e muhalif olması yanında hadisin, tüm bu

senedlerle ilgili problemleri de vardır." (s. 84). Atif yapılan senedler matbu nüshaya alınmadığı için okuyucu metnin öncesinde bunları bulamamaktadır. Dolayısıyla bir karışıklığa meydan vermemek için ifadelerin buna göre yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir.

Bir diğer husus kitap içerisinde referans olarak gösterilen bazı kaynakların künyelerinin bibliyografyada verilenlerle uyuşmamasıdır. Meselâ Beyâzîzâde'nin *İşârâtü'l-merâm* adlı eserinin baskı yeri ve tarihi s. 8, dipnot 35'te 'İstanbul 1949', s. 24, dipnot 7'de 'Kahire 1940', bibliyografyada (s. 209) ise 'Kahire 1949' şeklinde verilmiştir. Yine Taberî'nin *Câmiu'l-beyân* adlı tefsirinin baskı yeri ve tarihi s. 50, dipnot 8'de 'Beyrut 1968', bibliyografyada (s. 216) 'Mısır 1968' şeklinde geçmektedir. Bu Kahraman'ın zaman zaman aynı eserin farklı baskılarını kullandığı intibahı vermektedir. Çeşitli gerekçelerden dolayı gayet tabii ve bazan zorunlu olan böylesi durumlarda, herhangi bir karışıklığa meydan vermemek ve kaynağı tahkik etmek isteyenlere kolaylık sağlamak için, dipnotlarda söz konusu eserin hangi baskısının kullanıldığı belirtilmeli ve bibliyografyada da aynı eserin farklı baskılarının tamamının künyeleri zikredilmelidir.

Öte yandan çok nâdir de olsa kitap adlarının okunuşunda hatalar göze çarpmaktadır. Söz gelimi Dihlevî'nin aslında *el-Müsevvâ şerhu'l-Muvattâ* adını taşıyan eseri *el-Mesvâ* şeklinde yanlış okunmuştur. Bunların yanı sıra kısaltmalarda belli bir yeknesaklık görünmemekte, birbirine uymayan farklı kısaltmalara tesadüf edilebilmektedir. Ayrıca yazar birden fazla müellifin yazısı bulunan derleme veya edisyon türü eserlerden kaynak verirken bölüm yazarını zikretmeksizin sadece kitaba atıfta bulunmaktadır. Söz gelimi M. M. Şerif'in editörlüğünde neşredilen ve Türkçe'ye de tercüme edilen eserden verilen alıntılar böyledir. Halbuki bunlar müstakil birer makale şeklinde düşünülüp atif yapılan ilgili bölümüm müellifi verilse daha uygun olurdu.

Eserde muhteva açısından dikkati çeken bazı hususlar için şunlar söylenebilir: Önsöz'de 'asıl uğraşı hadis olmayan' ulemânın hadislerle ilgili görüşlerini fıkıh usulü eserlerinde verdikleri ifade edilmektedir (s. VII). Mâlumdur ki hadisçiler dışındaki her âlimin fıkıh usulü eseri yoktur. Bu sebeple yukarıdaki ifade meramı tam yansıtmamaktadır. Yine Önsöz'de rivâyetü'l-hadis hakkında 'hadisleri öğrenip başkalarına nakletmeyi, lafızlarının mânalarını araştırmayı vb. amaç edinen' ilim dalı şeklinde bir tanım verilmektedir. Ancak genelde kabul gördüğü şekliyle 'hadis lafızlarının mânalarını araştırmak' rivâyetü'l-hadis'in değil dirâyetü'l-hadis ilminin konusuna dahil edilmektedir.¹¹

Yazar s. 53'te rivâyetü'l-hadis ile ilgili kitaplarda senedi terketme işini ilk uygulayanın Begavî (ö. 516/1122) olduğunu söylemekte, ancak hemen birkaç

¹⁰ Şekil ile ilgili tenkitleri, söz konusu tezin gerek kitap olarak yayımlanmış halini, gerekse jüriye sunulan orijinalini göz önüne alarak yaptığımızı hatırlatmakta fayda vardır. Zira iki nüsha arasında büyük olmasa da bazı farklılıklar bulunmaktadır.

¹¹ Bu konuda geniş bilgi için bk. Zekeriyâ Güler, "Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet-Dirâyet Bütünlüğü" *İLAM Araştırma Dergisi*, 1/2, İstanbul 1996, s. 114-116.

satır sonra “Gerçi sened tatbikinin VI. asırdan önce de terk edildiğine işaret eden beyânlar vardır” diyerek yukarıdaki kesin yargısını nakzeden örnekler vermektedir. Demek ki bu uygulama Begavî’den önce başlamıştır.

Kahraman bir başka yerde (s. 93) Mâtürîdiyye’nin kendi delilleri arasında zikrettiği “İşlerin en hayırlısı, orta olanıdır” rivayetinin hadis âlimlerine göre Hz. Peygamber’e ait olmadığı tesbitinin yapıldığını belirtir. Daha önce yine bir vesile ile değindiği (s. 30, 54. dipnot) hadisin yazar tarafından verilen kaynaklarına bakıldığında, en azından klasik hadis usulü verilerine göre bu yargının ağır olduğu, buralarda hadis hakkında söylenenlerden, anılan rivayetin -farklı görüşlerden bir kısmı dikkate alındığında- zayıf hadis kategorisine gireceği anlaşılmaktadır. Zira yazarın hadisin değerlendirilmesi sadedinde naklettiği bilgilerde rivayetin Hz. Peygamber’e ait olmadığından bahsedilmemekte, sadece bazı rivayetlerin senedsiz, bazılarının ise muttasıl değil munkatı ve mu’dal olduğu ifade edilmektedir.¹² Ayrıca s. 30, dipnot 54’te hadisin senedi hakkında yapılan bir alıntının tercümesi “mechûl bir senedle Hz. Ali’den merfû” şeklinde verilmiştir. Ancak doğrusu “kendisinde mechûl bir râvi bulunan senedle Hz. Ali’den merfû olarak rivayet edilmiştir (بسند فيه مجهول عن علي (مرفوعاً) ” şeklinde olmalıdır.

Öte yandan “Ümmetimden iki sınıf vardır ki, İslâm’dan nasipleri yoktur: Mürchie ve Kaderiye”¹³ hadisleri hakkında yazarın yaptığı bazı değerlendirmeler de (s. 93-94) yeterli araştırma yapılmadan ulaşıldığı intibai veren sonuçlar gibi görünmektedir. Kahraman mezkûr hadis hakkında Tirmizî’nin verdiği hükmün farklı kaynaklarda farklı şekilde nakledildiğinden bahisle, günümüze doğru hadisin sıhhat derecesinin arttırıldığı fikrine meyletmektedir. Araştırmacı burada delil olarak Tirmizî’nin bu hadise, Tebrîzî’nin (ö. 737/1336) elindeki nüshada ‘garîb’,¹⁴ Mübârekfûrî’nin (ö. 1353/1935) şerhinde ‘hasen-garîb’,¹⁵ günümüzdeki matbu Ahmed Muhammed Şâkir ve İbrâhim Atve neşrinde ise ‘sahih-hasen-garîb’ hükmünü verdiğini nakletmektedir. Tebrîzî’nin kullandığı Tirmizî nüshasını tahkik etmek mümkün olmamakla birlikte farklı Tirmizî nüshalarının çoğunda onun söz konusu hadise ‘hasen-garîb’

dediği âşikârdır. Meselâ değişik Tirmizî baskılarındaki farklılıkları gösteren bir neşirde bu hadis hakkında Tirmizî’nin ifadesi verilmiş ve dipnotta ‘sahîh’ kaydı bulunmayan baskılara işaret edilmiştir. Ancak bunların hiçbirisinde Tirmizî’nin anılan hadise sadece ‘garîb’ hükmü verdiği geçmemektedir.¹⁶ Tebrîzî’nin *Mişkâtı* üzerine yapılan şerhte de Tebrîzî dışında başka bir müellifin mezkûr hadise sadece ‘garîb’ hükmü verdiği bilgisi bulunmamaktadır.¹⁷ Kezâ Pakistan’da medreselerde okutulan bir başka baskıda da Tirmizî’nin anılan hadise ‘hasen-garîb’ hükmü verdiği ifade edilmektedir.¹⁸ Dolayısıyla Tirmizî’nin anılan hadise ‘sahîh’ hükmünü verdiği tartışmaya açıksa da sadece ‘garîb’ dediği konusunda yeterli delil bulunmamaktadır.

Yine yazar Mâtürîdî âlimi Ebü’l-Berekât en-Neseî’nin, peygamberlerin yaptığı icthadların da Allah’ın verdiği yetki ve cevaza dayandığı için ‘vahye benzediği’ yönündeki görüşünü eleştirir (s. 36) ve Kur’ân’ın Hz. Peygamber’in bazı hükümlerini düzelttiği gerekçesiyle bu konuda hataya düşmemek için ‘dinin ahkâmına yönelik sözleri ve fiillerinde’ kaydının konulması gerektiğini ifade eder. Fakat meselâ Bedir esirlerinin fidye karşılığı serbest bırakılması uygulamasını Kur’ân’ın uygun görmemesi¹⁹ ‘dinin ahkâmına yönelik sözler ve fiillere’ dahil edilecek midir? Dolayısıyla bazı örneklerin bu kayda dahil olup olmadığı bakış açısına göre değişiklik arz etmektedir.

Hadisin Kur’ân’a arzında Mâtürîdiyye’nin esas aldığı kriterleri açıklarken Kahraman;

“Bu haberin ihtivâ ettiği meselenin Kur’ân’da bulunup bulunmadığına bakılması ve eğer burada yoksa merdûd addedilmesi değildir. Aksine bu haberin merdûd olabilmesi için Kur’ân’ın bildirdiği bir hükme muhâlif hükümler gerekir. Dolayısıyla meselâ, Hz. Peygamber’in, bir kadın ile aynı nikâhta tutulmasının haram olacağını söylediği hala ve teyzenin,²⁰ evlenilmesi yasak olan kadınların zikredildiği âyette²¹ geçmemesi, iddia edildiği gibi “hadisin âyete arzına” örnek teşkil etmez (...). Bu örneklerin geçerli olabilmesi için kanaatimizce, âyetin ‘haram’ dediği kadınlardan birine hadiste ‘helâl’ denmeli veya Kur’ân’da “bir kadın ile teyze veya halasını aynı nikahta tutmanın helal olacağı” ifade edilmeliydi” demektedir (s. 90).

¹² Rivayet ve açıklamalar için bk. Sehâvî, Muhammed Abdurrahman, *el-Makâsîdül-hasene fi beyâni kesîrin mine’l-ehâdisi’l-müştehera ale’l-elsine* (nşr. Muhammed Osmân el-Huşî), Beyrut 1405/1985, s. 332; İsmâil b. Muhammed e-Aclûni, *Keşfü’l-hafâ ve müzîlül-ilbâs amme’s-tehera mine’l-ehâdis alâ elsineti’n-nâs*, I-II, Beyrut 1351, I, 391; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Fevâidül-mecmû’a fi’l-ehâdisi’l-mevdûa* (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî), Kahire 1380/1960, s. 251.

¹³ Tirmizî, “Kader” 13 (2149) (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir-İbrâhim Atve İvad), I-V, İstanbul 1401/1981. Ayrıca bu hadis ve diğer tarikleri için bk. Yavuz Köktaş, “Kaderiye ve Murcie ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 1/2, 2003, s. 113-143.

¹⁴ Tebrîzî, Veliyyüddin Muhammed b. Abdullah, *Mişkâtü’l-mesâbih* (nşr. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî), I-III, Dımaşk 1380/1961, I, 38.

¹⁵ Mübârekfûrî, Ebü’l-Ali Muhammed Abdurrahman, *Tuhfetü’l-ahvezi bi-şerhi Câmi’it-Tirmizî* (nşr. Muhammed Abdülmuhsin el-Ketbî), I-X, Medine 1385/1965, VI, 364

¹⁶ Tirmizî, “Kader”, 13 (nşr. İzzet Abîd ed-Deâs), I-X, İstanbul, ts. (el-Mektebetü’l-İslâmiyye). Burada muhakkik ‘sahîh’ kavramının geçmediği yerler için bir takım rumuzlar kullanmış, ancak mukaddimede herhangi bir nüsha ismi veya rumuzu zikretmeksizin kitabı yazış gayesi sadedinde muttali olduğu baskıların eksikliklerine temas etmiştir (bk. *a.g.e.*, I, 5-6) Dolayısıyla dipnotta verilen rumuzların yazma nüshalara mı yoksa matbu eserlere mi ait olduğu belirgin değildir.

¹⁷ bk. Ali el-Kârî, *Miškâtü’l-mefâtih şerhu Mişkâtü’l-mesâbih*, I-XI, Multân/Pakistan, ts., I, 178.

¹⁸ Karaçi 1988, II, 37 (İki cilt halinde büyük boy basılan eserin kitap ve bab numaraları yoktur).

¹⁹ bk. el-Enfâl 8/67. Pek çok yerde olduğu gibi Muhammed Esed, bu âyetin devamındaki âyetin, genel kabulün aksine, esirlerin öldürülmeden salıverilmesini onayladığını beyan eder. bk. *Kur’ân Mesajı Meâl-Tefsir* (çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), I-III, İstanbul 1420/1999, I, 338, dipnot 73.

²⁰ bk. Buhârî, “Nikâh” 27; Müslim, “Nikâh”, 33; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 13; İbn Mâce, “Nikâh”, 31.

²¹ en-Nisâ 4/23.

Kur'an'da her ne kadar yazarın dediği gibi “bir kadın ile teyzesi veya halası- nı aynı nikâhta tutmanın helâl olacağı” beyan edilmemişse de konu ile ilgili bir sonraki âyette “Bunların dışında kalan bütün kadınlar size helâl kılındı”²² ifadesinin umumundan zımnen bir kadın ile teyzesi veya halasını aynı nikâhta tutmanın helâl olacağı anlaşılmaktadır. Bu ise bir anlamda söz konusu uygulamayı yasaklayan ilgili hadisin Kur'an'a muhalif hükümler içermesi demektir. Binâenaleyh bu durum Mâtürîdiyye'nin Kur'an'ın ayrıntıya girmediği konularda Hz. Peygamber'in hüküm koyma yetkisini kabul ettiğini gösterebilir. Ancak bu durumda, kanaatimizce, Kahraman'ın çalışmasının çeşitli yerlerinde vurguladığı Mâtürîdiyye'nin hadisi kullanma ve değerlendirme yöntemleriyle çelişir görünmektedir. Zira Kahraman'a göre Mâtürîdiyye aslında sistemini Kur'an merkezli kurmuş ve problemleri öncelikle Kur'an merkezli kurduğu bu sistem içinde çözdükten sonra destek, teyit ve halka karşı hadisleri de kullandıklarını göstermek için rivayet malzemesini zikretmiştir (s. 206). Oysa verilen örnek Mâtürîdiyye'nin yukarıda çizilen genel çerçevesine uymamaktadır.

Aslında aynı çelişki Mâtürîdiyye'nin sünneti vahiy mahsulü görmesi (s. 37) açısından da düşünülebilir. Çünkü bu durum da onların Kur'an merkezli sistem anlayışına uymamaktadır. Acaba gerçekten Mâtürîdiyye problemlerini Kur'an içinde çözüme kavuşturmuş ve aynı zamanda Sünnî toplumun temsilcisi olarak hadislerle öylesine atıfta mı bulunmuştur? Ayrıca burada “Acaba Mâtürîdiyye'nin elinde hadisler bulunmasaydı herhangi bir konudaki görüşlerinde yine aynı neticeye ulaşacaklar mıydı?” sorusu akla gelmektedir. Eğer bu soruya müsbet cevap verilecekse o zaman da hadise bakış açısı noktasında Mâtürîdiyye ile Mu'tezile arasında ne fark vardır?

Sonuç olarak biraz tanıtmaya biraz da göze çarpan bazı noktalarda değerlendirmeye²³ çalıştığımız Kahraman'ın bu eseri böyle bir konuyu ilk defa ele alarak ilim dünyasını gerçekten bilgilendirmiştir. Mezhebin ilk el kaynaklarından istifade ile yapılan bu çalışma Mâtürîdiyye'nin hadis anlayışı hakkında bol örneklerle bezenmiş, anlaşılır bir üslûpla değerli bilgiler sunmakta ve fakat onların hadise bakışları noktasında yukarıda temas ettiğimiz bazı soruları da akla getirmektedir. Temennimiz Mâtürîdilik hakkındaki akademik çalışmalar ve yayınların daha da artması ve İslâm dünyasının yarından çoğunun mensubu bulunduğu bu mezhebin görüşlerinin her yönüyle tahlil edilmesidir.

²² en-Nisâ 4/24.

²³ Değerlendirmesini sunduğumuz bu eserle ilgili diğer bir tanıtım yazısı için bk. Nuri Tuğlu, “Maturîdilerin Hadis Anlayışı Üzerine Bir Çalışma”, *Araştırmalar*, III/5-6, Isparta 2001.

Prof. Dr. Harald Motzki ile Hayatı ve Eğitim Arka Plânı Üzerine

Bülent UÇAR¹

B.U.: Bay Motzki öncelikle okuyucunun çalışmalarınız hakkında fikir sahibi olabileceği şekilde kendinizi tanıtmamızı isterim.

H.M.: 1948'de Berlin'de doğdum. Hayatımın ilk altı yılını bu şehirde geçirdim ve sonra ailemle birlikte Saarland'a Saarbrücken şehrine taşındık. Orda önce Katolik ilk okuluna, sonra hümanist liseye (orta okul ile birlikte B.U.) gittim. Buradaki öğretim tam anlamıyla hümanist öğreti geleneğinde idi yani aydınlanma ve yenilenme ki bu kilise dogmalarından kurtulup özgürleşmeyi de beraberinde getirir. Sağlam bir Katolik aileden geldiğim ve kilise faaliyetlerine de katıldığım halde –ki âyin yardımcısıydım– lisedeki öğrenimim tenkitçi bir tutum almama ve ailemden aldığım inanca mesafeli durmama sebep oldu. Lise yıllarını geçirdiğim Saarbrücken şehrinin sınır bölgesinde olması da ikinci önemli bir husustur. Burada öğrenim ve hayat, başka kültür ve ülkelere özellikle Fransa'ya karşı açık olmayı gerektiriyordu. Gençlik dönemimde bu beni etkilemiştir. Başka kültürlerle yoğun ilgim vardı. Çocukluk yıllarımdan itibaren mit, destan, hikâye ve masallar okurdum. Genç olarak özellikle tarih ilgimi çekti; Antikçağ ve Ortaçağ tarihi. Ayrıca eski Mısır gibi başka kültürler de beni fazlaca etkiliyordu ve bunlarla ilgili çok kitap okudum. Elbette Yunanistan ve Roma hakkında da... Çünkü Yunanca ve Latince hümanist eğitimimin ayrılmaz bir parçasıydı. Fransızca yanında 'eski diller lisesinin' temel lisanlarıydı bunlar. Bu öğretim geleneğine Antikçağ ve felsefe de dahildi. Hepsisi gençlik dönemimde çok ilgimi çekti.

¹ Bonn Üniversitesi, ALMANYA. Bu mülâkât Harald Motzki'nin kendi evinde 01/08/2001 tarihinde gerçekleştirildi. Hayli uzun bir görüşmeyi ihtiva eden ve burada çok az bir kısmı yayımlanan mülâkâtın tam metni Motzki'nin bazı makaleleri ile birlikte bir kitap halinde ayrıca yayımlanacaktır. Röportajın burada yer almayan kısmı çalışmalarından hareketle ilk dönem hadis ve ilk yazılı kaynaklar konusundaki fikirleri ve bunların Batılı diğer İslâmbilim uzmanları ile mukayesesi üzerinedir.

Lisedeki öğrenim ve ilgilerim üniversitedeki bölüm seçimime önemli ölçüde tesir etti. 1968'de liseyi bitirdim ve üniversiteye girmek için Bonn'a gittim. Çünkü Bonn Almanya'da 'mukayeseli din bilgisi'nin okutulduğu nadir yerlerden biriydi. Yani dinî bilgileri Hıristiyanlığı esas alan ilâhiyat fakültesinde değil de kilise dogmalarından özgür felsefe fakültesinde öğrenme imkânı sunuyordu. Buydu benim ilgimi çeken yani başka dinler hakkında bilgi sahibi olmak. Çünkü sadece içinde yetiştiğiniz dini tanırırsanız din hakkında aslında bilginiz azdır. Bu durum bu öğrenimi seçmeme sebep oldu ve bu da çeşitli dilleri öğrenmeme vesile oldu. Çünkü orijinalinden okuyamadığınız dinlerin metinlerini birbiriyle karşılaştıramazsınız. Mukayeseli dinler tarihinin yanında İbrânce ve Arapça ile *Tevrat* ve *İncil* öğrenimi görmeye karar verdim.

Öğrenimim boyunca özellikle Yunan ve Roma Antikçağı ile eski şarkın Mezopotamya, Mısır ve Arap yarımadası, ayrıca Yunanistan, İsrail gibi diğer başka yerlerle Hıristiyanlık ve İslâm gibi dinlerle ilgilendim. Öğrenci arkadaşlarım Çin, Japonya, Hindistan gibi alanlara ilgi duyarken benim çalışma saham bunlardı. Karşılaştırma imkânının fazla olması, farklı dinlerde benzer ama başka yönlerinin de bulunması bakımından değişik olan çok sayıda fenomenin incelenbilmesinden dolayı çok ilginç bir öğrenimdi bu benim için. Şu an gurur duyduğum ve hâlâ da istifade ettiğim bu öğrenimim döneminde çok ciddi bir eğitim aldım. Özellikle *Tevrat-İncil* öğrenimim sırasında dersini gördüğüm tarihî-tenkitçi metin analiz yöntemi çok kıymetliydi. *Tevrat* öğrenimini Bonn'da özellikle Prof. Gunnevegg'den aldım. Sorbonne'da ders gördüğüm bir yıl içinde *İncil* bölümünde strüktüralist metin analizini öğrendim. Fransa'da strüktüralizmin zirvede olduğu 1970'li yılların başındaydı bu. Bu tarihî-tenkitçi metin analizinden oldukça farklı, ilginç bir metodik tecrübeydi benim için.

Din öğreniminde özel ilgim oldukça çabuk ortaya çıktı ki bu metodolojik çalışma idi. Dinlerin mukayese ediliş şekli hemen tuhafıma gitmişti. O dönem geçerli olan metot, kavram ve teorilerin gerçekten de empirik-bilimsel olup olmadığını kendime sordum. Bana daha çok yakıştırma veya uydurma-ilâhiyat gibi geliyordu. Bu soruları takip ettim ve mastır tezimi de mukayeseli dinler bilimi bölümünde yazdım. Din biliminde kullanılan kavramların değeri ile ilgiliydi bu çalışma. Bilimsel çalışmak için yeterince belirlenmiş midir bunlar? Aynı kavramla çeşitli kültürlerde oluşan tarihî olaylar izah edilebilir mi? Birbirine benzeyen ama aynı olmayan olaylara aynı kavram teşmil edilebilir mi? Şamanizm'le ilgilenen İslâm'la hiç bağlantısı olmayan mastır çalışmam oluşturu böylece. Konunun başlığı 'Din bilimi terminolojisinde problem olarak Şamanizm' idi. Bunun içinde felsefî sorunlar da vardı. Demek oluyor ki inceleme ağırlıklı olarak metodolojiktir. *Schamanismus als Problem religionswissenschaftlicher Terminologie* adını taşıyan bu eser 1977'de 'Arbeitsmaterialien zur Religionsgeschichte' dizisi arasında yayımlandı. 1974'teki mastırımıdan sonra ikinci

bir öğrenime başladım, İslâmbilimi. Bu kararında din bilimindeki metodolojik sorunlar rol oynadı. İkinci öğrenimim olan İslâmbiliminin yanı sıra ilgi alanım Arabistik ve tarih, ancak bu sefer Antik değil Yeni Avrupa tarihi ve sosyolojyeydi. İslâmbilimini Bonn'da okudum, doktora tezini de hocam Albrecht Noth'da tamamladım. Din bilimindeki metodolojik meseleler dışında İslâmbilimini seçişimdeki amacım İslâm dünyası hakkındaki bilgimi genişletmek ve özellikle de daha çok tarihî-tenkitçi metotlara dalmak isteyişimle alakalıydı. O devirde bunu Almanya'da tek gerçek İslâm tarihçisi olan Albrecht Noth'dan daha iyi bir başkasının yanında yapamazdım. İlgimi ağırlıklı olarak çeken ve doktora tezimi de oluşturan konu Kolonyalizm devrinde Avrupaî ve İslâmî azınlıklar sistemiydi. *Dimma und Egalite: Die nichtmuslimischen Minderheiten Ägyptens in der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts und die Expedition Bonapartes* başlıklı doktora tezim bu konularla ilgiliydi ve 1979'da 'Studien zum Minderheitenproblem im Islam' adlı seri içerisinde yayımlandı.

B.U.: Bu konuyu nasıl seçtiniz?

H.M.: Nasıl ulaştığımı mı soruyorsunuz? Hem Avrupa hem de İslâm tarihiyle ilgisi olan bir konuyu incelemek istiyordum. Bunu Noth kendisi de doktora tezinde yapmıştı. O 'İslâm ve Hıristiyanlık'ta Kutsal Savaş ve Kutsal Kavga' adlı tezle doktor olmuştu. Böyle bir şey benim de arzumdu. Mısır'ın Fransa tarafından zaptının oradaki azınlıklar sistemine ne tür bir etkisinin olduğunu inceledim ve her şeyin her ü merc olduğunu tespit ettim. Ön şart başta o devirde İslâm ve Avrupaî azınlıklar sisteminin ne olduğunu tespit etmekte. XVII. yüzyıla kadar her iki sistem nasıldı? Fransız inkılâbına kadar Avrupa'daki azınlıklar sistemi ne şekilde gelişti? Fransızlar ne tür yeni fikirler getirdiler? Bu iki sistemin incelenmesi zaman ve mekân bakımından sınırlandırılmış gelişmelerin tarihî inşasıyla sınırlıdır. Her tür teoriyle, genelleştirmenin kullanımından bilinçli olarak uzak durdum ve iki sistemi karşı karşıya getirdim. Aynı dönem içinde nasıldılar? Çoğu zaman İslâmbiliminde de tarih bakımından birbirine uzak olan şeyler karşılaştırılır, örneğin modern fenomenler geçmişle. Buna karşı ben Avrupa ve Mısır'da aynı dönemde mevcut olan fenomeni değerlendirmeden sadece tasvir ederek karşılaştırdım.

XVIII. yüzyıl Mısır'ındaki konudan nasıl İslâm hukuk biliminin temellerine ulaştım? Doktora tezimden sonra bir araştırma projesinde çalıştım: 'Çocukluk, Gençlik ve Aile' idi bunun adı ve Freiburg'daki Tarihî Antropoloji Enstitüsü tarafından oluşturulmuştu. Bu proje içinde ben İslâm'ı araştırmakla görevliydim. Bu çalışmada önemli tecrübelerim oldu. İlk defa İslâm'ın erken kaynaklarıyla ilgilenebildim. Bundan önce yapamamıştım bunu. Bu benim için yeni bir şeydi. İslâm toplumunun ilk yüzyıllarını incelemek gerekiyordu. Bu esnada bir sorun ortaya çıktı. Elimizdeki kaynaklar erken dönemin toplumsal gerçekleri hakkında ne kadar bilgi vericiydi? Erken dönem hakkında özellikle edebî ve normatif metin var elimizde. Bunlar gerçek hakkında örneğin çocuklar ve

yetişkinler hakkında, bir erkeğin kadına nasıl muamele ettiği hakkında ne ifade edebilir? Bu beni hayran eden bir sorundu. Bu projenin bir başka meselesi genel insanî, biz o devirde 'biotik' diyorduk, fenomenlerin, kültürlerin incelenmesinin çıkış noktası olmasıydı. Örneğin ergenlik çağı, çocukluk, kadın-erkek ilişkisi. Bunları bütün kültür havzalarında Hint, Çin, Japon, Antik Avrupa ve İslâm'da inceledik. Bu projenin araştırmacıları aynı konuları incelediler ve biz her yerde var olan bu genel insanî fenomenlerin çeşitli kültürlerde ne şekilde tezahür ettiğini tespit etmeye çalıştık. Hangi benzerlikler tespit edilebilir? Hangi kalıplar oluşuyor burada? Bir kültürün diğer kültürden örneğin ergenlik çağını daha değişik şekilde uyarlamasını nasıl izah edebiliriz? Bu yöntemin ardındaki fikir başka bilim alanlarının teori ve izah modellerinin bir kültürün incelenmesinde yardımcı olabileceği idi. Örneğin antropoloji, sosyoloji hatta ekonominin teori ve bilgileri gibi. Bundan dolayı bu projeye ilgili yayınlarımda başka bilim alanlarının teorilerinden yararlanmaya uğraştım. Bundan bir kitap hacminde çok çeşitli makaleler oluştu. Sonraları takip etmediğim halde bu benim için verimli bir tecrübe oldu. Kesinlikle ilginç olduğuna inandığım bu yönde ileride çalışılmalıdır. 'Kültürler arası' mukayese 'bölümler arası' olmalıdır. Bu başka kültürlerin özelliklerine bir bakış sağladığı gibi insanların toplumlarda hayatlarının yönlendirilmesindeki imkân ve sınırları da gösteriyor.

B.U.: 'Bölümler arası' kavramı son dönemde moda oldu.

H.M.: Evet. Mastır ve doktoradan sonra bu gelişmemdeki üçüncü aşamaydı. İslâm'ın erken dönemi hakkındaki bu araştırmada metodik sorunlarla karşılaştım. Fikirlerin muhtelif olduğu XIX. ve XX. yüzyılda derinlemesine tartışılan sorunlardı bunlar. Bir tarihçi olarak kaynak tenkidi benim için önemli bir temeldir. Kaynaklarla çalışan bir tarihçi öncelikle onların değerini tespit etmelidir. Meselâ elimdeki mevcut kaynaklar hangi zamandandır? Hangi konu ve dönem hakkında ne ifade ediyorlar? Bu sorular Goldziher ve Schacht'ın da ilgilendiği meselelerdi. Böylece onların tarihi ile ilgilenmek zorunda kaldım. Aslında İslâm'da evlilik ve boşanma hakkında sosyal ve tarihî bir inceleme yazmak ve mezkûr teorileri de bu bağlamda kullanmak istiyordum. Sonraları habilitasyon olan bu çalışmada kaynak olarak fetvaları esas almıştım. Çünkü fetvaların İslâm tarihi boyunca önemli bir rol oynadığını düşünüyordum ve hâlâ da aynı inancı taşıyorum. Fetvalar ilginç bir kaynaktır, çünkü onlarda tarihî değişim kayıt altına alınmıştır. Hukuk kitaplarında yer alanlar mezheplerin prensibidir. Buna karşın fetvalarda mahfuz sorularda ise hayatın gerçekleri dile gelmektedir. Müslümanlar gelip soruyorlar: "Böyle böyle sorunumuz var, nasıl çözebiliriz?" Ondan sonra bazen yepyeni çözümler gündeme gelmektedir, böylece buradan İslâm hukukunun gelişimini ve toplumsal uygulamayı yakalayabiliriz. Bu benim düşüncemdi. Fetvaların başlangıcını ararken Abdürrezzâk'ın *el-Musannefine* rastladım.

Mekkeli Atâ b. Ebû Rebâh'a isnad edilen çok sayıda fetva vardı, ancak çoğu muhtemelen akademik nitelikteydi. Okuyuş esnasında Atâ'dan talebesi İbn Cüreyc vasıtasıyla rivayet edilen haberlerin Schacht'ın eski okulların 'living tradition' teorisine uymadığını fark ettim. Çünkü burada çok sayıda metin sarih olarak tek bir bilgiye atfediliyordu. Schacht Atâ hakkında hiç bir gerçek metnin tespit edilemeyeceği kanaatindeydi. Bende *el-Musannef*'in detaylı bir şekilde incelenmesi gereken bir kaynak olduğu fikri hâkimdi. Eserin herhangi bir doğru haber içerip içermediğinin incelenmesi gerekiyordu. Abdürrezzâk'ın yazdıkları gerçek haber mi yoksa uydurma mıydı? Böylece bende *el-Musannef* hakkında bir eser analizi yapma düşüncesi oluştu. Bu esnada Schacht'ın tezlerinin çoğunun problemlili olduğunu keşfettim. Şimdi artık, sonraları bu eseri keşfedişimin ve bu temelde Goldziher ve Schacht'ın, özellikle de Schacht'ın teorilerinin kısmen problemlili olduğunu açığa çıkarmamın tesadüf olduğuna inanmıyorum. Muhtemelen benim bilimle olan ilgimle bağlantısı vardır bunun. Benim için şüphe çok mühim bir kriterdir. Ben bütün tezlerin, teorilerin, hipotezlerin, bilimin tüm sonuçlarının sürekli gözden geçirilmesi gerektiğini düşünüyorum. Her şey, bütün bilgiler hâkim fikir olsa da şüpheyle sorgulanmalıdır.

B.U.: Bu noktada Goldziher ve Schacht'tan çok da uzak değilsiniz.

H.M.: Bu doğrudur. Onlar da şüpheliydi, ama bana göre yeterince değil. Belli sonuçlara ulaştığımızda onlara dayanarak rahat yatamazsınız. Bunları da mütemediyen tenkit ederek sorgulamalısınız. Olay gerçekten de düşündüğümüz gibi midir? Schacht bir defa tespit edilen metottan tamamen emindi. Onu hedef alan sonraki bilginlerle yaptığı tartışmalarda da görülür bu. O mantıklı alternatiflerin de olabileceğini tasarlayamamıştı. Artık öğrenmek istemiyordu. Böyle reaksiyon gösterme tehlikesi her bilgin için mümkündür. Ancak ben bilimin kendimizin ve meslektaşlarımızın sonuçlarını sürekli sorgulamakla geliştireceğini düşünüyorum. Bu benim duruşum, bundan dolayı da farklı düşünen meslektaşlarımla münakaşadan çekinmem. Tenkit ettiğim tek kişi değildi Schacht. Benim görüş ve metotlarım hakkında da diğer meslektaşlarımdan bir temeli olan tenkitler bekliyorum. Benim için tenkit çok önemlidir.

el-Musannefe dönmek gerekirse, bunun incelenmesi şunu ortaya çıkardı: Tek kişiye isnad edilen –burada Abdürrezzâk– çok sayıda haberde –burada binlerce– bunların uydurma olup olmadığı hakkında sağlam bilgi verecek kriter tespit etmek mümkündür yani Abdürrezzâk'ın sunduğu materyali keyfi bir şekilde zikrettiği râvilere isnad edip etmediği ile ilgili diyorum. Sınırlı sayıdaki metin hakkında bu hemen hemen mümkün değildir, ancak sayısı artınca daha iyi olabilir bu. Abdürrezzâk'ın *el-Musannefi* bunun için güzel bir örnektir. Haberlerinin asılsız olduğu ve Abdürrezzâk'ın eserindeki metinleri keyfi bir şekilde birilerine isnad ettiği teorisi ciddi bir inceleme sonucunda zayıf kalmaktadır. Bu mantıklı değildir. Ve aynıysa bir basamak geride de söz

konusudur. Abdürrezzâk'ın şeyhleri neslinde de çok sayıda metin belli şahıslara isnad edilmiştir. Meselâ Abdürrezzâk tekrarlarla “ben bunu İbn Cüreyc'den duydum” demektedir. Binlerce metin bu şahsa rücu ediyormuş. Bu kadar çok haberde uydurmacı birinin yalanı bulunabilmelidir. Ancak materyalin Abdürrezzâk tarafından muhtemelen uydurulmadığını gösteren, bizzat eldeki materyalin içinden kriterler tespit edilebilmektedir. Burada önemli olan kriterlerin sadece isnada değil metne de bağımlı olmasıdır. Benim metin incelememde nâdiren içerik, genelde ise metinlerdeki formal yönler esas alınmaktadır. Metinler ne şekilde uyarlanmıştır? Herhangi bir izah var mı, ilâve soru yer alıyor mu? vb. Ben uydurma tezinin mantıklı olmadığını gösteren kriterler bulmaya çalışıyorum. Burada bütün metinlerin baştan doğru olduğu ön-kabulünden hareket etmiyorum. Ön kabulüm şöyledir: Ben onların ne olduklarını bilmiyorum. Aralarında doğru haberler de olabilir, herhangi birine isnad edilen metinler de. Ben hem isnad hem de metinleri inceliyorum ve bunlardan çıkardığım hipotezimi dile getiriyorum. Ondan sonra hangi hipotezin daha sağlam olduğunu inceliyorum. Haber isnadda zikredilen kişiye mi ait, doğru mu, yoksa bu isnad asılsız mı?

Yeni kaynaklardan hareketle daha eskiye ulaşma imkânının bilgisi bu inceleme esnasında tespit ettiğim önemli bir tecrübeydi: Abdürrezzâk'tan daha eski İbn Cüreyc ve ondan da hocası Atâ'ya doğru. Her basamakta sorulması gereken: Doğru ya da asılsız bir haberle karşı karşıya olduğumuzu gösteren bir kriter var mı? Orijinal haberin mevcudiyeti ön-kabulde yoktur, ancak incelemenin bir sonucudur. Abdürrezzâk'ın *el-Musannefi* temelinde 1991'de yayımlanan *Die Anfänge der Islamischen Jurisprudenz* başlıklı bir kitap yazdım. Bu eserde öncelikle mezheplerin oluşumundan önceki eski Mekke hukuk bilimini inşa ediyorum.

Bu incelemenin akabinde *el-Musannefi*'in haberlerinin analizinde sürekli gözümü takılan bir konuya eğildim. Çok defa hemen hemen aynı lafızla başka külliyatlarda da yer alan metinlere rastlıyordum; meselâ hadis veya sahâbe haberleri. Ben seçtiğim metinlerin incelenmesinden eser analizimde yaptığım tarihlendirmenin doğru olup olmadığını tespit edebileceğimi tahmin ediyordum. *el-Musannefi* te yer alan belli haberleri diğer külliyatlardaki diğer varyantlarla karşılaştırmaya başladım. Juynboll bunu daha eskiden sistematik olarak uyguluyordu. Ancak onun için ilk etapta isnad önemliydi. Benim için temel olan ise metinlerin isnadla uyumudur. Ben önce haberin iki bölümünü birbirinden bağımsız olarak inceliyorum ve ikinci aşamada birbiriyle bağlantısına dikkat ediyorum. Bu incelemelerle son yıllarda ilgilendim. Burada da haberin doğruluğu veya yanlışlığı ön kabulünden hareket etmedim. Bunun yerine doğru yani gerçek haber veya yanlış yani uydurma haber olabileceğini düşündüm. Örnek bir durumda ne olduğunu anlamak için metin ve isnadlarda doğruluk veya yanlışlık karineleri aradım. Yayınladığım örneklerde bunların

genelde doğru haberler olduğunu gösterdim. Bu çalışmaların sonuçlarını genelleştirip bütün klasik hadis külliyyatının içerdiği metinlerin genelde gerçek ve güvenilir olduğunu söylemek istemiyorum. Bunu söylemek anlamsızdır. Çünkü uydurma haberlerin olduğunu biz biliyoruz ve bunu müslümanlar da itiraf ediyor. Ben *el-Musannef* analizimdeki incelememde de bazı problemleri râvilerde rastladım. Hem isnad hem de metni inceleyen ve sonuçları karşılaştıran metotla (ben buna 'metin cum isnad analizi' diyorum) metinlerin gerçekten temelde ve ne kadar doğru ya da uydurma olduğu tespit edilebiliyor. Bunun için de şu veya bu ön kabule gerek yoktur. Zaman zaman metinlerin doğruluğu ön kabulünden hareket etmekle itham edirim. Bu saçmalaktır. Böyle bir tespit sadece benim incelemelerimin sonucudur. Hadis haberlerinin doğruluğu kimi bilginler tarafından kategorik olarak reddedilmektedir. Meselâ Wansbrough isnadı genelde unutableceğimizi söyler, ki bunu ondan önce Goldziher de savunuyordu. Bu genelde nasıl iddia edilebilir? Bu bizatihi metodik olarak problemlidir ve ne Goldziher ne de Wansbrough bunun için gerekli ispatı getirmişlerdir. Bu benim son yıllardaki incelememe bir bakışı.

...

Hint Alt Kıtasında Hadis Araştırmaları Sempozyumu, 21-22 Nisan 2003 İslâmâbâd/PAKİSTAN*

İslâmâbâd'da bulunan Uluslararası İslâm Üniversitesi'ne (International Islamic University, Islamabad: IIUI) bağlı İslâm Araştırmaları Enstitüsü (Islamic Research Institute) Kur'ân İlimleri ve Hadis Bölümü 19-20 Safer 1424 (21-22 Nisan 2003) tarihinde "Hint Alt Kıtasında Hadis Araştırmaları (Berr-i Sagir meyn Mütâlaa-i Hadis)" adıyla bir ulusal sempozyum tertip etmiştir. Başkanlığını IRI Genel Müdürü Prof. Dr. Zafer İshak Ensârî'nin yaptığı sempozyumun tertip heyetinde altı doçent üye bulunmaktadır.

Sabah saat 10:00'da Kur'ân-ı Kerîm tilâvetiyle başlayan sempozyumun açılış oturumunda tertip heyeti adına Prof. Dr. Zafer İshak Ensârî konuşmuş daha sonra sırasıyla Pakistan Senato Başkanı Muhammed Mian Soomro ve Üniversite Rektörü Emekli Yargıç Halîlürrahman Han selâmlama konuşması yaparak görüşlerini dile getirmişlerdir.

21 Nisan 2003 tarihinde sabah düzenlenen İslâm Düşüncesi Konseyi Başkanı Prof. Dr. Şîr Zaman'ın başkanlığındaki **Hint Alt Kıtası'nda Hadis Çalışmaları** başlıklı birinci oturumda Prof. Dr. Abdürreşîd Rahmet, "Hadislerin Seçimi", Selahattin Yûsuf "Ehl-i Hadis Ekolü'nün Dinî-İlmî Hizmetlerde ve Hadis Araştırmalarında Farklılığı", Dr. Hümâyun Abbas "Birelvî Alimlerin Hadis Çalışmaları", Muhsine Azîm "Hint Alt Kıtasında Hadis İlmî- Başlangıç ve Gelişme", Mevlânâ Emîrüddin Mihr "Sind Dilinde Hadis Çalışmaları", Dr. Muhammed Abdullah "Pencap Üniversitesinde Yapılan Doktora Tezlerinin Tahlili Tanıtımı", Mevlânâ Muhammed Tenzilürrahman Siddîki Hüseyinî "Ehl-i Hadis Ekolü Âlimlerinin Hadis Alanındaki Hizmetlerinin Genel Bir Değerlendirmesi", Münir Ahmed "Hint Alt Kıtasında Şemâil Konusunda Yapılan Çalışmalar", Dr. Taceddin Ezherî "Hint Alt Kıtası Âlimlerinin Hadis Usulü Alanındaki Çalışmaları", Hâfız Muhammed Yâsîn Batt "Sahih Hadisler

İşığında Sîret Yazımı Çabaları", Dr. Muhammed İftihar Köker "Hint Alt Kıtasında Hadis Çalışmalarının Çocuk Edebiyatında Kullanımı", Muhammed Abdurrahman "Hadis Hizmetlerinin Bugünü ve Geleceğinin İrdelenmesi", Prof. Dr. Muhammed Bâkir Hakvânî "Hint Alt Kıtasında Arapların Yönetiminde Hadis İlmî" başlıklı tebliğlerini sundular.

Aynı gün öğleden sonra IIUI Dava Akademisi Başkanı Prof. Dr. Hâlid Alevî başkanlığında yapılan **Hint Alt Kıtasında Muhaddisler I** başlıklı ikinci oturumda Hâfız Muhammed Ramazan "Sind Muhaddisleri", Abdülaziz Bharyo "Pîr Chendo Ailesinin Hadis Hizmetleri", Dr. Senâullah Bhutto "Allâme Muhammed Âbid Sindî ve Hadis İlmine Katkıları", Dr. Hamîdullah Abdülkâdir "Nevvâb Sıddîk Hasan Han'ın Hadis Hizmetleri", Mevlânâ Muhammed Abdülhalim Çiştî "Allâme Muhammed Tâir Patani ve Kitabı Mecmau bihâri'l-envâr", Prof.Dr. Mümtaz Bhutto "Muhammed Hâşim Tatvî'nin Hadis Alanındaki Tasnif ve Eğitim Çalışmaları", Hâfız Abdurrahim "Muhaddis Olarak Nevvâb Kutbüddin Han Dihlevî", Dr. Muhammed Cüneyd "Vahîdüzzaman Han'ın Lugatü'l-hadis'inin İncelenmesi" başlıklı tebliğlerini sundular.

Öğleden sonraki bir diğer oturum olan **Hint Alt Kıtasında Muhaddisler II** başlıklı üçüncü oturuma ise İngiltere'den toplantıya katılan Prof. Dr. Süheyb Hasan başkanlık etti. Bu oturumda da Mevlânâ Saîd Müctebâ Saîdî "Güney Pencap'ta Mevlânâ Sultan Mahmûd Muhaddis Celâlpûri'nin ve Talebelerinin Hadis Çalışmaları", Dr. Hâfız İftihar Ahmed "Mevlânâ Muhammed Zekeriyâ'nın İlmî Kişiliği ve Hadis Çalışmaları", Seyyid Azizürrahman "Mevlânâ Menâzir Ahsen Geylânî ve Hadisin Tedvini", Muhammed Erşad "Mütercim ve Hadis Şârihi Olarak Muhammed Esed", Dr. Selâhaddin Sâni "Muhammed Yûsuf Bennûri'nin Hadis Çalışmaları", Prof. Dr. Eşref Şahin Kayserânî "Şebbîr Ahmed Osmânî'nin Hadis Çalışmaları", Sâcid Hakvânî ise "Dr. Ahmed Hasan'ın Hadis Çalışmaları" konulu tebliğlerini sundular.

Sempozyumun ikinci günü olan 22 Nisan 2003 tarihinde **Hadis Kitapları** başlıklı dördüncü oturumuna ise toplantıya Karaçi'den katılan Prof. Dr. Nisar Ahmed başkanlık etti. Bu oturumda Mevlânâ Muhammed İshak Bhatti "Hint Alt Kıtasında Hadisin Yaygınlaşması İçin Ferdî Çabalar", Dr. Abdürrezzak Ghanghro "Hadis İlminde Sindli Âlimlerin Yazma Hadis Çalışmaları", Dr. Nisar Ahmed "el-Meclisü'l-İlmî- Hint Alt Kıtasında Hadis Hizmetlerinde Köklü Bir Kurum", Hâfız Münir Ahmed Han "Sind Üniversitesinde Hadis Yazmaları", Doç. Dr. Gulâm Muhammed Ca'fer "İmam Hasan Sâgânî'nin Meşâriku'l-envâr'ının Tanıtımı", Doç. Dr. Şefkatullah "Hint Alt Kıtasında Hadisle İlgili Manzum Eserler", Doç. Dr. Muhammed Sa'd Sıddîki "Tuhfetü'l-kârî bi-halli müşkilâti'l-Buhârî Adlı Eser", Dr. Halil Ahmed Kûrâi "Bir Muhaddis Olarak Şah Veliyyullah Dihlevî" başlıklı tebliğleri ile sempozyuma katıldılar.

* Urduca'dan çev. Yrd. Doç. Dr. Abdülhamit BİRİŞİK, UÜ İlahiyat Fakültesi, Bursa.

Aynı gün yapılan **Hadisin Kaynak Değeri (Hücciyet-i Hadis) ve Hadis Eğitimi** konulu beşinci oturuma ise IIUI ektör yardımcısı Prof. Dr. Mahmûd Ahmed Gâzi başkanlık etmiş olup burada da Dr. Muhammed Sultan Şah "Hint Alt Kıtasında Hücciyet-i Hadis Konusundaki Literatür", Doç. Dr. Muhammed Ekrem Rânâ "Hadis Konusunda Müsteşriklerin Tavrı Üzerine Bir Eleştiri", Doç. Dr. Hâlid Zaferullah Daudi "Hint Alt Kıtasında Hadis Alanında Dirayet Düşüncesi", Sacid Esedullah Randhva "Hint Alt Kıtasında Hıristiyanların Çalışmalarında Hadis", Mevlânâ Seyyid Abdulgaffâr Buhârî "Hadis, Müsteşriklerin Tutumu ve Hintli Âlimler", Prof. Dr. Abdurraûf Zafer "Hint Alt Kıtasında Hadis Dersinin Yöntemleri", Seyyid Aşık-ı Resûl-i Emîn "Hint Alt Kıtası ve İslâm Dünyası Âlimlerinin İlmî Bağları", Dr. Muhammed Abdullah Âbid "Hint Alt Kıtasında Hücciyet-i Hadisle İlgili Mevcut Literatürün Değerlendirmesi", Doç. Dr. Muhammed Tufeyl "Hint Alt Kıtası Muhaddislerinin Mevzû Hadis Kitapları", Dr. Abdurrahman Câmî "Perviz'in Hadis Düşüncesinin İlmî Tenkidi" konulu tebliğleri ile sempozyuma katkıda bulundular.

22 Nisan 2003 tarihinde Allama Iqbal Open University Rektör Yardımcısı Prof. Dr. Seyyid Eltaf Hüseyin'in başkanlığında, Pakistan İslâm Hukuku Konseyi Genel Sekreteri Mevlânâ Zâhid er-Râşidî'nin onur konuğu olduğu ve Allâme İqbal Açık Üniversitesi büyük salonunda yapılan kapanış oturumunda ise, Kârî Ziyâurrahman Fârûkî tarafından tilâvet edilen Kur'ân-ı Kerim'in ardından Prof. Dr. Hasan Şâfiî "Hadis-i Nebevî Konusunda Tartışmanın Esasları", Doç. Dr. Muhammed Gazâlî "Şah Veliyyullah Dihlevî'nin Hadis Görüşü" konulu birer konuşma yaptılar. Daha sonra sempozyum tertip heyetinden Prof. Dr. Sefir Ahter'in "Sonuç Bildirgesi: Kararlar, Teklif ve Öneriler"i okuması, onur konuğu Mevlânâ Zâhid er-Râşidî ile oturum başkanı Prof. Dr. Seyyid Eltaf Hüseyin'in değerlendirme ve nihayet Prof. Dr. Ali Asgar Çiştî'nin katılımcılara ve misafirlere teşekkür konuşmaları ile sempozyum tamamlanmış oldu.

Tebliğlerin sempozyum tarihinden önce tertip heyetine gönderilmiş olması sebebiyle toplam elli tebliğ dört cilt halinde basılarak katılımcılara dağıtıldı. Sunum esnasında makaleler ancak özet metinler halinde takdim edilebildi. Ayrıca toplantı ile ilgili aşağıda metni sunulan bir sonuç bildirgesi de yayımlandı. Toplantıda sunulan tebliğlerin bir kısmı yeni konuları da ihtiva ettiği için bu vesile ile Pakistan uleması hadis ilmine dair yeni konulara da yönelmiş oldu.

Hint Alt Kıtasında Hadis Araştırmaları Sempozyumu Sonuç Bildirgesi

1. Sünnî ve Şiîler'in hadis kaynaklarının tamamının yeniden ele alınıp birlikte neşredilmesi gerekmektedir. Ayrıca Sünnîler'in Şiî hadis kaynaklarına, Şiîler'in de Sünnî hadis kaynaklarına yönelik çalışmalar yapması tavsiye edilir.

2. Toplum çeşitli katmanlarında bulunan insanlara fayda sağlaması maksadıyla yeni bir hadis derlemesi ve mecmuası hazırlanmalıdır. Böylesi bir kitap için seçilen hadisler toplumun çeşitli kesimlerinin ferdî ve içtimâî hayatına katkıda bulunacağı gibi onların hak ve sorumluluklarını öğrenip gereğini yerine getirmelerine de yardımcı olmalıdır.

3. Geniş bir **hadis tedvin tarihi** meydana getirilmelidir. Bu çalışma meselâ ilk planda en azından Beyhakî'nin ölüm tarihi olan 458 (1066) yılına kadar gelmelidir. Zira bu tarih temel hadis mecmualarının tedvininin tamamlanmış, cerh ve ta'dil eserlerinin hazırlanmış olması bakımından da önemlidir. Ancak tarih İslâm dünyasının önde gelen ilim adamlarının katılımıyla tesbit edilmeli ve çalışma da onlarla birlikte hazırlanmalıdır. Ayrıca bu alanda yapılacak çalışmalar Urduca, Arapça ve İngilizce olarak neşredilmelidir.

4. Pakistan kütüphanelerinde bulunan hadis ilmine dair eserler ayrıntılı biçimde tesbit edilmeli ve bunlarla ilgili açıklamalı geniş kataloglar hazırlanmalıdır.

5. Pakistan'da ve Pakistan dışında hadis alanında yapılan ilmî çalışmalar için kataloglar hazırlanmalıdır.

6. Geçen yüzyılda Hint alt kıtasında hadis alanında yapılan neşriyat gözden geçirilmeli, bunlardan uygun olanlar yeniden düzenlenerek neşredilmelidir. Bu çalışmalarda yerli müelliflere öncelik verilmelidir.

7. Fuat Sezgin'in hicrî VI. yüzyıla kadar getirdiği *GAS (Târihu't-türâsi'l-Arabi)* adlı geniş çalışmasının hadis ilmi bakımından ikmâl edilerek XV. yüzyıla kadar getirilmesi için çalışmalar yapılmalıdır.

8. Urduca ve İngilizce olarak bir hadis ansiklopedisi hazırlanmalı ve burada hadis ile ilgili her türlü konuya yer verilmelidir. Bu eser için İslâm dünyasındaki diğer ilim adamlarından da yardım ve destek alınmalıdır.

9. Hint alt kıtasında hadis mecmualarının tercüme yapılmış olsa da bunlar aradan geçen zaman içerisinde gerek dilleri gerekse teknik özellikleri bakımından kullanışsız haldedirler. Hadis mecmualarının başta Urduca ve İngilizce olmak üzere farklı mahallî dillerdeki tercüme güncelleştirilmeli ve bunlara açıklamalar eklenmelidir.

10. Urduca'da ve diğer dillerde seçme hadis mecmuaları olmasına rağmen bunlardan çocuklara uygun olanlarının sayısı azdır. Bu alanda çalışma yapılmalı ve Uluslararası İslâm Üniversitesi'ne bağlı Davet Akademisi (Dawah Academy) ilk ve orta öğretimdeki çocukların yararlanacağı seçme hadis kitaplarını çocuk edebiyatı bölümü vasıtasıyla hazırlatmalıdır.

11. Uluslararası İslâm Üniversitesi'ne bağlı İslâm Araştırmaları Enstitüsü (Islamic Research Institute) hadis alanında gelecek nesillere ışık tutacak tarzda kitaplar hazırlatmalıdır.

12. Bilginin İslâmîleştirilmesi projesi dahilinde özellikle sosyal bilimler alanında geçen 25-30 yıl içerisinde çok ilerleme kaydedilmiştir. Bu projeyi yürütenlerin de desteğiyle siyaset, iktisat, eğitim ve sosyoloji gibi sosyal bilimlerle ilgili olarak da müstakil hadis mecmuaları ve seçmeleri hazırlanmalıdır.

13. Pakistan'da genel mahiyetli çok sayıda dergi olmasına ve bunlarda hadis ilmiyle ilgili de yazılar bulunmasına rağmen ilgi alanı sadece hadis olan bir derginin yayınlanması elzemdir. Nitekim muhtelif dillerde Kur'ân ilimleri ve fıkıhla ilgili dergiler bulunmaktadır.

14. Hadis alanında hem medreselerde hem de üniversitelerde öğretim yapılmaktadır. Ancak bu iki kesim hadis eğitimi konusunda birbiriyle yardımlaşmalı; medreselerde eğitim görenler üniversitelere gelerek yeni araştırma tekniklerini görmeli, üniversiteliler de medreselerin klasik hadis öğretimi yöntemlerinden yararlanmalıdır.

15. *es-Sünen* sahibi Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as b. İshâk el-Ezdi es-Sicistânî (ö. 275/889) halen Belûcistan sınırları içerisinde bulunan Sistan veya Sicistan'dan olduğu için Kuetta'daki Belûcistan Üniversitesi içerisinde onun adına bir kürsü kurulmalıdır.

16. Hadis alanında bilgisayarın ve internetin yararları ortadadır. Ancak hadis râvileriyle ilgili bilgisayar ortamında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Meşhur ve güvenilir tabakât kitaplarından yararlanarak hadis râvileriyle ilgili bilgiler bilgisayar ve internet ortamına aktarılmalıdır.

Halid Zaferullah DAUDİ, Doç. Dr.

Government Post Graduate College,

Faisalabad, PAKİSTAN

“Suudi Arabistan’ın Sünnet ve Sîret’e Verdiği Önem” Sempozyumu; Medine, 04-06 Mayıs 2004

Suudi Arabistan Davet, İrşad, Vakıflar ve İslâmî İşler Bakanlığı’na bağlı Medine’deki Kral Fehd Mushaf-ı Şerif Basım Kompleksi’i tarafından düzenlenen sempozyum, 04-06 Mayıs 2004 tarihleri arasında Meridyen Oteli’nde düzenlendi.

Hadis ve sîret sahalarıyla ilgilenen okuyucularımızın kendilerini eserleriyle tanıdığı Rıf’at Fevzî Abdulmuttalib, Fâruk Hammâde, Haldûn el-Ahdeb, Ekrem Ziyâ el-Umerî, Musfir Ğurmullah ed-Dumeynî, Molla Hâtır, Ahmed Ömer Hâşim gibi çeşitli Arap ülkelerindeki üniversitelerde hadis profesörü olarak çalışan değerli ilim adamlarının da aralarında bulunduğu yaklaşık iki yüz kadar araştırmacının katıldığı sempozyumu, birçok öğrenci de takip etti. Sempozyumu farklı bir salondan takip eden bayanlar zaman zaman müzâkereci olarak katkıda bulunurken, 6 tanesi de tebliğ ile katıldı.

4 Mayıs sabahı Kur’ân-ı Kerîm tilâvetiyle açılan sempozyum, Bakan Salih b. Abdulazîz b. Muhammed ile, tertip komitesi başkanı Muhammed Sâlim el-Avfi’nin yapmış oldukları protokol konuşmalarından sonra başladı. Aynı anda iki ayrı salonda icra edilen ve toplam 16 oturumdan oluşan programda seksene yakın tebliğ sunuldu. Bu tebliğlerde ele alınan konuları şöyle sıralayabiliriz:

1. ve 2. oturum: Suudlu ilim adamlarının sünnet ve sîrete hizmetleri, Suud dışında sünnet ve sîret’i neşretme gayretleri, Suud üniversitelerinin sünnet ve sîret’e hizmetteki rolleri, Suud’un sünnet ve sîret araştırmalarına verdiği ödüller, Urduca’daki sünnet ile ilgili eserler bibliyografyası, sîret konusunda İspanyolca yapılan araştırmalar.

3. oturum: “es-Sünnetü Vahyün”, “es-Sünnetü vahyün minallâhi mahfûzâtün ke’l-Kur’ân” başlıklı üç ayrı tebliğ ve sünnetin ikinci kaynak oluşu, yeri ve önemi.

4. oturum: Herbiri “Âhâd Haberlerin Akâid ve Ahkâmında Hüccet Oluşu” başlığını taşıyan beş tebliğ.

5. oturum: Hadislerin Hz. Peygamber ve sahabe zamanında yazılması, bunun sünnetin muhafazasındaki rolü, yazmayı yasaklayan ve izin veren rivayetler.

6. oturum: Hadislerin yazılması, müslümanın hayatında sîret çalışmalarının önemi, hicrî II. ve III. asırlarda sünnetin tedvin edilmesi, Tefsir kitaplarında anlatılan sîret, öğretmenler için sîret çalışmalarının önemi.

7. oturum: Hicrî II. Asır Sîret Âlimleri, Eserleri ve Yöntemleri, sîret kaynaklarının değeri, hicrî XIV. asrın ikinci yarısından günümüze kadar sünnet sahasındaki tasnif, hicrî XV. asır sünnet ve ilimlerine dair tasnifler, sünnetin ikinci kaynak oluşu yeri ve önemi.

8. oturum: Heysemî’nin *Mecmau’z-Zevâid*’inde sîret, sîretin sahih ve zayıfını ayırdetmede âlimlerin gayreti, ilim adamlarının isnad, cerh ve tadile verdikleri önem ve bunun sünnetin muhafazasındaki rolü, sünnetin ikinci kaynak oluşu yeri ve önemi.

9. oturum: Muhaddislerin Kaideleri ile Ahbâriyyûn’un Rivayetleri Arasında Sîret, haklarında ihtilaf edilen ravîler, hicrî VIII, ve IX. asırlarda sîret tasnifindeki gayretler, ilk üç asırda sîret telakkisi.

10. oturum: “Sünnetin Muhafazasında Tahric İlminin Rolü” başlığını taşıyan üç tebliğin yanısıra, Hadislerin illetlerini tespitinde hadisçilerin gayretleri, İlelu’l-Hadîs ve Sünnetin muhafazasındaki rolü.

11. oturum: İbnu’l-Esîr’in *en-Nihâye*’deki yöntemi, en-Neysâbüri’nin *Kitâbu Cumeli’l-Ğarâib*’i ve önemi, beklenen kapsamlı bir Hadis Ansiklopedisi nasıl olmalı, İbn Kesîr ve sîret yazımcılığında yöntem, Sünnet ve Sîrete Hizmet Merkezi (tanıtım).

12. oturum: Sünnette ilmî ve tibbî verilere dair kaideler, sünnete hizmette modern tekniklerin kullanımı, beklenen kapsamlı bir Hadis Ansiklopedisi nasıl olmalı, Medine Araştırmalar Merkezi (tanıtım)

13. oturum: Sünnette ilmî ve tibbî verilere dair çalışmaların değerlendirilmesi, sünnet ve modern bilim tecrübesi, hadisler ve modern tıp arasında hacâmat uygulaması, hadisler ve modern tıp arasında çörek otu.

14. oturum: Şiblî ve Nedvî’nin *Sîret* kitabının tahlili, Fransızca’da sîret çalışmaları ve tahlili, Nijer dilinde sîret çalışmaları ve tahlili, Macar dilinde sîret çalışmaları, Bengal dilinde sîret çalışmaları ve tahlili.

15. oturum: İngilizcede sîret çalışmaları ve tahlili, Rusça’da sîret çalışmaları, Sünnet sahasında Rus oryantalizminin gayretleri, İngilizce yazılan Hadis ve Sünnet kitaplarına dair bibliyografya, Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Hadis ve Hadis İlimlerine dair çalışmalar.

Sempozyumda bu oturumda sunduğum Türkiye ile ilgili sözü edilen tebliğimde çoğu doktora tezi, bir kısmı doçentlik ve profesörlük takdim tezi olan

akademik çalışmalarla, özgün bazı teliflerden oluşan toplam iki yüz altmış kadar eseri zikrettikten sonra, üç dönemde ele aldığım ülkemizdeki ilmi gelişmenin seyrinden ve ayrıca İlahiyat Fakültelerinden, yayınlanan dergilerden, özgün makalelerden, sempozyumlardan ve Diyanet İslâm Ansiklopedisi'nden de söz ettim. Tebliğ, Türkiye hakkında yeterli ve doğru bilgiye sahip olmayan meslektaşların hayli ilgisini uyandırdı ve bu çalışmaların Arapça'ya çevrilme gayretinin olup olmadığı sorusuna muhatap oldum.

16. oturum: Oryantalizmin sünnet açısından önemi, Boudly'nin *er-Rasûl: Hayâtu Muhammed* adlı eserindeki iddiaları, çelişkileri ve şüphelerinin eleştirisi, Schacht'ın çalışmalarında sünnetle ilgili metodik kusurlar, İngiliz İslâm Ansiklopedisi'ndeki "Muhammed" maddesinin tahlili, Goldziher ve Schacht ve onları destekleyenlerin iddialarına reddiye.

Her bir tebliğe on iki dakikanın verildiği oturumlarda, tebliğ sahiplerine yazılı olarak sorular sorulduğu gibi, 'müdahale' diye nitelenen birkaç dakikalık katkı, eleştiri veya tashih vb. yapmak üzere müzâkere imkanı da verildi. Tebliğlerin tümünün ayrı kitapçıklar halinde bütün katılımcılara verilmesine rağmen, yoğunluk nedeniyle önceden okunamaması, müzâkercilerin önceden belirlenmemesi ve tebliğlerin ilk defa orada ve oldukça özetin özeti denilecek şekliyle dinlenmesi sebebiyle, müzâkere edenlerin de çok ciddi katkılar sunduğu söylenemez.

Asırlardır tekrarlanan ve bu saha ile ilgilenen hemen herkesin çok iyi bildiği birçok temel konunun ayrı ayrı birkaç araştırmacı tarafından tebliğ olarak sunulması, yeni konulara yer verilmemesi, yeni açılımlara gidilmemesi, sempozyumdan beklenen faydanın hasıl olması önündeki en büyük engeldi. Ayrıca tekrarlanan bu konularda da karşıt görüşler veya itiraz eden ilim adamları da bulunmadığından herhangi bir tartışma da yapılmadı. Sünnet ve sîretin anlaşılması, doğru yorumlanması, metin tahlili ve tenkidi, metodoloji gibi bizim öncelikli ilgi alanlarımıza giren konularla ilgili tebliğlere neredeyse hiç yer verilmemesi oldukça garipsenecek bir durumdu.

Birçok oturumda aynı konuların farklı ilim adamlarınca, hemen hemen aynı yaklaşım, aynı kaynaklara dayalı aynı argüman, aynı üslup ve yöntemle ele alınması ve neticede benzer sonuçlara varılması, 'malumu i'lam' kabilinden 'birbirine telkin' diye nitelenebilecek bir durum arzetymekteydi. Bu noktada acaba 'zihin tutulması' gibi bir problem mi yaşanmakta diye sormadan edemedim kendi kendime. Özellikle ülkemizde son 15-20 yıldır yapılan akademik çalışmalarla mukayese edildiğinde, gerek bakış açısı, üslup ve yöntem itibarıyla, gerekse öncelikleri, önemsedikleri konuları, getirdikleri açılımları itibarıyla Türkiye'deki çalışmaların daha seviyeli, nitelikli, orijinal eserler olduğu çok açık bir şekilde görüldü. Kanaatimce bunda, bizdeki Hanefi gelenek kadar, son yıllarda gündemimizi oluşturan anlama, yorumlama, metin tahlil ve tenkidi ile

yöntem arayışlarının yanında, Batı tandanslı çalışma ve yöntemlerden de yararlanma etkili olmakta, ayrıca ülkemizdeki ilmi konuları özgürce tartışma ortamı da buna hayli katkı sağlamaktadır. Mevcut çalışmalarımızla, Arap âlemindeki çalışmalar arasındaki hem nitelik, hem de nicelik farkının, sanıldığından daha fazla olduğu görülmekte ve Türkçe'de yapılan özgün çalışmalar yakın gelecek için hayli ümit vermektedir. Bu noktada en büyük eksikliğimizin, bu değerli çalışmaları Arapça veya İngilizceye çevirip İslâm âlemine kazandırma gayreti olduğunu söyleyebilirim. Bunun en kısa zamanda bir şekilde gerçekleştirilmesi halinde, bu özgün eserlerin İslâm âlemindeki bütün meslektaşlarımızı etkileyeceği ve yeni ufuklar sağlayacağı anlaşılmaktadır. Böylesi büyük ve de zor bir hizmetin, bireysel çabalarla ifa edilemeyeceği açıktır. Bu nedenle ülkemizdeki bu ciddi birikim ve potansiyelin, yine bizdeki bazı kurumlar aracılığıyla gerçekleştirilmesi, hem ülkemiz adına, hem de çalıştığımız Hadis sahası adına çok önemli bir hizmet olacaktır.

Sempozyum, 06 Mayıs 2004 tarihinde Kur'ân tilâvetinden sonra Faruk Hammâde'nin, Kur'ân ve sünnete sarılmanın vucubiyeti ile, ağırlıklı olarak birçok ayet ve hadislerle dile getirdiği terörist saldırıları şiddetle reddeden "Beyânu'l-Medîne" başlıklı konuşmasının ardından, M. Sâlim b. Şedîdî el-Avfî'nin sunduğu 30 kadar maddeden oluşan sonuç bildirgesiyle sona erdi. Bu maddeler içinde belki de en somut olanları, diğer dillerde yapılan çalışmaların Arapça'ya çevirilmesi, bilimsel bir sîret ansiklopedisi hazırlanması, tüm rivayetleri kapsayan alfabetik bir hadis ansiklopedisi hazırlanması, üniversiteler arası yardımlaşma yapılması, oryantalizm hakkında bir sempozyum tertip edilmesi gibi öneriler gelmektedir.

Sempozyumun, bizdeki çalışmalarla, Arap âlemindeki çalışmaları mukayese imkanı vermesi bakımından gayet yararlı olduğunu söyleyebilirim. Elbette Allah Rasülü'nün sünnet ve sîretini O'nun Medine'sinde konuşmak ve dinlemek, ardından Kâbe'nin kutsal ikliminde ilim adamlarıyla birkaç gün de olsa birlikte olmak, çeşitli konuları dillendirmek bile böyle bir sempozyumun belli bir fonksiyon icra ettiğini söylemek için yeterlidir. Daha spesifik konularda, daha seviyeli, inceleme ve araştırmaya dayalı, ilmi tartışmaların yapılacağı, belli bir katkı ve açılım sağlayacak yeni sempozyumlarda buluşmak ümidiyle, ilim adamlarına bu fırsatı veren ve ev sahipliği yapan adı geçen kurum ve bütün yetkililerine sundukları hizmetten dolayı teşekkür ediyorum.

Bünyamin ERUL, Doç. Dr.

AÜ İlahiyat Fakültesi, ANKARA

İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu (Mudanya/Bursa 16-19 Ekim 2003)

Ebû Hanîfe ve Hadis I-II Oturumları

Sempozyum Kur'ân Araştırmaları Vakfı (KURAV) tarafından Doç. Dr. İbrahim Hatiboğlu'nun organizatörlüğünde tertip edildi. Yetmişten fazla akademisyenin katıldığı sempozyumda "Ebû Hanîfe'nin Kişiliği", "Metodolojisi (I-II)", "Hanefî Mezhebi (I-II)", "Siyaset ve Kültür Geleneğinde Ebû Hanîfe", "Ebû Hanîfe ve Kelam İlmi", "Ebû Hanîfe'nin Düşüncesi (I-II)", "Ebû Hanîfe ve Hadis (I-II)", "Ebû Hanîfe'nin Hukuk Düşüncesindeki Yeri" başlıklarını taşıyan on iki oturum gerçekleştirildi ve toplam otuz dokuz tebliğ sunuldu. Şahsının ve düşüncelerinin muhtelif yönlerden ve farklı bakış açılarıyla değerlendirildiği sempozyumda Ebû Hanîfe'nin hadis ilmindeki yeri ve hadisle ilgili görüşleri "Ebû Hanîfe ve Hadis" başlığını taşıyan iki oturumda altı tebliğ ile ele alındı.

Prof. Dr. Cemal Sofuoğlu'nun başkanlığındaki "Ebû Hanîfe ve Hadis-I" oturumunun ilk tebliği Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal tarafından sunuldu. Ünal "Ebû Hanîfe'nin Hadis-Sünnet Anlayışı" başlıklı tebliğinde Ebû Hanîfe'nin hadis ve sünnet anlayışını, onun sünneti bağlayıcılık açısından ele almasını, rivayetleri itikadî ve fikhî eğilimleri doğrultusunda yorumlayışını ve rivayetlerin muhtevasına yönelik tenkit faaliyetini içeren üç alt başlık altında ele aldı. Ebû Hanîfe'nin konu ile ilgili görüşlerinin tesbitinde öncelikle onun risâlelerinden ve öğrencilerinin eserlerinden istifade edilmek sureti ile çok sayıda örnek sunulan tebliğde sünnete ittiba, sünnetin hücciyetini kabul ve gerektiği yerde delil olarak kullanma konusunda Ebû Hanîfe ile çağdaşı olan diğer imamlar arasında temelde bir farklılık olmadığı vurgulandı, bu hususta kendisine yöneltilen şüphe ve ithamların bir değeri olmadığı belirtildi. Ebû Hanîfe'nin diğer mezhep imamları ve fukaha gibi kendi itikadî ve fikhî yaklaşımı doğrultusunda rivayetler arasında tercih yapıp yorumlarda bulunduğu, ancak bu hususta bütün ulemâ ile aynı düzlemde olduğu, her âlimin kendini meşrulaştırma hakkının tabii karşılanması gerektiği ifade edildi. Ünal hadis tenkidi

ile ilgili olarak Kur'ân'a arz yöntemini ciddi olarak dile getiren ilk imamın Ebû Hanîfe olduğunu, ancak onun bu yöntemi genellikle ihtilâflı konularda kendi haklılığını ispatlamak için kullandığını, öğrencilerinin de bazı asılsız rivayetleri bu yöntemin meşruiyeti için delil getirdiklerini ileri sürdü. Ebû Hanîfe'nin Kur'ân'a arz yönteminin asıl hedefinin sahih olmadığı halde peygambere isnad edilen rivayetler olduğunu dile getirdi. Sonuç itibarıyla Ebû Hanîfe'nin siyasî ve sosyal çalkantıların en yoğun yaşandığı, dinî ve fikrî ihtilâfların zirve noktasına ulaştığı, bunun sonucu olarak birçok fırka ve mezhebin teşekkül ettiği bir dönemde yetiştiğini, bu sebeple Ebû Hanîfe gibi şahsiyetler hakkında bilimsel çalışma yapılırken onları bugüne taşımak yerine, mümkün olduğu ölçüde o güne gidilerek, o zaman diliminin havasının teneffüs edilmesi gerektiğini savundu.

Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal'ın tebliği Yrd. Doç. Dr. Mehmet Özşenel tarafından müzakare edildi. Özşenel tebliğde Ebû Hanîfe'nin Mürchie'ye mensup olduğu fikrinin önemli bir yer tuttuğunu, metnin genelinde bu ön kabulden hareket edildiğini ileri sürdü. Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin Kur'ân'a arz yönteminin meşruiyeti için bazı asılsız rivayetleri kullandıkları fikrini tenkit ederek onların eserlerinde zikrettikleri rivayetleri en azından kendi kriterlerine göre makbul saydıklarını kabul etmenin bir insaf ve mantık gereği olduğunu savundu. Ebû Hanîfe'nin Kur'ân'a arz yöntemini kullanarak reddettiği "zina eden müminin imanının gideceği" hadisine, tebliğde Ebû Dâvûd ve Tirmizî'den atıfta bulunulmasını tenkit ederek, Ebû Hanîfe'nin *el-Âlim ve'l-müteallim*'de zikrettiği rivayetin Hâkim'in *Müstedrek*'inde yer aldığını, oysa her bir senedin ayrı ayrı değerlendirilmesi gerektiğini, tebliğ sahibinin bu atıf nedeniyle Ebû Hanîfe'nin bu iki kaynaktaki hadisi reddettiği yanlışına yol açtığını belirtti. Sonuç itibarıyla, Ebû Hanîfe'nin başta risâleleri olmak üzere bütün eserlerinin yazmaları esas alınarak yeniden neşri ve doğru tercümelemelerinin yapılması gerektiğine işaret etti.

Oturumun ikinci tebliği Dr. Ataullah Şahyar tarafından sunuldu. Şahyar "Muhaddislerin Ebû Hanîfe'ye Yönelik Eleştirileri" başlıklı tebliğinde, Ebû Hanîfe'yi eleştirenlerin büyük çoğunluğunu muhaddislerin oluşturduğunu, farklı zamanlarda farklı kişiler tarafından ortaya atılan bu eleştirilerin iki noktada odaklandığını belirtti. Şahyar'a göre bu iki nokta Ebû Hanîfe'nin hadis ilminde zayıf olduğu ve onun rey ve kıyasa fazla önem verip sahih hadise muhalefet ettiği iddialarıdır. Tebliğ sahibi Süfyan es-Sevrî'den başlamak üzere birinci iddianın sahiplerini kronolojik olarak zikrettikten sonra bu iddiaların ya gerekçeleri açıklanmayan birer cerh ifadesi ya da ilmîlikten yoksun gayri ciddi ve asılsız ithamlar olduğunu söyledi. Hatîb el-Bağdâdî gibi kimi müelliflerin de tenkitten ziyade leh ve aleyhteki iddiaları nakletmekle yetindiklerini ifade etti. Ebû Hanîfe'nin rey ve kıyasa önem verip hadise muhalefet ettiği iddiasının öncelikle Evzâî tarafından ortaya atıldığını, İbn Ebû Şeybe'nin bu

hususla Ebû Hanîfe'yi en ciddi anlamda eleştiren kişi olduğunu ve onun bu yaklaşımının Buhârî, İbn Kuteybe ve Tirmizî tarafından sürdürüldüğünü belirtti. Şahyar bu iddianın arkasında iletişim eksikliğinin önemli rol oynadığını, zira eleştirenlerin Ebû Hanîfe'nin verdiği hükümlere, usullerine ve gerekçelerine tam olarak vakıf olmadıklarını ileri sürdü. Şahyar'a göre Ebû Hanîfe ile özellikle Buhârî arasında imanın tarifi gibi konularda ortaya çıkan itikadî görüş ayrılıkları ile bazı hadislerin Ebû Hanîfe'ye ulaşmamış olması gibi hususlar söz konusu iddiaların ya da tavırların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Tebliğ sahibi Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilerin hicrî VI. yüzyıla kadar devam ettiği, daha sonraki dönemlerde ise tartışmaların daha ziyade önceki dönemlerde söylenenler üzerinde yoğunlaştığı, hicrî VII. yüzyıldan X. yüzyıla kadar olan dönemde de hadis ilmiyle ilgilenenlerin Ebû Hanîfe ve ashabına karşı önceki dönemlere oranla daha ılımlı yaklaştıkları tesbitinde bulundu.

Dr. Ataullah Şahyar'ın tebliğini Yrd. Doç. Dr. Erdinç Ahatlı, tertip heyetine sunulan metin yerine, tebliğdeki alıntıların Arapça orijinal metinlerinin ve dipnotların yer aldığı asıl metne dayanarak müzâkere etti. Bu itibarla tebliğde zikredilen bazı eser adları ile alıntılanan metinlerin parça tercüme ile ilgili tenkitlerde bulundu. Tebliğ sahibinin Ebû Hanîfe'ye yöneltilen kimi tenkitlerin gerekçesi açıklanmayan cerh ifadeleri oldukları yönündeki tespitini tenkit ederek İmâm-ı Âzam'a yöneltilmiş iki müfesser cerh örneği takdim etti. Tebliğde Ebû Hanîfe'ye yönelik tenkitlerin kronolojik olarak takdiminin konunun dağınık algılanmasına yol açtığını ileri sürdü. Zehebî ve Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin farklı eserlerinde Ebû Hanîfe hakkında farklı değerlendirmeler yapmış olduklarını ifade ederek, bu konuda spesifik bir çalışma yapılabileceği önerisinde bulundu.

Oturumun son tebliği Doç. Dr. Mustafa Ertürk tarafından sunuldu. Ertürk "Muhaddislerin Ebû Hanîfe'ye Yönelik Eleştirilerinin Değeri Meselesi" başlıklı tebliğinde, öncelikle "eleştiri" ve "değer" kavramlarını izah etme yoluna gitti. Eleştirilerin değerini tesbit için bilginin kaynağının güvenilirliği, bilgilerde ve eleştirilerde tutarsızlık olmaması, taassup ve tarafgirlik bulunmaması gerektiğini belirtti. Ertürk'e göre muhaddislerin Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirileri daha ziyade polemik içeriklidir. Cerh ve ta'dîl ve tabakât kitaplarında Ebû Hanîfe hakkında çelişkili ifadeler yer almaktadır. Ebû Hanîfe'ye yönelik gerek eleştirilerde gerekse eleştirilere verilen cevaplarda tarafgirlik ve taassup bulunmaktadır. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilerin söz konusu kriterler açısından değerlendirilmesi gerekmele birlikte bu değerlendirmeyi yapmak son derece zordur ve uzun bir araştırma gerektirmektedir.

Tebliğini müzâkere eden Yrd. Doç. Dr. Hüseyin Kahraman Doç. Dr. Mustafa Ertürk'ün konuya duygusal ve peşin hükümlerle yaklaştığını ileri sürdü; özellikle tebliğ sahibinin muhaddislerin eleştirilerini polemik içerikli bulması fikrini tenkit etti ve bu tartışmaların birer polemik değil cedel olduğunu sa-

vundu. Ebû Hanîfe hakkında ileri sürülen iddiaların çelişkili olması fikrine dair verilen örnekleri, kaynakları itibari ile tenkit etti. Tebliğ sahibinin cerh ve ta'dîl kitaplarına muadil olarak fezâil ve menâkıb kitaplarını zikrettiğini oysa bilgilerin güvenilirliği açısından bu eserlerin birbirine denk olmadıklarını belirtti. Hadisçilerin Ebû Hanîfe hakkındaki eleştirilerinin güvenilir olmaması, çelişkiler ihtiva etmesi, taassup izleri taşıması yönünde yapılan değerlendirmelerin cerh ve ta'dîl literatürünü şüpheli hale getireceğini ifade etti.

Sempozyumda Ebû Hanîfe'nin hadisçiliğinin ele alındığı ikinci oturum Prof. Dr. Hüseyin Algül başkanlığında gerçekleştirildi. Oturumun ilk tebliği Doç. Dr. Zekeriya Güler tarafından takdim edildi. Güler "İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis İlminde Zayıf Olduğu İddiasının Tahlili" başlıklı tebliğinde Ebû Hanîfe'nin hadis ilminde zayıf olduğu iddialarını içeren birkaç alıntı yaptıktan sonra onun hadis bilgisi ile ilgili değerlendirmelerde bulundu. Güler Ebû Hanîfe hakkında ileri sürülen **kalîlü'l-hadîs** iddiasının **kalîlü't-tahdîs** mânâsında anlaşılması gerektiğini savunarak, hadis ve sünnetin ictihad faaliyeti için olmazsa olmaz temel şart ve alt yapı malzemesi olduğunu belirtti. Ebû Hanîfe'nin hadislerin bir kısmına muttali olamayışının veya muttali olduğu halde tevil yoluna gitmesinin 'mazaret' çerçevesi içerisinde anlaşılması gerektiğini belirtti. Sünnetlerin hepsini toplamış ve bilmediği bir tek hadis kalmayan tek bir şahıs olmadığına, sahâbenin hatta Hulefâ-i Râşidin'in bile haberdar oldukları veya unuttukları malzeme bulunduğu dair örnekler verdi. Ebû Hanîfe'ye yönelik tenkitlerin, ona duyulan öfke ve husumetin en bâriz sebebinin onun ilmî şahsiyetinin tam olarak anlaşılmasından doğan bir idrak problemi olduğunu, ince anlayış ve kavrayışından ötürü Ebû Hanîfe'nin bazı şahısların hasedine mâruz kaldığını ileri sürdü.

Doç. Dr. Zekeriya Güler'in tebliğini müzâkere eden Yrd. Doç. Dr. Hayati Yılmaz Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilerin sebepleri ile ilgili tebliğ sahibinin zikrettiği hususların yetersiz olduğunu, bu hususlara mezhep taassubu, cerh âlimleri adına uydurulan sözler, muhaddisler arasında oldukça sıkı olan hocalar talebe ilişkileri, ehl-i reyden olma genellemesi gibi gerekçelerin de ilâve edilmesi gerektiğini belirtti.

Oturumun ikinci tebliği Doç. Dr. İbrahim Hatiboğlu tarafından sunuldu. Hatiboğlu "Hanefî Usulünün Genel Hadis Usulüne Katkısı Üzerine" başlıklı tebliğinde öncelikle bazı çağdaş araştırmacıların "Şâfiî'nin Sünnî geleneğe yön verdiği ve onunla birlikte Hz. Peygamber'in hadislerinin otorite halini aldığı" iddiasında bulduklarından söz etti. Ardından bu iddianın hadis usulü konularını ve hadis literatürünü de içine alacak şekilde genişletildiğini, Ebû Hanîfe'nin ve Hanefî Mezhebi mensuplarının Hz. Peygamber'in sünnetine önem vermedikleri, buna bağlı olarak da hadis ile ilgili bir yöntem geliştirmedikleri, bu hususta tamamen Şâfiîler'in tesiri altında kaldıkları fikrinin ortaya atıldığını belirtti. Tebliğ sahibi bu tür iddiaların özellikle Goldziher ve

Schacht'ın değerlendirmelerinin tesiri ile ortaya çıktığını ileri sürdü. Şâfiî ulemâsının hadis usulü eserleri kaleme almaya başladığı hicrî V. yüzyılda aynı zamanda Hanefî âlimlerinin de fıkıh usulü eserleri kapsamında en önemli bahisleri hadis konularına ayırmaya başladıklarını ifade etti. Bu tür eserlerde de Şâfiî hadis usulünde ele alınan konuların bulunduğu, ancak anlama ve hüküm çıkarma esasına yönelik nisbeten mantikî ve kelâmî bir metot tatbik edildiği tesbitinde bulundu. Hanefîler'in hadislerle daha ziyade anlama ve istidlâl esaslı bir yaklaşım çerçevesinde meşgul olduklarını, ancak rivayet esaslı anlayışı da ihmâl etmediklerini, Şâfiî usulünden yararlanmakta herhangi bir sakınca görmediklerini, zamanla her iki anlayışı birleştiren kendi literatürlerini oluşturduklarını belirtti.

Doç. Dr. İbrahim Hatiboğlu'nun tebliğini müzâkere eden Doç. Dr. Yavuz Ünal Şâfiî'nin fiilen var olan, ancak formüle edilmeyen gerçeklikleri güzel bir şekilde kayda geçirdiğini, âyetlerin veya peygamberin uygulamalarının arka planda kalıp gelenekselleşen uygulamalar ve dönemin otoritesi olan imamların fetvalarının ön plana çıktığı bir dönemde Şâfiî'nin sünnet ile ilgili görüşlerini ifade etmek suretiyle önemli bir ihtiyaca cevap verdiğini belirterek tebliğ sahibinin görüşlerine katkıda bulundu. Bugünkü hadis usulüne son şeklini verenin İbnü's-Salâh olduğunu, onun eserini merkeze alarak yapılan çalışmaların da Şâfiî mezhebine mensup âlimler tarafından gerçekleştirildiğini vurguladı. Bu tarihî gerçeğin, medreselerin eğitim kadrosunun Şâfiî Mezhebi'ne mensup ilim adamlarından meydana gelmesinden kaynaklandığı tesbitinde bulundu. Hanefî Mezhebi'nin ortaya çıkış döneminde hadis ilminin henüz gelişimini tamamlamamış olması, insanların önünde müşahhas metinler bulunmaması, şekil itibarıyla herkesin kabul ettiği bir sahih hadis tipi oluşmaması gibi sebeplerden ötürü, bu dönemde Hanefîler'in öncelikle anlam dünyasına vurgu yaptıklarını ifade etti.

Sempozyumda Ebû Hanîfe'nin hadisçiliği ile ilgili son tebliğ Yrd. Doç. Dr. Mehmet Özşenel'e aitti. Oturuma bizzat katılamayan Özşenel'in tebliği Hayati Yılmaz tarafından okundu. Tebliğde her ne kadar hadis tarihinde ilk musanniflere dair verilen listelerde Ebû Hanîfe'nin ismine rastlanmasa da onun *el-Âsâr* adlı ahkâm hadislerinden müteşekkil, bablara göre tertip edilmiş sünen türü bir eserin olduğu ileri sürüldü. Ebû Hanîfe'nin kırk bin hadis arasından seçerek kendi nazarında sahih bulduğu rivayetleri toplayıp bu eseri meydana getirdiği belirtildi. *el-Âsâr*'ın talebelerine, özellikle İmam Muhammed'e nisbet edilmiş olsa da, aslında Ebû Hanîfe'ye ait olduğu, öğrencilerine nisbet edilen *el-Âsâr* adlı eserlerin de hocalarının *el-Âsâr*'ından elde ettikleri rivayet nüshaları oldukları ifade edildi. *el-Âsâr*'ın hicrî ikinci asırdan günümüze ulaşan fikhî tertibe sahip en eski hadis kitabı olduğu, bu eserde uygulanan fıkıh esaslı bablara ayırma mantığının sonraki yazarlar tarafından da takip edildiği ileri sürüldü. Bütün bunlara rağmen söz konusu eserin ilk musannef eserler arasın-

da zikredilmemesi ile ilgili olarak hicrî ikinci ve üçüncü asırlarda ehl-i rey ve ehl-i hadis arasında yaşanan yoğun tartışmalar gerekçe gösterildi.

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Özşenel'in tebliği Yrd. Doç. Dr. Kadir Evgin tarafından müzâkere edildi. Evgin müzâkeresinde, Ebû Hanîfe'nin *el-Âsâr*'ının hadislerin tasnif faaliyeti kapsamında zikredilmemesinin gerekçesi olarak, hadislerin tasnifi ifadesinin genellikle hadislerin nitelik bakımından tasnifini (sahih, zayıf, âhâd vb) çağrıştırdığından ve ilk tasnif eserlerinin hicrî 150'den itibaren gündeme geldiğinden söz etti. *el-Âsâr*'ın kendisinden sonraki musannef eserleri nasıl etkilediğine dair tebliğde örnekler bulunması gerektiğini belirtti. Ebû Hanîfe'nin rivayet ettiği hadislerin yer aldığı müsnedlerden tebliğde söz edilmediğini vurgulayarak bunlar hakkında bilgi verdi ve *el-Âsâr* üzerinde daha kapsamlı, özellikle eserin kaynaklarını araştırmaya yönelik çalışmalar yapılması tavsiyesinde bulundu.

Ayşe Esra ŞAHYAR, Arş. Gör.

MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü

“İslâm Medeniyetinin Duraklama Sebepleri”

Konferansı;

Fuat SEZGİN, Prof. Dr.;

İslâm Araştırmaları Merkezi

Konferans Salonu;

25 Eylül 2003.

İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) tarafından düzenlenen konferanslar dizisinin 25 Eylül 2003 tarihindeki konuğu dünyaca ünlü İslâm araştırmacısı ve ilimler tarihi âlimi Prof. Dr. Fuat Sezgin idi. 1961 yılında Türkiye’den ayrılmak zorunda bırakılan ve o yıldan beri araştırmalarını Almanya’da sürdüren Sezgin **İslâm Medeniyetinin Duraklama Sebepleri** başlığını taşıyan konferansında İslâm medeniyetinin dünya ilimler tarihi içindeki yerini birçok örnekle ve mukayeselerle izah etti. Baştan sona yoğun bir bilgi birikiminin ve uzun yıllar süren çalışmaların sonucunda oluşmuş tecrübelerin takdim edildiği bu konferans özet olarak *Hadis Tetkikleri Dergisi* okuyucularının dikkatlerine sunulacaktır.

İslâm medeniyetinin duraklama sebeplerini iyi tesbit edebilmek ve anlayabilmek için önce medeniyetleri başarıya ulaştıran/yücelten şartların ve sebeplerin bilinmesi gerektiğine işaret eden Sezgin, ilimler tarihi ve ilim felsefesinin bazı prensiplere dayandığını, bu prensipleri oluşturan ve uygulayan bir medeniyetin/kültür merkezinin ilimde büyük başarılarla ulaşmasının kaçınılmaz olduğunu ifade etmiştir. İslâm medeniyetine bakıldığında bütün bu prensipleri bünyesinde barındırdığının rahatlıkla görülebildiğini söyleyen konuşmacı, söz konusu prensiplerin müslümanlar tarafından nasıl uygulandığını ise özetle şöyle izah etmiştir:

“Müslüman bilginler **tekâmül** kanununa inanmışlardır. İlimler tarihiyle uğraştığım kırk iki yıl boyunca, XX. yüzyıla kadar hiçbir cemiyette, tekâmül kanununa inanan başka bir ilim muhiti tanımadım; müslümanların, ilimlerin nesiller boyunca tekâmül edebileceğini ve bunun birdenbire değil de küçük adımlar vasıtasıyla kazanılabileceğini en iyi anlayan bir ilim topluluk olduğu kanaatine vardım.

İlimler tarihinde önem taşıyan temel prensiplerden biri de **tecrüb**edir. Bundan problemlerin çözülmesi için sistematik olarak kullanılan tecrübeyi kastediyoruz. İlimler tarihinde tecrübenin, ilmin gelişmesi hususunda sistematik şekilde kullanılan bir unsur olarak ne zaman görülmeye başlandığı tartışmalıdır. Avrupalılar bunu Roger Bacon isimli, Fransa’da yaşayan, Fransa ekolüne mensup bir İngiliz âlime dayandırırılar. Bazı oryantalistlerin yüz seneden beri, Bacon’un bunu müslümanlardan aldığını söylemelerine rağmen bu yaygın kanaat değişmemiştir. Halbuki tecrübenin sistematik bir şekilde milâdî VIII. yüzyıldan XVI. yüzyıla kadar İslâm dünyasında bir çalışma unsuru olarak kullanıldığını çok rahatlıkla söyleyebiliriz.

Müşahede ve rasat söz konusu ettiğimiz prensiplerden bir diğeridir. Yunanlılar, Babilonyalılar ve Mısırlılar’ın astronomide büyük adımlar attıkları bilinmektedir. Fakat uzun süreli, otuz senelik/elli senelik rasat, İslâm dünyasında başlamıştır. Milâdî IX. yüzyılda halife Me’mûn’un Bağdat ve Şam’da kurduğu iki rasathanede XVI. yüzyıla kadar mütemadiyen rasat yapılmış seyyarelerin hareketlerine dair büyük neticeler alınmıştır. Bu neticeler astronomide yepyeni çığır açmıştır. Bugün astronomide kullanılan temel nazariye ve ölçümlerin birçoğu müslümanların bu başarılı rasatları neticesinde vardıkları sonuçlardır.

İlimler tarihine dair makaleler okunduğunda müslümanlarda **tenkit** yok diye çok insafsız bir hükümle karşılaşılır. Bu yanlış anlayışa dayanarak müslümanların tenkitten korktukları; Aristoteles’i, Câlînüs’u vb. tenkit edemedikleri iddia edilir. Bilakis müslümanlar tenkidi çok etkili bir şekilde kullanmışlardır. Meselâ milâdî VIII. yüzyılda yaşayan Câbir b. Hayyân *Musahhahâtu Eflâtûn, Musahhahâtu Aristotles, Musahhahâtu Câlînüs* diye muhtelif kitaplar yazmıştır. Hatta bu şahıs *Musahhahâtu’nâ nahnu* diye kendisini tenkit eden bir kitap yazmaktan bile çekinmemiştir. Burada gözden kaçan şey ‘müslümanlarda ortaya çıkmış olan tenkit ahlâkı’, yani insafı tenkittir. Avrupa’da milâdî XIII. yüzyıldan itibaren küfürden ibaret olan bir tenkit vardır. Bu tenkit değil küfürdür. İlimler tarihiyle uğraşanlar bu ayırma dikkat etmedikleri için müslümanlarda bunu bulamamışlar ve tenkit yok iddiasını ortaya atmışlardır. Müslümanlar Aristoteles’i hem tenkit etmişler hem de *Muallimü’l-evvel* diyerek onu taltif etmişlerdir. Aynı şekilde Calinus’u zikrederken **Câlînüsü’l-fâzıl** diye övgü ifadesi kullanmışlar, Eflâtûn’a da **Eflâtunü’l-fâzıl** demişlerdir. Onların dinlerini, inançlarını hiç göz önüne almadan faziletli pâyesini vermişlerdir. Nasıl tenkit ettiklerine dair bir misal vermek gerekirse: Büyük bir astronom ve matematikçi olan Ebû Nasr b. İrâk kitabında, Ebû Ca’fer Hâzım hakkında şöyle bir değerlendirmeye yapmıştır: “Ebû Ca’fer Apollionus’u haksız yere şu, şu meselelerde tenkit etmiştir. Biraz insafı davranmalıydı. Eğer Ebû Ca’fer böyle bir tenkit seviyesine ulaştıysa, bu kabiliyetini ve bu durumunu seleflerine, hocalarına borçlu olduğunu unutmamalıdır.” Ebû Nasr’ın bu yaklaşımını ve tenkit ahlâkını başka bir kültür merkezinde bulmak zordur.

Bir başka misal verelim: İbnü’l-Heysem milâdî X. yüzyılın sonuna doğru Batlamyus’un seyyareler sisteminin tamamen yanlış olduğunu tesbit etmiş, üstelik Batlamyus’un da bunun farkında olduğu halde birtakım saptırmalarla kendi sistemini savunmaya çalıştığını görenek kendisine şu tenkitleri yöneltmiştir: “Batlamyus beşerin yaptığı bir yanlışlık yapmadı, kurduğu sistemi kurtarmak için bilerek hata yaptı. Bilerek hata yapmayı kolay affedemeyiz. Beşeri hata kabul edilebilir. Ancak bilerek hata yapmak affedilemez.” Görüldüğü gibi İbnü’l-Heysem Batlamyus’u gayet açık bir şekilde tenkit etmiş, ancak üslûbunu böyle bir durumda bile bozmadı. Bu tarz bir tenkit üslûbunu, bu asra kadar hiçbir ilim muhitinde bulmak mümkün değildir.

Bir diğer prensip **ilimde emânettir**. Biz Yunanlıları ilimler tarihinde yaptıkları büyük işlerle tanırız. Selefimiz müslümanların yaptıkları gibi onlar da büyük işler yapmışlardır. Onları şükranla yad ediyoruz. Ancak Yunanlılar ilimleri nereden aldıklarını, çok nâdir misaller hariç, söylememişlerdir. Bu ilimleri sıfırdan meydana getirmiş gibi karşımıza çıkmaktadırlar. Halbuki Yunanlıların ilimlerinde ve nazariyelerinde kendilerinden önceki milletlere dayandıkları bilinmektedir. Eckhard Neubauer adındaki ilimler tarihçisi bu hususta, “Yunanlıların ilimlerin en başında değil, muayyen bir yerinde bulunduğunu, yani ilimlerin onlardan 2000-2500 yıllık bir mazisinin bulunduğunu söylediğiniz zaman büyük bir mukavemetle karşılaşıyorsunuz” demekte ve şikâyet etmektedir. Yunanlıların nazariyelerinde Babilonya matematiğine dayandıklarını Neubauer ispatlamış ve bu konuda üç ciltlik kitap yazmıştır. Müslümanlar ise bu hususta son derece açıktır. Gelir gelmez kompleksiz olarak işe başlamışlar İslâm dünyasına gelen ecnebileri, ister İslâmiyet’i kabul etsinler ister etmesinler, hoca olarak kabul etmişler ve onlardan ilimleri almışlardır. Öte yandan hadis ilmi teşekkül etmiş ve bu ilim sayesinde kaynakları zikretme prensibi ortaya çıkmıştır. Maalesef bu realiteyi ilimler tarihi umumiyetle bu güne kadar hiç bahis mevzuu etmemiştir. Meselâ elimize ulaşmış olan 25-30 ciltlik *Taberî Tefsîri*’nde müellif, malzemelerini muayyen senedlerle vermektedir. Avrupalılar bunu, maalesef bu güne kadar anlamamış ve anlamak istememiştir. Onlara göre Taberî ve onun gibi müverrihler, muhaddisler ve müfessirler malzemeyi önce kendilerine göre uydurmuşlar, buna bir de kaynak icat etmişlerdir. Böylelikle büyük bir literatürü tarihî bakımdan bir sıfır haline getirip, değerini sıfıra indirmeye çalışmışlardır. Hakikatte elimizdeki hadis ve tarih kitaplarındaki rivayetlerin bugünkü modern mânada dipnotlardan ibaret olduğunu iftiharla söyleyebiliriz. Bugün bizler aldığımız bilgiler için dipnot göstermekteyiz. Hatta bazan göstermiyoruz, gizliyoruz, çalışıyoruz veya aldığımız kaynağı saptırıyoruz. Yani bugün bile dipnot gösterme prensibini doğru düzgün kullanamıyoruz. Fakat müslümanlar çok erken devirlerden itibaren kaynaklarını bu tür isnatlarla vermişlerdir. Bunu bir tarafa bırakınız, daha sonraki devirlerde kaynaklarını kitaplardan vermeye başlamışlar, yani kaynaklarını ihmal etmemişlerdir. Bu ideal çalışma tarzını ilimler tarihi maalesef bugüne kadar göz önüne almamış durumdadır. Bu bakımdan hiçbir kültür çevresi İslâm dünyasıyla boy ölçüşemez. Avrupalılar bu realiteyi göz önüne almamakta hatta bir de kalkıp müslümanlar kaynak kullanmamıştır diye iftira atmaktadırlar.

Şüphe de ilimler tarihinde olmazsa olmaz kabul edilen prensiplerden biridir. Buradaki şüpheden kasıt bir bilgiyi hemen kabul etmemek, doğruluğu kesin olarak ispat edilinceye kadar şüphe ile bakmak ve sorgulamaktır. Bu konuda da müslümanlar haksız bir ithamla karşı karşıya kalmış ve her şeyi araştırmadan hemen kabul ettikleri, bilimsel şüphe anlayışından uzak oldukları şeklinde iddialarla karşılaşmışlar ve hatta küçümsenmişlerdir. Bugün hâlâ kendi münevverlerimiz içinde bile bu inançta olanlar mevcuttur. Halbuki müslümanlar bu iddiadan son derece uzaktır. Mu‘tezile’nin “Elli şüphe bir tek yakinden daha iyidir” diyerek bilimsel şüpheyi formüle etmiş olması bunun en basit örneği olarak gösterilebilir.”

İlimler tarihinin temel prensiplerinin İslâm ilim dünyasındaki halini bu şekilde izah eden Sezgin hoca bunlara başka prensiplerin de ilâve edilebileceğini, ancak sadece bunların bile İslâm medeniyetinin genel karakterini göstermesi açısından yeterli olduğunu ve onların niçin/nasıl ilerledikleri hakkında fikir vermeye yeteceğini belirtmiştir.

Müslümanların bu derece yüksek bir ilim seviyesine ulaşmalarına rağmen, bugün kendi mensupları içinde bile, ilimde hiçbir şey yapmadıkları, çünkü İslâm dininin gelişmeye engel teşkil ettiği kanaatinin hâkim olduğunu ifade eden konuşmacı müslümanların astronomide yaptıklarının nasıl bilindiği hususunda kendi başından geçen bir olayı şöyle anlatmaktadır:

“Lise tahsiline başladığım henüz daha ikinci haftasında, bir öğretmenimiz bize müslüman hocaların dünyanın öküzün boynuzu üstünde olduğuna, öküz kafasını sallayınca da zelzele meydana geldiğine inandıklarını söyledi. Lise tahsilim boyunca bunu tashih eden hiçbir öğretmen olmadı. Halbuki çok sonraları öğrendim ki müslümanlar henüz daha hicretin I. yüzyılının sonuna doğru Aristo’ya isnâd edilen *Kitâbü’l-Âlem*’i tercüme etmiş, orada zikredilen dünyanın yuvarlak olduğu nazariyesini öğrenerek tartışıp kabul etmişler ve onların büyük çoğunluğu buna ilâveten dünyanın döndüğüne de inanmışlardı. Milâdi XVI-XVII. yüzyılda Avrupalılar’ın, dünyanın şekli ve dönmesiyle alakalı ne büyük mücadeleler yaşadığı düşünülürse müslümanların ne kadar ileri oldukları ve münevverlerimizin durumu daha iyi anlaşılabilir”.

Yaşadığı bu olayın kendi ilim tarihimize, okumuş yazmış mensuplarımızın bile nasıl yanlış baktığını gösterdiğine dikkat çeken hoca, halbuki müslümanların daha IX-X. asırda matematikte, astronomide, coğrafyada vb. ulaştıkları neticelere Avrupalılar’ın ancak XIX-XX. yüzyılda varabildiklerini; bu gerçeği insanlarımızı, hatta dünyaya anlatmamızın ve mekteplerimizde ders olarak okutmamızın selefimize karşı boynumuzun borcu olduğunu söylemiştir. Bu amaçla Almanya’da faaliyetini sürdürdükleri enstitülerinde uzun yıllar neticesinde meydana getirdikleri çalışmaların Türkçe’ye tercüme edilmesi ve ülkemizde de bu bilgilerin tedavüle sokulmasının söz konusu yanlış inanışları tashih etme ve komplekslerimizden kurtulabilmemizde bizlere faydalı olacağı kanaatini izhar etmiştir.

Müslümanların ilim dünyasına kazandırdıkları ve kaydettikleri başarıların gizlenmesinden çok rahatsız olduğu konuşmasının neredeyse her bölümünden anlaşılan Sezgin, bugün bizlerin Avrupalılar tarafından XVIII-XIX. yüzyıllarda ortaya çıkarıldığını/bulduğunu zannettiğimiz birçok yeni bilgi ve nazariyenin, adı zikredilmeden müslümanlardan alınmış/çalışılmış bilgiler olduğunu iddia etmiş, bunu rahatlıkla ispat edebileceğini ve aslında bu tür konuların birçoğunu zaten ispat ettiğini son derece güvenle ifade etmiştir. Meselâ bizim bugüne kadar Avrupalılar tarafından hazırlandığını bildiğimiz Asya, Avrupa, Hint Okyanusu haritalarının hepsinin müslüman topografların yaptıklarının kopyasından ibaret olduğu iddiasını dillendirerek bu iddiasını ispat sadedinde şunları söylemektedir:

“Guillaume Delie adındaki genç bir Fransız XVII. yüzyılın sonunda birdenbire İran’ın, Doğu Anadolu’nun ve biraz da Irak’ın en mükemmel haritasını yapmıştır. O haritaya bakıldığında bütün koordinatlarının modern enlem boylam derecelerine uygun olduğu görülür. Halbuki o zamanlar Avrupalılar henüz enlem boylam derecelerini bilmiyorlardı, biraz bilenler de bu bilgilerini haritalara tatbik edecek seviyede değildiler. Bunları bilmeden böyle bir harita çizebilmenin mümkün olmadığı ise açıktır. Şu halde

müslüman haritalarından kopya edildiği ihtimali beliriyor. Ben de bundan hareketle araştırmalar yaptım ve delilleriyle bu şahsın söz konusu haritayı müslümanlardan kopya ettiğini ispat ettim. Benim bu ispatım karşısında Avrupalılar henüz suskun haldeler. Müsbet veya menfi hiçbir karşılık vermediler”.

Bu gerçekleri sadece kendilerinin ortaya çıkarmadığını, İslâm medeniyeti hakkında müsbet/insafı olan ve bu tür konuları dillendiren ilim tarihi uzmanı Avrupalılar'ın az olmadığını, ancak seslerinin günümüz şartlarında fazla çıkamadığını söyleyen Sezgin, bu çalışmaların dünya ilim çevrelerinin gündemlerine sokulması gereğine dikkat çekerek, enstitülerinde bu tür müsbet kimselerin araştırmalarını toplamak için yaptıkları çalışmalar hakkında şu açıklamayı yapmıştır:

“Deideman adındaki bir şahıs İslâm dünyasının her ilim dalındaki çalışmaları, gelişmeleri ve başarıları hakkında iki yüz makale kaleme almıştır. Ancak bu makaleler çok zor ulaşılacak dergilerde yayımlandığı için kimsenin dikkatini çekmemektedir. Biz bunların tamamını beş ciltte topladık. Müslüman tıp tarihiyle alakalı 1000 tane makaleyi ise 100 ciltte topladık. Müslüman bilginlerinin coğrafyayla alakalı yaptığı çalışmaları konu edinen muhtelif dillerde yayımlanmış makaleleri de 277 cilt halinde yayımlamak suretiyle ilim dünyasının dikkatlerine sunduk. Böylece 1200 kusur cilt tutan çalışmayı birkaç yüz bin kitap ve mecmuadan toplayarak bir araya getirdik. Müslüman ilim câması bunlardan haberdar olmalı ve bunları bilmeden bilimsel çalışma yapmamalıdır”.

Konferansta müslümanların ilim tarihindeki yeri ise ana hatlarıyla şöyle özetlenmiştir: Müslümanlar hicretin III. yüzyılının başına kadar bütün ilimlerde birçok kitap tercüme etmiş, bunları enine boyuna değerlendirerek hazmetmiş ve iki yüzyıl gibi kısa bir sürede o gün dünyanın sahip olduğu ilim seviyesini yakalamışlardır. Böylece alma ve hazmetme safhasını tamamlayıp üretim/yaratıcılık/kreativite safhasına geçmişlerdir. Yani insanlığa yeni nazariyeler ve bilgiler üretmeye başlamışlardır. Hicrî III. yüzyılın başından itibaren (milâdî 850'lere tekabül eder) istisnasız her ilimde yepyeni gelişmeler birbirini takip etmiş ve yaklaşık her elli yılda bir yeni ilerlemeler kaydedilmiştir. Bu durum XVI. yüzyılın sonuna kadar böyle devam etmiştir. XVI. yüzyılın sonuna doğru duraklama başlamıştır.

Avrupalılara gelince müslümanların sahip olduğu ilmi X. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İspanya üzerinden almaya başlamışlardır. Onların alma ve hazmetme safhası beş yüz yıl sürmüştür. Müslümanların alma ve hazmetme merhalesini iki asırda arkada bırakmasına karşılık Avrupalılar bu safhayı ancak beş asırda tamamlayabilmişlerdir. XVI. yüzyılın başlarında küçük çapta yeni bilgiler üretmeye başlamışlar, bu yüzyılın sonunda üretim/yaratıcılık/kreativite safhası kendini hissettirir olmuştur. XVII. yüzyıldan itibaren ise hem kendilerini yavaş yavaş İslâm dünyasından daha üstün görmeye başlamışlar hem de yaratıcılığı tamamen ellerine geçirip bugüne kadar da ellerinde tutmayı başarmışlardır. Bu bir tarihî hadisedir/realitedir.

Peki niçin böyle olmuştur? Müslümanlar niçin duraklamış ve ilimlerde geri duruma düşmüşlerdir? Bu mesele ilim tarihçilerini çok meşgul etmiştir ve konuya dair birçok iddia vardır. Hatta bu maksatla 1956 senesinde Bordeaux'da bir kongre düzenlenmiş ve mesele dünyanın en önde gelen oryantalistleri tarafından enine boyuna tartışılmıştır. Dört sene sonra da Frankfurt'ta bir kongre tertip edilmiştir. Orada gerilemenin sebebi olarak İslâm ilimleri gösterilmiş; tasavvufu uğraşanlar tasavvufu, fıkıhla uğraşanlar fıkıhı, kelâmıla uğraşanlar da gerilemenin müsebbibi olarak kelâmı göstermişlerdir. Katılımcılar en nihayetinde bu meseleyi çözemediklerini itiraf etmiş, böylece mesele ortada kalmıştır. Aslında oryantalistler İslâmî ilimleri bir dereceye kadar bilmekle birlikte, müslümanların tabii ilimler tarihine, dolayısıyla tabii ilimlerdeki seviyelerine vâkıf değillerdir. Tüm mesailerini İslâmî ilimlere verip tabii ilimleri ihmal etmişlerdir.

Oryantalistlerin cevabını bulamadıkları 'Müslümanların ilimde duraklamalarının sebebi' meselesiyle alakalı Fuat Sezgin'in kanaati şöyle özetlenebilir: Müslümanlar Bizanslılar'la ve Sâsânî ordularıyla karşı karşıya geldikleri andan itibaren yeni bir medeniyetin sahibi olacakları hususundaki çehrelerini göstermişlerdir. Bu gerçekleşmiş ve İslâm bilginleri dünya ilimler tarihinde 800-900 sene öncülük vazifelerini yapmışlar, büyük yaratıcılıklar göstermişlerdir. İspanya'yı almaları ve medeniyetlerini oraya tanıştırmalarıyla da kendilerinden sonra ilimler tarihinde liderlik rolünü üzerine alacak muhiti bir ölçüde belirlemişlerdir. Müslümanların bu konudaki belirleyicilikleri şöyle olmuştur. Müslümanlar İspanya'ya girmeden önce Avrupalılar, Yunanlılar'dan, Aristo, Câlînus ve Hipokrat'tan tercüme yapmışlardı. Ancak bundan istifade edemiyorlardı. Faydalanamadıktan sonra sadece tercüme etmenin bir anlamı olmuyordu ve bu bilgileri bir türlü hazmedip üretime geçemiyorlardı. Fakat müslümanlar İspanya'ya girince Avrupalılar uyanmaya başladılar. Çünkü memleketlerine başka din mensupları gelmiş ve onlara tahakküm ediyordu. Kendilerini ve dinlerini müdafaa etme duygusu gelişti. Fransa'da müslümanları yenince benlik duyguları da gelişmeye başladı ve kendilerine güvenleri geldi. Karşılarındaki muazzam güçlü düşmana karşı mücadele azimlerini sürekli canlı tuttular. Kilisenin öncülük etmesiyle X. yüzyıldan itibaren müslümanların yaptığı çalışmalar tercüme edildi ve Katolik kilisesi Avrupa cemiyetini ilim konusunda uyandırdı. Buna ilâveten 1192 yılından itibaren Avrupa dünyası İslâm dünyasını vurma sevdasına girdi. Haçlı Seferleri Avrupalılar'a başından itibaren bir solidarite/askerilik duygusu kazandırdı ve böylece o güne kadar birbirlerini vuran topluluklar Haçlı Seferleri vesilesiyle birlikte hareket etme, birlik olma duygusu kazandılar. 200 sene süren Haçlı Seferleri boyunca savaşların kimini kazandılar kimini kaybettiler; fakat hakikatte daima Avrupalılar kazandı, müslümanlar kaybettiler. Çünkü onlar çok yüksek seviyede olan bir kültür zümresiyle temasa geçtiler ve müslümanların aletleri, ede-

vatları, tekniklerini tanır hale geldiler. Kişisel ilişkiler sayesinde onların tecrübelerini devraldılar. Buna mukabil Haçlı Seferleri neticesinde İslâm dünyası yıkılmış, yıkılmış; ayrıca müesseseleri zarar görmüş, insanlar arasındaki ihtilâflar çoğalmış ve politik açıdan pek çok problemle karşılaşmışlardır. İslâm dünyası aynı dönemlerde Haçlı Seferleri'nin yanı sıra başka saldırılara da uğramıştır. Berberler saldırmış, Hülâgü Bağdat'ı tahrip emiş, İran'ı yakıp yıkmıştır. Böylece İslâm dünyası iktisadî, siyasî ve toplumsal olarak güç kaybetmiştir ve bir dönüm noktası meydana gelmiştir. Haçlı Seferleri'nin Avrupa'ya kazandırdığını söylediğimiz faydalarına çok basit bir örnek olarak üniversite mefhumunun bu seferler neticesinde Avrupalılar'ın gündemine girmiş olmasını gösterebiliriz. Daha önce üniversite mefhumuna çok yabancı olduğu bilinen Avrupa'da 1227 senesinde II. Frederik tarafından Napoli'de kurulmuş olan Avrupa Üniversitesi'nin programına bakıldığında Nizamiye Medresesi'ninki ile tıpatıp aynı olduğu görülür. Sonuçta İslâm dünyası ilimdeki öncülüğünü XVII. yüzyıldan itibaren Avrupa'ya terk etmiştir.

Müslüman ilim dünyasının duraklamasının ve üstünlüğünü Avrupa'ya kaptırmasının sebeplerini bu şekilde izah eden Sezgin hoca konferansın son bölümünde, ülkemizde sıkça dillendirilen İslâm dünyasının ilimde bu kadar gerilemesinde en büyük etkenin din olduğu iddiasının tamamen asılsız/delilsiz olduğunu, bilakis İslâm dininin teşviki olmasaydı bu gelişmelerin kesinlikle yaşanamayacağını, tam aksine Avrupa'da Hıristiyanlığın, ilmin önüne geçmeye çalıştığını belirtmiş ve konuşmasını şu sözlerle tamamlamıştır:

“Avrupa'da XIII. yüzyılda kilise, Aristo'nun eserlerinin okunmasını yasaklamış ve insanlar bunları gizli gizli okumuşlardır. İslâm tarihinde kesinlikle böyle bir şey yaşanmamış aksine bu tür eserlerin okunması teşvik görmüştür. Buna rağmen yukarıda zikrettiğimiz sebeplerle müslümanlar gerilemiş Batı ise müslümanlardan öncülük bayrağını devralmıştır. Bu tamamıyla tarihî bir hadisedir ve bütün cemiyetlerin başına gelmektedir. Batıların bu gün geldikleri seviye muhteşemdir. Bunun ne kadar devam edeceğini bilmiyoruz, ancak bizi ümitsizliğe ve kızgınlığa sevk etmemelidir. Bu tarihî hadiseyi olduğu şekliyle iyi değerlendirmeli ve hele hele geri kalışımızın İslâm dininden yahut İslâm dünyasının bünyesinden kaynaklandığı fikrini yıkmalı, böylece yeni bir çalışma merhalesinin çabası içine girmeliyiz”.

Saygıdeğer Fuat Sezgin'in engin ilmî ve tecrübî birikimini yansıtan, ilim tarihimiz karşısındaki halimizi gözler önüne seren bu açıklamalar üzerine biraz düşünmek ve dünya ilim tarihine büyük katkılar sağlayan medeniyetimize bakışımızı gözden geçirmek camiamızın eski parlak günlerine geri dönmesinin ilk adımı olmalıdır.

Abdullah KARAHAN, Dr.

UÜ İlahiyat Fakültesi, BURSA

Atlasü'l-hadîsi'n-nebevî mine'l-Kütübi's-sihâhi's-sitte (Emâkin ve akvâm), Şevkî Ebû Halîl, Dımaşk (Dârü'l-fıkr), Recep 1423/Eylül 2003, 17 × 24 cm, 440 sayfa

Kısaca tanıtımı yapılacak olan bu çalışmanın müellifi Dr. Şevkî Ebû Halîl 1941'de Filistin'de dünyaya gelmiş, Şam'da İslâm tarihi alanında doktorasını tamamlamasının ardından, halen çalışmakta olduğu Dımaşk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak göreve başlamıştır. Aynı zamanda Dârü'l-fıkr'de editörlük görevini de yürütmekte olan müellifin bu yayınevi tarafından neşredilmiş çeşitli alanlarla ilgili elliye aşkın eseri bulunmaktadır.

Ardından da anlaşılacağı üzere eser *Kütüb-i Sitte*'de adı geçen yer ve kabile isimlerini konu edinen bir eserdir. Günümüz İslâm dünyasında yapılmış ender çalışmalardan biri sayılabilecek olan kitap renkli ve kaliteli haritalar ihtiva eden baskısıyla önemli bir boşluğu dolduracak niteliktedir. Atlas önsöz, *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin kısa biyografileri, eserde kullanılan rumuzların açıklanması, içerik, bibliyografya, indeks ve içindekiler bölümlerinden oluşmaktadır.

Önsözde yazar, fakülte'deki derslerinde okuttuğu hadislerde geçen mekân ve kabile adlarının yerlerini tesbit etme konusunda öğrencilerinden gelen yoğun istek üzerine bu mahiyette bir çalışma yapmayı düşündüğünü ve önce siyer alanındaki *Atlasu siyeri'n-nebeviyye* adlı kitabını telif ettiğini, daha sonra da bu çalışmasını kaleme aldığını anlatmaktadır. Ardından eserde kullandığı *Kütüb-i Sitte* neşirlerinden söz ederek Ebû Hüreyre'nin çok hadis rivayet etmesine yönelik bazı eleştirilere de cevap verdiği bir girişle devam eder.

Eserin içeriği bölümünde yazar, *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin kısa biyografilerini verirken onların öz geçmişlerini kaydetmek yerine, daha ziyade ilim öğrenmek üzere seyahat ettikleri bölgeleri (rihle güzergâhlarını) harita üzerin-

de göstermiş ve bu yönüyle esere bir farklılık kazandırmıştır. Ayrıca *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin ilim için uğradıkları muhtelif yerlerin günümüzdeki adlarını da tesbit ederek açıklanmıştır.

Kütüb-i Sitte'de adı geçen toplam 364 yer ya da kabile adı tesbit edilmiş ve bunlar eserde alfabetik olarak sıraya konulmuştur. Her sayfaya bir yer veya kabile ismi kaydedilmiş ve ihtiyaca göre her sayfa üç ayrı renkli bölüme ayrılmıştır. Ele alınan yer veya kabile ismi hakkında kaynaklara dayalı kısa bilgi verildikten sonra onun hem dünya haritasındaki, hem de o bölgenin bulunduğu şehrin özel haritası üzerindeki yeri gösterilmiştir.

Açıklama bölmesinde yer veya kabile isminin en yaygın okunuş biçimi verilmiş, ardından varsa başka başka adları ya da okunuş şekilleri parantez içinde ve kırmızı renkte yazıldıktan sonra o kabile veya yerle ilgili kısa bir açıklama kaydedilmiştir. Kabilelerin soylarıyla birlikte tam adları, yerlerin de hangi bölgenin neresinde olduğu detaylı bir şekilde izah edilmiştir. Ardından *Kütüb-i Sitte*'de yer alan kaynakların isimlerinin yazılı olduğu bir tabloda açıklanacak ismin bu kaynakların hangilerinde yer aldığı veya almadığı değişik renklerle ifade edilmiştir. Söz konusu isimler hakkında, muteber kaynaklara dayanılarak, yer ise merkezî yerlere olan mesafesi, ne zaman fethedildiği; kabile ise soy bağlantıları ve ne zaman müslüman olduğu yönünde bilgiler verilmekte, sonunda da bilgilerin alındığı kaynaklar parantez içinde ilmî usullere uygun olarak kaydedilmektedir.

Dünya haritasının bulunduğu bölmede yer veya kabile isminin yer aldığı şehir kare içinde ve farklı renkle gösterilmiş, ayrıca dünya haritasının tamamı değil, sadece o şehrin yer aldığı kıta ve bölge verilmiştir.

Yer veya kabile isminin yer aldığı şehir haritasının verildiği bölmede ise şehrin merkezî yerlerini birbirine bağlayan yol haritası genel hatlarıyla verilmiştir. Ayrıca ihtiyaca göre farklı renkli küçük bölmelerle açıklanan ismin büyütülmüş yazısı, şehri temsil eden örnek fotoğraf ve bazan kabile isimlerinde o kabilenin yaşam tarzını ifade eden belgesel fotoğraf, bazan da şehrin merkezî şehirlere olan mesafesi gösterilmiştir.

Eser *Kütüb-i Sitte*'de adı geçen yer ve kabile isimleri hakkında bilgi vermesinin yanı sıra, bu isimlerin haritadaki yerini, varsa günümüzdeki yeni ismini ve merkezî bölge veya şehirler ile arasındaki mesafeyi kilometre ve mil gibi günümüzde kullanılan uzunluk ölçüleriyle açıklaması bakımından orijinal bir çalışma denilebilecek bir özelliğe sahiptir. Bu yönleriyle eser, hadislerde geçen yer ve kabile isimlerinin kolayca anlaşılıp tanınması ve araştırmacılara sağladığı pratik kolaylıkları bakımından günümüz araştırmacılarına önemli katkı sağlayabilecek niteliktedir.

Eserin sözünü ettiğimiz meziyetlerinin yanı sıra eksiklik olarak gördüğümüz şu hususa da işaret etmekte yarar görüyoruz:

Eserde açıklaması yapılan yer veya kabile isminin sadece *Kütüb-i Sitte*'nin hangisinde yer aldığı belirtilmiş, ancak bu kaynakların referans olarak kullanılma tekniklerine uygun biçimde kitap adı, bab numarası vb. detaylı bilgi verilmemiştir. Bu durum söz konusu ismin *Kütüb-i Sitte*'deki yerini belirlemede araştırmacıları zorlayacaktır. Bu eksikliğin yazarın uzmanlık alanının hadis ilim dalı olmasından kaynaklandığı hatıra gelmektedir.

Ataullah ŞAHYAR, Dr.

SÜHA Danışmanlık Araştırma Yayıncılık

*Yaşayan Kur'ân Hazreti
Peygamber, Ali AKYÜZ,
A Kitaplar, İstanbul 2003,
495 sayfa*

Bugüne kadar Hz Peygamberin hayatı ve onun nitelikleri üzerine birçok kitap yazılmıştır. Bu çalışmada da Hz Peygamber'in hayatı ve onun üstün nitelikleri Kur'ân âyetlerinin ışığında ve edebî bir üslûpla anlatılmaktadır. Benzerlerine göre farklı bir üslûba sahip olan bu kitapta yazar âyetlerin ifade ettiği mânaları edebî bir dille günümüz Türkçe'sine aktarmıştır.

Giriş ve üç bölümden oluşan kitapta yazar, Hz. Peygamber'i beşerî kimliğinden soyutlayıp melek hüviyetine büründüren ifrat ve sıradan bir insan derecesine indiren tefrit boyutlarındaki yaklaşım tarzlarından uzak kalarak Resûlullah'ın örnek şahsiyeti üzerinde yoğunlaşmıştır.

Yazar bu çalışmasında "Onun ahlâkı Kur'ân'ın ta kendisiydi" şeklindeki tesbitten de yola çıkarak âyetler ışığında Hz. Peygamber'in ahlâkının detaylarını belirlemeyi amaçlamıştır. Bunu yaparken konuyla doğrudan ilgili birkaç âyetle yetinmeyip bir bütün olarak Kur'ân'ın penceresinden bakarak Hz. Peygamber'in soyut bir resmini çizmiştir ve kitap bu yönüyle özgündür.

Kitapta âyetler nüzûl sırasına göre verilerek Hz. Peygamber'in örnek kişiliğinin ve yaşadığı erdemli hayatın tarihî seyri de betimsel bir tarzla Kur'ân'ın diliyle anlatılmıştır.

Giriş bölümünde (19-45) **üsve-i hasene** (güzel örnek) olan Hz. Peygamber'in örnek şahsiyet olması hususunda genel bilgiler verilmiş, Kur'ân'ın Resûlullah'a yönelik hitap şekli örnek âyetlerle anlatılmıştır. Hz. Peygamber'in gerek bireysel gerekse sosyal konumu itibarıyla insanlarla ilişki şekillerinin ilgili âyetler çerçevesinde dile getirildiği giriş kısmında ayrıca, Kur'ân'da "**de ki**", "**de**" ve "**söyle**" emirleriyle ifade edilen seslenişlerle Resûl-i Ekrem aracılığıyla insanları çeşitli erdemlere ulaştırılma amacının işlendiği fikri üzerinde durulmuştur.

Birinci bölümde (45-114) yazar bilgi, iman, güven, kulluk ve ibadet, dua, bağışlanma, tevekkül ve sığınma gibi kavramlar çerçevesinde Hz. Peygamber'in

misyonunu ele almakta ve her bir misyonu edebî bir üslûpla sunduğu âyet meâlleriyle işleyerek okuyucuya geniş bir perspektif kazandırmıştır. Meselâ bilgelik misyonu "**oku**" emriyle, ibadet misyonu "**yalnız ona kulluk edenlerden ol**" emriyle örneklendirilmiştir.

Misyon başlıklı birinci bölümde Hz. Peygamber'in tebliğinin **neliği** ve **he-defi** üzerinde duran yazar, **Vizyon** başlığını taşıyan ikinci bölümde tebliğinin **nasıllığını** ele almıştır. Bu maksatla bu bölümde (114-246) Hz. Peygamber'in şahsiyeti, görünümü, giyim-kuşamı, karakteri ve erdemleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Özellikle tebliğ muhataba ulaşması ve onda etki bırakması açısından bu nitelikler üzerinde durulmuş, ayrıca "biz sana hikmeti verdik" âyeti gereğince tebliğ sanatına sahip olmanın önemi vurgulanmıştır.

Bu bölümde Hz. Peygamber'de bulunan ve bulunması gereken özelliklerin onun şahsında tüm müslümanların sahip olması gereken özellikler olduğu hususu üzerinde de durulmuş ve bu konuyla ilgili birçok âyet okuyucunun dikkatine sunulmuştur. Ayrıca bu bölümde, Hz. Peygamber'in hilyesi ve şemâilî mükemmel yaratılışın bir örneği olarak verilmiş, onda bulunan vefa, dürüstlük, sabır, cömertlik gibi güzel niteliklerin müslümanlar tarafından örnek alınması gerektiğine âyetlerin diliyle dikkat çekilmiştir.

Yazar Hz. Peygamber'in aksiyonundan ve tebliğinin niteliklerinden bahsettiği üçüncü bölümde (247-465) ilk olarak, onun mesajının yöresel ve beşerî farklılıklara müsamaha gösterip hoşgörülü davrandığı için evrensel bir niteliğe sahip olduğunu, **ortak insanî erdemleri** vurguladığını ortaya koymaktadır. Bu bölüm tebliğde zaman ve mekâna göre üslûp tercihinin dikkat çekmiş ve bu konuda Hz. Peygamber'i yönlendiren âyetlerden örnekler sunmuştur. Üçüncü bölümün sonunda ise tüm peygamberlerin insanlara aynı hakikati sunduğu tezinden hareketle tebliğ sürekliliğine dair örnekler sunulmaktadır.

Kitabının genel bir değerlendirmesini içeren **sonsöz** bölümünde ise yazar, yine âyetlerin ifadelerinden yararlanarak Hz. Peygamber'in özelliklerini edebî bir üslûpla özetlemiş ve kendi gözünde canlandırdığı peygamberi şiirsel bir dille okuyucuya aktarmıştır.

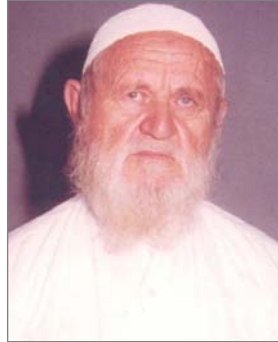
Kur'ân'ın tanımladığı peygamberi tanıtmayı amaçlayan yazar bu amacına, anlaşılır ve sade bir dille verdiği âyet tercümeleriyle ulaşmıştır diyebiliriz. Ayrıca Hz. Peygamber'in hayatının **misyon**, **vizyon** ve **aksiyon** gibi başlıklar altında kategorize edilerek sunulması, konunun günümüz insanınca daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunmaktadır.

Ali AYTEN, Arş. Gör.

MÜ İlahiyat Fakültesi

Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî (1332-1420/1914-1999)

XX. yüzyılın önde gelen hadis münekkitlerinden olan ve Nâsirüssünne lakabıyla anılan Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî 22 Cemâziyelâhir 1420 (2 Ekim 1999) Cumartesi günü Ürdün'ün başkenti Amman'da vefat etti. Cenaze namazı öğrencisi Hüseyin Şakra tarafından kıldırıldı. Cenazesinde ailesinin bağırıp çağırarak ağlamamasını, techiz ve tekfin işlemlerinin geciktirilmemesini ve vefat ettiği yere yakın bir mekâna defnedilmesini vasiyet etmişti. Defin işlemleri vasiyetine uygun olarak gerçekleştirildi.



Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsirüddin b. Nûh Necâtî b. Âdem 1332/1914 senesinde Arnavutluk'un İşkodra kentinde fakir bir ailenin çocuğu olarak doğdu. Asıl ülkesi olan Arnavutluk'a nisbetle el-Elbânî diye meşhur oldu. Babası Nûh Necâtî (ö. 1372/1953) İstanbul'daki dinî eğitim müesseselerinde eğitim gördükten sonra din hizmetlerinde bulunmak üzere memleketine dönmüş, çevresindeki insanların yoğun teveccühünü kazanmış, sevilen bir âlim idi. Devrin Arnavutluk Cumhurbaşkanı Ahmed Zogu'nun 1924'ten itibaren kontrolü tamamen ele geçirip müslümanları sindirmeye yönelik baskı politikası uygulamaya başlaması dolayısıyla, pek çok müslüman Arnavut gibi Muhammed Nâsirüddin'in babası da ülkesini terk edip, ailesiyle birlikte Şam'a göçtü. Bu sırada on yaşına henüz girmiş bulunan ve temel dinî bilgilerini ailesinden öğrenen Elbânî ilk eğitimini Şam'daki Medresetü Cem'iyeti'l-is'âfî'l-hayrî'de tamamladı. Bunun yanı sıra sıkı bir Hanefî âlimi olan babasından Kur'ân, sarf, nahiv, belâgat gibi âlet ilimlerini tahsil etti. Ayrıca babasının yakın dostu ve Şam'ın önde gelen âlimlerinden Muhammed Saîd el-Burhânî'den fıkıh ve nahiv okudu. Bu arada fasih Arapça'yı öğrendi. Muhammed Behcet el-Baytâr'ın derslerine katıldı. Bir ara ticaretle meşgul olmaya başlamışsa da, zamanla babasının mesleği olan saat tamirciliğini öğrendi ve bu sayede ancak geçimini sağlayacak kadar çalışıp, geriye kalan

zamanında sürekli kitap okuma fırsatı elde etti. Muhtelif zamanlarda evlendiği üç hanımından beşi kız 13 çocuğu dünyaya geldi.

Yirmili yaşlarının başında Reşîd Rızâ'nın neşretmekte olduğu *Mecelletü'l-Menâr*'da (Rızâ'nın Selefî çizgiye yaklaştığı son yılları) okuduğu bazı yazılar Elbânî'yi Selefî anlayışı benimsemeye ve hadis ilmi ile meşgul olmaya yöneltti. Vaktinin büyük kısmını Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de geçirerek oradaki nâdir hadis yazmalarını incelemeye başladı. Kitaplara olan yakın ilgisi dolayısıyla kütüphane idaresi kendisine özel bir oda tahsis etti. Hatta raflardan kitap indirmek üzere çıktığı merdivende bazan altı saat kadar kaldığı anlatılır. Gazzâlî'nin *İhyâü ulûmi'd-dîn* (I-IV, 1889) adlı kitabını neşre hazırlamakla başladığı ilmî çalışmalarına Zeynüddîn el-İrâkî'nin *el-Mugnî an cümeli'l-esfâr fi'l-esfâr* (I-V, Kahire 1939) adlı eserini yayına hazırlayarak devam etti. Geleneksel rivayet metodu olan icâzetin gerekliliğine inanmamakla birlikte, Muhammed Râgıb et-Tabbâh'tan hadis rivayet icâzeti aldı. Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'deki hadis konusundaki pek çok yazma eserin fihristlerini hazırladı (*Fihrisü'l-mahtûtâtî'z-Zâhiriyye fi ilmi'l-hadîs*, Dımaşk 1970), ilim ehlinin varlığından haberdar olmadığı yazmaları keşfetti. Bunun yanında bazı özel kütüphanelerdeki yazma eserleri de ortaya çıkardı.

Nâsirüddin el-Elbânî'nin özellikle hadis konusunda etkilendiği kişilerin başında İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gelmektedir. Dolayısıyla rivayetlerle ilgili hükümlerinde bu düşünce çizgisinin izleri hâkimdir. Bununla birlikte sahip olduğu ilmî otoritenin gereği olarak, yeri geldiğinde bunları da eleştirmekten geri kalmamıştır. Mezheplere körü körüne bağlılığın terk edilip Kitap ve Sünnet'e vurgu yapılması, geleneksel düşüncenin dikkate alınmaması, bid'at ve hurafelerin şiddetle eleştirisi, söz konusu yaklaşımın ayırt edici özellikleridir. Bu görüşleri benimsemesi dolayısıyla Elbânî'yi başta babası olmak üzere ilim ehli pek çok kimse tenkit etti. Şam'da çalışmalarını sürdürdüğü sırada, Suriye'de bulunan diğer merkezlere kısa süreli yolculuklarla başlayan ilmî seyahatleri sayesinde aynı zamanda savunduğu fikirleri başkalarıyla paylaşma imkânı da buldu. Ancak bu sırada halkın, resmî makamların ve tarikatların şiddetli muhalefetleriyle karşılaştı. Kendisine ilmî ve fikrî pek çok reddiye yazıldı. Bu yüzden zaman zaman hapse girdi, sınır dışı edildi. Bu arada yapılan eleştirilere çeşitli eserler kaleme alarak cevaplar verdiği gibi, kendisi de pek çok kişiye reddiye yazdı.

Şam'da sürdürdüğü ilmî çalışmaları yanında haftada iki defa toplanan öğrencilerine ders verdi. Elbânî bu derslerde İbn Hacer'in *Nuhbetü'l-fiker*, İbnü'l-Kayyim'in *Zâdü'l-meâd*, Sıddîk Hasan Hân'ın *er-Ravzatü'n-nediyye*, Ahmed Muhammed Şâkir'in *el-Bâisü'l-hâsî şerhu İhtisâri Ulûmi'l-hadîs*, Buhârî'nin *el-Edebü'l-müfred*, Nevevî'nin *Riyâzü's-sâlihîn*, Münzirî'nin *et-Tergîb ve't-terhîb*, İbn Dakikül'îd'in *el-İlmâm fi ehâdisi'l-ahkâm* adlı eserlerini okuttu. Bu derslere farklı kesimlerden pek çok kimse devam etti. 1381-1383 (1961-1963) yılları

arasında Medine'de el-Câmiatü'l-İslâmiyye'de eğitim ve öğretim faaliyetlerine katıldı. Bilâhare Şam'a döndü ve kendisini bütünüyle ilme verdi. Saat tamirciliğini önce kardeşine, onun vefatının ardından da oğullarından birine bıraktı. Özellikle Arap dünyasından, kendisinin tetkik ve tenkit yöntemini benimseyip rivayetlere uygulayan Muhammed Zühayr eş-Şâviş, Muhammed İbrâhim Şakra, Ömer Süleyman el-Eşkar, Abdurrahman Abdülhâlik, Mahmûd Mehdi el-İstanbulî, Hayreddin Vanlî, Hamdi Abdülmecîd es-Silefi'nin de aralarında bulunduğu çok sayıda kimse vardı. Ayrıca Muhammed Meczûb et-Tartûsî, Abdülkâdir el-Arnaût, Şu'ayb el-Arnaût, Abdurrahman el-Bânî ve Isâm el-Attâr gibi kimseler de ondan ve yönteminden istifade etti. Ortaya koyduğu çalışmaları ile, Arap dünyasında hâkim olan Selefi anlayışın tevhid-akaîd esaslı vurgusuna hadisin de güçlü bir şekilde dahil edilmesini sağladı.

Suriye, Suudi Arabistan, Mısır ve Hindistan'da önemli heyetlere ve çalışma gruplarına dahil edildi, mühim eserlerin neşrine katkı sağladı. İlmî incelemeler yapmak gayesiyle körfez ülkeleri, Kahire, İskenderiye, Kudüs, Beyrut, Mağrib yanında İspanya, İngiltere ve Hollanda gibi çeşitli Avrupa ülkelerine de seyahatlerde bulundu; gittiği yerlerde konferanslar verdi. Gırnata'daki konferansı *el-Hadîs hüccetün bi-nefsih fi'l-akâid ve'l-ahkâm* (el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, ts.), İngiltere'deki konferansı da *Menziletü's-sünne fi'l-İslâm* adlarıyla daha sonra neşredildi. 1419/1999 yılı Melik Faysal İslâm Araştırmaları ödülü tahrîc ve tahkik çalışmaları yaparak hadis ilmine sağladığı katkılar sebebiyle Elbânî'ye verildi.

1400 senesinin Ramazan (Temmuz 1980) ayından itibaren Ürdün'ün başkenti Amman'a yerleşerek ilim, davet ve eğitim çalışmalarını burada sürdürmeye başladı; kısa süreli seyahatleri dışında ömrünün kalan kısmını Amman'da geçirdi. Vefatına yakın dönemlerde kalem tutacak gücü kalmamış, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-zaîfe*'nin telifini çocukları ve torunları yardımıyla sürdürebilmiştir. Vefatından 48 saat öncesinde bile içine düştüğü bir şüpheyi gidermek gayesiyle oğlu Abdüllatif'ten, *Sahîhu Süneni Ebî Dâvûd* adlı eserini getirmesini istemesi ilme olan bitmez tükenmez arzusunun önemli bir göstergesidir. Üzerinde çalıştığı son eser *Tehzîbü Sahîhi'l-Câmiî's-sagîr ve'l-istidrâk aleyh'ti*. Kütüphanesi, vasiyeti gereği, içinde bulunan bütün matbu, fotokopi, yazma, kendisinin ve başkalarının istinsah ettiği eserler ve henüz tamamlanmamış çalışmalarıyla birlikte Medîne'deki Mektebetü'l-Câmiatî'l-İslâmiyye'ye bağışlandı.

Elbânî'nin ilimle meşgûliyeti bilimsel bir kaygıdan ziyade insanların gündelik hayatına yön verme endişesini taşıyordu. Klasik kaynaklardaki hadisleri sahih ve zayıf diye ayırmakla, sahihlere uyulmasını, zayıflardan da kaçınılmasını sağlamayı hedefliyordu. Bu sebeple bütün çalışmalarını sünnetin İslâm'daki yerini muhkem hale getirmeye yönelik olarak yaptığını söylemek yanlış olmaz. Şu halde Elbânî'nin yöntemini ve gayesini, İslâm'ı her türlü

bid'atten arındırmayı hedefleyen 'tasfiye/arındırma' ve nesilleri sahih esaslar üzerine eğitmeyi hedefleyen 'terbiye/eğitim' şeklinde iki kelime ile özetlemek mümkündür. Tevhid konusuna da büyük önem veren Elbânî bu alanda da telif, şerh, ihtisar ve ta'lik türünde kıymetli çalışmalar yapmıştır. Bu bağlamda, *el-Hadîs hüccetün bi-nefsih fi'l-akâid ve'l-ahkâm* (el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, ts.), *Tahzîrû's-sâcid min ittihâzi'l-kubûri mesâcid* (Beyrut 1979), *et-Tevesül ahkâmühû ve envâuh* (Beyrut 1980), *Vücûbü'l-ahz bi-hadîsi'l-âhâd fi'l-akâid* (Amman 2002), *ez-Zebbü'l-ahmed an Müsnedi'l-imâm Ahmed* (Beyrut 1999) gibi telif eserleri yanında, verdiği özel dersler esnasında İbn Teymiyye'nin *İktidâû's-sırâti'l-müstakîm muhâlefe ashâbi'l-cahîm* (Kahire 1369), Emîr es-San'ânî'nin *Tathîrû'l-i'tikâd min edrâni'l-ilhâd* (Küveyt 1984), Muhammed b. Abdülvehhâb'ın torunu Abdurrahman b. Hasan'ın *Fethu'l-mecîd şerhu Kitâbi't-Tevhîd* (Riyad 1413) adlı eserlerini de okutup şerhlerini yapmıştır. Tahkikini yaptığı eserler arasında ise, Nevevî'nin *Riyâzü's-sâlihîn* (Beyrut 1979), Hatîb el-Bağdâdî'nin *İktidâû'l-ilm el-amel* (Küveyt 1985), Ebû Hayseme'nin *Kitâbü'l-İlm* (Küveyt 1985), İbn Ebû Ubeyd'in *Kitâbü'l-İmân* (Küveyt 1985), Tebrîzî'nin *Mişkâtü'l-Mesâbih* (I-III, Beyrut 1985) gibi eserleri vardır. Bunların yanı sıra, İbn Huzeyme'nin *es-Sahîh'i*, Tirmizî'nin *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye'si* (Amman 1985), Tahâvî'nin *Akâid*'ine İbn Ebû'l-İzz'in yazdığı *Şerhu'l-Akâid*'i (Beyrut 1988) gibi eserler üzerine yaptığı ihtisar çalışmaları bulunmaktadır. Burada kaydedilenlerin dışında daha pek çok eseri bulunan Elbânî Türkiye'deki ilim çevrelerinde de tanınmakta olup bazı eserleri Türkçe'ye de tercüme edilmiştir.

Özellikle sevenleri tarafından, 'Hadis ilimleri konusunda asrın müceddidi' veya 'asrın muhaddisi' gibi nitelendirmelere mazhar olan Elbânî, hadis ilminde yaptığı tahkik ve tesbit çalışmaları sebebiyle günümüz hadis çalışmaları açısından çok önemli bir yere sahiptir. Aralıksız sürdürdüğü ilmî çalışmaları dolayısıyla sahih ve zayıf hadislerin tesbiti konusunda büyük bir maharet kazanmıştı. İlim ehli, kendisi tarafından hazırlanan eserlere sürekli ihtiyaç hissetmiştir. Mâlikî fikhî kaynaklarına dair *İrvâû'l-galîl fi tahrîci ehâdisi Menâri's-sebîl* (I-X, Beyrut 1985), *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahiha ve şey'ün min fikhîhâ* (I-VII, Riyad 1996), *Silsiletü'l-ehâdisi'z-daîfe ve'l-mevzûa ve eseruhâ's-seyyü fi'l-ümme* (I-X, Riyad 2001) gibi çalışmaları bu anlamda sıkça başvurulanlardır. Ayrıca Elbânî'nin, muhtelif kaynaklarda geçen hadisleri değerlendirmeye tabi tutup tercihlerde bulunarak sahih ve zayıf şeklinde tasnif etmesi yanında, *et-Tergîb ve't-terhib*'in (I-III, Riyad 2000), *el-Câmiu's-sagîr*'in sahih (I-IV, Beyrut 1979) ve zayıflarını (I-III, Beyrut 1979), *Süneni Erbaa'nın sahih (Sahîhu Süneni Ebî Dâvûd*, I-III, Riyad 1989; *Sahîhu Süneni't-Tirmizî*, Riyad 1988; *Sahîhu Süneni'n-Nesâî*, I-III, Riyad 1988; *Sahîhu Süneni İbn Mâce*, Riyad 1986) ve zayıflarını (*Zaîfü Süneni Ebî Dâvûd*, Beyrut 1991; *Zaîfü Süneni İbn Mâce*, Beyrut 1988;

Zaîfü Süneni'n-Nesâî, Beyrut 1990; Zaîfü Süneni't-Tirmizî, Beyrut 1991) tesbit edip ayrı ayrı topladığı eserleri bulunmaktadır.

Elbânî'nin tahkik ve tahrîc çalışmaları günümüz hadisçilerinin genelde takdirini kazanmış olmakla birlikte, özellikle *Süneni Erbaa* başta olmak üzere klasik kaynaklarda yer alan hadislerin sahih ve zayıf diye ayrılıp, farklı çalışmalar olarak yayımlanması, hadislerle ilgili hükümleri mücerred olarak zikredip hadislerin tahrîci için başka eserlerine atıfta bulunmakla yetinmesi, araştırmacıların bu kaynaklardan istifadesini zorlaştırması yönüyle tenkit edilmiştir. Kaldı ki kendisi de, bu tür eserleri üzerine, daha sonra kaleme aldığı bazı çalışmalarında birtakım düzeltmeler yapmıştır. Yine, sert mizaçlılığı ile de bağlantılı olarak, muhaliflerini tenkit yöntemindeki aşırılığı yanında beşerî ve içtimaî özellikleri dikkate almadan yaptığı şiddetli eleştirileri de kendisine yöneltilen tenkitler arasında yer alır.¹

İbrahim HATİBOĞLU, Doç. Dr.

UÜ İlahiyat Fakültesi, BURSA

¹ Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî'nin hayatı ve şahsiyeti hakkında söylenenlerle eserleri hakkında şu kaynaklara başvurulabilir: Muhammed b. İbrâhim eş-Şeybânî, *Hayâtü'l-Elbânî ve âsâruhû ve senâü'l-ulemâ' aleyh*, I-II, Küveyt 1407/1987; İbrâhim Muhammed el-Alâ, *Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî muhaddisü'l-asr ve nâsirü's-sünne*, Dimaşk 1422/2001; İsmâ Müsâ Hâdî, *Hayâtü'l-allâme el-Elbânî rahimehullâh bi-kalemihî*, Amman 1422; a.mlf., *Muhaddisü'l-asr el-imâm Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî kemâ araftü*, Dârü's-Siddik 1423/2003; Muhammed el-Meczûb, *Ulemâ' ve müfekkîrûn a'rifühüm*, I, 287-325.

Edward Wadie Said (1935-2003)

Orientalism yazarı ve Filistin davasının bilinen en zarif, en entelektüel ve en etkin sözcüsü Edward W. Said 25 Eylül 2003 tarihinde geride sevenlerini, eşi ve iki çocuğunu da bırakarak New York'ta öldü.

Edward Said 1935 yılında dönemin İngiliz yönetimi altındaki Kudüs'te dünyaya geldi. 1947'de pek çok soydaşı gibi o da ülkesini terk edip ailesiyle birlikte Kahire'ye yerleşmek zorunda kaldı. Kahire'de bir Amerikan okulu olan St. George'a ve daha sonra Victoria College'e devam etti. Said'in Amerika macerası 1951 yılında Victoria College'den ayrılması ve ailesinin onu Massachusetts eyaletindeki Mount Hermon Preparatory School'a kayıt ettirmesiyle başladı. Said lisans ve lisansüstü çalışmalarını Princeton ve Harvard üniversitelerinde tamamladı. İngilizce ve karşılaştırmalı edebiyat profesörü olan Said, Amerika'nın en prestijli eğitim kurumlarından biri olan Columbia Üniversitesi'nde 1963-1992 yılları arasında fakülte öğretim üyesi, bu tarihten vefatına kadar da üniversite profesörü olarak görev yaptı.

Farklı coğrafyalarda yaşasalar bile, dünyayı daha iyi yaşanılabilir hale getirebilme gayesiyle, fikir üretme ve herhangi bir ayırım gözetmeksizin mazlumun hakkını savunma ortak paydasında buluşabilen pek çok öğrenci, hoca ve aktivist doğrudan ya da dolaylı olarak Edward Said'in tesiri altında kalmıştır. Edward Said'e haklı bir şöhret kazandıran en önemli iki temel özelliğinden biri onun farklı alanlarda kalıcı eserler verebilmiş bir akademisyen, bir bilim insanı ve bir düşünür olması, diğeri de kendi ifadesiyle, "haklı, ancak hiç de revaçta olmayan bir dava (Filistin davası) ile olan ilişkisini ilân etmekten çekinmeyen" bir aktivist, bir mücadele insanı kimliğidir.

Başta edebiyat, edebiyat teorisi ve siyaset olmak üzere pek çok alanda eser vermiş ve bu eserlerin çoğu otuzu aşkın dile çevrilmiştir. Said'in ilk kitabı, aynı zamanda doktora çalışması olan, *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography*'dir (1966). Bu çalışmasında Said yazarlığın bir kariyer olmaktan ziyade bir proje olduğu tezini savunur; zira yazar olmak niyetiyle yola çıkan biri kendini (çalıştığı alanla ilgili) bir dizi eserin dünyasına bırakır ve bu dünya



zaman içinde kişinin dünyasının sınırlarını belirler. Said'e dünyanın en önemli edebiyat teorisyenlerinden biri olma payesini kazandıran eserlerinden biri de *The World, the Text and the Critic*'tir (1983). Said bu çalışmasında edebî bir eserin ancak kaleme alındığı tarih ve sosyal bağlam (originary context) dikkate alınarak anlaşılabilirliği tezini etkin bir şekilde tartışmıştır. Bu tezin geçerliliğini okuyucuya meselâ, 'Jane Austen and Empire' adlı denemesinde, *Mansfield Park*'ın nasıl da XIX. yüzyıl İngiliz emperyalizminin öngörülerini ve dünya görüşünü yansıttığını analiz etmek suretiyle göstermektedir. *Beginnings* (1975), zor bir metni okumaya başladığımızda anlamaya nereden başlamamız daha uygundur, insan başlamak için ne yapmalıdır, insan nereden isterse oradan başlayabilir mi gibi sorulara cevap arandığı ve 'başlangıç (beginning)' ve 'orijin (origin)' arasındaki farklılıkların ve bu iki kavramın birbirine olan önceliğinin tartışıldığı edebiyat teorisi üzerine yazılmış önemli bir eserdir. Said bunların dışında, *After the Last Sky* (1986), *Blaming the Victims* (1988), *Covering Islam* (1981), *Culture and Imperialism* (1992), *The Politics of Dispossession* (1995), *Out of Place: A Memoir* (1999), *The Question of Palestine* (1980), *Reflections on Exile* (2000), *The End of the Peace Process: Oslo and After* (2000), *The Edward Said Reader* (2000), *Power, Politics and Culture* (2001), *Musical Elaborations* (1991), *Peace and Its Discontents* (1995) gibi başka çalışmalar da yapmıştır.

İdeolojik kaygılarla hareket eden küçük bir azınlık dışında hemen bütün akademik ve entelektüel çevreler Edward Said'in özelde edebiyat alanına, genelde de beşeri ve sosyal bilimler alanlarına yaptığı katkılarını inkâr edilemezliği hususunda hemfikirdirler. Bu bağlamda Said'in *Orientalism*'inin (1978) kültürel ve eleştirel çalışmalara yaptığı katkının yeniden ve daha detaylı bir şekilde ele alınıp analiz edilmesi zarureti vardır. Zira *Orientalism*'le Said, Batı'nın kendisi için bir 'Öteki' olarak kurguladığı Doğu'yu manipüle etmek suretiyle anlama ve anlamlandırma projesinin iç yüzünü sergiler. Said'e göre ilk oryantalistlerin Doğu'nun kaynaklarını İngilizce'ye çevirmelerinin gerçek sebebi, sömürgeci güçlerin başarılı olabilmesi için işgal edilecek dünyalar üzerinde yaşayan halkların dinî, siyasi, kültürel ve felsefi görüşleri hakkında bilgi sahibi olma ihtiyacıdır. Bilginin güç olduğu fikri Said'in eserlerinde öne çıkan önemli temalardan biridir. Dolayısıyla Doğu'yu bilmek Batı'nın Doğu'ya sahip olma idealini kolaylaştıracaktır. Bu noktada Doğu, bir 'öteki' olarak, çalışılan, araştırılan, gözlenen ve orada anlaşılmayı bekleyen pasif bir obje statüsüne indirgenir. Said işte Batı'nın bu tutumunu ve yaklaşımını oryantizm bağlamında sorgular, yargılar ve reddeder. Bu reddediş aslında her türlü biyolojik genellemeyi, kültürel yapısalcılığı, dinî ve ırkî ön yargıyı reddetmeyi, Batı ile 'öteki' arasında çizilen sunî bir çizginin gerçekte olmadığını her iki tarafa hatırlatma sorumluluğunu beraberinde getirir. Bununla beraber oryantalist düşüncenin reddi, Batı ile Doğu arasında farkların ve anlaşmazlıkların olmadığı sonucunu doğurmaz; aksine farklılıkları ve anlaşmazlıkları birer olgu

olarak kabul edip onlar üzerine daha objektif ve eleştirel değerlendirmeler yapmayı gerekli kılar. Bu bağlamda şimdiki kadar 'oryantal' olarak bilinen, görülen ve algılanan şahıs (öteki) artık söz sahibi olmalıdır.

Artık kültürel çalışmalarda bir klasik olarak kabul edilen *Orientalism* ile Said Batı'yı, İslâm'ı, Araplar'ı ve Ortadoğu'yu anlama, yorumlama ve izah etme noktasındaki tutumunu yeniden gözden geçirmeye zorladı ve bir ölçüde de başarılı oldu. Bunun sonucudur ki Fred Dallmayr gibi bazı batılı düşünürler, hızla globalleşmekte olan bir dünyada "oryantalist paradigmanın ötesine gitmenin gerekliliği ve imkânı" (*Beyond Orientalism*, 1996) üzerinde durmaya başladılar.

Said otuzlu yıllarına kadar kendini akademik çalışmalara, müziğe, özellikle de piyanoya o kadar adanmıştı ki anavatanındaki siyasî gelişmelere çok fazla ilgi duymamıştı. O bu durumdan ancak 1967 Arap yenilgisinin şokuyla kurtulabilmiş ve kendi köklerine dönebilmiştir. Said o tarihten vefatına kadar akademisyenliğinin yanında aktivistliği ile de gündemde kalmıştır. O uzun yıllar Palestinian National Council'in bir üyesi olarak ve Columbia'daki güçlü pozisyonunu kullanarak işgal altındaki topraklarda ve İsrail'de yaşayan Filistinliler'in hakkını savunmaya gayret etti. Ancak Said Arap milliyetçileri tarafından pek takdir görmedi, zira o Araplar'la İsraililer'in bir arada yaşayabileceği fikrini benimsemesinin yanında 'silâhlı mücadele' ve 'askerî çözüm' gibi artık masum insanların ölümüne sebep olmaktan başka bir işe yaramayan çözüm önerilerinin birer seçenek olmaktan çıkarılması gerektiğini özellikle son dönemlerde sıkça vurguladı. 1990'larda Yaser Arafat'la yollarını ayırmasından sonra Said, Arafat'ın politikalarını ve sözde barış sürecini eleştiren ender seslerden biri olarak kaldı (Ne acıdır ki, Said'in kitapları, Arafatla yollarının ayrılmasından sonra, Filistin Otoritesi altındaki topraklarda yasaklanırken İsrail'de serbestçe satılabiliyordu). Özellikle de 1993'te imzalanan Oslo Barış Süreci'ni Amerikan medyası Orta Doğu barış sürecinde dev bir adım olarak telakki ederken Said bu olayı 'bir Filistin Versay'ı' olarak değerlendirdi, zira bu anlaşmayla Filistinli mültecilerin 1967 öncesi vatanlarına dönebilme hakkı ortadan kalkıyordu. Ayrıca Said'e göre biri Filistin diğeri de İsrail olmak üzere iki devletli çözüm önerileri hayata geçirilebilir olmaktan uzaktır, çünkü böyle bir ayrışma Filistinliler'e hiçbir zaman gerçek bir otonomi sağlamayacaktır. Bunun yerine Araplar'ın ve İsraililer'in eşit haklara sahip olduğu bir devlet kurma düşüncesi Said'in ütopyik fikirlerinden biri olarak kaldı.

Said daha 1977'lerde İsraililer'in de tarihî Filistin'de hakları olduğunu kabul eder gibiydi. Ancak bu hak Filistinliler'i kendi yerlerinden etme pahasına sağlanmamalıydı. O Naziler'in yahudilere yaptıklarını bir hümanist olarak asla kabul etmeyip eleştirirken, İsrail Devleti'nin Filistinliler'e yapmakta olduklarının da benzer şekilde eleştirilip dünyanın gündemine sunulması gerektiğini ısrarla vurguladı. Bu noktada dünyanın gözünü Filistin davasına kapatmasının

ve özellikle Filistin problemi bağlamında yahudi uygulamalarını farklı standartlara tabi tutmasının iki yüzlülük olduğunu savundu. Bu Holocaust'un ve antsemitizmin yahudilere sağladığı bir imtiyazdı Said'e göre. "Asıl sorulması gereken soru" der Said *Politics of Dispossession*'da (1994), "Holocaust ve anti-semitizmin daha ne kadar yahudilerin Filistinliler'e yaptıklarını objektif bir biçimde değerlendirmede bir bahane olarak kullanılmaya ve suistimal edilmeye devam edeceği sorusudur." "Daha ne kadar Gazze'de yaşayan insanların feryatlarının Nazi kurbanlarının feryatlarıyla değil, İsrail hükümetinin uygulamalarıyla doğrudan bağlantılı olduğu gerçeğini inkâr edeceğiz?"

Edward Said 2000 yılında Lübnan sınırından İsrail sınırına bir taş atma olayı ile yeni bir tartışmaya sebep olmuştu. Bu olayı bir terör kışkırtıcılığı olarak gören diğer bazı İsrail yanlısı organizasyonlar yanında Zionist Organization of America, Columbia Üniversitesi'nin Said'i cezalandırmasını hatta üniversite-deki görevine son vermesini istedi. Ancak Columbia Üniversitesi bu isteği, Said'e ceza verilmesinin söz konusu olmadığını, zira taş atmanın kimseyi hedef almadığını, bu davranışın hiçbir kanunu ihlâl etmediğini ve Said'in davranışlarının akademik prensiplerle korunmakta olduğunu deklere ederek reddetti.

Said'in bir başka özelliği de onun iyi bir müzik insanı olmasıydı. Daha genç denebilecek yaşta bir kaç lisan öğrenmesinin yanında Juilliard School of Music'e devam etti ve profesyonel denebilecek seviyede iyi bir piyanist oldu. 1999 yılında ünlü Arjantin doğumlu yahudi müzisyen Daniel Barenboim ile birlikte West-East Divan Orchestra'yı kurdu. Vefatına kadar *The Nation* için müzik ve opera eleştirmeni olarak yazılar yazdı.

Edward Said'in güçlü sesi ve etkin kaleminin artık bizimle olmayacağı hakikatini kabullenmek zor görünüyor. Ancak onun akademik dünya ve mazlum halklar için yaptıkları bizimledir. Dolayısıyla her entelektüelin Said'in başarılarını takdir edip fikirlerini sonraki nesillere aktarma konusunda gayret sarfetme gibi bir sorumluluğunun olduğu açıktır.¹

Kemal ATAMAN, Yrd. Doç. Dr.

UÜ İlahiyat Fakültesi

¹ Edward W. Said'in hayatı, eserleri ve düşüncesi üzerine ayrıca bk. Edward W. Said, *Out of Place: A Memoir* (Türkçesi *Yersiz Yurtsuz*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003) Alfred A. Knopf Inc. 1999; a.mlf., *Beginnings: Intention and Method*, Johns Hopkins University Pres. 1996; Bill Ashcroft ve Pal Ahluwalia, *Edward Said*, Routledge 2001; Benita Parry, Judith Squires, Keith Ansell-Pearson, *Cultural Readings of Imperialism: Edward Said and the Gravity of History*, St. Martings Pres. 1998; Abdurrahman A. Hussein, *Edward Said: An Intellectual Biography*, Verso 2002; Malise Ruthven, "Edward Said: Controversial literary critic and bold advocate of the Palestinian cause in America", *The Guardian*, Friday, September 26, 2003.

Hadis İlminde Metodoloji Problemleri, İstanbul/TÜRKİYE

Kuruluşundan bu yana yürüttüğü faaliyetlerle çok önemli projelere imza atan ve özellikle düzenlediği sempozyum ve tartışmalı ilmî toplantıları neşredererek ilgililerin hizmetine sunan İslâmî İlimler Araştırma Vakfı'nın (İSAV), İslâmî İlimlerde Metodoloji Problemini ele alan tartışmalı ilmî toplantılar dizisinin "Hadis İlminde Metodoloji Problemleri" başlıklı yedinci toplantısı, 24-25 Ocak 2004 tarihleri arasında, Üsküdar Belediyesi, Çamlıca Eğitim Merkezi'nde gerçekleştirildi.

Daha önce Din Eğitimi, İslâm Felsefesi, Kelâm, İslâm Mezhepleri Tarihi, Tefsir ve İslâm Hukuku alanında yapılan toplantılar, Hadis'ten sonra İslâm Tarihi ve Tasavvuf alanında da gerçekleştirilerek toplam dokuz oturumda tamamlandı.

"Hadis İlminde Metodoloji Problemi" adıyla yapılan ihtisas toplantısında ilk gün öğleden önce Prof. Dr. M. Hayri Kırbasoğlu "Alternatif Hadis Metodolojisi" konulu tebliğini, öğleden sonra ise, Doç. Dr. İbrahim Hatiboğlu "Klasik Hadis Usûlü Ve Çağdaş Hadis Metodolojilerinin Değeri Üzerine" başlıklı tebliğini sundu. Dinleyicilere kapalı gerçekleştirilen oturumlarda, müzakereci olarak davet edilen ilim adamları, hem bu sunulan tebliğler çerçevesinde hem de tebliğlere bağlı kalmaksızın konuya dair kendi görüş ve düşüncelerini dile getirdiler. Toplantıya şu isimler müzakereci olarak katıldı: Prof. Dr. Ali Özek (İSAV), Prof. Dr. Abdullah Aydın (SAÜ İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Kemal Sandıkçı (KTÜ Rize İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Selahattin Polat (EÜ Kayseri İlahiyat Fak.), Doç. Dr. Ahmet Yücel (MÜ İlahiyat Fak.), Doç. Dr. Emin Aşıkutlu (MÜ İlahiyat Fak.), Doç. Dr. Ali Akyüz (MÜ İlahiyat Fak.), Doç. Dr. Yavuz Ünal (OMÜ Samsun İlahiyat Fak.), Doç. Dr. Recep Şentürk (İSAM), Yrd. Doç. Dr. Erdinç Ahatlı (SAÜ İlahiyat Fak.), Dr. Tahsin Görgün (İSAM).

Toplantıya, alternatif bir hadis metodolojisi geliştirme iddiasını ciddi biçimde dillendirmesi ve tebliğine de konuya ilişkin yazdığı *Alternatif Hadis Metodolojisi* adlı kitabına referansla başlayarak oradaki görüşlerini özetlemesi

nedeniyle daha çok Kırbasoğlu'nun görüşlerinin analizi damgasını vurdu. Aslında, iki gün boyunca yoğun olarak eserleri ve görüşlerinin analiz edilmesi, yazdıklarının değerlendirilmesi noktasında yeterli ilgiyi görmemekten yakınan Kırbasoğlu için bir fırsat olmuştur. Ancak müzakerecilerin soyut bazı değerlendirmelerini Kırbasoğlu'nun hemen üzerine alınıp müdahalelerde bulunması zaman zaman ortamın gerilmesine ve elektriklenmesine neden oldu. Buna, toplantıya katılan müzakerecilerin genellikle Kırbasoğlu'nun görüşlerini hep eleştirmeleri ve fakat aksi yönde görüş beyan eden akademisyenlerin toplantıya katılmaması veya davet edilmemesi nedeniyle Kırbasoğlu'nun eleştirileri tek başına göğüslemeye çalışması da sebep gösterilebilir.

Diğer tebliğ sahibi Hatiboğlu ise bildirisinde, klasik hadis usûlünün yapısı gereği dinamik ve gelişmeye açık bir usûl olduğunu ve her devrin usul bilginlerinin bu dinamizmi yakalayıp usûle yeni açılımlar kazandırdığı oranda söz konusu dinamizmi sürdürdüklerini, klasik usulle irtibatlarını kestiği oranda da usûlün mahiyetini kavramaktan uzak kaldıklarını savundu. Hatiboğlu'na göre, usûl, tarih boyu dinamik usulcülerin eliyle dinamik yapısını izhar ettiği gibi, statik ve tek taraflı usulcülerin elinde de donuklaştırılmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla, bugünün hadisçilerinin öncelikli görevi yüzyıllar boyu, aslî fonksiyonunu yerine getirmiş olmasına rağmen, bugün için anlamsız hale gelmiş/getirilmiş hadis usûlünün, teori, literatür ve uygulamaya malzeme temini açısından 'işleyen' bir sistem geliştirmiş olduğunu anlaşılır bir şekilde izah etmek, ardından da, hadis usûlünü bugün için anlamlı hale getirecek öneri ve girişimlerde bulunmak olmalıdır.

Organizasyon heyeti, baştan sona video kaydına alınan toplantının, katılımcılara CD olarak gönderileceğini, bu çerçevede onlardan gelecek yazılı metinlerin diğer alanlarda yapılan oturumlarla birleştirilerek bir kitap halinde yayımlanacağını ifade etti.

Kitaplar-Tezler/Books and Thesis/کتاب وأطروحات

- ✦ Abdülganî Abdülhâlik, *Sünnetin Delil Oluşu* (çev. Dilaver Selvi), İstanbul 2003 (Şule Yayınları), 387s.
- ✦ Abdullah Aydın, *Hadiste Tespit Yöntemi*, İstanbul 2003 (Kitabevi), 165 s.
- ✦ Abdülgafûr el-Belûşî, *el-Ehâdisü'l-kudsiyye fî dâireti'l-cerh ve't-ta'dil*, Beyrut 2003 (Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye).
- ✦ Ahmed Abdülaziz el-Haddâd, *el-İmâm en-Nevevi ve eserühû fi'l-hadis ve ulûmih*, Beyrut 2003 (Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye).
- ✦ Ahmed b. Süleyman Eyyûb, *Münteha'l-emânî bi-fevâidi mustalahi'l-hadis li'l-muhaddisi'l-Elbânî*, Kahire 2003/1423 (el-Fârûku'l-hadisiyye).
- ✦ Avâd b. Hüseyin el-Halef, *Rivâyâtü'l-müdekkisîn fî Sahîhi Müslim: Cem'uhâ, tahrîcühâ, el-keâm aleyhâ*, Beyrut 2003 (Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye).
- ✦ Avâd b. Hüseyin el-Halef, *Rivâyâtü'l-müdekkisîn fî Sahîhi'l-Buhârî: Cem'uhâ, tahrîciha, el-keâm aleyhâ*, Beyrut 2003 (Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye).
- ✦ *el-Ehâdisü'l-kudsiyye [Fransî/Arabî]* (çev. Fevzî Şa'bân), Beyrut 2003 (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye).
- ✦ İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tıbbü'n-Nebevi*, Beyrut 2003 (Dâru İbn Hazm).
- ✦ Halil İbrahim Kutlay, *el-İmâm Aliyyü'l-Kârî ve eserühû fî ilmi'l-hadis*, Beyrut 2003 (Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye).
- ✦ Hamza b. Abdullah el-Miyibârî, *Ulûmü'l-hadis fî dav'i tatbîkâti'l-muhaddisîn en-nukkâd*, Beyrut 2003 (Dâru İbn Hazm).
- ✦ İbrahim Kutluay, *Sünnete göre takdis ve tafdil meseleleri*, (doktora tezi, 2003), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ✦ İkrâmullah İmdâdülhak, *el-İmâm Ali b. el-Medîni ve menhecühû fî nakdi'r-ricâl*, Beyrut 2003 (Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye).
- ✦ İmamzade Mehmed Esad Efendi, *Değeri ve Tesiri Açısından Fetih Hadisi* (haz. Necdet Yılmaz), İstanbul 2002 (Darulhadis), 120+24 s.
- ✦ Kettânî, *Mütevâtir Hadisler [Nazmu'l-Mütenâsire mine'l- Hadis el-Mütevâtire]* (çev. Hanifi Akın), İstanbul 2003 (Karinca Yayınları), 575 s.
- ✦ Muhammed Abdürreşid en-Nu'mânî, *el-İmâm İbn Mâce ve kitâbühû es-Sünen* (nşr. Abdülfetâh Ebû Gudde), Beyrut 2003 (Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye).
- ✦ Muhammed Abdürreşid en-Nu'mânî, *Mekânetü'l-İmâm Ebî Hanîfe fi'l-hadis* (nşr. Abdülfetâh Ebû Gudde), Beyrut 2003 (Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye).
- ✦ Muhammed b. Azûz, *Medresetü'l-hadis fî bilâdi's-Şâm fi'l-karni's-sâmin el-hicri, asrî'l-eimme: İbn Teymiyye ve'l-Mizzî ve'z-Zehebî ve'l-Birzâlî*, Beyrut 2003 (Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye).
- ✦ Muhammed b. Ömer Bâzmûl, *el-İmâm Mecdüddîn İbn Teymiyye ve cühûdühû fî ehâdisi'l-ahkâm*, Beyrut 2003 (Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye).
- ✦ Muhammed Hasan Heyto, *el-Hadisü'l-mürse: Hücciyetühû ve eserühû fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Beyrut 2003 (Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye).
- ✦ Muhittin Akgül, *Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Peygamber*, İzmir 2003 (Işık Yayınları, 339 s.
- ✦ *Oryantalizmi Yeniden Okumak –Batı'da İslam Çalışmaları Sempozyumu*, Ankara 2003 (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları), 509 s.
- ✦ Sadık Cihan, *Uydurma Hadislerin Ortaya Çıkışında Zındıkların Rolü*, Samsun 2003 (Etüt Yayınları), 125 s.
- ✦ Sâlih Yûsuf Ma'tûk, *Bedrüddîn el-Aynî ve eserühû fî ilmi'l-hadis*, Beyrut 2003 (Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye).
- ✦ Sâlih Yûsuf Ma'tûk, *Cühûdü'l-mer'e fî rivâyeti'l-hadis*, Beyrut 2003, (Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye).
- ✦ Selçuk Coşkun, *Hadis Değerlendirmelerinde Bütünlük*, Ankara 2003 (Aktif Yayıncılık), 356 s.
- ✦ Selim el-Aşşa Hassune (İrfan b. Selim) *Buhari ve Müslim'de Geçen Kutsî Hadisler*, İstanbul 2003 (Karinca Yayınları), 239 s.
- ✦ Şevki Ebû Halil, *Atlasü'l-hadisî'n-nebeviyy mine'l-Kütübi's-sihâhi's-sitte (Emâkin ve akvâm)*, Dımaşk 2003 (Dârü'l-fikr).
- ✦ Yusuf el-Kardavi, *Bilgi ve Medeniyet Kaynağı Sünnet* (çev. Özcan Hıdır), İstanbul, ts. (Yörünge Yayınları), 418 s.
- ✦ Süheyl Hasan, *Mu'cem u Istilahât u Hadîs* (Urduca), İslâmâbâd 2003 (Islamic Research Institute), 424 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, usulü ve literatürüne dair özgün değerlendirmeler, çağdaşlaşma dönemi İslâm toplumunda ortaya çıkan hadisle ilgili tartışmalar ve bilimsel faaliyetler, bu tartışmalardan hareketle ortaya çıkmış geleneksel ve çağdaş yaklaşımlar, çağdaş metodolojilerin hadis araştırmalarına katkı ve etkileri, Batıların 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 meslek platformudur.

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 çıktı ve disketi ile birlikte veya e-maille derginin yazışma adresine 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 şablona müracaat edilmelidir. ✦ Makalesi yayınlanan yazarlara 20 adet ayrıbasım 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 manuscript format: www.hadisevi.com. ✦ Authors are sent 20 copies of their published manuscripts. Unpublished articles are not returned to the author.

شروط النشر لمجلة بحوث الحديث:

✦ إن مجلة بحوث الحديث، مجلة محكمة، عالمية، أكاديمية، و محض بحث واختصاص، و تصدر في كل سنة مرتين تهدف إلى نشر بحوث فيما يتعلق بعلم الحديث. ✦ بجانب صدورها باللغة التركية، فهي تصدر أيضًا 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، والرود المتعلقة بالحديث التي استحدثت في المجتمع الإسلامي في مرحلة النهضة لتكون موضوعاً تهتم مجال البحوث الأكاديمية، ومن ثم المناقشات التي نشأت عنها المفاهيم القديمة والحديثة، وكيف كانت تأثيرات المناهج العصرية على البحوث في مجال الحديث، بالإضافة إلى ذلك، دراسات الغربيين للحديث، ونحوه من الموضوعات. ✦ يجب أن تكون المقالات صالحة ومفيدة، لقضية علوم الحديث والفكر الإسلامي، سواء من حيث موضوعه، أو من حيث عرضه. ✦ إن مجلة بحوث الحديث، مفتوحة لكل التصورات العلمية، والمقالات المترجمة، والملاحظات الدراسية التي تحتوي على تحليل المؤلفات، والملتقيات، والتحليل والنقد لكتاب أو لمقالة، والتعريف بالمخطوطات، والتعليقات على محاضرة أو ندوة، والكتابات حول تراجم وسير 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:

✦ يجب أن تكون المقالات صالحة ومفيدة لقضية علوم الحديث والفكر الإسلامي، سواء من حيث موضوعه أو من حيث عرضه ✦ يجب أن لا تتجاوز الكتابات المرسله إلى المجلة، في المقالات ٧٥٠٠ كلمة، وفي الملاحظات دراسية ٤٠٠٠ كلمة، وفي التعريف بمخطوطه والتعليقات على ندوة ٢٥٠٠ كلمة، وفي تقديم عرض كتاب، وفي التراجم وكذا الأخبار في الحديث ١٥٠٠ كلمة. ✦ يجب إرسال مختصر المقالة باللغة الإنكليزية، والعربية إلى جانب لغة المقالة التي سننشر بها، وذلك مع عنوانها، بشرط أن لا تتجاوز ١٠٠ كلمة، وكذا المصطلحات المساعدة (ما بين ٤ إلى ٦ كلمات) التي تعبر عن المحتوى. ✦ يجب إرسال أربع نسخ ورقية من الكتابات إلى عنوان المرسله ونسخة على قرص كمبيوتر أو بوساطة البريد الإلكتروني. ✦ ترسل هذه المقالات إلى أربعة حكام مختلفين، وبقية الكتابات إلى حكّمين مختلفين، و في حالة صدور تقرير إيجابي من حكّمين فيما يتعلق بالمقالات، تقرر هيئة النشر في نشر هذه المقالة. ✦ إن هيئة النشر لها صلاحية تبليغ تقارير الحكام إلى الكُتّاب، وطلب تصحيح كتاباتهم من حيث اللغة، والأسلوب، والمحتوى. ✦ وقبل إرسال الكتابات إلى مكتب هيئة النشر والتوزيع، يجب النظر إلى الأعداد السابقة أو إلى صحيفة ويب www.hadisevi.com وذلك لمراجعة الهيكل. ✦ ترسل ٢٠ عدداً من المجلة المطبوعة لكل من نشر مقالته، ولا ترد الكتابات التي لم تنشر إلى أصحابها.

✦ ✦ ✦

YURTIÇİ TEMSİLCİLER**Adana****Nasi Aslan****Ankara****Mehmet Emin Eren**

meren11@hotmail.com

Bursa**Abdullah Kahraman**

abdullahkarahan@hotmail.c

om

(224) 452 24 58

(224) 243 13 37

(535) 337 84 24

Çanakkale**Nimetullah Akın**

nakin@comu.edu.tr

(286) 217 76 63

(286) 218 00 18 x 1522

(536) 865 40 82

Çorum**Kadir Gürler**

kgurler@hotmail.com

(364) 234 63 58 x 122

(543) 440 14 15

Diyarbakır**Hacı Musa Bağcı**

musabagci@hotmail.com

(412) 234 41 22

(412) 248 80 23 x 3819

Elazığ**Veysel Özdemir**

veyselozdemir2003@mynet.c

om.

Erzincan**Adem Dölek**

adem_dolek@hotmail.com

Erzurum**Abdülvahhab Özsoy**

(442) 342 19 66

(442) 231 35 79

(505) 320 48 98

Eskişehir**Ömer Müftüoğlu**

omuftu@yahoo.com

(505) 216 42 62

Isparta**Ahmet Yıldırım**

ayildirim2000@hotmail.com

İstanbul**Bekir Kuzudişli**

kuzudislibekir@yahoo.com

(533) 648 66 05

Muhammet Beyler

muhammedbeyler@hotmail.

com

(216) 392 84 48

(216) 483 09 02 x 215

(535) 307 70 49

Serkan Demir

sdemir@hadisevi.com

İzmir**Mehmet Sait Toprak**

sait.toprak@deu.edu.tr

(232) 285 29 32 x 358

(505) 345 26 90

Kayseri**Süleyman Doğan**

sdoganay@erciyes.edu.tr

Konya**Adli Yavuz**

adlyavuz@hotmail.com

(332) 323 82 50 x 210

Malatya**Saffet Sancaklı****Rize****Yavuz Köktas**

yavuzkoktas@hotmail.com

(464) 214 52 08

(464) 214 11 22

(537) 630 39 63

Sakarya**Hayati Yılmaz**

hayatiyilmaz@hotmail.com

(533) 516 77 10

Samsun**Yavuz Ünal**

(362) 457 60 20 x 1288

(532) 712 14 32

Sivas**Cemal Ağırman**

agirman@cumhuriyet.edu.tr

(535) 407 74 78

Şanlıurfa**Mehmed Dilek**

mdilek25@hotmail.com

(414) 315 35 55

(414) 344 00 20 x 1043

(533) 432 47 28

Van**Nevzat Tartı**

ntarti@hotmail.com

(432) 225 10 81 x 1483

YURTDIŞI TEMSİLCİLER

Özcan HIDIR (Rotterdam/HOLLAND): ohidir@hotmail.com
Bülent UÇAR (Bonn/GERMANY): aylinf@directbox.com
Mustafa DÖNMEZ (BELGIUM): abumar40@hotmail.com
Necmettin GÖKKİR (Menchaster/ENGLAND): ngokkir@hotmail.com
Michelangelo GUIDA(Napoli/ITALY): Michelangeloguida@hotmail.com
Halid Zaferullah DAUDI (Faisalabad/PAKISTAN):
Nathalie CLAYER (Paris/France): nathalie.clayer@ehess.fr
Vedat S. AHMED (Sofia/BULGARIA): vedatsabri@hotmail.com
İbrahim KALIN (Massachusetts/USA): ikalin@holycross.edu
Bilal BAŞ (Montreal/CANADA): bilalbas@hotmail.com
Aqıl A'ZAMI (Riyad/SAUDI ARABIA): aazami@awalnet.net.sa
Hikmet ATAN (AŐkabat/KAZAKISTAN): hikmetatan@hotmail.com