

HADİS TETKİKLERİ DERGİSİ
JOURNAL OF HADITH STUDIES/مجلة بحوث الحديث
XVI * 2 * 2018

Türkiye Eğitime Destek Vakfı (TEDEV) adına Genel Yayın Yönetmeni/Executive Editor
Doç. Dr. Atullah ŞAHYAR (Marmara Ü., İstanbul) sahyar@gmail.com

Editör/Editor in Chief

Prof. Dr. İbrahim HATİBOĞLU
(Bursa Uludağ Ü., İlahiyat Fakültesi, Bursa) ihataboglu@hotmail.com

Alan Editörleri/Field Editors

Abdullah ÇİMEN (Uşak Ü., Uşak), Arafat AYDIN (Yazma Eserler Kurumu, İstanbul), Mücahit KARAKAŞ (Trakya Ü., Edirne), Hatice Nur DALKILIÇ (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Ü., Nevşehir), Kübra ÇAKMAK (Zonguldak Bülent Ecevit Ü. Zonguldak), Nagihan EMİROĞLU (Çukurova Ü. İlahiyat, Adana), Safiye İNCEYILMAZ (Yozgat Bozok Ü., Yozgat), Zeynep ERGİN (Kütühya Dumlupınar Ü. Kütahya), Zuhul KARAKAYA (Düzce Ü. Düzce)

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Ahmet YÜCEL (29 Mayıs Ü., İstanbul), Prof. Dr. Mirza TOKPUNAR (Çanakkale Onsekiz Mart Ü., Çanakkale), Prof. Dr. Mustafa ERTÜRK (İstanbul Ü., İstanbul), Prof. Dr. Yavuz ÜNAL (Ondokuz Mayıs Ü., Samsun), Doç. Dr. Ayşe Esra ŞAHYAR, (Marmara Ü., İstanbul), Doç. Dr. Ebubekir SİFİL (Yalova Ü., Yalova), Doç. Dr. Halil İbrahim KUTLAY (Fatih Sultan Mehmet Vakfı Ü., İstanbul), Dr. Öğr. Üyesi Dilek TEKİN (Trabzon Ü., Trabzon), Dr. Öğr. Üyesi İsa AKALIN (Akdeniz Ü., Antalya), Dr. Öğr. Üyesi Najmuddin al-İSSA (Yalova Ü. Yalova), Dr. Öğr. Üyesi Şemsettin KIRIŞ (Kastamonu Ü., Kastamonu), Dr. Öğr. Üyesi, Rahile YILMAZ (Marmara Ü., İstanbul)

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Ali Osman KOÇKUZU (Necmeddin Erbakan Ü. Konya), Prof. Dr. Bekir TATLI (Ankara Hacıbayram Veli Ü. Ankara), Prof. Dr. Emin AŞIKKUTLU (Karadeniz Teknik Ü., Trabzon), Prof. Dr. İsmail Lütfi ÇAKAN (Marmara Ü., İstanbul), Prof. Dr. Kemal SANDIKÇI (Trabzon Ü., Rize), Prof. Dr. Mehmet Yaşar KANDEMİR (Marmara Ü., İstanbul), Prof. Dr. Nevzat AŞIK (Dokuz Eylül Ü., İzmir), Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK (Marmara Ü., İstanbul), Prof. Dr. Selahattin POLAT (Erciyes Ü., Kayseri), Prof. Dr. Selçuk COŞKUN (Atatürk Ü., Erzurum), Prof. Dr. Zekeriyâ GÜLER (29 Mayıs Ü., İstanbul), Prof. Dr. Salih KARACABEY (Bursa Uludağ Ü., BURSA)

Uluslararası İlişkiler/International Relations

Prof. Dr. Muhammet AYDIN (Câmiatü Katar, Doha), Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Tahir DAYHAN (Dokuz Eylül Ü., İzmir), Dr. Öğr. Üyesi İbrahim H. İNAL (Ondokuz Mayıs Ü., Şanlıurfa),

Bilişim&İletişim/Correspondence

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

Tashih/Proof Reading

Sümeyye Nur DOĞAN (Balıkesir Ü., Balıkesir), Zülal KILIÇ (Kocaeli Ü., Kocaeli), Sümeyye Şehide SAĞIR (Ankara Sosyal Bilimler Ü., Ankara), Hatice KARADENİZ (Muğla Sıtkı Koçman Ü., Muğla), Kevsir KESKİN (Gaziantep Ü., Gaziantep), Merve ÖZTÜRK (Aydın Adnan Menderes Ü., Aydın)

Düzeltilmeler/Corrections

Ümmügülüm YEŞİL (Manisa Celal Bayar Ü., Manisa),
Ayşe Yasemin SAİTOĞULLARI (Ankara Hacı Bayram Veli Ü., Ankara)

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.

Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD) EBSCO ve İSAM tarafından taranmaktadır./Journal of Hadith Studies has been indexed by EBSCO and İSAM.

Yönetim ve Dağıtım/Administration and Distribution

Türkiye Eğitime Destek Vakfı (TEDEV), Nalbantoğlu Mahallesi Akbiyık Caddesi No: 13/3 Osmangazi BURSA,
İstanbul İletişim: Atullah ŞAHYAR (Altunizade Mahallesi, Mahir İz Caddesi, Bağlarbaşı, 34662 Üsküdar/İstanbul),
+90 (532) 163 7270

Web: <http://www.htd.press>, Editör: ihataboglu@hotmail.com, İletişim: sahyar@gmail.com

© Türkiye Eğitime Destek Vakfı (TEDEV) İstanbul 2018

İÇİNDEKİLER/CONTENTS/المحتوى

Editörden/Editorial/من رئيس التحرير

İbrahim HATİBOĞLU, Hadis Sadece Bir Cümleden mi İbaret? ✦ 5-6

Makaleler/Articles/مقالات

Necmeddin ŞEKER, Hadislerin Anlaşılmasında Tarihi Bağlamın Rolü/*The Role of Historical Context in Understanding the Hadith* ✦ 7-24

Muhammed Hüsnü ÇİFTÇİ, روايات البخاري حول قراءة المقتدي الفاتحة خلف الإمام ومذهب الحنفية في ذلك/*Bukhārī Narratives Reading the Fātiha of the Person who Obeys the Imām within the Framework of the Hanafī Sect* ✦ 25-50

Nursadyk AKTANOV, Karahanlılar Dönemi Hadis Çalışmaları/*Hadiths Studies in the Karahanids Period* ✦ 51-70

Abdülazîz Muhammed KHALAF, جهود نور الدين عتر في خدمة السنة النبوية,
/The Efforts of Nūr al-Dīn 'Itr in the Service of the Sunnah al-Nabawiyyah ✦ 71-91

Fahri HOŞAB, , Sahâbî Sahîfelerinin Lâfzen Rivâyet Açısından Değeri/*The Value of Sahâbah Sahîfas in Terms of the Verbal Narration* ✦ 93-105

Tercüme/Translation/ترجمة

Herbert BERG, Hadis Tenkîdi/*Hadith Criticism*
(Çev. Dilek TEKİN, İshak Emin AKTEPE) ✦ 107-167

Araştırma Notları/Review Articles/ملاحظات دراسية
Sâlih el-Emîn Muhammed el-MÂ'ÎZÎ,
قواعد في علم رجال الحديث: ثلاث عشرة قاعدة نموذجاً ✦ 169-183

Kitap Tanıtımı/Book Reviews/نقد كتب

Bekir TATLI, *Mimarî Hadisleri*

Türk-İslâm Mimarîsini Taçlandıran

Peygamber Sözleri, Bekir TATLI,

Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, 558 sayfa

(Ayşe Yasemin SAİTOĞULLARI) ✦ 185-192

Vefeyât/Obituary/نقداء

Mevlânâ Yûnus SEHÂRANPÛRÎ

(26 Receb 1356-17 Şevval 1438/

2 Ekim 1937-11 Temmuz 2017)

(Ümmügülsüm YEŞİL) ✦ 193-197

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

“Resûl-i Kibriyâ Efendimiz’in İzinde: O’nu ve Sözlerini Anlamak”

12. Geleneksel Hadis İcâzet Merâsimi, 12 Mayıs 2018,

Fethiye, Nilüfer, BURSA ✦ 199-200

Kitaplar-Tezler/Books and Thesis/كتب وأطروحات ✦ 201-206

Hadis Tetkikleri Dergisi Hakkında/About Journal of Hadith Studies/

حول مجلة بحوث الحديث ✦ 207-208

Hadis Sadece Bir Cümleden mi İbaret? ...

Modern dönemde hadisin maruz bırakıldığı en önemli güçlük, onun hayatın içinden ve bütünlüğünden koparılarak, yaşanan hayatı meşrulaştırıcı bir 'cümle' olarak görülmesidir. Bu bağlamda, gerek Kur'an-ı Kerim, gerekse hadis-i şerifler, aralarındaki ve kendi içindeki iç bütünlük dikkate alınmadan algılanmaya veya doğru anlaşılmasına yönelik bütün mâniaların önüne konulmaya başlandığı bir süreci yaşamaktadır.

Öte yandan Şer'î delillerin (edille-i şer'iyye) birbiri arasındaki ilişkinin koparıldığı gibi, doğru ve bağlamında anlaşılmasını sağlayan kendi iç bütünlüğüne dayalı tutarlılığı da bu şekilde göz ardı edilmiştir. Oysa âyet ve hadis günümüzde kendilerine çizilmiş olan bu sınırın çok daha ötesinde ve derin bir anlam bütünlüğü içerisindedir.

Bir başka ifadeyle hadis, bir yandan bir kaynakta geçen, tırnak içerisindeki bir cümle, bir yandandan o cümleyi sonraki nesillere intikal ettiren isimler silsilesi, ancak bundan daha fazlası, yer aldığı kitabın içerisinde bir tefekkür geleneğini ilmek ilmek ören bir düşünüş biçimidir. Yine, hadis, bir yandan bir takvim yaprağındaki hoş a giden bir söz, cami panosuna not edilen bir hatırlatma, ama daha ziyade, bir hayatın şekillenmesine vesile olan bir evrensel mesaj ve Müslümanca idrakin varlık sebebidir.

Şu halde, bir hadis-i şerifi düşünürken, iktibas edilen bir sözden öte, sözle ve canlı olarak/yaşanılan geçmişi Resûl-i Ekrem Efendimiz'e ulaşan, ilk söylenilip, yapıldığı andan itibaren bir hayatın terk edilip, yeni bir hayata başlanılan etkisi söylenildiği andan itibaren çağları aşan sözden öte 'külli bir edim' biçimidir. Bu sebeple, söylenme, anlaşılma, uygulanma açısından kendi iç bütünlüğü içerisinde algılanması gereklidir. Bu da hadisi veya âyeti bir cümle olarak tasavvur etmek ve modern hayatın içerisinde, onu meşrulaştıracak şekilde monte etmekten çok daha öncelikli ve önemli bir husustur.

Biz de *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* olarak bilginin doğru ve bağlamında, iç bütünlüğünü dikkate alarak anlamının önemine inanarak ve bu boşluğu doldurmak gayesiyle hadis çalışmalarını destekliyor, akademik alanda bu

konuya yönelik katkı sunma çabasını sürdürmeye çalışıyoruz. Bu şekilde, bir yandan sünnetin inşâî yönünün ihyâsına yönelik adımlar atılırken, diğer yandan modern algıların tehakkümünden ve gelip geçiciliğinden geleceğimizi korumak için çaba harcamının gerekliliğine inanıyoruz.

Bu bağlamda, uluslararası akademik ihtisas dergiciliğinde on altıncı yayın yılını da geride bıraktığımız *Hadis Tetkikleri Dergisi*'nin (HTD) bu sayısında hadislerin doğru anlaşılmasına yönelik makaleleri de sizlerin tetkikine sunuyoruz. Yayımladığımız çalışmalarda, hadisleri doğru anlamaya matuf farklı düşünsel mahsulleri sizlerle buluşturmayı ve düşünce çeşitliliği ve zenginliğinin sizlere arz edildiği bir 'okul' olmayı arzuladığımızı ifade etmek ediyoruz.

Sorumluluğumuzun, fert ve toplumu Sünnet esaslı ihyâ odaklı olması temennimizi tekrar vurguladıktan sonra, *Hadis Tetkikleri Dergisi*'nin bu sayısında, makaleler bölümünde ilk olarak; tarihî bağlamın hadislerin doğru anlaşılmasına katkısına dair bir tetkike, ikinci olarak; imamın arkasında Fâtîha okunmasına dair rivâyetlere dair bir araştırma, üçüncü olarak Karahanlıların hadis ilmine katkısına dair bir tetkike, dördüncü olarak yaşayan en büyük Suriyeli hadis âlimlerinden birisi olan muhterem hocam Prof. Dr. Nüreddîn 'Itr'ın hadis ilmine katkısına dair bir çalışmaya, beşinci olarak da lâfzî rivâyet açısından sahâbe sahîfeleri konusuna dair bir araştırma yer verdik.

Öte yandan *Hadis Tetkikleri Dergisi*'nin bu sayısında yaşan meşhur oryantalistlerden Herbert Berg'in gözünden şarkiyat çalışmalarını değerlendirdiği bir çeviriye yer verdik. Ayrıca, hadis ilmine dair kâideleri içeren bir araştırma ile Hint altı kıtasının en önemli muhaddis ve şeyhlerinden olan Mevlânâ Yûnus Sehârenpûrî'nin vefeyâtına dair bir tanıtıcı yazıya ve bir kitap tanıtımına sayfalarımızı ayırdık. Öte yandan, 12. Geleneksel Hadis İcâzet Merâsimine dair notlara ve yeni yayımlanmış kitap ve tezlerin adlarına yer verdik. İlgililerin bu listeden hareketle güncel hadis çalışmalarını takibi mümkün olacağı gibi, dergimiz için yapılacak kitap tanıtımlarında da buradan eser seçilmesi de mümkün hâle gelecektir.

On yedinci yılımızın ilk sayısında daha heyecanlı ve daha bilinçli biçimde, pek çoğu HTD ekibinin elinde ve sayfalarında yetişmiş genç araştırmacılarımızın sesi ve kalemi olmaya devam edeceğiz. Nice yeni sayılarımızla görüşmek dileğiyle...

Saygılarımızla...

İbrahim HATİBOĞLU

Hadislerin Anlaşılmasında Tarihî Bağlamın Rolü

Necmeddin ŞEKER*

“The Role of Historical
Context in Understanding
the Hadith”

Abstract: In this study, will be examined the place of the historical and cultural background of narrative texts and the function of the hadith evaluations. In this context, the relation between the historical environment and conditions they existed with, the role of this relation in the discussions on the historicity and universality of hadith and especially the place of the understanding of hadith will be tried through examples.

Citation: Necmeddin ŞEKER, “Hadislerin Anlaşılmasında Tarihî Bağlamın Rolü (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XVI/2, 2018, pp. 7-24.

Keywords: Hadith, History, Historical context, Understanding, Background.

I. Giriş

Tarihten günümüze sünneti anlama konusunda bazı zorlukların yaşandığı inkâr edilemez bir gerçektir. Bu zorlukların bir kısım önemli sebeplerinin olduğu da bilinmektedir. Bunların başında asr-ı saadetten uzaklaşma, zamanın ve muhatapların değişmesi ve sünnetin yaşandığı doğal ortamın kaybolması gelmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber’in ve sahâbenin kullandığı dilin zamanla değişime uğraması, rivâyetlerin kitabeti ve nakli esnasındaki bir kısım aksaklıklar da bunlardandır. Hakeza mana ile rivâyet şeklinde tezahür eden mefhum veya muhteva rivâyeti, buna bağlı olarak rivâyetlerin kısmen yapı değişikliğine uğramasında etkili olan idrac, tashif, tahrif, ihtisar, taktî vb. unsurlar bu konuda ilk akla gelenlerdir.¹

Nebevî mirasın, tarihin akışına bağlı olarak derlenip toparlanması, kayıt altına alınıp formel hale getirilmesi nispeten gecikmiştir. Bu gecikmenin söz konusu olumsuz neticenin ortaya çıkmasındaki rolü görmezlikten gelinemez. Zira aradaki bu uzun zaman dilimi, buna bağlı olarak ortaya çıkan tarihî, si-

* Doç. Dr., Kahramanmaraş Sütcü İmam Üniv., İlahiyat Fak., Hadis, KAHRAMANMARAŞ, nseker38@hotmail.com

¹ Bu konuda bkz. Nurullah Agitoğlu, “Hadiste Bağlam”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18,1 (2013); Nurullah Agitoğlu, “Hadiste Bağlam İnşası”, *The Jurnal for Academic Social Science Studies*, Volume 6, Issue 5, May 2013.

yaşı, fikrî ve ideolojik saikler, hadis/sünnet malzemesinin olduğu gibi korunarak aktarımını güçleştirmiştir.² Bu da murad-ı Nebî'nin doğru anlaşılmasını olumsuz yönde etkilemiştir. Dolayısıyla söz konusu vasatta varit olup bize kadar ulaşmış olan hadis metinlerinin tamamının bütün çevrenleriyle ve Hz. Peygamber'in ağzından çıktığı gibi aslını ve amacını muhafaza ederek bu güne ulaştığını iddia etmek pek mümkün değildir.

Bilindiği gibi her hangi bir sözün Hz. Peygamber tarafından kime nerede niçin neye binaen söylendiğine dair bilgiler maalesef çoğunlukla ya hafzedilmiş ya da ihmal edilmiş dolayısıyla da kayda geçirilmemiştir. Hadislerin çoğu yazılı metin haline getirilirken söz konusu nedenlerden dolayı çoğunlukla siyak ve sibakından yani bağlamından soyutlanmıştır.³ O dönem için (belki) çok da önemli olmayan bu detay bilgiler, yani bu nebevî söz ya da fiillerin hangi ortamda, neye binaen varit olduğu ya da Hz. Peygamber'in bunları hangi vasfıyla söylediği/yaptığı tespit edilemediği için maalesef söz konusu rivayetlerin anlaşılmasında bir kısım zorluklar ortaya çıkmıştır. Kanaatimizce hadislerin doğru anlaşılmasının önündeki önemli engellerden birisi sünnetin varit olduğu tarihî ve toplumsal şartların, yani hadislerin ortaya çıktığı/oluştugu doğal ortamın (vasatın) bilinmemesi ya da göz ardı edilmesidir.

Bu sıkıntıların giderilmesi için tarihî süreçte hadis ilmüne bağlı bir kısım alt disiplinler ortaya çıkmıştır.⁴ Bu disiplinlerden birisi de hadis usûlündeki adıyla "esbâbu'l-vürûd" ilmidir. Bu ilim, oldukça geç dönemlerde fark edilmekle beraber, maalesef tarihten günümüze hadis edebiyatı içinde oldukça zayıf ve cılız kalmıştır.⁵ Bunun gerekçesini izah etmek ayrı bir çalışmanın konusudur.⁶

² Yavuz Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, İstanbul: Ensar Yay. 2010, s. 386.

³ Meselâ ders hocalarının hadis halkalarında şifahi nakillerde bulunurken sadece fikhî hükme medar olan kısmı alıp diğer bağlam bilgilerini terk etmeleri, dolayısıyla da bu bilgileri kayda geçirmemeleri bu sebeplerden birisi olarak gösterilir. Bu konuda bkz. Bilal Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, İstanbul: İz Yayıncılık 2017, s. 85.

⁴ Meselâ hadislerin doğru anlaşılması açısından önem arz eden Garibu'l-hadis, Müşkilu'l-hadis, İhtilâfu'l-hadis, Nasih-mensuh, İlelu'l-hadis, Fıkhu'l-hadis, Şerhu'l-hadis ve Siyer gibi disiplinler bunlardan birkaçıdır. Bu konu için ayrıca bkz. Mehmet Görmez, *Hadis İlminin Temel Meseleleri*, İstanbul: Otto Yay. 2017, s. 101.

⁵ Esbâbu'l-Vürûd ile ilgili olarak Ramazan Ayvalı günümüze ulaşmış olan Suyûtî'nin *Esbâbu vürûdi'l-hadis'i* ile İbn Hamza el-Huseynî'nin *el Beyân ve't-Ta'rif fi esbâbi'l-hadis* isimli eserini etraflı olarak tanıtmaktadır. Bkz. Ayvalı, "Ramazan Hadislerin Vürûd Yerleri, Zamanları ve Sebepleri", *Diyanet Dergisi*, 1989, Cilt, 25 Sayı, 4; Bu konuda ayrıca bkz. Ramazan Ayvalı, "Esbâbü Vürûdi'l-Hadis", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, I-XXXX, İstanbul, XI, s. 362, 363; Yavuz Köktaş, *Hadis Usulü Yazıları*, İstanbul: Ensar Yay. 2010, s. 207-234; Serkan Demir, "Müstakilleşme Sürecinde Sebeb-i Vürûd Bilgilerinin Bazı Hadis Meselelerinde Kullanımı", *İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Güz 2016/7 (2).

⁶ Bu ilmin müstakil bir disiplin haline gelmesinin ve gelişmesinin gecikme sebebi olarak h. 9. Asra kadar muhtelifu'l-hadis, nasihu'l-hadis ve garibu'l-hadis gibi farklı disiplinler içerisinde kullanılması gösterilir. Bu konuda bkz. Demir, *Müstakilleşme Sürecinde Sebeb-i Vürûd*

Esbâbu'l-vürûd ilmi, bir bakıma rivâyetlerin ortaya çıkış süreci hakkında bize bir fikir verir. Bu da rivâyet metinlerinin oluşumunda etkili olan illetleri tespit etmeye yardımcı olur. Tespit edilen illetler ve sebepler de muhteva itibariyle Hz. Peygamber'in veya sahâbenin sözlerini, fiillerini ve davranışlarını doğru anlamayı ve onlara bina edilecek olan hükümlerde isabetli sonuçlara ulaşmayı sağlar. Ancak biz bu bağlamda esbâbu'l-vürûd'un sadece klasik ve dar anlamdaki muhtevası ile iktifa etmenin hadisleri doğru anlama bakımından yeterli olmayacağını düşünüyoruz. Eğer bir de bu tür rivâyetlerin anlaşılması, zahirî sebebin ötesinde dönemin sosyal, kültürel ve çevresel şartlarına bağlı ise –ki birçoğunda öyledir–, bu durumda söz konusu şartlar göz önünde bulundurulmadan yapılacak değerlendirmeler ciddi problemler doğuracaktır. Diğer taraftan her hadisin sebab-i vürûdu olmayabilir veya bize kadar ulaşmamış olabilir.⁷ Ya da günümüze kadar ulaşmış olan bir kısım rivâyetlerin, sebab-i vürutlarıyla aralarında bir ilgi kurulmamış olabilir.⁸ Bundan ötürü bu konuda başka yöntemlerin aranması zarureti ortaya çıkmaktadır.

Esbâbu'l-vürûdu da içeren ve daha kapsamlı olan yöntemlerden birisi bize göre hadislerin vürûdunu etkileyen dönemin tarihi ve çevresel faktörlerinin, bir bütün olarak rivâyetlerin anlaşılmasına etkisinin ve katkısının tespit edilmesidir. Biz bunu kısaca “*hadis değerlendirmelerinde tarihi bağlam*” olarak nitelendirmek istiyoruz.⁹ Bundan kastımız, çoğu kere metinde yer almayan ancak metne vücut veren o döneme ait sosyo-kültürel çevre ile tarihî ve toplumsal şartların tespit edilerek hadisle ilgisinin kurulmasıdır. Zira Hz. Peygamber'in sözlerini ve fiillerini anlamak ve yorumlamak için kendisinin de içinde yaşadığı tarihî, coğrafi ve sosyo-kültürel ortamı tanımak; hedeflerini kendileri ile gerçekleştirdiği ilk muhataplarını, bu muhatapların oluşturduğu toplumun olgularını ve bu olgular arasındaki bağlantıları tespit etmek önem arz etmektedir. “Metin-olgu ilişkisi” olarak da nitelendirebileceğimiz bu yaklaşım tarzı hadislerin metinleşme süreciyle ilgilidir. Bu ilişki göz önünde bulundurulmadığı takdirde bir takım anlama problemleri ortaya çıkacaktır. Hadisle hadise arasındaki ilişkinin tespit edilerek dikkate alınması¹⁰ Başka bir ifadeyle Hz.

Bilgilerinin Bazı Hadis Meselelerinde Kullanımı, s. 76-91.

⁷ Nitekim sebab-i vürûdu tespit edilerek müstakil kitaplarda bir araya toplanmış hadis miktarı mevcut literatür içinde devde kulak mesabesinde kalmıştır.

⁸ Günümüze ulaşmış olan Suyutî'nin ve onun kısmen geliştirilmiş hali olan İbn Hamza'nın Esbâbu'l-vürûd ile ilgili kitaplarının her ikisinde de ne yazık ki ele alınan hadisler ile vürut sebepleri arasındaki ilgi ve ilişkiye hiç değinilmemiştir.

⁹ Kuşkusuz hadisleri anlamayı etkileyen ya da yorumuna zenginlik katan konu ile ilgili ayet ve hadisler, sahâbe uygulamaları, tabiîn fetvaları, Arap şiiiri, kıssa ve hikâyeler, darb-ı meseller vb. metin dışı başka unsurlar da vardır. Ancak bizim bu makalede üzerinde durmak istediğimiz husus daha çok hadis metinlerinin oluşumunda etkili olan tarihî, sosyal ve kültürel şartlar, diğer bir ifadeyle hadislerin ortaya çıktığı “vasat”ın onları anlamadaki rolü olacaktır.

¹⁰ Bünyamin Erul, *Hadis Tedkikleri*, Eleştirel Bir Yaklaşım, Otto Yay., Ankara, 2016, s. 119.

Peygamber'in her sözünü ve davranışını, içinde yaşadığı ortam ve bu ortamın doğurduğu şartlar muvacehesinde ele alma zarureti vardır. Onun her hangi bir fiilini/sözünü ortaya çıkaran dinî, dünyevî, hukukî, beşerî, fizikî, coğrafi, tarihî, sosyolojik ve psikolojik etkenler tam olarak ortaya konduğunda, o fiil veya söz bizim için daha anlamlı olacak ve muhtemelen yeni bir boyut kazanacaktır.¹¹

Son dönemlerde bu yönde bir kısım yeni eğilimlerin ortaya çıkması da bu düşüncemizi destekler mahiyettedir. Meselâ Fazlurrahman, Kur'an'ın esbâb-ı nüzulu için: “*ayetlerin tek tek sebepleri olmasa da nüzûl ortamı denen vahiy çağı, müstakil olarak vahyin sebebi kabul edilmelidir*” diyerek Kur'an'ın indiği dönemi, bir bütün halinde, müstakil bir sebep olarak değerlendirir.¹² Ona göre bu yaklaşımı destekleyen en önemli delil, Kur'an'ın kendisidir. Zira Kur'an'da sebebi belli olan ayet sayısı yaklaşık olarak 500 civarında olup¹³ genele nispetle çok az bir yekûnu teşkil etmektedir. Bu da geri kalan ayetlerin, dönemin tarihî ve toplumsal şartlar muvacehesinde değerlendirilmesini zorunlu kılmaktadır.¹⁴ Bu yaklaşımı hadislerle uyguladığımızda aynı sonuca ulaşmak mümkündür. Hatta Kur'an'ın nüzulü vahiyle gerçekleştiği için, belki her ayeti, indiği tarihî ortamla ilişkilendirmek mümkün olmayacaktır. Oysa çeyrek asra yakın bir zaman diliminde ortaya çıkan hadis/sünnet olgusu, hayatın içinde tarihî bir kişilik olarak yer alan Hz. Peygamber'den, yaşanan bir kısım olayların neticesi olarak varit olmuştur. Dolayısıyla zaman olarak Hz Peygamber ve sahâbe dönemini, mekân olarak da Arap yarımadasını, tarihî, çevresel, ekonomik, sosyal ve kültürel değerleriyle birlikte bir bütün halinde hadislerin tamamı için genişletilmiş bir sebep-i v olarak değerlendirmek mümkündür.

Günümüzde Kur'an ve sünnet değerlendirmeleri için kullanılan “bağlam”¹⁵ ifadesi de bu mülahazayla üretilmiştir.¹⁶ Hiçbir söylemin veya eylemin bağlamından kopuk olarak doğru değerlendirilemeyeceği bilinmektedir. Herhangi bir zamanda ve mekânda söylenen sözün ya da eylemin bağlı olduğu ortam şartlar çerçevesinde daha iyi anlaşılacağından şüphe yoktur.¹⁷ Oysa rivâyetlerin bağlamından koparılarak değerlendirilmesi, günümüz itibarıyla maalesef

¹¹ Bu konuda bkz. Mehmet Görmez, “Hadislerde Delalet Sorunu”, *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2004, s. 7, 8.

¹² Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, Ankara Okulu, Ankara, 2002, s. 85.

¹³ bkz. Yavuz Köktaş, *Ana Hatlarıyla Ahkâm Hadisleri*, Ensar Yay., İstanbul, 2013, s. 27.

¹⁴ Nevzat Tartı, *Tarihîlik Düşüncesi ve Hadislerin Anlaşılması*, Otto Yay., Ankara, 2016, s. 52.

¹⁵ Bağlam, felsefî manada bir şeyle doğrudan bir ilişki içinde bulunan; O şeyin bir anlamda kaynağını oluşturan olgular toplamı olarak tanımlanır. Bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yay., Ankara, 1996, s. 63.

¹⁶ Bu konuda Agitoğlu'na ait “Hadiste Bağlam”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18,1 (2013 ve “Hadiste Bağlam İnşası”, *The Jurnal for Academic Social Science Studies*, Volume 6 Issue 5. May. 2013.

¹⁷ Mustafa Ertürk, *Sünnetin Güncelleştirilmesine Doğru*, İlahiyat Yay., Ankara, 2005. s. 22

hadisleri, problemlerin çözümü yerine kaynağı haline getirmiştir.¹⁸ Bu problemlerin giderilmesi için hadislerin sıyak-sıbak bütünlüğünde değerlendirilmesi son derece önem arz etmektedir.¹⁹ Yavuz Ünal'ın ifadesiyle 'Eğer bir söz ortaya çıktığı bağlamda değerlendirilirse anlam dünyasının kapısını açar. Ortaya çıktığı bağlamdan koparıldığı andan itibaren de yazarın elinde oyuncığa döner, yazar da istediğini ona söylettirir.'²⁰ Nitekim bağlamından koparılarak farklı alanlara çekilen ya da anlamından saptırılan ayet ve hadis sayısı hiç de az değildir.²¹

Biz bu yönüyle bağlamın esbâb-ı vürûda göre daha kapsamlı bir kavram olduğunu düşünüyoruz. Zira her hadisin zahiren ve şeklen görünen bir sebebi vürûdu olmayabilir. Olsa da her zaman ve her hadis için yeteri kadar veri içermeyebilir. Ya da tam açıklayıcı öğeler taşımayabilir. Oysa her hadisin varit olduğu tarihî veya sosyo-kültürel bir arka planı muhakkak vardır. Bu arka plan bize o konuda daha geniş bir perspektif sunabilir. Zira Hz. Peygamber tarihin belli bir döneminde belli bir toplumun içinde yaşamış bir insandır. Dolayısıyla ondan varit olan hadis/sünnet olgusunun bir bağlamının olmadığı düşünülemez.

Hadis değerlendirmeleri bakımından iç ve dış olmak üzere ikiye ayrılan bağlam kavramı, rivâyet metinlerinin kendi içinde dil, konu, işlev ve varoluşsal yönleriyle iç bağlamı; Hz. Peygamber döneminin tarihî, coğrafi, siyasi, sosyal ve kültürel şartlarının bir bütün olarak hadisleri anlamaya ve anlamlandırmaya etkisi yönüyle de dış bağlamı oluşturur.²² Bunu "*olgu bağlamı*" veya "*sosyal bağlam*" olarak nitelendirenler de vardır.²³ Bizim üzerinde durmak istediğimiz husus da bağlamın bu ikinci yönü olan sosyal ve tarihî bağlamdır.

II. Hadislerin Anlaşılmasında Tarihî Bağlamın Rolü

Burada "hadislerin tarihî bağlamı" ifadesinden, Hz. Peygamber'in söz ve fillerini kuşatan zaman, mekân, tarihî, coğrafi, fizikî, sosyal ve kültürel şartlar

¹⁸ Meselâ Şia'nın "Ali'ye eziyet eden bana eziyet etmiştir" ve "Ali'ye dil uzatan bana dil uzatmıştır" (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 483.) rivâyetine yaklaşımı bunun tipik bir örneğidir. Zira bu sözün bağlamı ile Şia'nın bağlamından soyutlayarak yüklediği anlam ve yaptığı yorum çok farklıdır. Bu konudaki bir kısım değerlendirmeler için bkz. Mahmut Demir, *Hadis ve İdeoloji*, Otto Yay., Ankara, 2015, s. 139-143.

¹⁹ Selçuk Coşkun, *Hadise Bütüncül Yaklaşım*, s. 21.

²⁰ Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, s. 20.

²¹ Bu konudaki örnekler için bkz. Mahmut Demir, *Hadis ve İdeoloji*, Otto Yay., Ankara, 2015.

²² Ayrıntılı bilgi için bkz. Agitoğlu'na ait "Hadiste Bağlam", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18,1 (2013 ve "Hadiste Bağlam İnşası", *The Jurnal for Academic Social Science Studies*, Volume 6 Issue 5. May 2013, s. 117-122. Ayrıca bkz. Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Otto Yay., Ankara, 2015, s. 322,323.

²³ Bkz. Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 322.

ile beşerî olarak var olan her unsurun göz önünde bulundurulmasını kastettiğimizi vurgulamakta fayda vardır. Bu unsurları kendi içinde 1) Tabii-fizikî çevre; 2) Sosyal-kültürel ve iktisadî çevre; 3) Tarihî çevre şeklinde tasnife tabi tutarak üç gruba ayıranlar da vardır.²⁴

Biz bu çerçeveyi biraz daha genişleterek hadis metinlerinin vürûdunu doğrudan veya dolaylı olarak etkileyen metin dışı unsurları: Tarihî unsurlar, Coğrafi unsurlar, Sosyal ve kültürel unsurlar, Ekonomik unsurlar, Dinî unsurlar, Beşeri unsurlar, Yabancı unsurlar... şeklinde daha geniş bir tasnife tabi tutmanın uygun olacağını düşünüyoruz.

Bu unsurların her birisi örnekleriyle birlikte ayrı ayrı incelenerek ya da her rivâyetin, varit olduğu şartlar ile ilişkisi gözetilerek, hadis metinlerinin oluşumuna ve özellikle de anlaşılmasına etkisi tespit edilmelidir. Ancak böyle bir inceleme,²⁵ bu makalenin sınırlarını zorlayacağı için, biz burada her birini ayrı ayrı ele almak yerine toplu bir değerlendirme yapmak istiyoruz.

Hız. Peygamber'in nübüvvet vazifesi, devlet başkanlığı görevi ve kendisine has beşerî özellikleri de göz önünde bulundurulmuş yaşadığı dönem, içinde bulunduğu fizikî çevre ve coğrafi bölge, bölgenin iklim şartları, kendisini çevreleyen kültür ortamı, muhataplarının bedevî veya medenî olmaları, mensup oldukları dinî inançlar,²⁶ sahip oldukları değer yargıları, kabilecilik ve kavmiyetçilik anlayışları, sosyal statüleri, kültürel konumları, ekonomik düzeyleri, hayat standartları, içinde yaşadıkları mekânlar, gelenek ve görenekleri, günlük yaşam tarzları, temizlik ve beslenme alışkanlıkları, yeme-içme adabları, aldıkları gıda çeşitliliği, sağlık alanında uyguladıkları tedavi yöntemleri, kullandıkları tıbbî ilaçlar, günlük hayatta kullandıkları araç ve gereçler, besledikleri veya avladıkları hayvan türleri, giyim-kuşamları, ahlâkî değerleri... gibi faktörlerin her birisi ayrı ayrı kendileriyle ilgili varit olan hadis/sünnet değerlendirmelerinde göz önünde bulundurulması gereken önemli unsurlardır.²⁷ Aslında bunların her birisi bir şekilde hadislerin içinde doğduğu vasatı (ortamı) oluşturmaktadır. Diğer bir ifadeyle her hadis bir şekilde bu unsurlardan her hangi birisiyle irtibatlı olarak varit olmuştur. Yani hadis/sünnet olgusu Hız. Peygamber'in tebliğ, tebyin, teşri', tebşir, inzar, kaza, ifta, ta'lim, üsve vb. vazifeleri itibarıyla bu vasatın doğal bir tezahürü olarak ortaya çıkmıştır. Rivâyetler de-

²⁴ Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 333.

²⁵ Hadislerin doğru anlaşılmasında önemli yeri olan ve Hız. Peygamber dönemine yansıyan Arap toplumunun sosyo-kültürel ve iktisadî hayatı konusunda bkz. Adem Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, KURAMER, İstanbul, 2017.

²⁶ Mü'min, münafık, müşrik, ehl-i kitap vd. inanç gruplarından hangisine mensup olduklarının bilinmesi, Hız. Peygamber'in onlarla münasebeti veya onlar hakkında söylediği sözlerle ve verdiği hükümlere yüklenecek olan anlamı etkilediğinden kuşku yoktur.

²⁷ Bu unsurlar konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, KURAMER, İstanbul, 2017.

ğerlendirilirken bunların hangisine tekabül ettiğinin tespiti, bağlamının bilinmesiyle mümkün olacaktır.

Hiçbir fikir ve düşüncenin zaman, mekân, tarih, toplum ve kültür ortamlarından bağımsız bir şekilde soyut olarak anlaşılması mümkün değildir. İnsanoglunun dâhil/fail olduğu her olgu, muhakkak bir sebebe, bir illete, bir hikmete ve bir amaca matuf olarak ortaya çıkar. Hz. Peygamber'in söylem ve eylemleri de böyledir. Zira bu gün elimizdeki kaynaklarda yer alan her hadis/sünnet, tarihin belli bir zaman diliminde ve dünyanın belirli bir coğrafyasında sosyal ve kültürel bir ortamda bir kısım şartlara ve ihtiyaçlara binaen varit olmuştur. İşte bu zaman ve çevre şartlarının bilinmesi, Hz. Peygamberi ve onun söz ve fiillerindeki maksadı ve muradı doğru anlamamızı kolaylaştıracak önemli faktörlerdir. Bir söz için "kim demiş, kime demiş, hangi makamda (hangi vasfiyla) söylemiş, ne zaman, nerede söylemiş vb. sorular²⁸ cevabını bulduğunda önemli boşluklar dolmuş, sorular da cevaplanmış olacaktır.

Bu tarihî arka planın dikkate alınması bize hadis ve sünnet etrafındaki bir kısım tartışmalı soru(n)lara doğru cevap verebilme imkânı sağlayacak, eleştiri konusu olmuş birçok rivâyet etrafındaki tereddütler de giderilmiş olacaktır. Nitekim günümüzde tarihî arka planı veya bağlamı gözetilmeden, yani Hz. Peygamber dönemi ve o dönemin tarihî ve kültürel şartları dikkate alınmadan aceleyle yapılan yorumlarla bazı sahih hadislerin bile acımasızca eleştirildiğini görüyoruz.²⁹ Oysa söz konusu faktörler göz önünde bulundurularak yapılacak değerlendirmeler, özellikle tartışmalı rivâyetler ile ilgili istifhamları ve tereddütleri izale edecek, onların reddini değil, doğru anlaşılmasını sağlayacaktır.

Burada tarihî bağlamın hadis değerlendirmedeki önemiyle ilgili bir hususa dikkat çekmekte fayda mülâhaza ediyoruz. O da tarihî arka planı bilinmeyen rivâyet metinlerinin hangisinin dinî, hangisinin dünyevî veya hangisinin tarihî, hangisinin evrensel olduğunun tam olarak ayırt edilememesidir.³⁰ Çünkü Hz. Peygamber'in bunları hangi vasfiyla yaptığı veya söylediği hususu, çoğu rivâyette kesinlik kazanmış değildir.³¹ Dolayısıyla da birçok tartışmaya yol aç-

²⁸ Hadislere 5N1K formülünü uygulayan Mustafa Işık bu konuda birçok örnek verir. Bkz. Mustafa Işık, *Hadisleri Anlama Yöntemi*, Lâçin Yayınevi, Kayseri, 2014.

²⁹ Bu konudaki örnekler için bkz. Hayri Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2010. 268-276.

³⁰ Hadislerin tarihiliği ve evrenselliği ile ilgili tartışmalar ve esbâbu'l-vürûdun bundaki etkisi konusunda bkz. Nevzat Tartı, *Tarihîlik Düşüncesi ve Hadislerin Anlaşılması*, Otto Yay., Ankara, 2016, s. 83-86.

³¹ Meselâ Hz. Peygamber'in yaptığı antlaşmalar, aldığı savaş kararları, savaşlardaki stratejiler, uyguladığı had cezaları ile ilgili tartışmalar bunun örneklerindedir. Hz. Peygamber bu cezaları nübüvvet vasfiyla mı yoksa toplumun emniyeti ve devletin istikrarı adına devlet başkanı olarak mı uygulamıştı. İslâm hukukunun önemli tartışma konularından birisi olan bu ve benzeri meseleler için bkz. İbn Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, s. 50-65.

mıştır. Zira onun peygamber olarak yaptıkları ve söyledikleri olduğu gibi, devlet başkanı olarak yaptıkları ve söyledikleri de vardır. Hatta sade bir insan olarak ifade ve icra ettiği bir kısım beşerî tasarrufları da vardır.³² Hangi tasarruflarının nübüvvete taalluk ettiği, hangilerinin etmediği, peygamberliğinin dışındaki tasarruflarının bağlayıcı olup olmadığı, bağlayıcı olanların ne hüküm ifade ettiği her zaman açıklanmamıştır.

Her ne kadar bazı rivâyetlerde yer alan karineler rivâyetin bağlamına işaret ediyor³³ olsa da, bu durum her zaman ve her rivâyet için geçerli değildir. Buncandır ki sahâbe zaman zaman Hz. Peygambere neyi hangi vasfıyla yaptığını veya söylediğini sorma ihtiyacı hissetmiştir.³⁴ Buna rağmen bir kısım tasarruflarının bağlayıcılık açısından niteliği tam anlaşılamamış, dolayısıyla da bu konuda bazı ihtilaflar zuhur etmiştir. Bu rivâyetlerle ilgili ihtilafların çoğu, özellikle de fikhî / hukukî olanlar, ne yazık ki tarihten günümüze tam olarak gidilebilmiş de değildir. Bu hususta Hz. Peygambere atfedilen rivâyetlerin birincisi beşerî diğeri de risaleti ile alakalı olmak üzere iki farklı alanda varlık kazandıkları söylenebilir. Ancak bunun kategorik bir ayırımdan ziyade anlamayı ve hüküm çıkartmayı kolaylaştırabilecek basit bir tasnifi ifade ettiği dikkatlerden uzak tutulmamalıdır. Zira Hz. Peygamber, Resul olarak aldığı bir talimatı tebliğ ederken aynı zamanda da kul olarak yaşamakta, dolayısıyla nasıl yapılacağını göstermek suretiyle ümmeti için örnek oluşturmaktaydı.³⁵ Görüldüğü gibi Hz. Peygamber'in nübüvvet vasfıyla diğer vasıfları zahiren birbirinden ayırt edilemeyecek kadar giriftir. Neyi hangi vasfıyla yaptığı veya söylediği konusunda bir açıklama veya karine yoksa hükmün dinî mi dünyevî mi olduğunu tespit etmek mümkün olmayacaktır. Böyle bir durumda da ancak metnin arka planını oluşturan unsurların analiz edilmesi, buralardan elde edilecek bir kısım karineler yardımıyla Hz. Peygamber'in neyi, nerede, hangi vasfıyla yaptığını veya söylediğini anlama imkânı sağlanabilecektir. Yani Hz. Peygamber'in tasarruflarının alanı ile ilgili bu çıkmazların giderilmesinin ve onun mesajının daha sağlıklı anlaşılabilmesinin yolu, yukarıda söz konusu ettiğimiz

³² Hz Peygamberin bu tasarruflarının taksimi konusunda bkz. İbn Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, s. 50-62.

³³ Meselâ "Berire olayı" olarak bilinen rivâyet bunun örneklerindedir. Rivâyete göre Hz. Âişe'nin azatlısı olan Berire bir köle olan eşinden boşanmak ister. Kocası bu durumu Hz. Peygambere taşır. Hz. Peygamber Berire ile konuşup boşanmaktan vaz geçmesini ister. Bunun üzerine Berire Hz. Peygambere bu teklifinin bir vahiy mi yoksa kendi görüşü mü olduğunu sorar. Hz. Peygamber kendi görüşü olduğunu, vahiy olmadığını söyleyince Berire fikrinden vaz geçmeyeceğini bildirir. Bu konuda bkz. Buhari, Talak, 15,16.

³⁴ Bunu daha çok Hz. Peygambere "bu vahiy midir, kendi görüşünüz müdür? şeklinde sorarak anlamaya çalışırlardı. Vahiy olduğunu öğrendiklerinde itiraz etmeden itaat ederlerdi. Vahiy olmadığını anladıklarında da çekinmeden kendi görüşlerini veya tekliflerini Hz. Peygambere arz ederlerdi. Bu konudaki örnekler için bkz. Bünyamin Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2014, s. 193-232.

³⁵ Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, s. 20.

faktörlerin göz önünde bulundurulmasından geçmektedir.

Hız. Peygamberi en doğru anlayan neslin sahâbe olduğu bilinmektedir. Bu anlayışın oluşmasında yukarıda söz konusu ettiğimiz mülahazaların etkili olduğu hususunda kuşku yoktur. Zira onlar Hız. Peygamberle aynı zaman diliminde ve aynı coğrafyada yaşıyorlardı. Aynı dili konuşup, aynı kültürü paylaşıyorlardı. Çoğu kere aktif olarak varit olan olayların faili veya muhatabı konumunda bulunuyorlardı. Dolayısıyla da Hız. Peygamber'in neyi nerede ne zaman, hangi vasfiyle ve hangi maksada matuf söylediğini veya yaptığını, yani yaşadığı olayların arka planını veya söylediği sözün bağlamını çok iyi biliyorlardı. Hadislerin hem vürûdunda hem de sonraki nesillere naklinde onların rolü yadsınamaz. Daha doğrusu rivâyet metinlerinin tarihî bağlamlarının tespitinde sahâbe faktörü en önemli unsurlardan birisidir. Ancak sahâbe asrından bu zamana, rivâyet metinlerinin arka planını oluşturan birçok şey değiştiği ya da kaybolduğu için, hadislerin büyük çoğunluğunun vürûd sebebi de maalesef günümüze taşınamamıştır. Bu durumda bizim sünneti onlar gibi okuyup değerlendirebilmek için o asrın tarihî, sosyal ve kültürel şartlarını bilmemiz icap edecektir. Yani bir bakıma söz konusu dönemin fotoğrafını bir bütün olarak görüp okumamız gerekecektir.

Her hangi bir metnin salt lengüistik kurallarla ya da literal yaklaşımlarla doğru anlaşılacağı bilinmektedir. Nitekim bağlamından koparılıp değerlendirilmeye tabi tutulan birçok rivâyet bundan dolayı yanlış anlaşılmaya hatta bazen reddedilmeye maruz kalmıştır.³⁶ Dolayısıyla sadece zahirî mana ile iktifa edilmemeli, her söz ve fiil ve bunların yazılı belgeleri olan metinler, bağlamları ile birlikte mütalaa edilmelidir. Yani konuşan, dinleyen/muhatap, ikisi arasındaki ilgi/bağ; konuşulan ortam ve hatta konuşmaya tanık olanların konuşulanlarla ilgisi/ilişkisi göz önünde bulundurulmalıdır.³⁷ Bir başka ifadeyle bir metni anlamak sadece o metnin dilini anlamaktan ibaret değildir/olmamalıdır. Metnin ortaya çıktığı ortam ve çevresel faktörler bilinmeden veya gözetilmeden ona yüklenecek salt zahirî anlam eksik ve kısır kalacaktır.³⁸ Nitekim yukarıda ifade ettiğimiz gibi birçok rivâyet, bağlamı gözetilmeden sadece lafzî yorumlara tabi tutularak yanlış anlaşılmaları ve bir kısım fikhî ihtilaflara sebep olmuştur.

Bunun yanında Hız. Peygamber'in kullandığı dilin, seçtiği üslubun, tercih ettiği kavram ve terimlerin mana ve muhteva bakımından anlamını koruyarak günümüze kadar gelip gelmediği de ayrıca incelenmesi gereken bir husustur. “*Dillerin de bireyler ve toplumlar gibi değişerek geliştiği*” ilkesinden hareketle

³⁶ Bu mantıkla hareket eden Zahirî mezhebi başta olmak üzere birçok yaklaşım sünnetin yozlaşmasına neden olmuştur.

³⁷ Özafşar, *a.g.e.*, 324.

³⁸ Bu konuda bkz. Agitoğlu, “Hadiste Bağlam”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18:1 (2013), ss. 105-132.

Hız. Peygamber'in kullandığı dilin geçirdiği aşamalar, söz konusu dildeki anlam daralması-genişlemesi veya buharlaşması, onun anlatmak istediği asıl maksadı günümüze ne kadar taşıyabildiği tartışılabilir. Hadislerin mana ile rivâyetini ve lafız bakımından bir kısım râvî tasarruflarına ma'ruz kaldığını da göz önünde bulundurduğumuzda bu soruya pek olumlu bir cevap veremeyeceğimiz aşikârdır. Dolayısıyla sünneti değerlendirirken dildeki bu değişimin de dikkate alınması gerektiğini ifade etmeliyiz.³⁹ Bu da ancak rivâyet metinlerinin ortaya çıktığı dönemin dilini kendi tarihî şartları içinde değerlendirmekle mümkün olacaktır.⁴⁰

Hadislerin kahir ekseriyeti maalesef tarihî bağlamından yoksun olarak günümüze ulaşmıştır. Bağlamı bilinmeyen ya da tespit edilemeyen bu hadislerdeki muğlaklığı veya tenakuzu gidermek için gerekirse akla başvurup yorum yapma yoluna da gidilecektir.⁴¹ Hatta çağdaş bir kısım araştırmacılara göre terazu gidermek için ortaya konulacak olan düşünce/yorum, bu yönüyle sebebi vürûd yerine geçecektir. Bu durum klasik anlamdaki sebep-i vürûd değil, dönemin tarihî ve sosyo-kültürel ortamını göz önünde bulundurup sebebin alanını genişleterek buradan elde edilen karinelerle sebep-i vürûdun akli çıkarımlarla tespiti dir.⁴²

Hadislerin bize anlatmak istediği manaya etki eden ancak çoğu kere metinde görünmeyen söz konusu yerel ve tarihî unsurların aklen tespiti için ister istemez metne bir kısım sorular sormak gerekecektir. Meselâ bu konuda akla ilk gelen bazı sorular şunlardır: Bu rivâyetler Mekkî miydi? Medenî miydi? Sözü söylendiği zaman savaş zamanı mıydı barış zamanı mıydı? Hz. Peygamber bir sözü hizada mı seferde mi söyledi? Bize aktarılan olay mescitte mi pazarda mı, vuku bulmuştu? Mevsim kış mıydı yaz mıydı? Hava soğuk muydu, sıcak mıydı? Vakit gece miydi gündüz müydü?⁴³ Muhatap(lar) -mü'min, münafık, müşrik, ehl-i kitap gibi- hangi inanç grubuna mensuptu? Rivâyete konu olan husus dinî miydi, örfi miydi yoksa Peygamberimizin sadece kendine has bir husus muydu? Eğer hadis bir soruya verilen bir cevap şeklinde varit olduysa, soruyu soran kadın mıydı, erkek miydi? bedevî miydi, şehirli miydi? Varit olan rivâyet sadece iki kişi arasındaki özel bir konuyla mı ilgiliydi yoksa o mecliste bulunan bütün cemaate hitaben mi varit oldu? Hz. Peygamber bunu hangi

³⁹ Bkz.. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında Metodoloji Sorunu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1997.S.169-184. Ayrıca bkz. Özafşar, a.g.e., 325.

⁴⁰ Garibu'l-hadis edebiyatının bu konuda bize zengin malzeme sunduğunu ifade etmeliyiz. Meselâ bkz. İbn Esir, *en-Nihâye fi garibi'l-hadîs*, Mektebetu'l-İlmiye, Beyrut, ts.

⁴¹ Burada kullanılacak aklın ölçüsünün ne olacağı, sınırlarının nereden başlayıp nerede biteceği bilinemediği için bu hususta ihtiyatlı olmak gerekir. Bu konuda bkz. Köktaş, *Hadis Usûlü Yazıları*, 220.

⁴² Bu konudaki bazı örnekler için bkz. Köktaş, *Hadis Usûlü Yazıları*, 112-223.

⁴³ Ayvalı, "Hadislerin Vürûd Yerleri, Zamanları ve Sebepleri", *Diyanet Dergisi*, 1989, Cilt, 25 Sayı, 4, s. 146-147.

vasfıyla söyledi? Bu vb. soruları çoğaltabiliriz. Bize ulaşan rivâyet metinleri ile ilgili isabetli değerlendirmelerin yapılabilmesi, kısmen de olsa bu soruların doğru cevaplarının bilinmesine bağlıdır. Bu cevaplar da akıl yürütme yoluyla tespit edilerek söz konusu rivâyetlere uygulanacaktır.

Her hadis için bütün bu soruların cevaplarını tek tek bulabilmek elbette her zaman mümkün olmayabilir.⁴⁴ Bunun için atılacak ilk ve en önemli adım aynı konudaki bütün rivâyetleri bir araya toplamak, bu rivâyetler arasında sorularımıza cevap teşkil edecek unsurlar olup olmadığına bakmak olacaktır. Tespit edilen unsurlar ile söz konusu rivâyetler arasında kurulacak mantıksal örgüler bize rivâyet metinlerini daha sağlıklı değerlendirme imkânı verecektir. Birçok rivâyet ile ilgili sorunların bu yöntemle giderildiği tartışmasız bir gerçektir. Oluşmuş erken dönemlerden itibaren bu yola başvurulduğu, hatta buna binaen hadis imamlarının birçoğunun aynı konudaki bütün rivâyetleri birlikte müta-laa etmeyi kendilerine ilke edindikleri bilinmektedir. Zira bir râvînin görmediği veya göremediği bir ayrıntıyı bir başka râvî pekâlâ görmüş veya dikkate almış olabilir. Hadis mecmualarında bunun çok sayıda örneğine rastlamak mümkündür. Eğer problemi bu yolla çözmek mümkün değilse, bu durumda yapılacak şey, yukarıda söz konusu ettiğimiz dönem bir bütün olarak değerlendirmek ve hadisleri bu şartlar muvacehesinde illet-hikmet, araç-amaç ve lafız-mana bütünlüğü içerisinde ele alma ve değerlendirme yoluna gidilecektir.

Sebeb-i vürûdu olmayan veya bilinemeyen rivâyetleri doğru anlamak ve doğru değerlendirebilmek için temel hadis kitaplarının dışında özellikle siyer, meğazi, menâkıb, şemâil ve delâil türü kaynaklara başvurulabilir. Bu konuda ayrıca erken dönem İslâm tarihi eserleri ve sahâbeyi tanıtan rical/tabakat kitapları da unutulmamalıdır. Özellikle siyer ve meğazi kitapları başta olmak üzere bu eserler, bir yönüyle bizim burada anlatmak istediğimiz ve rivâyetlerin arka planını oluşturan metin dışı unsurları ihtiva eden temel kaynaklardır. Diğer taraftan hadis şerh kitaplarındaki bazı değerlendirmeler de metinlerin anlaşılması için bir bakıma akıl yürütme yoluyla yapılan yorumlardan ibarettir. Zira bu kitaplarda hadis metinleri siyak-sibaklarıyla ve aynı konudaki diğer rivâyetlerle birlikte değerlendirilmekte hatta vürüt dönemine ait bazı tarihî verileri de de ihtiva etmektedir. Bu bakımdan zahiren problemlili görülen rivâyetler için öncelikle şerh kitaplarına bakılmalıdır.

III. Tarihî Bağlamı Bilmenin Hadis Alanındaki Bazı Problemlerin Giderilmesine Katkısı

Kanaatimizce hadisler için bağlamın veya arka planın tespit edilmesinin fonksiyonel değeri, sadece hadisleri anlama ve yorumlama ile sınırlı değildir.

⁴⁴ Her ne kadar bir kısım hadislerin sebeb-i vürûdu metnin içinde veya farklı rivâyetlerinde yer alıyor olsa da hadislerin geneline nispetle bu çok az bir yekûnu teşkil etmektedir. Suyûtî'nin eserindekilerle birlikte İbn Hamza el-Huseynî'nin esbâbu'l-vürûdunu tespit ettiği hadis sayısı toplamda 1830 kadardır.

Bilakis hadis ilminin önemli bir kısım sorunlarına çözüm üretme bakımından da ehemmiyet arz etmektedir. Meselâ hadislerin sıhhatinin tespitinden tutunuz, tearuz olup olmadığına; nesh olgusundan tarihilik ve yerellik ikilemine kadar birçok sorunun çözümünde, söylenen sözün veya vuku bulan olayın vürut sebebi, zamanı ve yeri önemli rol oynamaktadır. Ayrıca ihtilafu'l-hadis ile ilgili problemlerin giderilmesinde, nasih ve mensuhun tespitinde, hadislerdeki garip ve müşkül ifadelerin anlaşılmasında⁴⁵ ve metin tenkidi değerlendirmelerindeki bir kısım çıkmazların izalesinde de bu husus oldukça önemli bir fonksiyon icra edecektir. Aynı şekilde temel kaynaklarda yer alıp tarihi kronolojiye uymayan rivâyetlerle ilgili problemlerin giderilmesi, diğer bir ifadeyle tarihî olaylarla, içinde buldukları zaman dilimi arasındaki uyumsuzluğu ifade eden 'anakronizm'e düşülüp düşülmediğini tespit etmek de bu yolla mümkün olacaktır.⁴⁶ Hadisleri tarihlendirmedeki önemi ve özellikle de fıkhı'l-hadis bağlamında mutlakın takyidi, mücmelin tafsilî, umumun tahsisi, hükmün illetinin tespiti ve müşkülün beyanı gibi önemli hususlar⁴⁷ açısından da tarihî, coğrafi ve sosyo-kültürel ortamın ve şartların bilinmesi ve vuzuha kavuşturulması önem arz etmektedir.

Hadis ve sünnetin içinde vücut bulduğu tarihî ve sosyal şartları bilmenin önemli kazanımlarından birisi de hadislerin vürûduna sebep olan olay ve olguların, ortaya çıkış süreçlerindeki döneme dair kıymetli tarihî ve kültürel malzeme içermeleridir. İslâm kültür tarihinin temel kodlarının saklı olduğu asr-ı saadet dönemi bu yönüyle zengin bir mirası barındırmaktadır. Esbâb-ı vürûdu ile birlikte kayda geçmiş hadis metinlerine bu gözle ve biraz da dikkatlice baktığımızda bunu görebiliyoruz. Zira bu metinler, o dönemin dili başta olmak üzere, örf ve adetlerinden tutunuz geleneklerine kadar, yeme-içmeden, giyim-kuşama, sağlıktan ekonomiye, hukuktan siyasete kadar, birçok konuda bize malzeme vermektedir. Mekke ve Medine'deki yaşam, Hz. Peygamber'in şireti, gazveleri ile ilgili tarihsel malzeme de bu kabildendir.⁴⁸ Dolayısıyla bu malzemenin satır aralarından Hz. Peygamber ve sahâbe dönemine dair orijinal ve kıymetli tarihî ve kültürel bilgiler elde etmek mümkündür. Hatta bu yolla İslâm öncesi örf ve adetlerinin bir kısım izlerini de sürmek mümkün olacaktır. Yukarıda ifade edildiği üzere özellikle hadis şerh kitaplarının o döneme ait tarihî ve kültürel değerler bakımından zengin kaynaklar olduğunu söyleyebiliriz.

⁴⁵ Demir, *Müstakilleşme Sürecinde Sebeb-i Vürûd Bilgilerinin Bazı Hadis Meselelerinde Kullanımı*, s. 76-101.

⁴⁶ Bu konudaki bir kısım örnekler için bkz. M. Said Hatiboğlu, "Müslüman Âlimlerin Buhari ve Müslime Yöneltiltikleri Eleştiriler", *İslâmî Araştırmalar*, Hadis Sünnet Özel Sayısı, Cilt:10, Sayı,1,2,3 997, s. 10-12.

⁴⁷ Bu konudaki örnekler için bkz. Suyutî, *Esbâbu'l Vürûd*, 5,6; Ayvalı, "Esbâbü Vürûdi'l-Hadis", *DİA İslâm Ansiklopedisi*, II/362.

⁴⁸ Ali Arslan, "Tarih ve Hadis İlimlerindeki Tenkit Usulleri", *Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat fakültesi Dergisi*, Cilt 1, Sayı 2, 2014. s. 68.

Bu bilgilerin siyer araştırmaları ve özellikle siyer-hadis ilişkisi açısından da önemli olduğunu düşünüyoruz. Hadislerin doğru anlaşılması için siyer ilminin çok iyi bilinmesi gerektiği ve eskiden beri siyer bilmeden hadisleri doğru anlamının zorluğuna yapılan vurgu burada tekrar hatırlanmalıdır. Birbirlerine malzeme sunma bakımından siyer-hadis ilişkisinin önemi de bu vesileyle teyit edilmiş olacaktır. Nitekim siyer ilminin beslendiği kaynaklar da büyük oranda bu rivyetlerdir.⁴⁹

IV. Konuya Dair rnekler

Anlattığımız bu teorik bilgilerin daha kolay anlaşılabilmesi için burada özellikle tenkit konusu olmuş birkaç misal vermek istiyoruz

Bunlardan birincisi tarih bağlamından kopuk olarak rivyet edildiğinden ötürü bir kısım yanlış anlamalara dolayısıyla da tenkitlere medar olan “Allah yolunda kırbaçla dvlmem, benim için veled-i zina azat etmekten daha sevimlidir” hadisidir. Bir diğeri de siyak ve sibakından soyutlanarak rivyet edildiğinden dolayı şiddetli eleştirilere maruz kalmış olan “Veled-i zina  kişinin en şerlisidir” hadisidir. Zira her iki hadis de zahiri ve lafz mana bakımından ciddi problemler taşımaktadırlar. Bundan dolayı da bazı kesimler tarafından ret edilmişlerdir.⁵⁰ Zahiren bakıldığında birincisinde veled-i zinanın azat edilmesi yerilmekte; ikincisinde ise veled-i zina hiçbir sebep ve gerekçe gösterilmeden zina eden kimseler kategorisinde, hatta onlardan daha gnahkr sayılmaktadır. Oysa Hz. işe'nin bu rivyetlerin arka planına dair verdiği açıklayıcı bilgiler, bu eleştirilerin yersiz olduğunu ortaya koymaktadır. Zerkeşi'nin *el-İcbe*'de ele aldığı üzere Hz. işe bu rivyetlerden birincisi olan “Allah yolunda kırbaçla dvlmem, benim için veled-i zina azat etmekten daha sevimlidir” hadisinin vrd sebebi olarak Beled suresindeki “fakat o sarp yokuşu geçmedi. Sarp yokuşun ne olduğunu sen nereden bileceksin? O bir boynu özlemek (kle azad etmek)tir”⁵¹ ayetinin inmesi üzerine sahbnenin Hz. Peygambere gidip: “Ey Allah'ın Rasulü! Bizim azat edecek klelerimiz yok. Bizden birinin sadece kendisine hizmet eden, işlerine koşturan siyah cariyeleri var. Onlara emretsek de zina etseler de çocuklar doğursalar, biz de onları azat etsek ne dersiniz? diye sordular. Rasulullah (sav) bunun zerine ‘Allah yolunda kırbaçla dvlmem, benim için (böyle bir yola başvurarak) veled-i zina azat etmekten daha sevimlidir’ buyurdu. Diğer taraftan “veled-i zina  kişinin en şerlisidir” sözü için de münafıklardan Rasulullah'a eziyet eden bir adam vardı. Rasulullah (sav) *falana karşı kim bana yardım edecek*’ buyurunca, ona ‘Ey Allah'ın Rasulü o, üstelik bir veled-i zinadır’ denildi. Rasulllah'da ‘O (kimse bana yaptığı eziyetten dolayı) in en şerlisidir’

⁴⁹ Siyer-hadis ilişkisi konusunda bkz. Tufeyl Umeruddin, “Siyer-i Nebi'ye Yeni Bir Bakış”, *Sünnetin Dindeki Yeri*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1997, s. 499-505; zaşar, a.g.e., 336-338.

⁵⁰ Bu konudaki bir takım eleştiriler için bkz. Kırbaşoğlu, *İşlm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2010, s. 268-275.

⁵¹ Beled, 90/11-13.

buyurdu. Hz. Âişe daha sonra yaptığı bu açıklamayı ayetle desteklemek üzere: ‘Hiçbir günahkâr başkasının günah yükünü yüklenmez’ ayetini okudu.⁵² Görüldüğü gibi bu hadislerin hangi bağlamda, kim için ve neye binaen söylendikleri tespit edildiği takdirde tenkit edilmelerinin önüne geçilmiş olacak, doğru anlaşılmalari konusunda da hiçbir problem kalmayacaktır.

Siyak ve sibaki veya illeti ve hikmeti düşünülmeden itiraz edilen “Ateşte pişen yiyeceklerden dolayı abdest alın”⁵³ hadisi de bu konuda örnek verilebilecek rivâyetlerdendir. Çünkü hadisin zahirine bakıldığında ateşte pişen yemegin yenilmesi durumunda abdestin bozulacağı bundan dolayı da her yemekten sonra abdest alınması gerektiği anlaşılmalıdır. Oysa bunun izah edilebilir bir mantığı yoktur. Hâlbuki bu rivâyet, ortaya çıkış sürecindeki dilsel, sosyal ve kültürel bağlamı göz önünde bulundurularak değerlendirildiğinde burada kastedilenin “ateşte pişen şeylerden sonra ellerinizi yıkayınız” olduğu anlaşılacaktır. Asr-ı saadette kullanılan dilin, değişime uğramadan günümüze ulaşmasının zorluğuna yukarıda işaret etmiştik. Dolayısıyla dildeki değişimin zamanla metinlerin farklı anlaşılmasına zemin hazırlaması kaçınılmaz olmuştur. Bunun basit örneklerinden birisi bu rivâyettir. Zira hadiste yer alan ve bizim bu gün sadece abdest için özel bir ıstılah olarak kullandığımız vudû’ kelimesi Arapçada aynı zamanda el ve ağız yıkama anlamına da gelmektedir.⁵⁴ Vudû’ kelimesinin anlam dünyasını göz önünde bulundurmadan sadece abdest anlamı yüklediğimizde hadis fikhî açıdan tartışmalı hale gelmektedir. Oysa hem suyun kıt olduğu hem de temizlikte su kullanma kültürünün zayıf olduğu bir topluma gönderilmiş olan Hz. Peygamber, muhtemelen yemekten sonra ellerini üstlerine süren bu insanları su kullanmaya ve ellerini-ağızlarını yıkamaya alıştırtmak için vudû’ kelimesini kullanmıştır. Aksi takdirde hadisin zahiri manasının aklen ve şer’an kabul edilebilir bir tarafı yoktur.⁵⁵ Hadis lafızlarının yanlış anlaşılmasına dair çarpıcı bir örnek de Hz. Peygamber’in aklıktan dolayı karnına taş bağladığına dair rivâyettir. Müslümanlar arasında çokça kullanılan bu rivâyet İbn Hibbân el-Bustî tarafından tenkit edilir. Ona göre Hz. Peygamber’in karnına bağladığı taş/el-hacer kelimesinin aslı “izarın bir parçası/el-hucz” kelimesidir. Diğer taraftan İbn Hibbân “rabbim bana yedirir, içirir” rivâyetinden hareketle Allah’ın, yedirip içirdiği kişiyi karnına taş bağlayacak kadar aç bırakmayacağını, üstelik taşın da açlığı gideremeyeceğini söyler. Hz. Peygamber’in aklıktan dolayı karnına taş bağladığına dair rivâyetlerin yanlış

⁵² Bedruddin ez-Zerkeşi, *Hz. Âişe’nin Sahâbeye Yönelttiği Eleştiriler*, trc. Bünyamin Erul, Otto Yay., Ankara 2015, s. 42-44.

⁵³ Müslim, *Hayız*, 9; İbn Mâce, *Taharet*, 65.

⁵⁴ İbn Esir, *en-Nihâye fi Garîbi’l Hadîs ve’l-Eser*, el-Mektebetü’l-İlmiye, Beyrut I-V, V/195.

⁵⁵ Diğer taraftan hadisin mensuh olabileceği de göz ardı edilmemesi gereken bir husustur Bu konuda bkz. Ali Osman Koçkuzu, *Hadislerde Nasih-Mensuh*, İstanbul 1985, s. 196-200.

anlaşıldığını iddia eder.⁵⁶

Bu konuda verebileceğimiz bir başka misal de Cuma guslünün vacip olup olmadığına dair rivâyettir. Bir kısım tartışmaların ve ihtilafların⁵⁷ ortaya çıkmasına da sebep olan husus, bu rivâyetin, hangi bağlamda söylendiğinin bilinmemesi ya da göz ardı edilmesidir. Ebû Hureyre, İbn Ömer ve Ebû Said el-Hudrî gibi önde gelen sahâbe rivâyetlerine bakıldığında Cuma günü gusül abdesti almak mutlak vacip olup bağlayıcıdır.⁵⁸ Oysa Buharî ve Müslim'in Urve'den naklettikleri Hz. Âişe rivâyetinde bu guslün emredilişinin illeti ve hikmeti ile ilgili olarak şu açıklama yapılmaktadır: “*İnsanlar Medine dışındaki köylerden/mahallelerden Cuma namazı için geliyorlar ve toz-ter içinde kaldıklarından, kokuyorlardı. Bir gün Resulullah benim (Hz.Âişe) yanımda iken, yanına onlardan böyle biri gelmişti. Bunun üzerine Peygamber (sav) “siz bu (Cuma) günler(i) için temizlenseniz ya! buyurdu.*⁵⁹ Taberanî de yine Hz. Âişe'den bu konuda şu rivâyeti aktarmaktadır: “*İnsanlar Cuma günündeki gusül abdesti(nin vücbiyet) konusunda çok ileri gittiler. Hâlbuki olay benim evimde oldu. Sıcak bir günde üzerlerinde yün elbiselerle hurMâliklerinde çalışmış Medine dışındaki köylerden gelen bir grup Hz. Peygamber'in yanına girdi. Üzerlerinde kötü kokular vardı. Bunun üzerine Resulullah, “Cuma günü olunca yıkanınız” buyurdu.*⁶⁰ İbn Kuteybe de buradaki guslün vacip olmadığını, mescide gelecek kişinin kirlere ve kötü kokulardan arınarak mescide gelmesinin istendiğini ifade eder.⁶¹ Görüldüğü üzere hadis, o dönemin sosyal, kültürel ve iklim şartlarından bağımsız olarak değerlendirildiğinde birçok tartışmaya neden olmuştur. Oysa Hz Âişe'nin de ifade ettiği üzere Cuma guslü ile ilgili emrin sebebi/illeti vuzuha kavuşunca mesele halledilmiş olmaktadır. Yani Hz. Peygamber'in bu konudaki emri her zaman herkesi bağlayan mutlak bir emir olmayıp, fikhî anlamda bir vücbiyet de ifade etmemektedir. Dolayısıyla hadis ve fikhî kitaplarında bu konuda yapılmış olan bir kısım tartışmaların da yersiz olduğunu düşünürüz.⁶² Hz. Âişe'nin bu rivâyetle ilgili olarak anlattığı gerekçeler göz önünde bulundurularak burada hükmün illete bağlı olarak değışebileceğini

⁵⁶ İbn Belbân, Alaüddin Ali b. Belbân el-Fârisî, *el-İhsan fi takribi Sahîhi İbn Hibbân*, Şuayb el-Arnâvud, Muessesetü'r-Risâle, Beyrut 1991, VIII, 245. Bu konudaki tespitler için bkz. Mustafa Ertürk, “Hadis İlminde Metin Tenkidinin Uygulanmasına Yönelik Bazı Sorunlar,” *Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları II*, İstanbul 2009. s. 395, 396.

⁵⁷ Bu konudaki tartışmalar ile ilgili olarak bkz. İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis-Hadis Müdafası*, Trrc. Hayri Kırbaşoğlu, Kayıhan Yay., İstanbul 1989, s. 313,314.

⁵⁸ İlgili rivâyetler için bkz. İmam Mâlik, *Muvatta'*, Cuma, 2, 3, 4, 5.

⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/268-69.

⁶⁰ Zerkeşi, Hz. Âişenin Sahâbeye Yönelttiği Eleştiriler, s. 65-66.

⁶¹ Bkz. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, 314.

⁶² Bu tartışmalar konusunda bkz. Mâlik, *Muvatta'*, Cuma, 2, 3, 4, 5; İbn Kuteybe, *a.g.e.*, 314, 315; Koçkuzu, *Hadislerde Nasih-Mensuh*, İstanbul 1985, s. 181,182.

söylemek mümkündür. İlet cemaati rahatsız edecek olan her türlü nahoş görüntü ve kokudur. Bunun olmadığı durumlarda gusül abdesti zorunluluğu da ortadan kalkacaktır. Diğer bir ifadeyle illet var oldukça hüküm baki kalacak, illet ortadan kalkınca hüküm de zail olacaktır.

Meselâ kime niçin nerede ve ne zaman söylendiği göz ardı edildiği için bir kısım yanlış anlamalara ve fikhî tartışmalara neden olmuş olan Hz. Peygamber'in arazileri kiraya vermeyi yasakladığına dair hadis de konumuz için güzel bir örnektir. Buhari'nin Kitâbu'l-hars'ta Müslim'in ise Kitâbu'l-buyu'da yer verdiği rivâyete göre Hz. Peygamber arazilerin kiraya verilmesini yasaklamıştır. Bu rivâyet yalın olarak değerlendirildiğinde ان رسول الله نهى عن كراء المزارع şeklinde mutlak bir nehiy ifade etmektedir.⁶³ Bu ifadeden hareketle İmam Mâlik başta olmak üzere birçok kimse literal bir yaklaşımla zahiri manayı esas alıp arazilerin kiralanmasını yasaklamışlardır.⁶⁴ Oysa bu rivâyet bağlamı ile birlikte ele alındığında hiç de öyle olmadığı anlaşılacaktır. Zira Suyutî'nin tespitine göre arazi kiralama konusunda iki kişi anlaşamayıp aralarındaki anlaşmazlığı Hz. Peygambere taşımışlar, Hz. Peygamber de anlaşamadıklarını görünce bu işten vazgeçmelerini istemiştir.⁶⁵ Yani buradaki yasaklama sadece söz konusu olaya mahsus olup genel bir yasaklama değildir. Dolayısıyla hadisin ret edilmesini gerektirecek bir durum söz konusu değildir.

Meselâ Ebû Dâvûd'un naklettiği “*Ben müşriklerin arasında oturup onların ateşiyle aydınlanan her Müslümandan beriyim*” hadisi⁶⁶ buna örnek verilebilir. Bu rivâyetin bu haliyle (özellikle günümüz açısından) bir kısım anlama problemlerine yol açacağı aşîkârdır. Zira mevcut dünya düzeninde bir Müslümanın ya da her hangi bir İslâm toplumunun bu hadisten hareketle kendi dışındaki dünyadan soyutlanıp kabuğuna çekilmesinin doğuracağı sonuçları tahmin etmek zor değildir. Bu durumda yapılacak şey hadisi varit olduğu tarihî ve toplumsal bağlamıyla birlikte ele alıp değerlendirmek olacaktır. Hz. Peygamber'in bunu ne zaman ve hangi şartlarda kimin için söylediği tespit edildiğinde mesele vuzuha kavuşacaktır. Bilindiği üzere Mekke döneminde Müslümanlar müşriklerden zulüm görüyor bundan ötürü de sıkıntı çekiyorlardı. Hz. Peygamber hicret emrini verdikten ve Medine'yi güvenilir bir belde haline getirdikten sonra Müslümanların hicret etmelerini istemiş ve “*Ben müşriklerin arasında oturup onların ateşiyle aydınlanan her Müslümandan beriyim*” buyurmuştur. Zira artık müşriklerle birlikte yaşamaya ve onların zulümlerine katlanmaya ihtiyaç kalmamıştır.⁶⁷

Hz. Peygamber'in tıp ve tedavi konularında yaptıkları ve söyledikleri de

⁶³ Müslim, Buyu',87; Mâlik, *Muvatta'*, Kirau'l-Arz, 1, 5.

⁶⁴ Selef imamlarının bu konudaki görüşleri için bkz. Mâlik, *Muvatta'*, Kirau'l-Arz, 2.3.4.5.

⁶⁵ Suyutî, *Esbâbu vürûdi'l-hadis*, s. 12.

⁶⁶ Ebû Dâvûd, Cihad, 95; Nesâî, Kasâme, 27.

⁶⁷ Bu konudaki bazı örnekler için bkz. Köktaş, *Hadis Usûlü Yazıları*, 112-223.

böyledir. Hadis kitaplarının “kitâbu’t-tıb”, kitâbu’t-tahâret, “kitâbu’l-et’ime ve’l-eşribe” vb. bölümlerinde yer alan birçok rivâyet değerlendirilirken aynı sorunlar yaşanmıştır. Zira bazı insanlar, bu rivâyetleri olduğu gibi kabul ederek, Hz. Peygamber’in tıp, sağlık, temizlik ve tedavi konularında kendi döneminin şartları ve imkânları çerçevesinde uyguladığı ve tavsiye ettiği her şeyi olduğu gibi kabul etmişler, netice olarak da bu rivâyetlerden her zaman herkesi bağlayıcı hükümler çıkarmaya çalışmışlardır. Bazı insanlar da tam tersine bunları zamanı geçmiş uygulamalar olarak değerlendirip reddetme yoluna gitmişlerdir. Oysa Hz. Peygamber’in tıp ve sağlık konusundaki sözleri de uygulamaları da o dönemin tarihi, sosyal ve kültürel şartları göz önünde bulundurularak okunmalı ve değerlendirilmelidir. Zira tamamen ihtisas ve tecrübe gerektiren tıp ve sağlık konusu, ne Hz. Peygamber’in alanı ne de görevidir. Ancak her insan gibi o da hastalanmış, kendi dönemindeki tedavi yöntemleriyle tedavi olmuş, ilaç yaptırmış ve kullanmıştır. Çevresindekilere de dönemin tedavi usullerinden olan hacamatı ve bir kısım bitki köklerinden yapılan ilaçları tavsiye etmiştir. Onun tavsiyeleri arasında ayrıca doğal ilaç sayılabilecek olan bal şerbeti, çörek otu vb. ürünler de vardır. Kuşkusuz Hz. Peygamber’in tavsiye ettiği sağlık alanındaki bu uygulamaların bir kısmı alternatif tıp bağlamında günümüz için de geçerli olabilir. Çağdaş tıbbın verileriyle desteklenmek kaydıyla bunda bir sakınca yoktur. Ancak sadece bu rivâyetlere dayanarak çağdaş tedavi usullerini veya tıbbî ilaçları protesto edip sünnete ittiba niyetiyle Hz. Peygamber dönemi tedavi yöntemlerinde ve ilaçlarında ısrarcı olmak anlaşılır bir durum değildir. Aynı şekilde bunları zamanı geçmiş dolayısıyla geçersiz uygulamalar olarak değerlendirmek de yanlıştır.

Bu konuda akla ilk gelen ve tarihi bağlamına göre değerlendirilmesi gereken devlet yönetimi, buna bağlı olan hukuki müeyyideler, Müslim-gayr-ı Müslim ilişkileri, had cezaları, nikâh-boşanma, kölelik ve cariyelik müessesesindeki bir kısım uygulamalar da böyledir. Diğer taraftan sütanne geleneği, kaylûle uykusu, öğle ve ikinci namazlarının serinlik vaktine ertelenmesinin tavsiye edilmesi, beslenme, infak, tasadduk, bereket vb. konularda hurmanın sıkça zikredilmesi, Coğrafi mekânlardan Uhut dağının ismen anılması, gibi tamamen coğrafya ve iklim şartlarına bağlı olarak ortaya çıkmış uygulamalar da bu zaviyeden ele alınması gereken rivâyetlerdir. Ayrıca yeme-içme kültürü ve adabı, giyim-kuşam kültürü, temizlik vb. konulardaki rivâyetler ve uygulamalar da varit oldukları dönem, ortam ve şartlar muvacehesinde değerlendirilip yorumlanması gereken konulardır. Bu bağlamda hadis kitaplarının “kitâbu’t-tahâret”, “kitâbu’t-tıp”, “kitâbu’l-libas”, “kitâbu’l-et’ime ve’l-eşribe”, “kitâbu’l-meğazi”, “kitâbu’c-cihad”, “kitâbu’l-menakıb” vb. bölümlerdeki rivâyetlerde yer alıp bölgesel, tarihi ve sosyo-kültürel unsurları barındıran hadis/sünnet malzemesinin kahir ekseriyeti itibarıyla bu zaviyeden ele alınması gerektiğini düşünürüz.

V. Sonuç

Hadis ve sünneti doğru anlamının önünde bir takım engellerin varlığı bilinmektedir. Bu engellerin giderilip hadislerin daha sağlıklı değerlendirilebilmesi için bazı çözüm yollarının olduğu da bilinmektedir. Bunlardan birisi esbâbu'l vürûd ilmidir. Ancak esbâbu'l-vürûdu bilmenin her zaman ve her hadis için tek başına bir çözüm olamadığı ortadadır. Özellikle itirazlara ve yanlış anlamalara açık bazı rivâyetler vardır ki bunları doğru yorumlamak için başka alternatiflere başvurulması gerekmektedir. Bunlardan birisi hadis ve sünnetin varit olduğu tarihi ve sosyal-kültürel ortamın göz önünde bulundurulması zaruretidir. Zira tamamen tarihi, sosyal, kültürel, coğrafi, fiziki ve beşerî şartlara bağlı olarak ortaya çıkan rivâyet metinleri ancak onları kuşatan tarihi bağlarıyla birlikte değerlendirildiğinde doğru anlaşılacaktır. Aksi takdirde “hadislere vücut veren hadiseler” ve “hadiseler üzerine varit olan hadisler” arasındaki ilişkinin kurulamaması durumunda tarihte ve günümüzde olduğu gibi hadisi/sünneti anlama konusunda bir kısım problemler zuhur edecektir. Bu problemlerin birincisi yanlış anlama ikincisi de reddetme olarak tezahür edecektir. Her iki husus da netice itibarıyla sünnete, dolaylı olarak da dine zarar verecektir. Bu problemlerin bertaraf edilmesi ve sünnetin doğru anlaşılması, mümkün olduğu kadar hadislerin tarihi bağlarının tespit edilerek rivâyetlere uygulanması ile gerçekleşecektir. Bu da ya aynı konudaki rivâyetlerin birlikte değerlendirilmesiyle ya da hadis/sünnetin ortaya çıktığı vasat olan asr-ı saadet ve sahâbe döneminin bir bütün halinde hadislerin sebebi vürûdu şeklinde değerlendirilmesiyle mümkün olacaktır.

“Hadislerin Anlaşılmasında Tarihi Bağlamın Rolü”

Özet: Bu çalışmada rivâyet metinlerinin ortaya çıkış süreçlerindeki tarihi ve kültürel arka planın yeri ve bunun hadis değerlendirmelerindeki fonksiyonu irdelenecektir. Bu bağlamda hadislerle varit oldukları tarihi ortam ve şartlar arasındaki ilişki, bu ilişkinin nasların tarihselliği ve evrenselliği ile ilgili tartışmalardaki rolü ve özellikle de fikhu'l-hadis çerçevesinde hadis ve sünnetin doğru anlaşılmasındaki yeri örnekler üzerinden tespit edilmeye çalışılacaktır.

Atıf: Necmeddin ŞEKER, “Hadislerin Anlaşılmasında Tarihi Bağlamın Rolü (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XVI/2, 2018, ss. 7-24.

Keywords: Hadis, Tarih, Tarihi Bağlam, Anlama, Arkaplân.

“Bukhārī Narratives Reading
the Fātiha of the Person who
Obeys the Imām within the
Framework of the Hanafī Sect”

روايات البخاري حول قراءة المقتدي
الفاطحة خلف الإمام ومذهب الحنفية في

ذلك

محمد حسني چيفتجي*

Abstract: Reciting is an important part of the prayer, which is the essence of worship in Islām. But the fuqahā differed concerning the ruling on recitation of al-Fātiha by the person praying behind an imām (al-muqtadī). While most of the Hanafī's reprimanded reading of al-muqtadī, some scholars of other sects see it as obligatory. Countering this Hanafī approach, al-Bukhārī reported some hadīths which speak of the necessity of reciting while praying behind the imām. Due to this counter evidence, the issue was discussed in *Khilāfiyāt* books. Amongst the later generations of the Hanafī scholars particularly those who became famous for their interest in the Hadīth, considered the ruling by previous generations of Hanafī scholars on the recitation of al-Fātiha by al-muqtadī as a heavy judgment. We demonstrate a change in the Hanafī attitude towards this issue by reading texts chronologically.

Citation: Muhammed Hüsni ÇİFTÇİ, “Rivâyâtü'l-Buhârî Havle Qırâ'eti'l-Muktedî el-Fâtiha Halfe'l-Îmâm wa Mazhab al Hanafiyya fî Zâlik (in Arabic), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XVI/2, 2018, pp. 25-50

Key words: Hanafī Sect, Bukhārī Narratives, Recitation of al-Muktadī, al-Fātiha, al-Makrüh tahrīman.

المقدمة

اتفق الفقهاء على أهمية القراءة في الصلاة ولكن اختلفوا في حكم قراءة المقتدي الفاتحة خلف الإمام. فبينما يعدها أكثر الأحناف من المكروه تحريماً يلزمها بعض الفقهاء من المذاهب الأخرى. عكس مقاربات الحنفيين ادعى البخاري لزوم قراءة المقتدي وذكر الأحاديث التي تتعلق بهذا الموضوع في الجامع الصحيح أو أثره المستقل "خير الكلام في القراءة خلف الإمام". ولم يبين أئمة الحنفية المجتهدون حكم قراءة المقتدي البتة. ولكن ذُكر في بعض الروايات أن الإمام

* أستاذ مشارك بقسم اللغة العربية في كلية الإلهيات بجامعة مرمره، إسطنبول، تركيا، husnuc@hotmail.com
هذه المقالة استفيد من رسالة الدكتوراه المسماة بتحليل الأحكام التي تضم ضد روايات البخاري في مذهب الحنفية"
للمؤلف محمد حسني چيفتجي، جامعة مرمره، إسطنبول ٢٠١٤.

محمد استحسناها. بعد هذه العصور لم يَبلُ أكثر فقهاء الأحناف إلى قراءة المقتدي. وحقموها بكَراهيتها تحريماً حتى جاء بعض العلماء المتأخرين الذين انتشرت شهرتهم بين أهل الحديث. فاعترضوا على هذا الحكم.

أ. النظر إلى الآراء عموماً

اتفق العلماء بحسب دلالة آية "فَأَقْرُؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ" على أن قراءة البعض من القرآن ركناً من أركان الصلاة. ولكن اختلفوا في مسألة قراءة المقتدي الفاتحة، ويطلقون على هذه المسألة عموماً قراءة المقتدي.^١ ذهب جمهور العلماء إلى فرضية قراءة الجماعة الفاتحة، بينما ذهب عامة علماء الأحناف والعديد من العلماء الآخرين إلى القول بكفاية قراءة الإمام ووجوب سكوت الجماعة ونصوا على أن قراءة الفاتحة مكروهة تحريماً.^٢

وينقسم العلماء الذين يقولون بفرضية قراءة الفاتحة خلف الإمام إلى قسمين فبعضهم يوجبونها مطلقاً وآخرون يوجبونها إذا قرأ الإمام سرياً. لذلك يلخص من هذه الآراء ثلاثة أقوال: الأول عدم وجوب القراءة، والثاني وجوب القراءة مطلقاً، والثالث عدم وجوب القراءة في الصلاة الجهرية ووجوبها في الصلاة السرية. تحت هذا العنوان العام سيركز هذا البحث على الآراء والأدلة في حكم قراءة الفاتحة في إطار مذهب الحنفية والبخاري. ولهذا يُدرس رأي عدم قراءة الفاتحة مطلقاً تحت عنوان "أدلة مذهب الحنفية ومنقاشتها" ورأي عدم قراءتها مطلقاً تحت عنوان "أدلة البخاري ومنقاشتها" ويتطرق إلى رأي قراءة الفاتحة في الصلوات السرية وأدلتها بدون افتتاح عنوان آخر. بعده يحلل عموماً تحت عنوان فرعي "التحليل".

أول من ذهب إلى الرأي الأول علي بن أبي طالب وابن مسعود وجابر بن عبد الله وزيد بن ثابت وأبو الدرداء وأبو سعيد وابن عمر وأنس بن مالك وابن عيينة وإبراهيم النخعي وابن أبي ليلى وسفيان الثوري وحسن بن حي وعبد الله بن وهب وأشهب والأحناف. وعلى قول هؤلاء العلماء لا يقرأ المقتدي سواء قرأ الإمام جهرياً أو سرياً. ولكن- كما سنرى في مكانه- في مذهب الحنفية مقاربات مختلفة متعلقة في هذا الموضوع. وممن ذهب إلى الرأي الثاني من الفقهاء: عبد الله بن عباس وعبادة بن الصامت وسعيد بن جبيرة والحسن البصري ومكحول والأوزاعي والليث بن

١ المزمّل: ٧٣/٢٠.

٢ مصطفى إبراهيم الزلمي، أسباب اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية، ص. ٢١٤. وفي المصدر المذكور تدرس فيما يتعلق بتعارض الأدلة.

٣ اللكنوي، التعليق الممجّد، المجلد الأول، ص. ٤١٣.

٤ أخير البخاري في المواضع المختلفة (ص. ٤٧، ٤٨، ٤٩...) في كتابه "خير الكلام في القراءة خلف الإمام" ان العديد من العلماء وبينهم سعيد بن جبيرة يوجبون على الإمام ان يقرأ الفاتحة في كل حال. ما نصه "قال الحسن وسعيد بن

سعد والإمام الشافعي^٥ في قوله الجديد وأبو ثور وابن حزم وابن العربي والبخاري. ويدعي أصحاب هذا الرأي الثاني أن قراءة المقتدي فرض^٦. وعلى هذا القول يجب على الإمام أن يسكت مرتين^٧؛ بعد تكبيرة الافتتاح وبعد "ولا الضَّالِّينَ" ليقراً المقتدي الفاتحة ولو ترك الإمام هذين الفاصلين لتقرأ الجماعة الفاتحة معه^٨. وممن ذهب إلى الرأي الثالث من الفقهاء: سعيد بن المسيب وابن عمر^٩ وأبي بن كعب وسالم بن عبد الله وابن شهاب وقتادة وعبد الله بن المبارك^{١٠} والإمام مالك^{١١} والشافعي^{١٢} في قوله القديم وأحمد بن حنبل^{١٣} وإسحاق بن راهويه^{١٤} والطبري^{١٥} على حسب قولهم يجب على الجماعة أن تقرأ الفاتحة سرّاً، إذا قرأ الإمام جهريّاً وأن تسكت وتستمع

- جبير وميثون^٥ وما لا احصى من التابعين واهل العلم: انه يقرأ خلف الامام وإن جَهَرَ" ولكن -كما سيُرى- ينقل ابو يوسف ومحمد ان سعيد بن جبيري يَري جواز قراءة المقتدي في صلاة الظهر وصلاة العصر فقط.
- ٥ الماوردي، الحاوي، المجلد الثاني، ص. ١٤١؛ ابن الدهان، تقويم النظر، المجلد الأول، ص. ١٢٣؛ ابن عبد البر، التمهيد، لمجلد الحادي عشر، ص. ٣٩؛ قال ابن الدهان في نفس المقال: القراءة ركن في الصلاة فلا يسقط بالافتداء كسائر الاركان، ثم الاستماع سنة، والقراءة ركن، وكيف يسقط ركن بسنة؟
- ٦ المروزي، اختلاف الفقهاء، ص. ١٣٢؛ الطحاوي، مختصر اختلاف العلماء، المجلد الأول، ص. ٢٠٥؛ ابن العربي، عارضة الأحوزي، المجلد الثاني، ص. ١٠٧؛ ابن عبد البر، الاستذكار، المجلد الرابع، ص. ٢٢٩-٢٢٨؛ البغوي، شرح السنة، المجلد الثالث، ص. ٤٦؛ اللكنوي، امام الكلام في ما يتعلق بالقراءة، ص. ٦٤-٦٣.
- ٧ السكنة واجب عند الشافعي، ابي ثور والاوزعي. وعند مالك مكروه. ابن عبد البر، الاستذكار، المجلد الرابع، ص. ٢٣٨؛ الخطابي، معالم السنن، المجلد الأول، ص. ١٧١.
- ٨ ابن العربي، عارضة الاحوزي، المجلد الثاني، ص. ١٠٧؛ أحكام القرآن، المجلد الثاني، ص. ٣٦٧؛ ابن حجر، فتح الباري، المجلد الثاني، ص. ٢٨٣؛ النووي، شرح المسلم، المجلد الرابع، ص. ١١٣؛ العيني، البناء، المجلد الثاني، ص. ٢٩٩؛ ابن عبد البر، الاستذكار، المجلد الرابع، ص. ٢٤٧؛ اللكنوي، امام الكلام في ما يتعلق بالقراءة، ص. ٦٥.
- ٩ وفي المصادر روايات مختلفة في عمر وعلي وابن مسعود وفي بعضها ذكرت معرفة ان هؤلاء الصحابة الثلاث مالوا الى فكرة عدم قراءة الفاتحة ولذا ذكر اسمائهم في القسم الاول. وذكر بعضهم أيضا اسمائهم في القسم الثالث. للكنوي، التعليق الممجد، المجلد الأول، ص. ٤٠٠.
- ١٠ ذكر العيني اسم ابن المبارك في المجموعة الثانية (العيني، عمدة القارئ، المجلد السادس، ص. ١٠) وعَدَّه ابن عبد البر من القسم الثالث. (ابن عبد البر، الاستذكار، المجلد الرابع، ص. ٢٢٨).
- ١١ عند ما سئل الامام المالك عن هذه المسألة اجاب: إذا جهر الامام سكت المقتدي وإذا قرأ سرّاً قرأ سرّاً؛ مالك بن أنس، الموطأ، ص. المجلد الأول، ص. ٤٠١، مكتبة الفرقان؛ ابن عبد البر، الإستذكار، المجلد الرابع، ص. ٢٢٨؛ التمهيد، المجلد الحادي عشر، ص. ٣٠؛ فتحصيل مذهب مالك عند أصحابه أن القراءة خلف الإمام فيما يسر فيه بالقراءة سنة ومن تركها فقد أساء ولا يفسد ذلك عليه صلاته. (ابن عبد البر، الاستذكار، المجلد الرابع، ص. ٢٤٦؛ اللكنوي، امام الكلام، ص. ٤١٣).
- ١٢ ابن عبد البر، الاستذكار، المجلد الرابع، ص. ٢٢٩؛ اللكنوي، التعليق الممجد، المجلد الأول، ص. ٤٠٠؛ المباركفوري، تحقيق الكلام في وجوب القراءة خلف الامام، ص. ٤٢.
- ١٣ ابن قدام، الكافي، ص. ٨٧؛ المقدسي، الانقاع، المجلد الأول، ص. ٢٠٣؛ ابن عبد البر، الاستذكار، المجلد الرابع، ص. ٢٢٩-٢٤٧؛ الخطابي، معالم السنن، المجلد الأول، ص. ١٧٥؛ العيني، عمدة القاري، المجلد السادس، ص. ١٠.
- ١٤ البغوي، شرح السنة، المجلد الثالث، ص. ٤٦.
- ١٥ قال ابو جعفر الطبري: القراءة فيما أسرّ فيه الامام سنة مؤكدة، ولا تفسد صلاة من تركها، وقد أساء. (اللكنوي، امام الكلام، ص. ٤١٣). ولهذا الاعتبار نُعَدُّ الطبري من القسم الرابع.

إذا قرأ الإمام جهرياً^{١٦} هذا الموضوع مدروس في الكتب الفقهية والأحاديث. علاوة على ذلك في بعض الرسائل الخاصة. أولها كتاب "خير الكلام في القراءة خلف الإمام" للبخاري الذي يقول بفرضية قراءة الفاتحة خلف الإمام. عقبه البيهقي^{١٧} (٤٥٨) بأثره "القراءة خلف الإمام" (١٩٣٥)^{١٨}. وهناك عدد من المؤلفات التي يتبنى أصحابها رأياً مخالفاً. منها "حرمة القراءة خلف الإمام"^{١٩} لمحمد بن عبد الله بن أحمد التمرتاشي (١٥٩٦/١٠٠٤) و"إمام الكلام فيما يتعلق بالقراءة خلف الإمام" لعبد الحي اللكنوي^{٢٠} (١٨٦٦/١٣٠٤). و"فصل الخطاب في مسألة أم الكتاب"^{٢١} لمحمد انورشاه الكشميري (١٩٣٣/١٣٥٢). وأخيراً كتاب "فاتحة الكلام في القراءة خلف الإمام" لظفر أحمد التهانوي^{٢٢}.

ب. أدلة مذهب الحنفية ومناقشتها

الحجر الأساسي في هذه المسألة التي تجري بين الجمهور والأحناف مسألة قراءة المقتدي أم عدمها. فليس موضوع الاختلاف قراءة الفاتحة مطلقاً. يفهم من مصادر الحنفية الأولى أن التعامل من حيث عدم قراءة المقتدي راجح في المذهب. وهكذا نقل الإمام محمد الشيباني في الحجة عن أبي حنيفة أنه قال: "لَا قِرَاءَةَ خَلْفَ الْإِمَامِ فِي شَيْءٍ مِنَ الصَّلَاةِ مَا يَجْهَرُ فِيهِ بِالْقِرَاءَةِ وَمَا لَا يَجْهَرُ فِيهِ بِالْقِرَاءَةِ".^{٢٣} ونقل مُحَمَّدٌ عَنْهُ أَيْضًا فِي الْمَوْطَأِ قَالَ: "لَا قِرَاءَةَ خَلْفَ الْإِمَامِ فِيمَا جَهَرَ فِيهِ وَلَا فِيمَا لَمْ يَجْهَرَ بِذَلِكَ جَاءَتْ غَاثَةُ الْأَثَارِ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ"^{٢٤} وأبرز مُحَمَّدٌ بهذا النقل أَنَّ أَبَا حَنِيفَةَ أَخَذَ هَذَا الْقَوْلَ صِرَاحًا. لم يُصَادَفَ حُكْمَ تَحْرِيمِ قِرَاءَةِ الْمَقْتَدِيِّ بَيْنَ أَثْمَةِ مَذْهَبِ الْحَنْفِيَّةِ

^{١٦} الطحاوي، مختصر اختلاف العلماء، المجلد الأول، ص. ٢٠٥؛ احكام القرآن، المجلد الأول، ص. ٢٤٧؛ ابن العربي، عارضة الأحوذى، المجلد الأول، ص. ١٠٧؛ ابن عبد البر، الاستذكار، المجلد الرابع، ص. ٩-٢٢٨؛ اللكنوي، التعليق الممجّد، المجلد الأول، ص. ٤٠٠؛ المباركفوري، تحفة الأحوذى، المجلد الثاني، ص. ٥١٩.

^{١٧} ادعى المؤلف وجوب القراءة خلف الامام مثل البخاري. البيهقي، القراءة خلف الامام، ص. ١١. وذكر اربعمئة وخمسين حديثاً.

^{١٨} كتب أبو العلي المباركفوري هذه الرسالة الاردية ردا على العلماء الحنفيين الذين يدعون ان من قرأ خلف الامام أساء (تحقيق الكلام ص. ٢٠) ثم نشرت بعد ترجمتها في سنة ٢٠١٧.

^{١٩} ابن العابدین، رد المختار.

^{٢٠} كما سيذكر لا يرى اللكنوي وجوب قراءة المقتدي الفاتحة. مع ذلك هو يدعي أَنَّ حُكْمَ الْكِرَاهِيَةِ تَحْرِيمًا الَّذِي اخْتَارُوهُ الْأَحْنَفُ لَيْسَ بِصَوَابٍ.

^{٢١} الكشميري، مجموعة رسائل الكشميري، المجلد الأول، ص. ١٥٦-١ (http://www.ahlalhdeth.com)؛ انظر الى الآثار التي تتعلق بالموضوع (المباركفوري، تحقيق الكلام، ص. ١٧-١٩)

^{٢٢} ذكر عبد الفتاح أبو غدة الاثر المذكور في مقدمة "قواعد في اصول الحديث" (ص. ٩) نقل عبد الفتاح؛ أبو غدة ان المؤلف وصل فيه نتيجة عدم وجوب قراءة المقتدي ولكن تجوز قرائته في الصلوات السريّة.

^{٢٣} الشيباني، الحجة، المجلد الأول، ص. ٨٧.

^{٢٤} الشيباني، الموطأ، ص. ٦٠.

صريحاً. مع ذلك فإن عامة أئمة الحنفية رأوا هذا الفعل مكروهاً وتحريماً وحتى حكموا بفساد^{٢٥} هذه الصلاة مع ادعائهم أن أبا حنيفة والإمامين أخذوا هذا الفكر.^{٢٦} وادعى بعض الأئمة الأحناف أن الإمام محمد يجيز قراءة المقتدي في الصلوات السرية خلافاً لأبي حنيفة وأبي يوسف.^{٢٧} وخاصة العلماء المعاصرين تركوا هذا الأمر لاختيار المقتدي دون كراهية.

الأدلة الأساسية للأحناف الذين يدعون أن قراءة المقتدي "مكروهة تحريماً" - كما انفصلها - متشكلة من أفعال وأقوال رويت عن النبي والصحابة وبعض التابعين. إضافة إلى ذلك استدل بعض الفقهاء بأية الاعراف (٢٠٤). بعضهم استفاد واستعمل دليل القياس. بعد قليل سنذكر الروايات التي رويت في آثار أبي يوسف ومحمد. ومع ذلك سنقتل أدلة ذكرت في الآثار المتأخرة وما يتعلق بها.

١) الأدلة التي رويت في آثار أبي يوسف

هذه الروايات التالية التي وجدناها في آثار أبي يوسف:

(أ) ذكر أبو يوسف في كتابه الآثار الرواية التي نقلت عن جابر بن عبد الله عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: "مَنْ صَلَّى خَلْفَ الْإِمَامِ فَإِنَّ قِرَاءَةَ الْإِمَامِ لَهُ قِرَاءَةٌ". سنتناول هذا الدليل المهم عند الأحناف في عنوان "الروايات التي تقع في آثار الإمام محمد" التالي.

(ب) أبو يوسف عن أبيه عن أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم وسعيد بن جبير في القراءة خلف الإمام قال: "اجْتَمَعَا أَنْ لَا يَقْرَأَنَّ خَلْفَ الْإِمَامِ فِي الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ وَالْفَجْرِ".^{٢٨}

(ج) ذكر أبو يوسف في الآثار عن إبراهيم النخعي إضافة إلى رأيه القديم: قَالَ إِبْرَاهِيمُ وَلَا فِي الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ.^{٢٩}

(د) ذكر أبو يوسف في الآثار عن حماد من طريق ابنه وأبي حنيفة قَالَ سَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ (أَقْرَأُوا فِيهِمَا).^{٣٠}

أبو يوسف لم يبين رأيه في هذه الروايات ولكن أولها حديث النبي (ص) يفهم منه أن قراءة

^{٢٥} استدل هؤلاء العلماء لرايهم المذكورة بمبدأ "كُلُّ صَلَاةٍ أُذِيَتْ مَعَ كِرَاهَةٍ التَّحْرِيمِ تَجِبُ إِعَادَتُهَا" انظر الى الدر المختار للحصكفي، (مع رد المختار)، المجلد الأول، ص. ٤٥٧.

^{٢٦} اللكنوي، التعليق الممجّد، المجلد الأول، ص. ٤١٣.

^{٢٧} المرغيناني، الهداية، المجلد الأول، ص. ١٤٣.

^{٢٨} أبو يوسف، الآثار، ص. ٢٤.

^{٢٩} أبو يوسف، الآثار، ص. ٢٤.

^{٣٠} أبو يوسف، الآثار، ص. ٢٤.

الإمام كافية. وفي الرواية الثانية والثالثة ينبه إبراهيم النخعي على أن المقتدي لا يقرأ شيئاً سواء كان الإمام يقرأ جهرياً ام سرياً. وفي الرواية الثانية والرابعة يفهم أن سعيد ابن جببر اختار أن نقلها أبو يوسف الا رواية سعيد ابن جببر أنه اختار أن المقتدي يكتفي بقراءة الإمام سواء كانت الصلاة جهرية أو سرية ولكن لا يناسب أن نقول إن قراءة المقتدي مكروهية تنزيهاً او تحريماً نيابة عن أبي يوسف الذي ذكر هذه الرواية في كتابه - كما ذكر في المصادر المتأخرة^{٣١}

٢) الآراء و الروايات التي رويت في آثار الإمام محمد الشيباني

هذه الروايات والآراء التالية التي وجدناها في آثار الإمام محمد:

(أ) قال الإمام مُحَمَّدٌ في الموطأ فيما يتعلق بهذا الموضوع: لَا قِرَاءَةَ خَلْفَ الْإِمَامِ فِيمَا جَهَرَ فِيهِ وَلَا فِيمَا لَمْ يَجْهَرْ بِذَلِكَ جَاءَتْ عَامَّةُ الْأَثَارِ. وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ.

(ب) نقل الإمام محمد قول أبي حنيفة في الحجة: لَا قِرَاءَةَ خَلْفَ الْإِمَامِ فِي شَيْءٍ مِنَ الصَّلَاةِ مَا يَجْهَرُ فِيهِ بِالْقِرَاءَةِ وَمَا لَا يَجْهَرُ فِيهِ بِالْقِرَاءَةِ.^{٣٢}

(ج) قال الإمام محمد في الآثار: لَا يُتَّبَعِي أَنْ يُقْرَأَ خَلْفَ الْإِمَامِ فِي شَيْءٍ مِنَ الصَّلَوَاتِ.^{٣٣}

(د) ذكر الإمام محمد في الموطأ من طريق مالك عن جابر بن عبد الله أخبرنا مالك حدثنا وهب بن كيسان أنه سمع جابر بن عبد الله يقول: مَنْ صَلَّى رَكْعَةً فَلَمْ يَقْرَأْ فِيهَا بِأَمِّ الْقُرْآنِ فَلَمْ يُصَلِّ إِلَّا وَرَاءَ الْإِمَامِ.^{٣٤} نقل الإمام محمد أيضاً الرواية نفسها في الحجة من طريق الإمام مالك^{٣٥}. مع ذلك ذكر الجصاص^{٣٦} هذه الرواية بألفاظ مختلفة يسيرة نقلها أيضاً الطحاوي في شرح معاني الآثار^{٣٧} ومن الممكن أن نلخص آراء المحدثين في هذه الرواية التي ذكرت بألفاظ مختلفة في مصادر الحنفية فيما يلي:

^{٣١} السرخسي، المبسوط، المجلد الأول، ص. ١٩٩: (فالمذهب عند أهل الكوفة أنه لا يقرأ في شيء من الصلوات؛ المرغنياني، الهداية، المجلد الأول، ص. ١٤٣ (عِنْدَهُمَا يُكْرَهُ)؛ ابن الهمام، فتح القدير، المجلد الأول، ص. ٣٤١، (وبعض مشايخنا ذكروا أن على قول محمد لا يكره وعلى قولهما يكره ثم قال في الفصل الرابع الأصح أنه يكره والحق أن قول محمد كقولهما)؛ اللكنوي، التعليق الممجد، المجلد الأول، ص. ٤١٣، (وذكر أكثر أصحابنا أن القراءة خلف الإمام عند أبي حنيفة وأصحابه مكروه تحريماً).

^{٣٢} الشيباني، الحج، المجلد الأول، ص. ٨٧.

^{٣٣} الشيباني، الآثار، المجلد الأول، ص. ١١٧.

^{٣٤} الشيباني، الموطأ، ص. ٦٠.

^{٣٥} الشيباني، الحجة، المجلد الأول، ص. ١١٧.

^{٣٦} مَنْ صَلَّى صَلَاةً لَمْ يَقْرَأْ فِيهَا بِأَمِّ الْقُرْآنِ فَهِيَ خِدَاجٌ وَفِي بَعْضِهَا: لَمْ يُصَلِّ إِلَّا وَرَاءَ الْإِمَامِ، الجصاص، احكام القرآن، المجلد الثالث، ص. ٦٤.

^{٣٧} الطحاوي، شرح معاني الآثار، (١٠٢٨) ٦٢؛ المسند، المجلد الأول، ص. ٢١٧.

*قال الترمذي عن الحديث الذي نقله بألفاظ مختلفة يسيرة: هذا حديث حسن صحيح.^{٣٨}

*روى الدارقطني عن النبي بألفاظ مختلفة يسيرة من طريق مالك عن جابر بن عبد الله ولكن ذكر أن يحيى بن سلام من رواه ضعيف. قال المؤلف^{٣٩} إن الحديث في الحقيقة ليس بمرفوع بل موقوف.^{٤٠}

* قال البيهقي: إن هذا الحديث روي عن مالك بطرق الرواة الضعفاء مثل يحيى بن سلام ولذلك لا يستدل به رفعه.^{٤١}

* يبين المباركفوري أن هذا الحديث ليس بمرفوع بل هو قول جابر فلهذا لا يمكن تخصيص الأحاديث الصحيحة ونسخها بقول الصحابي. وادعى المؤلف أيضًا أنّ الحنفيين إذا استدلوا بهذه الرواية يعارضون بعض الفتاوى التي افتتوا بها. حيث يُجَوِّز عند الأحناف صلاة الرجل الذي يقرأ السورة دون الفاتحة فقط. والحديث المذكور يوجب قراءة الفاتحة على من يصلي صلاته منفردا. إضافة إلى ذلك أفاد المباركفوري أن هذا الحديث الذي ذكره الطحاوي مرفوعا ضعيف بسبب يحيى بن سلام.^{٤٢}

والحديث المذكور الذي دُرِسَ من ناحية الجرح والتعديل يعده بعض العلماء حديثا حسنا. ولكن عند الأكثر لا يصل إلى النبي بل يرى حديثا موقوفا بسبب قول الراوي جابر بن عبد الله. هذا الحديث وأمثاله من الأحاديث التي لم تصل إلى النبي (صلى) مرفوعا نُوقِشَتْ في كتب أصول الحديث بشكل مستقل ولكن يطالع عموما في آثار أصول الفقه مرسلًا^{٤٣} من أقسام اخبار المنقطع.^{٤٤}

اتفق الحنفيون على أن مراسيل الصحابة والتابعين - بدون فصل بينهما - دليل خلاف ما لا يعدها أكثر المحديثين حجة. لذلك عملوا بمراسيل عطاء بن أبي رباح وسعيد بن المسيب والشعبي وإبراهيم النخعي وأبو عالية والحسن البصري ومكحول من علماء التابعين. وعلى هذا تعد رواية

^{٣٨} الترمذي، الصلاة، (٣١٣) ٢٢٣؛ من صلى ركعة لم يقرأ فيها بأمر القرآن فلم يصل إلا أن يكون وراء الإمام.

^{٣٩} الدارقطني، المجلد الأول، ص. ٣٢٧؛ القرشي، الحاوي في بيان آثار الطحاوي، المجلد الأول، ص. ٥٠٥.

^{٤٠} حديث الموقوف: هو ما يقف أو يوقف الاسناد على الصحابي قبل اتصاله النبي. (النوي، التقريب، ١٤٩؛ I، الجرجاني، التعريفات ص. ١٨٨؛ عبد الله عيدنلي، "الموقوف"، *DIA*، المجلد التاسع والعشرين، ص. ٤٢٧).

^{٤١} البيهقي، السنن الكبرى، المجلد الثاني، ص. ١٦٠.

^{٤٢} المباركفوري، تحقيق الكلام في وجوب القراءة خلف الامام، ص. ٦٢.

^{٤٣} هو ما أسنده التابعي أو تبع التابعي إلى النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم من غير أن يذكر الصحابي الذي روى الحديث عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم كما... (السيوطي، تدريب الراوي، المجلد الأول، ص. ١٥٩-

١٦٠؛ الجزائري، توجيه النظر إلى أصول الاثر، المجلد الثاني، ٥٥٥).

^{٤٤} البزدوي، الأصول، المجلد الثالث، ص. ٥.

جابر المذكورة حجة عند الأحناف ولو كانت عند المحدثين ضعيفة.^{٤٥}

(ذ) روى محمد في الموطأ عن جابر بن عبد الله عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: "مَنْ صَلَّى خَلْفَ الْإِمَامِ فَإِنَّ قِرَاءَةَ الْإِمَامِ لَهُ قِرَاءَةٌ."^{٤٦}

ذَكَرَ مُحَمَّدٌ بَعْضَ هَذَا الْحَدِيثِ الْمَذْكُورِ فِي أَقْسَامٍ مُخْتَلَفٍ - غير مباشرة - من كتابه الأصل^{٤٧} يشير إلى أنه يؤيده. ومع ذلك عبر عن هذا الحديث الذي ذُكر في مصادر الحنفية بألفاظ مختلفة بما يأتي:^{٤٨}

* يَبَيِّنُ الْبَخَّارِيُّ بَعْدَ مَا نَقَلَ هَذَا الْحَدِيثَ الَّذِي اسْتَدَلَّ بِهِ الْحَنْفِيُّونَ: "أَنَّهُ مَرْسَلٌ وَمَنْقُوعٌ وَلِهَذَا لَمْ يَثْبُتْ عَنِ أَهْلِ الْحِجَازِ وَالْعِرَاقِ."^{٤٩}

* أَفَادَ الدَّارِقُطْنِيُّ أَنَّ فِي بَعْضِ طُرُقِ هَذَا الْحَدِيثِ أَبَا حَنِيفَةَ وَحُسَيْنَ بْنَ عُقْمَةَ مِنَ الرَّوَاةِ الضَّعِيفَةِ^{٥٠} وَفِي طُرُقٍ أُخْرَى مِثْلَ مُحَمَّدِ بْنِ فَضْلِ بْنِ الْمَتْرُوكِينِ.^{٥١}

* يَبَيِّنُ ابْنُ حَجْرٍ أَنَّ هَذَا الْحَدِيثَ ضَعِيفٌ عِنْدَ الْحُقَاطِ.^{٥٢}

* قَالَ ابْنُ حَبَانَ: إِنَّ هَذَا الْحَدِيثَ ضَعِيفٌ بِسَبَبِ غَنِيمِ بْنِ سَالِمٍ. وَلِهَذَا لَا يَصِحُّ الِاسْتِدْلَالُ بِهِ.^{٥٣}

* قَالَ اللَّكْنَوِيُّ: الْحَدِيثُ الْأَشْهَرُ الَّذِي اسْتَدَلَّهُ الْأَحْنَافُ مَرْوِيٌّ مِنْ طَرِيقِ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ وَابْنِ عَبَّاسٍ وَأَبِي هُرَيْرَةَ وَأَبِي سَعِيدٍ الْخَدْرِيِّ وَابْنِ عَمْرٍو وَجَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ مَشِيرًا إِلَى أَنَّ بَعْضَ رَوَايَتِهِ قَوِيَّةٌ وَبَعْضُهَا ضَعِيفَةٌ.^{٥٤}

^{٤٥} السرخسي، الأصول، المجلد الثاني، ص. ٣٦٠؛ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، المجلد الثالث، ص. ١١، الأراء وأصحابها في حجية حديث المرسل أو عدمها انظر إلى صلاح الدين بولات، "المرسل"، *DIA*، المجلد الثلاثون، المجلد الثاني، ٥٣؛ اسماعيل حقي أونال، فَهَامَةُ الْحَدِيثِ لِأَبِي حَنِيفَةَ، ص. ١٩٩.

^{٤٦} الشيباني، الموطأ، ص. ٦١؛ وعن جابر بن عبد الله عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال مَنْ صَلَّى خَلْفَ الْإِمَامِ فَإِنَّ قِرَاءَةَ الْإِمَامِ لَهُ قِرَاءَةٌ؛ مع بعض تغير الالفاظ انظر إلى ابن ابي الشبية، المصنف، المجلد الأول، ص. ٤١٤.

^{٤٧} الشيباني، الاصل، المجلد الأول، ص. ٢٧٣ - ٣٢١ - ٣٣٩؛ فَإِنَّ قِرَاءَةَ الْإِمَامِ لَهُ قِرَاءَةٌ.

^{٤٨} الطحاوي، شرح معاني الآثار، المجلد الأول، ص. ٢١٧؛ السرخسي، المبسوط، المجلد الأول، ص. ١٨١؛ الكاساني، بدائع الصنائع، المجلد الأول، ص. ١١١، المرغيناني، الهداية، المجلد الأول، ص. ١٤٢؛ ابن ماجه، "الاقامة"، ١٣؛ مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ فَقِرَاءَةُ الْإِمَامِ لَهُ قِرَاءَةٌ.

^{٤٩} البخاري، خير الكلام في القراءة خلف الامام ص. ٤٥؛ اللَّكْنَوِيُّ، التعليق الممجّد، المجلد الأول، ص. ٤١٣.

^{٥٠} الدارقطني، المجلد الأول، ص. ٣٢٣.

^{٥١} الدارقطني، المجلد الأول، ص. ٣٢٦؛ العيني، عمدة القاري، المجلد السادس، ص. ١٢.

^{٥٢} اللَّكْنَوِيُّ، التعليق الممجّد، المجلد الأول، ص. ٤١٨؛ ابن حجر، فتح الباري، المجلد الثاني، ص. ٢٨٣.

^{٥٣} ابن حبان، كتاب المجروحين من المحدثين، المجلد الثاني، ص. ١٩٨.

^{٥٤} اللَّكْنَوِيُّ، امام الكلام في ما يتعلق بالقراءة، ص. ١٩٩.

هناك طُرُق لهذا الحديث المذكور. وفي بعضها أسند إلي جابر بن عبد الله جابراً الجعفي^{٥٥} المشهور بكذبه ولا يعد حجة عند المحدثين.^{٥٦} حتى ينقل أن أبا حنيفة قال: "ما رأيت رجلاً أكذب منه" قاصداً إياه.^{٥٧} قال العيني: أما حديث جابر- وإن أعترض عليه- فله طرق أخرى يشد بعضها بعضاً منها طريق صحيح وهو ما رواه محمد بن الحسن في (الموطأ) عن أبي حنيفة^{٥٨} قال العيني: إن هذا الحديث لا يعارض آية "فأقرؤوا ما تيسر من القرآن" لأن عموم آية "فأقرؤوا" يشير إلى أن قراءة الإمام كافية للمقتدي.^{٥٩} يفسر العيني كلمة "أُنصِتُوا" في الآية "بكلمة" إضعاء التي بمعنى الاستماع إلى الشيء والانتباه إليه ويربط سكوت المقتدي بحكمة التفكر في الصلوات السرية^{٦٠} بيد أن العيني لم يُجب عن سؤال "بماذا يتفكر المقتدي ولم يُنصت خلف الإمام".

(ر) ذكر محمد في الموطأ عن عبد الله بن مسعود: سأل (الراوي) عبد الله بن مسعود عن القراءة خلف الإمام قال: أَنْصِتْ فَإِنَّ فِي الصَّلَاةِ شُغْلًا سَيَكْفِيكَ ذَلِكَ الإمام.^{٦١} الأحناف يقولون، مستندين إلى معنى الحديث عموماً، بأن المقتدي يجب عليه الاستماع إلى الفاتحة سواء قرأ الإمام جهرياً أو سرياً.

* قال ابن عبد البر: هذا الحديث يشير إلى أنّ قراءة الإمام تكفي للمقتدي.^{٦٢}

*نقل البيهقي بعد هذه الرواية الروايات المناقضة لها والتي جاءت عن عبد الله بن مسعود بطريق علقمة وعبد بن زياد الأُسدي.^{٦٣} إذا نظرنا من جهة أصول الفقه فإننا نرى أن رواية ابن مسعود مروية من الطريقتين. هذا يدل على أن حمل الحنفية الحديث على المعنى العام ليس بمناسب.

(ز) أورد الإمام محمد في الآثار هذه الرواية التي رويت عن أبي حنيفة عن حماد عن سعيد

^{٥٥} لم يرو البخاري ومسلم رواية عن جابر الجعفي الذي يدعى انه شيعي بل نقدها. أبو داوود روى عنه رواية واحدة. روى الترمذي وابن ماجه بضعة من الاحاديث وهو فيه. وصفه أبو حنيفة وابن قتيبة ضعيفاً ومتروكاً. (ادهم روي فغُلبي "الجعفي"، DIA، المجلد السادس، ص. ٥٣٢.

^{٥٦} الطحاوي، شرح معاني الآثار، المجلد الأول، ص. ٢١٧؛ ابن حزم، المحلى، المجلد الثالث، ص. ٢٤٢؛ اللكنوي، التعليق الممجد، المجلد الأول، ص. ٤١٨؛ ابن عبد البر، الاستذكار، المجلد الرابع، ص. ٢٤٠.

^{٥٧} ابن حجر، الدراية، المجلد الأول، ص. ١٦٢.

^{٥٨} العيني، عمدة القارى، المجلد السادس، ص. ١٢.

^{٥٩} العيني، عمدة القارى، المجلد السادس، ص. ١٣؛ ابن حجر، الدراية، المجلد الأول، ص. ١٦٢؛ البيهقي، القراءة خلف الامام، ص. ١٥٨.

^{٦٠} العيني، عمدة القارى، المجلد السادس، ص. ١٤.

^{٦١} الشيباني، الموطأ، ص. ٦١؛ الطحاوي، احكام القرآن، المجلد الأول، ص. ٢٥٠.

^{٦٢} ابن عبد البر، التمهيد، المجلد الحادي عشر، ص. ٣٠.

^{٦٣} البيهقي، السنن الكبرى، المجلد الثاني، ص. ١٦٠-١٦١.

بن جبیر وهی عکس الروایات الستة المذكورة. أَحْبَرْنَا أَبُو حَنِيفَةَ، عَنْ حَمَّادٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، قَالَ: "أَقْرَأَ خَلْفَ الْإِمَامِ فِي الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ، وَلَا تَقْرَأُ فِيمَا سِوَى ذَلِكَ".^{٦٤}

هذه هي الروايات والآراء التي عثرنا عليها في كتب أبي يوسف ومحمد فيما يتعلق بهذا الموضوع. ولم نثر على رواية أو رأي مُبَيَّن لظاهر الرواية في هذه المسألة في كتبه. رواية محمد "اقرأ خلف الإمام في الظهر والعصر، ولا تقرأ فيما سوى ذلك" قال محمد: "لا ينبغي أن يقرأ خلف الإمام في شيء من الصلوات"^{٦٥} وأمثالها مثل رواية أبي يوسف ومحمد عن سعيد بن جبير تفيد في الوهلة الأولى أن قراءة المقتدي الفاتحة جائزة إذا قرأ الإمام سريعاً. ولكن إذا دُرِسَتْ الروايات التي وردت من الإمامين علي الإطلاق يفهم منها أنهما لا يُجَوِّزَانِ قراءة المقتدي الفاتحة خلف الإمام. وهكذا كان فهم أكثر العلماء الذين جاؤوا من بعدهم. رُبَّمَا عَبَّرَ بعض العلماء المتأخرين عن أن محمداً يستحسن قراءة المقتدي انطلاقاً من رواية محمد عن سعيد بن جبير. كما يمكن أن تصادف هذه المقاربات في كتاب الهداية وما بعده. سنهاها فيما يلي. مثلاً عثمان بن جُمُعَةَ الذي حقق كتاب إمام الكلام للكنوي نقلاً عن كتاب غَيْثِ الْعَمَامِ^{٦٦} يشير إلى هذا الموضوع: قال للكنوي نقلاً عن الميزان للإمام الشعراني أن أبي حنيفة ومحمد رويت عنهما روايتان مختلفتان مع أنهما رجعا عن قولهما القديم. ولكن ثبت قول محمد هذا في آثاره القديمة رغم أن قوله الدال على الجواز ورد في كتبه المتأخرة.^{٦٧} علاوة على ذلك قال الشعراني كتب الحنفية أكثرها خال عن ذكر الرجوع، ولو ثبت ذلك لكان قاطعاً للنزاع.^{٦٨} ولكن نقل عثمان بن جمعة هذه المعلومات عن للكنوي لا عن الشعراني مباشرة. وعند رجوعنا إلى الميزان لم نجد رواية الرجوع في ما يتعلق بهذا الأمر. كما أن ذكر عثمان بن جمعة هذه الرواية عن للكنوي لا عن الشعراني يدل على أنه لم يجدها. زيادة على ذلك قال التهانوي إنه أيضاً اطلع على كتابه كشف الغمة ورحمة الأمة ولكن لم يجد هذا القول فيهما مشيراً إلى أنه ربما ورد هذا القول في كتاب آخر.^{٦٩}

٣) الروايات في مصادر الأحناف بعد أئمة المذاهب

(أ) رواية أبي هريرة

^{٦٤} الشيباني، الآثار، المجلد الأول، ص. ١٥٥.

^{٦٥} الشيباني، الآثار، المجلد الأول، ص. ١٥٥.

^{٦٦} للكنوي، امام الكلام في ما يتعلق بالقراءة (عثمان جُمُعَةَ ضميرية)، ص. ٢٢٧.

^{٦٧} للكنوي، امام الكلام في ما يتعلق بالقراءة، ص. ٢٢٧؛ المباركنفوري، تحقيق الكلام، ص. ٤٩-٥٠.

^{٦٨} للكنوي، امام الكلام في ما يتعلق بالقراءة، ص. ٢٢٧.

^{٦٩} التهانوي، إعلاء السنن، المجلد الرابع، ص. ١٠٤.

نقل الطحاوي في شرح معاني الآثار وأحكام القرآن الحديث المروي عن أبي هريرة: *إنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ فَإِذَا قَرَأَ فَأَنْصَتُوا*.^{٧٠} ومن الممكن أن نلخص التعليقات في هذه الرواية مثل هذا:

* نقل الكاساني هذا الحديث مع الزيادات ويقول إنه مشهور.^{٧١}

* يقول البخاري: إن زيادة "وإذا قرأ فأنصتوا" في آخر هذه الرواية ليست صحيحة، لو كانت صحيحة تحمل على قراءة غير الفاتحة. ويبين البخاري أن هذه الزيادة لم تثبت في رواية مشابهة نقلت بطريق آخر عن أبي هريرة.^{٧٢}

* قَالَ أَبُو دَاوُدَ وَهَذِهِ الزِّيَادَةُ "وَإِذَا قَرَأَ فَأَنْصَتُوا" لَيْسَتْ بِمَحْفُوظَةٍ. (أي شاذة) الْوَهُمُ^{٧٣} عِنْدَنَا مِنْ أَبِي خَالِدٍ.^{٧٤}

* يبين الشوكاني أن أبا خالد سليمان بن حبان الأحمر الذي هو ثقة من الثقات في صحيح البخاري والمسلم.^{٧٥}

* نَقَدَ المنذري (٦٥٦) أبا داوود لإدعائه وَهَمَّ فِي حَقِّ أَبِي خَالِدٍ الَّذِي رَوَى الْبُخَارِيُّ عَنْهُ. وبين أن الحديث لم ينفرد بهذه الزيادة بدليل أن مسلماً^{٧٦} أيضاً روى الحديث نفسه عن طريق أبي موسى الأشعري. على الرغم من ذلك لا يذكر مسلم رواية أبي خالد في أثره. عند ما سئل عن سبب ذلك فقال هو عندي صحيح فقبل لِمَ لم تضعه ها هنا قال ليس كل شيء عندي صحيح وضعته ها هنا إنما وضعت ها هنا ما أجمعوا عليه.^{٧٧}

^{٧٠} الطحاوي في شرح معاني الآثار، المجلد الأول، ص. ٢١٧؛ أحكام القرآن، المجلد الأول، ص. ٢٤٦؛ الكاساني، بدائع الصنائع، المجلد الأول، ص. ١١١؛ الزحلي، الفقه الاسلامي وادلته، المجلد الثاني، ص. ٨٣٣؛ *إنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ فَإِذَا قَرَأَ فَأَنْصَتُوا*؛ أبو داوود "الصلاة"، ٦٠ (٦٠٤)؛ ابن ماجه "الصلاة"، (٨٤٦)؛ ابن ابي شيبة، المصنف، المجلد الأول، ص. ٤١٤.

^{٧١} الكاساني، بدائع الصنائع، المجلد الأول، ص. ١١١؛ وَقَالَ فِي حَدِيثٍ مَشْهُورٍ *إنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ فَلَا تَحْتَلِفُوا عَلَيْهِ فَإِذَا كَثُرَ فَكَبِّرُوا وَإِذَا قَرَأَ فَأَنْصَتُوا* الْحَدِيثُ أَمْرٌ بِالسُّكُوتِ عِنْدَ قِرَاءَةِ الْإِمَامِ.

^{٧٢} البخار، خير الكلام في القراءة خلف الامام" ١-١٣٠.

^{٧٣} هو خطأ الراوي او اشتباكه في رواية الحديث او كتابته. أيضا سبب من أسباب جرح الحديث، *Dia*، المجلد الثاني والأربعون، ص. ٦١٦.

^{٧٤} أبو داوود "الصلاة"، (٦٠٤) ٦٨؛ البيهقي، السنن الكبرى، المجلد الثاني، ص. ١٥٥؛ ابن حجر، الدراية، المجلد الأول، ص. ١٦٤.

^{٧٥} الشوكاني، نيل الاوطار، المجلد الثاني، ص. ٢٤٠.

^{٧٦} مسلم "الصلاة"، ٧٧ (٤١١) *إنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ فَإِذَا كَثُرَ فَكَبِّرُوا وَإِذَا قَرَأَ فَأَنْصَتُوا*.

^{٧٧} ابن العربي، عارضة الاحوذ، المجلد الثاني، ص. ١١٠؛ الشوكاني، نيل الاوطار، المجلد الثاني، ص. ٢٤١؛ السهاري، بذل المجهود في حل ابي داوود، المجلد الثالث، ص. ٥٠٦؛ القرشي، الحاوي في بيان آثار الطحاوي، المجلد الأول، ص. ٥٠٢.

* قال المباركفوري: اختلف الحفاظ في صحة اللفظ. واتفقوا الحفاظ على عدم صحة هذا الحديث (فإذا قرأ فأنصتوا) الا أحمد بن حنبل.^{٧٨}

(ب) رواية علي بن أبي طالب

ذكر الجصاص في أحكام القرآن تلك الرواية خَلْفَ الإمام فَقَدْ أَخْطَأَ الْفِطْرَةَ مِنْ قَرَأَ.^{٧٩}

وهذه بعض الآراء التي تذكر في صحة هذا الحديث.

* قال البخاري في هذا الحديث ورواية المختار بن عبد الله بن أبي ليلي: "وهذا لا يصح لأنه لا يعرف المختار أنه سمعه من أبيه ولا أبوه من علي."^{٨٠}

* قال العيني: رُوِيَ هذا الحديث عن الدارقطني^{٨١} وعبد الرزاق^{٨٢} ولكن الدارقطني قال إنه ليس بصحيح.^{٨٣}

* قال اللكنوي نقلا عن ابن حبان من "كتاب الضعفاء" إن هذا يرويه ابن أبي ليلي الانصاري وهو باطل لأنه مجهول.^{٨٤}

* ذُكِرَ أن أبا حاتم الرازي رأى هذا الحديث مُنْكَرًا.^{٨٥}

(ج) رواية عبد الله ابن عمر

ذكر الطحاوي في هذا المجال الروایتين المختلفتين عن ابن عمر رضي الله عنه. ذكر الطحاوي في شرح معاني الآثار وأحكام القرآن عن عبد الله بن عمر قال: "يكفيك قراءة الإمام."^{٨٦} بين الدارقطني بعد ما نقل الحديث المذكور عن ابن عباس بزيادات صغيرة^{٨٧} أن ابن حنبل قال: هذا

^{٧٨} المباركفوري، أبحار المنن في تنقيح آثار السنن، ص. ٣٣١.

^{٧٩} الجصاص، أحكام القرآن، المجلد الثالث، ص. ٦٥؛ العيني، البنية، المجلد الثاني، ص. ٢٩٨؛ عمدة القاري، المجلد السادس، ص. ١٣؛ أبي الشيبة، المصنف، المجلد الأول، ص. ٤١٢. مِنْ قَرَأَ خَلْفَ الإمام فَقَدْ أَخْطَأَ الْفِطْرَةَ

^{٨٠} البخار، خير الكلام في القراءة خلف الامام" ص. ٥٠.

^{٨١} الدارقطني، المجلد الأول، ص. ٣٣٢.

^{٨٢} عبد الرزاق، المصنف، المجلد الثاني (٢٨٠١) ١٣٧،

^{٨٣} العيني، عمدة القاري، المجلد السادس، ص. ١٣؛ ابن حجر، الدراية، المجلد الأول، ص. ١٦٥؛ الدارقطني، المجلد الأول، ص. ٣٣٢.

^{٨٤} اللكنوي، امام الكلام في ما يتعلق بالقراءة ص. ٥٧.

^{٨٥} القرشي، الحاوي في بيان آثار الطحاوي، المجلد الأول، ص. ٥٠٨.

^{٨٦} الطحاوي، شرح معاني الآثار، ٢٢٠، I، أحكام القرآن، المجلد الأول، ص. ٢٥٠؛ عبد الله بن عمر قال: يكفيك قراءة الإمام؛ رَوَاهُ الجصاص عن ابي سعيد انظر الى احكام القرآن، المجلد الثالث، ص. ٦٥؛ نقل ابن ابي الشيبة عن عمر (ر) (المصنف، المجلد الأول، ص. ٤١٢).

^{٨٧} الدارقطني، المجلد الأول، ص. ٣٣٢؛ عن ابن عباس، عن النبي - عليه السلام - قال: يكفيك قراءة الإمام خافت، أو جههر.

حديث منكر^{٨٨} ذكر الطحاوي في شرح معاني الآثار عن نافع هذه الرواية: أن عبد الله بن عمر كان إذا سئل هل يقرأ أحد خلف الإمام يقول: إذا صلى أحدكم خلف الإمام فحسبه قراءة الإمام وكان عبد الله بن عمر لا يقرأ خلف الإمام^{٨٩} ذكر البخاري عكس هذه الرواية عن مجاهد أن عبد الله بن عمر قرأ خلف الإمام.^{٩٠}

(د) رواية أنس بن مالك

ذكر الطحاوي في أحكام القرآن هذه الرواية عن أنس قال: صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ أَقْبَلَ بِوَجْهِهِ، فَقَالَ: " أَتَقْرَؤُونَ وَالْإِمَامَ يَقْرَأُ؟ فَسَكَتُوا، فَسَأَلَهُمْ ثَلَاثًا، فَقَالُوا: إِنَّا لَنَفْعَلُ، فَقَالَ: لَا تَفْعَلُوا.^{٩١} روى البخاري مثل هذا الحديث عن محمد بن أبي عائشة ببعض الزيادات: " صَلَّى النَّبِيُّ فَلَمَّا قَضَى صَلَاتَهُ قَالَ: أَتَقْرَأُونَ وَالْإِمَامَ يَقْرَأُ؟ قَالُوا: انا لَنَفْعَلُ قَالَ: فَلَا تَفْعَلُوا إِلَّا أَنْ يَقْرَأَ أَحَدُكُمْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فِي نَفْسِهِ."^{٩٢} إذا نظرنا الى هاتين الروایتين نرى أن رواية الطحاوي عن أنس تنتهي بإفادة النهي "فلا تفعلوا"، وفي رواية البخاري واقعة إفادة "فلا تفعلوا" ولكن يرى في آخره زيادة "إلا أن يقرأ أحدكم بفاتحة الكتاب في نفسه".

يشار إلى جواز قراءة المقتدي الفاتحة بزياد قول "إلا أن يقرأ أحدكم بفاتحة الكتاب في نفسه" في البخاري ولكن في رواية الطحاوي لا تثبت هذه الزيادة ولهذا يفهم عدم جواز قراءة الفاتحة خلف الإمام. في هذه الحالة احتمالان: الاحتمال الأول هذا الحديث المذكور وصل إلى الطحاوي بدون هذه الزيادة لأنه كان في مصر يعنى بعيداً عن الحجاز. الاحتمال الثاني متن الحديث الذي وصل إلى الطحاوي تام. وفي هذه الحالة يختار هذه الزيادة التي نقلها عن محمد بن أبي عائشة^{٩٣} وهو ثقة عند عامة المحدثين بحسب قاعدة "وزيادات الثقات مقبولة"^{٩٤} وعلى هذا رواية البخاري أرجح الاحتمالين.

(٤) الادعاء في اتفاق الصحابة وإجماعهم

يوجد في بعض مصادر الأحناف الادعاءات المختلفة في عدم جواز قراءة المقتدي. وفي

^{٨٨} الدارقطني، المجلد الأول، ص. ٣٣٣؛ قال أبو موسى: قلت لأحمد ابن حنبل في حديث ابن عباس هذا فقال: حديث منكر.

^{٨٩} التحاوي، شرح معاني الآثار، المجلد الأول، ص. ٢٢٠.

^{٩٠} البخاري، خير الكلام في القراءة خلف الامام، ص. ٥٧.

^{٩١} الطحاوي، احكام القرآن، المجلد الأول، ص. ٢٥٢.

^{٩٢} البخاري، خير الكلام في القراءة خلف الامام، ص. ٦٠.

^{٩٣} بشار عواد معروف، تحرير تقريب التهذيب، المجلد الثالث، ص. ٢٦٢.

^{٩٤} عظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، VII، ١٢٣؛ وزيادات الثقات مقبولة.

بعضها أنه اتفق "جماعة" من الصحابة وفي الكتب الأخرى "عشرة" ٩٥ أو "ثمانون" من الصحابة. مثلاً قال الطحاوي: فَهَؤُلَاءِ جَمَاعَةٌ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ أَجْمَعُوا عَلَى تَوَكُّفِ الْقِرَاءَةِ خَلْفَ الْإِمَامِ فَهُوَ أَوْلَى بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْأَرَاءِ الْأُخْرَى ٩٦ يدل قول الطحاوي "فَذَلِكَ أَوْلَى مِمَّا خَالَفَهُ" ٩٧ (بدون قطع) على أن عدم جواز قراءة المقتدي أَوْلَى بالنسبة لقراءته. قيد السرخسي عدد الصحابين ب"ثمانين" ٩٨ وقيدهم الطحاوي ب"جماعة" ولكن يظهر هذا التعداد "اجتماع الصحابة" في مصادر الحنفية المتأخرة بعد الهداية ٩٩ للمرغيناني وأمثالها: ١٠٠ وَمَنْعُ الْمُقْتَدِي مِنَ الْقِرَاءَةِ خَلْفَ الْإِمَامِ مَرْوِي عَنْ ثَمَانِينَ نَفَرًا مِنْ كِبَارِ الصَّحَابَةِ وَقَدْ جَمَعَ أَسَامِيَهُمْ أَهْلُ الْحَدِيثِ. وَلَنَا قَوْلُهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ "مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ فَقَرَأَهُ الْإِمَامُ لَهُ قِرَاءَةٌ" وَعَلَيْهِ بِاجْتِمَاعِ الصَّحَابَةِ. وَإِنْ كَانَ تَأْوِيلُ أَكْمَلَ الدِّينِ الْبَابَرِيِّ (٧٨٦٠) اجْتِمَاعِ الصَّحَابَةِ هَذَا اجْتِمَاعَ أَكْثَرِهِمْ أَيْ اتِّفَاقَهُمْ ١٠١ فِي شَرْحِ الْعِنَايَةِ وَأَيْضًا الْعَيْنِي اجْتِمَاعَ الثَّمَانِينَ مِنْ أَكْبَارِ الصَّحَابَةِ ١٠٢ يَقُولُ صَدْرُ الدِّينِ بْنِ أَبِي الْعَزْزِ "وَأَمَّا دَعْوَى إِجْتِمَاعِ الصَّحَابَةِ الَّذِي ادَّعَاهُ الْمَرْغِينَانِيُّ فَعَبْرٌ صَحِيحَةٌ." ١٠٣

في العصور التالية نقل علماء مثل أبي البركات النسفي، وعلي القاري، وابن عابدين والتهانوي من الصحابة الثمانين الذين ذكرهم السرخسي بدون تحقيق أشخاصهم وأي الأحاديث التي رَوَوْا

٩٥ وفي مصادر الحنفية لم يتم الاتفاق تاماً على الصحابة العشرة الذين نَهَوْا القراءة خلف الامام وأجمعوا عليه. عدّ الجصاص هؤلاء اسماء الصحابة علي، ابن مسعود، سعيد بن أبي وقاس، جابر، ابن عباس، أبو الدرداء، أبو سعيد، ابن عمر، زيد بن ثابت وأنس (ر) (الجصاص، احكام القرآن، المجلد الثالث، ص. ٦٥). ولكن ذكر العيني ابا بكر وعثمان وعبد الرحمان بن عوف بدل اسم أبي الدرداء وابي سعيد وأنس (ر). انظر الى العيني، عمدة القارئ، المجلد السادس، ص. ١٣؛ اللكنوي، الفتاوى، ص. ٢٦٧.

٩٦ الطحاوي، شرح معاني الآثار، المجلد الأول، ص. ٢٢٠.

٩٧ الطحاوي، شرح معاني الآثار، ٢٢٠؛ وَقَدْ وَافَقَهُمْ عَلَى ذَلِكَ مَا قَدْ رَوَى عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِمَّا قَدَّمْنَا ذِكْرَهُ وَشَهِدَ لَهُمْ النَّظَرُ بِمَا قَدْ ذَكَرْنَا فَذَلِكَ أَوْلَى مِمَّا خَالَفَهُ.

٩٨ وقال السرخسي: وَمَنْعُ الْمُقْتَدِي مِنَ الْقِرَاءَةِ خَلْفَ الْإِمَامِ مَرْوِي عَنْ ثَمَانِينَ نَفَرًا مِنْ كِبَارِ الصَّحَابَةِ وَقَدْ جَمَعَ أَسَامِيَهُمْ أَهْلُ الْحَدِيثِ (السرخسي، المسبوط، المجلد الأول، ص. ١٩٩).

٩٩ أخبر المرغيناني اجتمع الصحابة في هذا الموضوع بعد ذكر حديث "مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ فَقَرَأَهُ الْإِمَامُ لَهُ قِرَاءَةٌ" (المرغيناني، الهداية، المجلد الأول، ص. ١٤٢).

١٠٠ المرغيناني، الهداية، المجلد الأول، ص. ١٤٢. وَلَنَا قَوْلُهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ فَقَرَأَهُ الْإِمَامُ لَهُ قِرَاءَةٌ وَعَلَيْهِ إِجْتِمَاعُ الصَّحَابَةِ؛ يَسْتَعْمَلُ الْمُؤَلَّفُ مِثْلَ كَلِمَةِ "الاجتماع" فِي الْمَسَائِلِ الْمَخْتَلِفَةِ مِنَ الْفِقْهِ. مِثْلًا أَخْبَرَ الْمَصْنِفُ فِي مَسْأَلَةِ حَدِّ الشَّرْبِ "اجْتِمَاعُ الصَّحَابَةِ وَالْعُلَمَاءُ عَلَى ثَمَانِينَ جِلْدَةً مَعَ عَدَمِ الْإِتِّفَاقِ بَيْنَهُمْ (المرغيناني، الهداية، المجلد الثاني، ص. ٧٦٦-٧٦٥).

١٠١ البابري، العناية (مع الفتح)، المجلد الأول، ص. ٣٣٩؛ وَأُجِيبَ بِأَنَّ الْمُرَادَ بِهِ إِجْتِمَاعُ أَكْثَرِ الصَّحَابَةِ.

١٠٢ العيني، عمدة القارئ، المجلد السادس، ص. ١٣.

١٠٣ صدر الدين ابن ابي العز، التنبيه، المجلد الثاني، ص. ٥٩٢؛ وَأَمَّا دَعْوَى إِجْتِمَاعِ الصَّحَابَةِ فَعَبْرٌ صَحِيحَةٌ؛ وَقَالَ الْلُكْنَوِيُّ نَقْلًا عَنِ الْجَنْفُورِيِّ: "لَوْ كَانَ فِيهِ اجْتِمَاعٌ لَعَلِمَهُ الشَّافِعِيُّ أَوْلَى" اثْبَاتًا لِعَدَمِ الْاجْتِمَاعِ الَّذِي ادَّعَاهُ الْمَرْغِينَانِيُّ. (اللكنوي، الفتاوى، ص. ٢٦٨).

١٠٤ ولكن ينبغي تحقيق إسناد هذه الأحاديث التي يدعى روايتها من الجماعة أو الصحابة الثمانين كما أفاده اللكنوي. ١٠٥ إضافة إلى ذلك نقول: لو كانت أحاديث منع القراءة خلف الإمام مروية عن الصحابة الثمانين لكانت هذه الروايات موجودة في الكتب التي تنضم الأحاديث المتواترة ولكن في نهاية التحقيق والتدقيق لا تثبت الروايات مثل هذه الكثرة التي رواها الحنفيون شبه هذه المصادر. ١٠٦ هذا يثبت ضعف ما استدلل به الحنفيون. ومن الممكن ان نُقيّم من رُوِيَة أُخْرَى قَوْلُ الأحناف في هذا الموضوع "ثمانون رواية من الصحابة". مثلاً حديث "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلَيْتَبُؤُا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ" الذي اتفق المحدثون على أنه رُوِيَ عن خَمْسِ وَسَبْعِينَ صَحَابَةً كما أفاده ابن الصلاح ١٠٧ لو كان هذا الادعاء صحيحاً لكن الأولى أن يدخل هذا الحديث الذي رواه ثمانون من الصحابة في الكتب التي تذكر فيها الأحاديث المتواترة من حديث "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ..."

ملخصاً: لا يناسب قول السرخسي: "هذا الحديث مَرُوِيٌّ عَنِ ثَمَانِينَ نَفَرًا مِنْ كِبَارِ الصَّحَابَةِ وَقَدْ جَمَعَ أَسْمَائِهِمْ أَهْلُ الْحَدِيثِ" الذي يأول بعد عصور "اجماع الصحابة" الروايات التي توجد في الكتب الموثوقة. وأيضاً لا يناسب تعريف الاجماع (اتفاق المجتهدين، من أمة محمد على أمر شرعي في عصر غير عصر الرسول) ١٠٨ الذي ذكر في مصادر أصول الفقه. ومن المفهوم من التعريف أنه لا يتحقق الاجماع الا باتفاق جميع العلماء. ولذلك يمنع أقلية المجتهدين الاجماع حتى مخالفة مجتهدة ١٠٩ ولكن رأى أكثر العلماء فرضية قراءة المقتدي الفاتحة كما ذكر في المدخل. إضافة إلى ذلك ومن الممكن أن يقدر ادعاء مثل هذا الاجماع من حيث هو صريح أم لا. ويجب مجيء الاجماع بأنواعه على طريق التواتر عموماً ١١٠ ولكن إدعاء الحنفيين لم يُثبِت.

٥) الْقُرْآنُ

ومن أحد أدلة الأحناف الذين يدعون أن قراءة المقتدي "مكروه تحريماً" قوله تعالى: "وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ." ١١١ تدعى آراء مختلفة في دلالة هذه الآية

١٠٤ ابن الهمام، فتح القدير، المجلد الأول، ص. ٣٤١، علي القاري، فتح باب العناية، المجلد الأول، ص. ٢٧٥؛ ابن العابدین، رد المختار، المجلد الأول، ص. ٥٤٥؛ التهانوي، اعلاء السنن، المجلد الرابع، ص. ١٠٣.

١٠٥ اللكنوي، التعليق الممجد، المجلد الأول، ص. ٤١٣؛ امام الكلام، ص. ٣٣٤.

١٠٦ الكتاني، نظم المتناثر من الحديث المتواتر، ص. ١٠٣.

١٠٧ الكتاني، نظم المتناثر من الحديث المتواتر، ص. ١٠٣.

١٠٨ التفنازاني، التلويح، المجلد الثاني، ص. ٩٥ السغناقي، الوافي، المجلد الثالث، ص. ١٢٨٢-١٢٨١؛ التمرثاشي، معين المقتي، المجلد الأول، ص. ٩٩؛ إبراهيم كافي دونم "الاجماع"، DIA، المجلد الحادي والعشرون، ص. ٤١٧.

١٠٩ إبراهيم كافي دونم "الاجماع"، DIA، المجلد الحادي والعشرون، ٤٢٣؛

١١٠ إبراهيم كافي دونم "الاجماع"، DIA، المجلد الحادي والعشرون، ٤٢٦؛

١١١ الأعراف، ٧/٢٠٤ وإذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ.

المذكورة. قال السرخسي: عند أكثر المفسرين الخطاب في هذه الآية للمقتدي^{١١٢} مع وجوب سكوت المقتدي بسبب دلالة أمر مطلق على الوجوب بينما يقول بعضهم إن هذه الآية نزلت في فرضية استماع إلى الخطاب. وقال الآخرون من العلماء إن هذه الآية تدل على فرضية استماع الخطبة وقراءة الإمام في الصلاة أيضًا.^{١١٣}

٦) القياس

ادعى الطحاوي دليل القياس إضافة إلى الأدلة التي ذكرها آنفا. مثلا لو وجب القراءة على الجماعة لكان المسبوق الذي أدرك الإمام عن الركوع مسؤولا عن القراءة كما كان مسؤولا عن الأركان الأخرى. على وفاقٍ يُعَدُّ المصلي الذي أدرك الإمام عن الركوع مُدْرِكًا هذه الركعة.^{١١٤} هذا يدل على أن قراءة الإمام تكفي للمدرك^{١١٥} لا يُقبل رأى الطحاوي هذا الذي يستند محتملا على حديث "من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدركها قبل أن يقيم الإمام صلته"^{١١٦} أو أمثاله يُؤدِّد البيهقي الذي بحث عن هذه الموضوع مستقلا قائلا بأنه مخالف للقياس ولهذا لا يقاس عليه.^{١١٧} ومن المعلوم في علم الأصول أن "مَا ثَبَّتَ عَلَى خِلَافِ الْقِيَاسِ فَغَيْرُهُ لَا يُقَاسُ عَلَيْهِ."^{١١٨}

٧) آراء علماء الأحناف

ومن المعلوم أن آراء علماء الأحناف اختلفت في قراءة المقتدي في كتبهم أو عدمها. ستذكر هذه في العبارات التالية على تاريخ مسلسل. لا يَسْتَعْمَلُ الطَّحَاوِي (٩٣٣/٣٢١) إفادة الكراهة التحريمية مع اتباعه العلماء المتقدمين^{١١٩} كما بيّننا آنفاً في عنوان "ادعاء الاتفاق" الصحابة. يدعي الجصاص (٩٨٠/٣٧٠) انطلاقاً من إفادة الآية المذكورة عموماً ان الإمام إذا قرأ سرياً يجب على الجماعة ان يسكتوا ويستمعوا اليه. على وجهة نظره قراءة الإمام سرياً ليس في الحقيقة سُكُوتِيًّا لأن الإمام يقرأ ويسمع صوته، تسميتها سُكُوتِيًّا مَجَازِيَّةً. لذلك تدل الآية المذكورة على سُكُوتِ الجماعة واستماعهم إلى قراءة الإمام. يَبَيِّنُ الْجَصَّاصُ أَيضًا أَنَّ حَدِيثَ سَمُرَةَ (٦٨٠/٦٠) الذي

^{١١٢} السرخسي، المبسوط، المجلد الأول، ص. ١٩٩.

^{١١٣} الطحاوي، احكام القرآن، المجلد الأول، ص. ٢٤٣؛ الجصاص، احكام القرآن، المجلد الثالث، ص. ٦٥.

^{١١٤} هذا الحديث الذي رواه أبو هريرة يدل على كفاية قراءة الامام لمن أدرك نهاية الركعة.

^{١١٥} الطحاوي، شرح معاني الآثار، المجلد الأول، ص. ٢١٨؛ الكاساني، بدائع الصنائع، المجلد الأول، ص. ١١٠؛ الزحيلي، الفقه الاسلامي وادلته، المجلد الثاني، ٨٣٣.

^{١١٦} عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدركها قبل أن يقيم الإمام صلته.

^{١١٧} البيهقي، القراءة، المجلد الثاني، ص. ٢٢١.

^{١١٨} المجلة ٥؛ مَا ثَبَّتَ عَلَى خِلَافِ الْقِيَاسِ فَغَيْرُهُ لَا يُقَاسُ عَلَيْهِ.

^{١١٩} الطَّحَاوِي، مختصر اختلاف العلماء، المجلد الأول، ص. ٢٠٥-٢٠٤.

ذكره المدافعون عن قراءة الجماعة في الصلوات الجهرية لم يثبت^{١٢٠} "قَالَ سَكَّتَانِ حَفِظْتُهُمَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- قَالَ فِيهِ قَالَ سَعِيدٌ قُلْنَا لِقَتَادَةَ مَا هَاتَانِ السَّكَّتَانِ قَالَ إِذَا دَخَلَ فِي صَلَاتِهِ وَإِذَا فَرَعَ مِنَ الْقِرَاءَةِ ثُمَّ قَالَ بَعْدَ وَإِذَا قَالَ (غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ)"^{١٢١} بناءً على ذلك قال الجصاص لا يجوز للإمام أن يفصل القراءة بالسكته ليقرا الجماعة بمخالفة ورود حديث "إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ"^{١٢٢} والّا فتبع الإمام الجماعة.^{١٢٣}

يقول الإمام القدوري (١٠٣٧ / ٤٢٨) في هذه المسألة: "وَلَا يَقْرَأُ الْمُؤْتَمُّ خَلْفَ الْإِمَامِ مُطْلَقًا" ولكن لا يخبر عن حكمها. الشارح عبد الغني الميداني (١٢٩٨ / ١٨٧٧) ذكر قيد المطلق الذي يدل على أن المقتدي لا يقرأ بأية حال. علاوة على ذلك قال صريحا أن رأي استحسان لمحمد ضعيف وقراءة الجماعة مكروه تحريميا.^{١٢٤} وقال السرخسي (١٠٩٠ / ٤٨٣): لا يستمع قراءة الإمام عند ما يشتغل المقتدي بقراءة الفاتحة. هذا مثل مسألة استماع خطبة الجمعة التي يجب على كل من اشترك فيها. أضافة إلى هذا قال المؤلف: جاءت الأخبار عن الصحابة في عدم قراءة المقتدي الفاتحة التي رويت عن ثمانين صحابيا. حتى قال الصحابي سعد بن أبي وقاص: "من قرأ خلف الإمام فسدت صلاته"^{١٢٥} هذا يدل على أن رأيه في قراءة المقتدي يفسد صلاته. حتى هكذا أيضا فهم ابن الهمام.^{١٢٦} الكاساني (١١٩١ / ٥٨٧) يقول: أَفْرُ بِالِاسْتِمَاعِ وَالْإِنْصَاتِ وَالِاسْتِمَاعُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُمَكِّنًا عِنْدَ الْمُحَافَتَةِ بِالْقِرَاءَةِ فَالْإِنْصَاتُ مُمَكِّنٌ فَيَجِبُ بظَاهِرِ النَّصِّ.^{١٢٧} قال المرغيناني (١١٩٧/٥٩٣) الإمام محمد يستحسن قراءة المقتدي الفاتحة في الصلوات السرية احتياطاً. ولكن بسبب وجود التهديد الشديد في الآية يكره أبو حنيفة وأبو يوسف.^{١٢٨} ومن اللافت للنظر أن المرغيناني ذكر رأي الاستحسان أول مرة في ما وراء النهر الذي يعيش فيه الحنفيون أغلبية. قال صدر الدين ابن أبي العز (٧٩٢١/٣٩٠): غاية الأمر "انصتوا" في الآية المذكورة استماع ما يقرأ

^{١٢٠} وان قال الجصاص: أما حديث السكتتين فهو غير ثابت ولكن هذا الحديث ثابت في (الترمذي "الصلاة"، ٢٥١؛ أبو داوود "الصلاة"، ١٢٢ (٧٧٤)؛ الدارقطني، المجلد الأول، ص. ٣٣٦.

^{١٢١} الترمذي، "الصلاة"، ٢٥١.

^{١٢٢} مسلم، "الصلاة"، (٤١١) ٧٧؛ إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ.

^{١٢٣} الجصاص، احكام القرآن، المجلد الثالث، ص. ٦٣-٦٢.

^{١٢٤} مختصر القدوري، المجلد الأول، ص. ٨٨؛ (وَلَا يَقْرَأُ الْمُؤْتَمُّ خَلْفَ الْإِمَامِ) مُطْلَقًا، وَمَا نُسِبَ إِلَى مُحَمَّدٍ ضَعِيفٌ كَمَا بَسَطَهُ الْكَمَالُ وَالْعَلَامَةُ قَاسِمٌ فِي الصَّحِيحِ، فَإِنْ قَرَأَ كَرِهَ تَحْرِيمًا، وَتَصَحَّ فِي الْأَصَحِّ.

^{١٢٥} السرخسي، المبسوط، المجلد الأول، ص. ١٩٩.

^{١٢٦} ابن ابن الهمام، فتح القدير، المجلد الأول، ص. ٣٣٨.

^{١٢٧} الكاساني، بدائع الصنائع، المجلد الأول، ص. ١١١.

^{١٢٨} المرغيناني، الهداية، المجلد الأول، ص. ٤٣؛ الميداني، اللباب، المجلد الأول، ص. ٨٨؛ ويستحسن على سبيل

الاحتياط فيما يروى عن محمد رحمه الله ويكره عندهما لما فيه من الوعيد.

وسبب قراءة الإمام جهريا استماع الجماعة. على ذلك يقول الجماعة في نهاية الفاتحة "أمين" وأيضاً يقول المصنف صمت المقتدي خير من قراءته في الصلوات السرية إضافة إلى أنه إذا قرأ الفاتحة يجد فرصة لتفكر في معاني الآيات.

قال ابن أبي العز إضافة إلى ذلك نقلا عن كتاب المُعَرَّب: لا يفهم من صيغة الامر "أَنْصِتُوا" معنى السكوت مطلقا. بل يدل على السكوت بقصد الاستماع. هذا هو معنى خاص نسبة إلى كلمتي الاستماع والسكوت ولهذا لا يتصور الانصات في الصلوات السرية.^{١٢٩} قال المؤلف علاوة عليه: فيه إيهام فإن الوعيد الذي نقله المرغيناني لا يدل عليه دليل^{١٣٠} على ذلك لا يكره قراءة المقتدي تحريما عند قراءة الإمام السرية.^{١٣١}

قال ابن الهمام (٨٦١١/٤٥٧) أوْلاً: فلو قرأ لكان له قراءتان في صلاة واحدة وهو غير مشروع^{١٣٢} نقل المصنف بعد تذكيره رواية الشيباني التي لا قراءة خلف الإمام أن الإمام السرخسي اختار هذا القول حتى وصف تلك الصلاة بأنها فاسدة. وقال أيضاً أضل الاحتياط أن لا يقرأ خلف الإمام لأن الاحتياط عملاً بأقوى الدليلين. إضافة إلى ذلك قال ابن الهمام: ليس الذي أسند الي الشيباني بظاهر الرواية.^{١٣٣} والصحيح أنه مكروه وإن حكم بعض الحنفيين بأنه لا يكره قراءة المقتدي في الصلوات السرية. ادعى ابن الهمام رأى محمد مثل الإمام أبي حنيفة وأبي يوسف.^{١٣٤} نقل العيني (٨٥٥ / ١٤٥١) رأى مذهب الحنفية عموماً مع أن بعض العلماء يجوزون قراءة الجماعة في الصلوات كلها احتياطاً. وأن بعضهم يجوزون قراءة الجماعة في الصلوات السرية فقط. وأخيراً بعضهم يجوزون قراءة الجماعة في الصلوات التي يقرأ الإمام القراءة فاسدة. وقال المصنف لو كانت القراءة لازمة كما ادعى الآخرون ولكن لا يُعَدُّ واجب الدرجة.^{١٣٥} قال الإمام الشعراني (٩٧٣ / ١٥٦٥) (على نقل عثمان بن الجمعة عن اللكنوي): فيه روايتان عن أبي حنيفة ومحمد. حتى رجع هذان الإمامان من رأييهما القديمين ولكن هذا الخبر المذكور الذي رجع محمد عنه يثبت في كتبه الاخيرة إلا أنه لم يُذكر أية معلومات من رجوع هذين الإمامين في المصادر

^{١٢٩} صدر الدين ابن ابي العز، التنبيه، المجلد الثاني، ص. ٥٩٧.

^{١٣٠} صدر الدين ابن ابي العز، التنبيه، المجلد الثاني، ص. ٥٩٨.

^{١٣١} صدر الدين ابن ابي العز، التنبيه، المجلد الثاني، ص. ٥٩٨.

^{١٣٢} ابن الهمام، فتح القدير، المجلد الأول، ص. ٣٣٨؛ التهانوي، إعلاء السنن، المجلد الرابع، ص. ١٠٤.

^{١٣٣} ابن الهمام، فتح القدير، المجلد الأول، ص. ٣٤١؛ قَوْلُهُ (عَلَى سَبِيلِ الْإِحْتِيَاظِ فِيمَا يُرْوَى عَنْ مُحَمَّدٍ) تَقْتَضِي هَذِهِ الْعِبَارَةَ أَنَّهَا لَيْسَتْ ظَاهِرَ الرِّوَايَةِ عَنْهُ.

^{١٣٤} ابن الهمام، المجلد الأول، ص. ٣٤١، فتح القدير، I، ٣٤١؛ وَبَعْضُ مَشَايخِنَا ذَكَرُوا أَنَّ عَلَى قَوْلِ مُحَمَّدٍ لَا يَكْرَهُ وَعَلَى قَوْلَيْهِمَا يَكْرَهُ وَالْحَقُّ أَنَّ قَوْلَ مُحَمَّدٍ كَقَوْلَيْهِمَا، فَإِنَّ عِبَارَاتِهِ فِي كُتُبِهِ مُصَرِّحَةٌ بِالتَّجَافِي عَنْ خِلَافِهِ.

^{١٣٥} العيني، عمدة القارئ، المجلد السادس، ص. ١٤.

المتأخرة.^{١٣٦} على الرغم من ذلك لم أصادف هذه الاخبار في الميزان للشعراني. حتى يقول التهانوي إضافة إلى ذلك أنه طالع كتابي كشف الغمة ورحمة الأمة للشعراني ولكن لم يجد هذا القول فمن الممكن أن يكون في أثره الآخر.^{١٣٧} يكتفي علي القاري (١٠١٤/١٦٠٦) بذكر رأي محمد المذكور في فتح باب العناية.^{١٣٨} وفي شرح المرقاة رأى أفضلية رأى محمد الذي إذا قرأ الإمام سِرِّيَا يقرأ المأموم سريًا.^{١٣٩} وأضاف علي القارئ إلى ذلك أن حكم الصلاة بالفساد فساد. هذا الحكم محمول على الصلاة التي لم تقرأ فيها الفاتحة أو القراءة التي إذا قرأ الفاتحة فيها جهريًا يَشَوِّشُ ذَهْنَ الإمام.^{١٤٠} اعترض علي القاري على قول ابن الهمام بما نصه: "إن الاحتياط هو الخروج عن الخلاف، فارتكاب المكروه أولى من الفساد. ثم الفساد في جانب الترك أقوى من الفساد في جانب القراءة، فأقوامها الجمع لا المنع، كيف وهو مذهب أكثر المجتهدين في أمر الدين."^{١٤١} (يقول الدهلوي ١١٧٦ / ١٧٦٢): إذا قرأ الإمام جَهْرِيًا يجب على الجماعة أن تضمّت وتستمع إليه وإن قرأ سريًا فالجماعة مخيرة في أن يقرؤوا أو لا. ولهذا من أراد قراءة الفاتحة ينبغي له أن يسر. وإلا يتشوش عقل الإمام بصوت المقتدي لأنه يمنعه عن التفكير في الآيات التي قرأها.^{١٤٢} نقل ابن عابدين (١٨٣٦ / ١٢٥٢): أو لا قول ابن الهمام أنه قال: أن مُحَمَّدًا قَالَ فِي كِتَابِهِ الْأَثَارِ: لَا تَرَى الْقِرَاءَةَ خَلْفَ الْإِمَامِ فِي شَيْءٍ مِنْ الصَّلَوَاتِ سِوَاءَ مَا كَانَ يَجْهَرُ فِيهِ أَوْ يُسِرُّ، علاوة على ذلك قال المؤلف: وَدَعَوَى الْإِحْتِيَاظَ لِمُحَمَّدٍ مَمْنُوعَةً بَلْ الْإِحْتِيَاظَ تَزُكُّ الْقِرَاءَةُ لِأَنَّهُ الْعَمَلُ بِأَقْوَى الدَّلِيلَيْنِ. وَقَدْ رُوِيَ الْفَسَادُ بِالْقِرَاءَةِ عَنْ عِدَّةٍ مِنَ الصَّحَابَةِ فَأَقْوَاهُمَا الْمُنْعُ.^{١٤٣} أفاد اللكنوي (١٨٨٦/١٣٠٤): لَمَّا رَكَّزَ عَلَى الْآيَاتِ وَالْأَحَادِيثِ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ مَا وَجَدَ نَصَّ صَرِيحٍ فِي النِّهْيِ عَنِ الْقِرَاءَةِ خَلْفَ الْإِمَامِ بِمَعْنَى "لَا تَقْرَؤُوا الْفَاتِحَةَ خَلْفَ الْإِمَامِ" بَلْ وَجَدْتَ أَدْلَةً وَاضِحَةً تَأْمُرُ الْمُقْتَدِي بِالْقِرَاءَةِ "فَلَا تَفْعَلُوا إِلَّا بِأَمِّ الْقُرْآنِ فَإِنَّهُ لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِهَا."^{١٤٤} أضاف المصنف:

^{١٣٦} اللكنوي، امام الكلام في ما يتعلق بالقراءة، ص. ٢٢٧ (عثمان بن الجمعة ضميمية، ٢، ٣).

^{١٣٧} التهانوي، اعلاء السنن، المجلد الرابع، ص. ١٠٤.

^{١٣٨} علي القارئ، فتح باب العناية، المجلد الأول، ص. ٢٧٥.

^{١٣٩} علي القارئ، شرح المرقاة، المجلد الثاني ٥٤٩، اللكنوي، امام الكلام في ما يتعلق بالقراءة، ص ٨٩؛ المباركفوري، تحقيق الكلام في وجوب القراءة خلف الامام، ص. ٥٥؛ الإمام مُحَمَّدٌ مِنْ أُمَّتِنَا يُؤَافِقُ الشَّافِعِيَّ فِي الْقِرَاءَةِ خَلْفَ الْإِمَامِ فَيُؤَسِّطُهَا عَلَى الْقَارِي الْمَكِّيِّ الْمَسْرُوبِيِّ وَهُوَ أَظْهَرُ فِي الْجَمْعِ بَيْنَ الرِّوَايَاتِ الْحَدِيثِيَّةِ وَهُوَ مَذْهَبُ مَالِكٍ أَيْضًا؛ التهانوي، اعلاء السنن، المجلد الرابع، ص. ١٠٣.

^{١٤٠} علي القارئ، فتح باب العناية، المجلد الأول، ص. ٢٧٥.

^{١٤١} اللكنوي، امام الكلام في ما يتعلق بالقراءة، ص. ٢٣٠.

^{١٤٢} الدهلوي، حجة الله البالغة، المجلد الثاني ٢١؛ المباركفوري، تحقيق الكلام في وجوب القراءة خلف الامام، ص. ٥٤.

^{١٤٣} ابن العابدین، رد المحتار، ٥٤٤، I؛ اللكنوي، الفتاوى، ص. ٢٦٨؛ الميداني، اللباب، المجلد الأول، ص. ٨٠.

^{١٤٤} الترمذي، الصلاة ٣١١.

ومن نظر بنظر الإنصاف وغاص في بحار الفقه والأصول مجتنباً عن الاعتساف، يعلم علماً يقينياً: أن أكثر المسائل الفرعية والأصلية التي اختلف العلماء فيها، فمذهب المحدثين فيها أقوى من مذاهب غيرهم.^{١٤٥} بعد نقل قول ابن النجيم^{١٤٦}: "أن صاحب الهداية لم يجزم بأنه قول محمد بل ظاهره أنها رواية ضعيفة"^{١٤٧} قال اللكنوي: "وهو وإن كان ضعيفاً رواية لكنه قويٌّ درايةً.^{١٤٨} ويثبت مثل هذه الإفادة في المرقاة^{١٤٩} لعلي القاري.^{١٥٠} ملخصاً أفاد اللكنوي أن قراءة المقتدي الفاتحة لا تجب بل مستحبة أو سنة إذا قرأ الإمام سرياً.^{١٥١}

قال اللكنوي: وأرجو أن يكون هو مذهب أبي حنيفة وصاحبيه كما قال ابن حبان في كتاب "الضعفاء": "أهل الكوفة إنما اختاروا ترك القراءة لأنهم لم يجيزوه".^{١٥٢} واضاف المصنف: ذَكَرَ أَكْثَرَ أَصْحَابِنَا أَنَّ الْقِرَاءَةَ حَلَفَ الْإِمَامُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَصْحَابِهِ مَكْرُوهٌ تَحْرِيمًا بَلْ بَالَعُ بَعْضُهُمْ^{١٥٣} فَقَالُوا بِفَسَادِ الصَّلَاةِ بِهِ وَهُوَ مُبَالِغَةٌ شَنِيعَةٌ يَكْرَهُهَا مَنْ لُهُ خِبْرَةٌ بِالْحَدِيثِ.^{١٥٤} فإذا ظهر حق الظهور أن أقوى المسائل التي سلك عليها أصحابنا هو مسلك استحسان القراءة في السرية، كما هي رواية محمد بن الحسن. وأرجو رجاء موثقاً أن محمداً لما جَوَّزَ القراءة في السرية واستحسنها، لا بد أن يجوز القراءة في الجهرية في السكتات عند وجودها؛ لعدم الفرق بينهما. وهذا مذهب جماعة من المحدثين.^{١٥٥}

قال الكشميري (١٩٣٣/١٣٥٢): وأما الإمام أبو حنيفة فالمحقق عندي من مذهبه أنه حجر عن القراءة في الجهرية وأجاز بها في السرية كما نقله صاحب الهداية عن محمد بن الحسن رحمه الله وإن أنكره الشيخ ابن الهمام حيث قال: لم أجده في الموطأ وكتاب الآثار. والصواب ما ذكره صاحب الهداية فإن تناقل المشايخ رواية يكفي لثبوتها. ولا يشترط أن تكون مكتوبة في الأوراق

^{١٤٥} اللكنوي، امام الكلام في ما يتعلق بالقراء ص. ٢٢٧-٢٢٨.

^{١٤٦} ابن النجيم، البحر الرائق، المجلد الأول، ص. ٦٠٠.

^{١٤٧} اللكنوي، امام الكلام في ما يتعلق بالقراءة، ص. ٨٣.

^{١٤٨} اللكنوي، إمام الكلام في ما يتعلق بالقراءة، ص. ٢٢٨.

^{١٤٩} علي القاري، المرقاة، المجلد الثاني، ص. ٥٤٩.

^{١٥٠} اللكنوي؛ الفتاوى، ص. ٢٦٨؛ امام الكلام في ما يتعلق بالقراءة، ص. ٨٣.

^{١٥١} اللكنوي، امام الكلام في ما يتعلق بالقراءة، ص. ٣٣٥.

^{١٥٢} اللكنوي، التعليق الممجّد، المجلد الأول، ص. ٤١٣.

^{١٥٣} أخذ هذا القول السرخسي وابن الهمام كما ذكر مستقبلاً تحت عنوان "أراء علماء الأحناف".

^{١٥٤} اللكنوي، التعليق الممجّد، المجلد الأول، ص. ٤١٣.

^{١٥٥} اللكنوي، امام الكلام في ما يتعلق بالقراء ص. ٢٢٧-٢٢٨.

أيضاً.^{١٥٦} واختار الشيخ ابن الهمام الكراهة تحريماً مطلقاً.^{١٥٧} قال التهانوي (١٣٦٢ / ١٩٤٣):
قراءة الفاتحة مستحسنة مستحبة في السرية ومكروهة في الجهرية في رواية عن محمد كما ذكره
صاحب الهداية والذخيرة وغيرهما. وهو مروى أيضاً عن أبي حنيفة.^{١٥٨} وأضافة إلى ذلك نقل
المؤلف قولَ أبي حفص الكبير شارح النقاية أنه لا تكره قراءة المؤتم في صلاة لا يجهر فيها.^{١٥٩}
ثم قولَ شاه ولي الله الدهلوي الذي يدَعَم قول محمد.^{١٦٠} يحاول التهانوي أن يؤيد قولَ محمدٍ
بالقياس. مثلاً إذا جاء المقتدي إلى الجماعة التي يقرأ فيها الإمام جَهْرِيًّا. إذا كيف يقرأ المقتدي
الثناء (أي سبحانك اللهم...)? الفتوى في هذه المسألة تؤيده حيث يرى بعض الحنفيين جواز قراءة
الثناء عند وقوف الإمام في القراءة. إذا كان الأمر كذلك قراءة الفاتحة أهدم من الثناء (أي سبحانك
اللهم...)^{١٦١}

رأينا أننا أن بعض العلماء الذين عدنا آراءهم متسلسلاً اختاروا قول جواز قراءة المقتدي
لمحمد بن حسن الشيباني. وأيضاً من الممكن أن نواجه من هذه الناحية آراء مختلفة لعلماء
الحنفية. مثلاً عندما سئل أستاذ أبي حنيفة حماد بن سليمان عن القراءة خلف الإمام في الظهر
والعصر، قال كان سعيد بن جبير يقرأ، فقلت: أي ذلك أحب إليك؟ فقال: أن تقرأ.^{١٦٢} حتى أن
ابن المبارك قال: إِنَّمَا يَقرأُ خَلْفَ الإمامِ فِيمَا سَكَتَ الإمامُ^{١٦٣} إضافة إلى ذلك بعض فقهاء الحنفية
- مثل نُصَيْرِ بن يحيى والحَكَمِ بن زُهَيْرٍ - أَجَازَ قِراءَةَ الْقُرْآنِ سِرًّا. وَوَجَّهَهُ أَنَّ الإِسْتِمَاعَ وَالْإِنْصَاتَ
إِنَّمَا وَجَبَ عِنْدَ الْقُرْبِ لِشَرْتَرِكُوا فِي تَمَرَاتِ الْحُطْبَةِ بِالتَّأَمُّلِ وَالتَّمَكُّرِ فِيهَا. وَهَذَا لَا يَتَحَقَّقُ مِنَ البَعِيدِ
عَنِ الإمامِ فَلْيُحْرَزْ لِنَفْسِهِ ثَوَابَ قِراءَةِ الْقُرْآنِ وَدِرَاسَةَ كُتُبِ العِلْمِ وَلِأَنَّ الإِنْصَاتَ لَمْ يَكُنْ مَقْصُودًا
بَلْ لِيَتَوَصَّلَ بِهِ إِلَى الإِسْتِمَاعِ فَإِذَا سَقَطَ عَنْهُ فَرُضُ الإِسْتِمَاعِ سَقَطَ عَنْهُ الإِنْصَاتُ أَيضاً^{١٦٤} ينقل في
المصادر الحنفية من المشايخ والصوفيين أنهم استحسنوا القراءة خلف الامام. نقل العيني أن
بعض المشايخ يستحسن قراءة المقتدي الفاتحة احتياطاً ورفعا للخلاف فيما روى عن محمد.

^{١٥٦} الكشميري فيض الباري، المجلد الثاني، ص. ٢٧٢.

^{١٥٧} الكشميري، فيض الباري، المجلد الثاني، ص. ٢٧٢ أما حال الأحاديث المرفوعة فليس فيها ما يدل على وجوبها على المقتدي لا في الجهرية ولا في السرية وليس فيه عن الصحابة إلا ترجيح أحد جانبيها.

^{١٥٨} التهانوي، إعلاء السنن، المجلد الرابع، ص. ١٠٣.

^{١٥٩} التهانوي، إعلاء السنن، المجلد الرابع، ص. ١٠٢.

^{١٦٠} التهانوي، إعلاء السنن، المجلد الرابع، ص. ١٠٥.

^{١٦١} التهانوي، إعلاء السنن، المجلد الرابع، ص. ١٠٦.

^{١٦٢} البخاري، خير الكلام في القراءة خلف الامام، ٤٦.

^{١٦٣} البخاري، خير الكلام في القراءة خلف الامام، ٤٦.

^{١٦٤} الكاساني بدائع الصنائع، المجلد الأول، ص. ٢٦٤.

وفي الذخيرة يروى أنه لا يجب على المقتدي الذي يقرأ خلف الامام شيئاً^{١٦٥} ومنهم من استحسناها في غير الجهرية ومنهم من رأى ذلك إذا كان الإمام لحانا. نقل العيني عن أبي حفص أن بعض مشايخنا لا يكره في قول محمد. وأيضاً روى ركن الدين علي السعدي عن بعض مشايخنا أن الامام لا يتحمل القراءة عن المقتدي في الصلاة المخافتة.^{١٦٦}

في النتيجة يرى في مذهب الحنفية آراء وأساليب مختلفة في هذا المجال. بينما اتفق معظم الفقهاء على عدم قراءة المقتدي فيما يجهر فيه الإمام. ولكن اختلفوا في قراءة المقتدي في الصلوات السرية. من الممكن أن نلخص آراء علماء الحنفية في قراءة المقتدي: الكراهية تحريماً أو الأباحة أو الإستحباب. حكم السرخسي والكاساني والقشغري وابن الهمام وزين الدين ابن نجيم وابن عابدين وعبد الغني الغنيمي الميداني بأن قراءة المقتدي مكروهة تحريماً سواء كانت الصلاة سرية أو جهرياً. ويفهم أن الحفص الكبير والامام الشَّعْرَانِي وعلي القاري والدهلوي واللكنوي والكشميري والتهانوي رأوا قراءة المقتدي في الصلوات السرية مباحاً أو مستحباً.

ج. أدلة البخاري ونقاشها.

يحكم العديد من العلماء ومنهم البخاري بوجود قراءة الفاتحة في الصلوات كلها منفردة كانت أو جماعة. وأيضاً قال هؤلاء العلماء بفرضية الفاتحة في كل الاحوال استناداً إلى عامة معنى الأدلة التي سيأتي ذكرها مدعين ضعف أدلة الأحناف. وقال الحنفيون -كما ذكر آنفاً- إن أدلة المخالفين تدل على لزوم القراءة بالمعنى العام ولكن نفس الأدلة لا تدل صراحة على قراءة الفاتحة خلف الإمام. وفي الحقيقة هذا حجر الأساس في الاختلاف بين الحنفيين والبخاري. جمع البخاري الروايات التي تعلق بالموضوع في صحيحه تحت عنوان "بَابُ وُجُوبِ الْقِرَاءَةِ لِلْإِمَامِ وَالْمَأْمُومِ فِي الصَّلَاةِ كُلِّهَا فِي الْحَضَرِ وَالسَّفَرِ".^{١٦٧} وفي كتابه المستقل "خير الكلام في القراءة خلف الإمام" تحت عنوان "بَابُ وُجُوبِ الْقِرَاءَةِ لِلْإِمَامِ وَالْمَأْمُومِ" الذي ذكر فيه خمسين ومئتي حديثٍ وأثرٍ. وادعى البخاري أيضاً وصول هذه الروايات إلى درجة التواتر.^{١٦٨} دافع البخاري عن وجوب القراءة خلف الإمام واستدل في هذا المجال بحديث إن عائشة وعمر رضی الله عنهما أمرتا بالقراءة^{١٦٩} حتى نقل البخاري قول مجاهد بأنه أمر بإعادة الصلاة التي لم يقرأ فيها المقتدي خلف

^{١٦٥} العيني، البناية، المجلد الثاني، ص. ٢٩٨؛ المباركفوري، تحفة الأحوذى، المجلد الثاني، ص. ٢٠٤.

^{١٦٦} العيني، البناية، المجلد الثاني، ص. ٢٩٨؛ عمدة القاري، المجلد السادس، ص. ١٤.

^{١٦٧} البخاري، "أبواب صفة الصلاة"، ١٤.

^{١٦٨} البخاري، خير الكلام في القراءة خلف الإمام، ص. ٤٣؛ (عن رسول الله لا صلاة إلا بقراءة أم القرآن قال البخاري: تَوَاتُرَ الْخَيْرِ).

^{١٦٩} البخاري، خير الكلام في القراءة خلف الإمام، ص. ٤٧؛ (وَكَانَتْ عَائِشَةُ تَأْمُرُ بِالْقِرَاءَةِ خَلْفَ الْإِمَامِ).

الإمام. إضافة إلى ذلك أيد رأيه بالمتقولات الكثيرة من علماء التابعين مثل حسن البصري، سعيد بن جبير وميمون بن مهران.^{١٧٠}

استدل البخاري على رأيه بهذه الأحاديث وأمثالها:

(أ) عن عبادة بن صامت: "لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ"^{١٧١} قَالَ الْبُخَارِيُّ: وَتَوَاتَرَ الْحَبِيرُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ: لَا صَلَاةَ إِلَّا بِقِرَاءَةِ أُمِّ الْقُرْآنِ.^{١٧٢}

(ب) عن محمد بن عائشة: صَلَّى النَّبِيُّ (ص) فَلَمَّا قَضَى صَلَاتَهُ قَالَ: أَتَقْرَأُونَ وَالْإِمَامُ يَقْرَأُ؟ قَالُوا: إنا لَنَفْعَلُ قَالَ: فَلَا تَفْعَلُوا إِلَّا أَنْ يَقْرَأَ أَحَدُكُمْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فِي نَفْسِهِ.^{١٧٣}

(ج) عن عبد الله بن عمرو (ر): صلى النبي (ص) صلاة الفجر، فقرأ رجل خلفه فقال: "لا يَقْرَأَنَّ أَحَدُكُمْ وَالْإِمَامُ يَقْرَأُ إِلَّا بِأَمِّ الْقُرْآنِ"^{١٧٤} هذا الحديث عند البخاري مستثنى من حديث جابر "مَنْ صَلَّى خَلْفَ الْإِمَامِ فَإِنَّ قِرَاءَةَ الْإِمَامِ لَهُ"^{١٧٥} كما يستثنى الصلاة التي أقيمت في القبور من حديث "وَجُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهْرًا".

(د) عن أبي الدرداء: سَأَلَ رَجُلٌ رَسُولَ اللَّهِ: أَقِرَاءَةٌ فِي كُلِّ صَلَاةٍ قَالَ: نَعَمْ.^{١٧٦} بعد ذكر هذا الحديث قَالَ الْبُخَارِيُّ مُسْتَقْبِدًا أَبَا حَنِيفَةَ: "وَقَالَ بَعْضُ النَّاسِ: يُجْزِيهِ آيَةٌ آيَةٌ فِي الرُّكْعَتَيْنِ الْأُولَيَيْنِ بِالْفَارِسِيَّةِ وَلَا يَقْرَأُ فِي الْأُخْرَيَيْنِ."^{١٧٧}

(ر) روى عن أبي قتادة (رضى الله عنه): كان النبيُّ يَقْرَأُ فِي الْأَرْبَعِ.^{١٧٨} قَالَ الْبُخَارِيُّ بعد ذكر هذا الحديث (قصدا للأحناف): قَالَ بَعْضُهُمْ: "إِنْ لَمْ يَقْرَأْ فِي الْأَرْبَعِ جَارَتْ صَلَاتُهُ" وهذا خلاف قول النبي: "لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ".^{١٧٩}

^{١٧٠} البخاري، خير الكلام في القراءة خلف الإمام، ص. ٤٧ (قال الحسن وسعيد بن جبير وميمون وما لا أحصى من التابعين واهل العلم: انه يقرأ خلف الامام وإن جهز).

^{١٧١} البخاري، "أبواب صفة الصلاة"، ١٤؛ مسلم، "صلاة"، ٣٤؛ (لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ) هذا الحديث موجود في الكتب الستة كلها. (انظر الى نصب الراية للزيلعي، المجلد الأول، ص. ٣٦٥).

^{١٧٢} البخاري، خير الكلام في القراءة خلف الإمام، ص. ٤٣.

^{١٧٣} البخاري، خير الكلام في القراءة خلف الإمام، ص. ٦٠.

^{١٧٤} البخاري، خير الكلام في القراءة خلف الإمام، ص. ٤٥.

^{١٧٥} الطحاوي، شرح معاني الآثار، I، ٢١٧؛ السرخسي، المسبوط، المجلد الأول، ص. ١٨١؛ الكاساني، بدائع الصنائع، المجلد الأول، ص. ١١١؛ المرغيناني، الهداية، المجلد الثاني، ص. ١٤٢؛ وأيضا أنظر الى ابن ماجه، "الإقامة"، ١٣ "مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ فِقِرَاءَةُ الْإِمَامِ لَهُ قِرَاءَةٌ".

^{١٧٦} البخاري، خير الكلام في القراءة خلف الإمام، ص. ٤٣.

^{١٧٧} البخاري، خير الكلام في القراءة خلف الإمام، ص. ٤٣.

^{١٧٨} البخاري، خير الكلام في القراءة خلف الإمام، ص. ٤٣.

^{١٧٩} البخاري، خير الكلام في القراءة خلف الإمام، ص. ٤٣.

(س) عن أبي هريرة: "مَنْ صَلَّى صَلَاةً لَمْ يَقْرَأْ فِيهَا بِأَمِّ الْقُرْآنِ، فَهِيَ خِدَاجٌ، فَهِيَ خِدَاجٌ غَيْرَ تَمَامٍ" فَقُلْتُ (أَنْتَ أَبُو السَّائِبِ مَوْلَى هِشَامِ بْنِ زُهْرَةَ): يَا أَبَا هُرَيْرَةَ فَإِنِّي أَكُونُ أُخِيَانًا وَرَاءَ الْإِمَامِ قَالَ: فَعَمَرَ ذِرَاعِي ثُمَّ قَالَ: إِقْرَأْ بِهَا يَا فَارِسِي^{١٨٠} فِي نَفْسِكَ...^{١٨١} هذا الحديث وأمثاله يُسْتَدَلُّ بها على أن قراءة الفاتحة خلف الإمام سرية واجبة.^{١٨٢}

يقول العلماء في كلمة "خِدَاجٌ" معناها ناقصة نقص فساد وبطلان^{١٨٣} ولكن أكثرهم حملوا هذه الكلمة على معناه النقص لأن الصلاة الناقصة لا تسمى صلاة حقيقة عندهم. فيلزم بطلانها ولهذا حكموا على وجوب قراءة الفاتحة في الصلوات^{١٨٤}. لم يذكر البخاري هذا الحديث في صحيحه وإن روى في أثره المستقل. استدل بعض العلماء وفيهم الشافعي بهذا الحديث على لزوم قراءة المقتدي في الصلوات الجهرية. قَبِلَ جمهور العلماء مستدلين بهذا الحديث قراءة الفاتحة ركنا من الصلاة منفردة كانت أو جماعة ورأوا قراءة المقتدي واجبة. روى الإمام محمد هذا الحديث عن مالك بسند صحيح ولكن لم يعمل به.^{١٨٥} مع ذلك اضطر الأحناف الى تأويل هذه الرواية جوابا للجمهور. حيث لا يفيد هذا الحديث عندهم مَعْنَى عَامًّا كما فَهَمَّ الجمهور بل ورد في الشخص الذي يصلي منفردا ولم يقرأ بفاتحة الكتاب. من أجل ذلك ادَّعى الأحناف انه لا يُسْتَدَلُّ بهذا الحديث على وجوب قراءة المقتدي الفاتحة بدون قرينة خارجية.^{١٨٦}

(ص) روى عن مجاهد رضى الله عنه: "سمعتُ عبد الله بن عمرو يقرأ خلف الإمام."^{١٨٧}

ث. التقييم

يرى في المصادر سندا من السنة في وجوب قراءة المقتدي الفاتحة وعلى عدم وجوبها إلا أن معظم علماء الأحاديث نقدوا وضمغفوا الأحاديث التي استدلت بها الأحناف متنا وسندا. هذه التثقيقات تعتمد على بعض الأسباب. منها تعبير رواية جابر بن عبد الله بأنها حديث موقوف لأنه في الأصل قول الراوي. السبب الثاني رواية ابن مسعود وابن عمر وعلي يقبل منكرًا عند العلماء.

^{١٨٠} الفارسي، هو مولى هشام بن عروة، صحابي، اسمه أبو سعيد (العيني، عمدة القاري، المجلد الرابع، ص. ١٤).

^{١٨١} البخاري، خير الكلام في القراءة خلف الإمام، ص. ٦٤؛ مسلم، "الصلاة"، ٣٨ (٣٩٥)؛ أبو داود، "الصلاة"، ١٣٤ (٨١٧)؛ الخطابي، معالم السنن، المجلد الأول، ص. ١٧٥؛ ابن أبي شيمة، المصنف، المجلد الأول، ص. ٣٩٦.

^{١٨٢} البخاري، خير الكلام في القراءة خلف الإمام، ص. ٦٥؛ الطحاوي، شرح معاني الآثار، المجلد الأول، ص. ٢١٥؛ ابن ماجه، "الصلاة"، ٨٣٨؛ الخطابي، معالم السنن، المجلد الأول، ص. ١٧٥.

^{١٨٣} الخطابي، معالم السنن، المجلد الأول، ص. ١٧٦.

^{١٨٤} الشوكاني، نيل الاوطار، المجلد الثاني، ص. ٢٣٩.

^{١٨٥} الشيباني، الموطأ، ص. ٦٠.

^{١٨٦} الطحاوي، شرح معاني الآثار، المجلد الأول، ص. ٢١٦.

^{١٨٧} البخاري، خير الكلام في القراءة خلف الإمام، ص. ٥٧؛ ابن أبي الشيبه، المصنف، المجلد الأول، ص. ٤٠٩.

الثالث الروايات المنعكسة التي رواها الصحابيَّان الأولان. وأيضًا النقطة الأخرى موضع النقد تدور حول بعض الإدِّعاءات التي تقع في كتب الطحاوي وفيما يأتي بعده. ومن هذه الإدِّعاءات أنَّ الصحابة الكثيرون اجمعوا على عدم قراءة المقتدي الفاتحة. على الرغم من ذلك أُثبتت الأحاديث الأقوى متناً وسندا التي تدل على وجوب قراءة المقتدي الفاتحة في صحيح البخاري وفي آثاره الأخرى. علاوة على ذلك وفي آثار أبي يوسف ومحمد روايات سعيد بن جبير التي تشير على جواز قراءة المقتدي الفاتحة في مثل صلاتي الظهر والعصر اللتين فيهما قراءة سرية. وإن قيل هذا دليل على استحسان محمد بيد أن العديد من العلماء مثل ابن الهمام وأمثلة بيَّنوا أنَّ رواية المرغيناني ليست موجودة في مصادر الرواية الظاهرة

باختصار كما ذُكر في قسم آراء علماء الحنفيين، ولم يستعمل أئمة مذهب الحنفيين عبارة "مكروه تحريمًا" صراحةً ولكن أخذ العديد من علماء الأحناف الذين جاءوا من بعدهم إفادة النهي "مكروه تحريمًا" التي ذكر في الروايات. منهم السرخسي والكاساني والقشغري وابن الهمام وإبراهيم الحلبي وزين الدين ابن نجيم وحصكفي وابن العابدين وعبد الغني العنيمي الميّداني. ومن اللافت للنظر أن في مقابل هذه المقاربات بعض الحنفيين اختاروا أن أبا حنيفة ومحمد رجعا عن قوليهما القديمين وأجازا قراءة المقتدي. وأيضًا مثل حماد بن سليمان وعبد الله بن مبارك من علماء المتقدمين في مدرسة الكوفة ومن تبعهم من المتأخرين أبو حفص الكبير، صدر الدين ابن أبي العز، الإمام الشعرائي، علي القاري، الدهلوي، اللكنوي، الكشميري، التهانوي حكموا بجواز قراءة المقتدي سرّيًا خلف الإمام في الصلوات السرية. هذا يشير في مذهب الحنفية إلى مخالفة جدّية ظهرت خاصة في الفترة الأخيرة.

اشترك الأحناف خاصة المتأخرين منهم في هذا النقاش لصالح الجمهوري يضع اسباب هذا الميل في المقدمة أيضًا ولاسيّما من الممكن ان نقول: لم تصل كافة الروايات التي ذكرت في هذا الموضوع إلى مدرسة الكوفة ولهذا مال أبو حنيفة إلى اجتهاد وتغليقات النخعي وأضاف إلى ذلك أخذت مدرسة الكوفة روايات ابن مسعود أساسًا في الأصل. ومع ذلك أنَّ ابن أبي شيبة الذي اعترض على أبي حنيفة في خمس وعشرين ومئة مسألة ذكر في مُصنّفه ثمان وعشرين^{١٨٨} رواية مؤيدة لقراءة المقتدي الفاتحة خلف الإمام. وأيضًا سبعا وعشرين رواية مخالفة لكرهيتها. ومن اللافت للنظر أنَّ ابن أبي شيبة لم يعارضه في هذه المسألة. ذكر المصنف روايتي أبي هريرة وجابر بن عبد الله وقولّي عمر وعلي وأيضًا أحاديث أبي هريرة ومجاهد وعباد بن ثابت التي نقلها البخاري.^{١٨٩}

^{١٨٨} ابن أبي شيبة، المصنف، المجلد الأول، ص. ٤١٢-٤٠٩.

^{١٨٩} ابن أبي شيبة، المصنف، المجلد الأول، ص. ٣٩٦، ٤١٢-٤٠٩.

"روايات البخاري حول قراءة المقتدي الفاتحة خلف الإمام ومذهب الحنفية في ذلك"

الملخص: القراءة لها أهمية في الصلاة التي هي زبدة العبادة في الإسلام. ولكن اختلف الفقهاء في حكم قراءة المقتدي الفاتحة خلف الإمام. فبينما يعلها أكثر الأحناف مكروهةً تحريمًا يلزمها بعض الفقهاء من المذاهب الأخرى. ذكر البخاري الأحاديث التي يتحدث عن لزوم قراءة المقتدي في الجامع الصحيح أو أثره المستقل -عكس مقاربات الحنفيين- ينقل هذا النقاش إلى كتب الخلاف. ولا سيما العلماء المتأخرون الذين انتشر شهرتهم بين أهل الحديث رأوا حكم قراءة المقتدي (أي المكروه تحريمًا) حكمًا ثقيلًا ولذلك انتقدوه. وأثبتنا هنا هذه الأمور كلها مع تاريخ متسلسل.

عطف: محمد حسني جيفتجي، "روايات البخاري حول قراءة المقتدي الفاتحة خلف الإمام ومذهب الحنفية في ذلك"، مجلة بحوث الحديث، المجلد السادس عشر، العدد الثاني، ٢٠١٨، ص. ٥٠-٢٥

الكلمات المفتاحية: مذهب الحنفية، روايات البخاري، قراءة المقتدي، الفاتحة، المكروه تحريمًا.

"Hanefî Mezhebî ve Buhârî Rivayetleri Çerçevesinde İmama Uyan Kişinin Fatiha Okuması"

Özet: İslâm'ın temel ibadetlerinden sayılan namazda kıraat önemli bir yer tutmaktadır. Fakat Cemaatle kılınan namazlarda imama uyan kişinin (muktedî) Fâtiha'yı okuyup okumayacağı konusu fukaha arasında tartışmalıdır. Hanefilerin çoğunluğu muktedînin Fâtiha okumasını "tahrîmen mekrûh" olarak hükmederken diğer mezheplerin diğer kısımları aksine okunmasını gerekli görmektedir. Hanefilerin bu yaklaşımına mukâbil İmâm Buhârî'nin muktedînin kıraatte bulunması gerektiğini savunan rivayetleri gerek *el-Câmi'ü's-sahîh*'inde gerekse konuyla ilgili ele aldığı müstakil eserinde zikretmesi tartışmanın boyutunu hîlâf kitaplarına taşımıştır. Özellikle hadis ilmiyle meşguliyeti şöhret bulmuş bir kısım müteahhîr Hanefî fukahâsının muktedînin kıraatına dair kaynaklarda zikredilen "tahrîmen mekrûh" hükmünü ağır buldukları, bu sebeple tenkit ettikleri kronolojik olarak tespit edilmiştir.

Atıf: Muhammed Hüsnu ÇİFTÇİ, "Rivâyâtü'l-Buhârî Havle Qırâ'eti'l-Muktedî el-Fâtiha Halfe'l-İmâm wa Mazhab al-Hanafîyya fî Zâlik" (Arapça), *Hadis Tetkikleri Dergisi HTD*, XVI/2 2018 ss. 25-50

Anahtar kelimeler: Hanefî Mezhebî, Buhârî Rivayetleri, Muktedînin Kıraati, Fatiha, Tahrîmen mekrûh.

Karahanlılar Dönemi Hadis Çalışmaları

Nursadyk AKTANOV*

“Hadīths Studies in the Karahanids Period”

Abstract: This article aims to introduce the works written in the field of Hadīth in the region that covers the IV/X., V/XI. and VI/XII. centuries of the Karakhanids period. Firstly, information about the political, scientific and religious situation about the period have been given shortly. Secondly, after scanning from al-tārīh, al-tabakāt, al-ansāb sources, the works related to the science of Hadīth and rījal were divided into groups and investigated according to centuries. In this context, eighteen types of artifacts were found to be associated with the science of Hadīth. Among these studies, it is observed that tārīh/rījal and compilation artifacts were more numerous.

Citation: Nursadyk AKTANOV, “Karahanlılar Dönemi Hadis Çalışmaları” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XVI/2, 2018, pp. 51-70.

Keywords: Karahans, muhaddith, Hadīth, Athar, Ansāb, Tabkāt.

I. Giriş

Karahanlılar 226-609/840-1212 yılları arasında Maveraünnehir ve Doğu Türkistan’da hüküm süren Türk-İslâm hanedanıdır.” Bu devletin kurucu unsurları arasında Çiğil, Yağma, Karluk gibi Türk boyları yer almaktadır. Başlangıçta Doğu Türkistan’da ortaya çıkan bu devletin önemli merkezleri kuzeyde Balasagun, güneyde Kaşgar idi. Ancak VI/X. yüzyılın ilk yarısına kadar İslâm ne bu topraklarda ne de Karahanlı hanedanı mensupları arasında yaygındı. İlk müslüman hakan Satuk Buğra Han’ın (v. 344/955) döneminde İslâm hem hanedan hem de halk arasında yayılmaya başlamıştı. Bu tarihten itibaren bölgede İslâm’ın yayıldığı görülürken Karahanlılar da siyasî, ekonomik açıdan güçlenerek ülke sınırlarını genişletmeye devam etmişlerdir. Nitekim Karahanlılar

* MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis Bilim Dalı Doktora Öğrencisi, barsbek711@gmail.com

** Bu makale yazarın *Karahanlılar Döneminde Hadis: Hicri IV-VI. Asırlar* adlı doktora çalışmasından üretilmiştir.

389/999 yılından itibaren Sâmânîler'den Maverâünnehir'i kendi topraklarına katarak bu bölgede de varlığını sürdürmüştür.¹

Karahanlılar, her ne kadar Abbâsî Hilafeti'ne bağlı iseler de kendine özgü idarî yapısı, askerî teşkilatı, eğitim yapısı ve kültürü olan bir devlet idi. Ayrıca bu devletin Karahanlı Türkçesi ya da Hâkâniye Türkçesi olarak anılan kendine has bir dil/şivesi vardı.² Aslında Karahanlılar'ın hüküm sürdüğü bölge, diğer İslâm ülkelerine nisbeten daha geç dönemde İslâm ile tanışmış, diğer taraftan ise müslüman olmayan ülkelerle komşu olması hasebiyle devamlı olarak cihad yapmakla da karşı karşıya kalmıştır. Bir diğer husus ise bölge halkının bir kısmının göçebe hayatta yaşaması idi. Ancak buna rağmen Karahanlılar döneminde siyasî, ekonomik, kültürel, ilmî, mimarî ve diğer alanlarda kayda değer gelişmeler yaşanmıştır. Nitekim bu dönemde Semerkant, Buhara, Kaşgar gibi şehirler ilim ve kültür merkezleri olarak öne çıktığı görülürken buna paralel olarak bu merkezlerde medreseler inşa edilmiş ve çok sayıda ilim adamı yetişmiştir. Hadis alanında ise hem bölge hem de diğer ilim merkezlerinde etkili olan muhaddislerin varlığı bilinmekte olup bu isimlerin bir kısmı ise önemli eserler kaleme almışlardır.

Karahanlılar döneminde hadis sahasında yazılan eserleri tanıtmayı amaçlayan bu makalede, öncelikli olarak tespit edilen eser türlerinin kısaca tanıtımı yapılacaktır, ardından bölgede dönem öncesi kaleme alınan ilgili eserlerden önemlileri zikredilecek ve dönemle ilgili hadis kitapları yüzyıllara göre ele alınacaktır.

II. Telif Edilen Eser Türleri

A. Müsnedler

Müsned türü eserler “ale'r-ricâl” tasnif sistemine dâhil olup hadisler sıhhat derecesi veya konularına bakılmaksızın sahâbî râvilerine göre bir araya getiri-

¹ Ömer Soner Hunkan, *Türk Hakanlığı (Karahanlılar)*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2011; Ekber N. Necef, *Karahanlılar*, İstanbul: Selenge Yayınları, 2005; Boris Koçnev, *Numizmatičeskaya İstoriya Karahanidskogo Kaganata (991-1209)*, Sofiya: OOO İD “Sofiya”, 2006; Zeki Velidi Togan, *Karahanlılar: 840-1212: (Ders notları)*, [y.y., t.y.]; O. Pritsak, “Kara-Hanlılar”, *İA*, İstanbul 1967, VI, 251-73; Asanbek Tabaldiev v.dğr., “Karahaniler Mamlketi”, *KSE (Kırgız Sovet Ensiklopediyası)*, Frunze 1978, III, 169; Abdülkerim Özaydın, “Karahanlılar”, *DİA*, XXIV, 404-12.

² Daha fazla bilgi için bk. Reşat Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2002; Ömer Soner Hunkan, *İpek Yolunun Muhafızları: Steplerden Kentlere, Türk Hakanlığı (Karahanlılar) Ordusu*, Antalya: Otorite Kitap, 2015; a.mlf., “Ortaçağ Semerkand'ında İlk Modern Türk Üniversitesi: Tamgaç Han Medresesi”, *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, IV, sy. 8, s. 17-44; Ara Altun, “Karahanlılar”, *DİA*, XXIV, 412-4; İbrahim Çeşmeli, *Antik Çağ'dan XIII. Yüzyıla Kadar Orta Asya ve Karahanlı Dönemi Mimarisi*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2007; Necmettin Hacıminoğlu, “Karahanlılar”, *DİA*, XXIV, 412.

lir. Bazı müsnedlerde ise sahâbîlerin rivâyetleri alfabetik olarak sıralanır. Müsnedlerde yer alan ilk râvî genellikle sahâbî olmakla birlikte hadisin mürsel olduğu durumlarda tâbîi de olabilir. Ayrıca bazı müelliflerin bir sahâbînin rivâyetlerini derlemek amacıyla da müsnedler tasnif ettikleri görülür. Hadis tarihinde müsnedlerin yazılmaya başladığı dönem II/VIII. yüzyılın sonu ile III/IX. yüzyılın başları olarak bilinir. Daha önceki dönemde “musannef” türü eserler çoğunlukta idi. III/IX. yüzyıl müsned türü eserlerin en yoğun olarak yazıldığı bir dönem olduğu, 90 küsur müsnedin tespit edildiği bildirilir.³ Bu yüzyılda bölgede Müsnedî (v. 229/844) *Müsnedü’s-sahâbe*, Abd b. Humeyd’in *el-Müsnedü’l-kebîr*, Dârimî *el-Müsned (es-Sünen)*, Nasrek (v. 293/906) *el-Müsned*, Muhammed b. Nasr el-Mervezî (v. 294/906) *el-Müsned*, İbrahim b. Ma’kil en-Nesefî’nin *el-Müsned* adlı eser kaleme aldıkları bilinir.⁴

VI/X. yüzyılda bölgede Şâşî hadis hâfızı Ebû Saîd Heysem b. Küleyb eş-Şâşî (v. 335/946) *el-Müsned* adlı eser telif etmiştir. Kendisinden bu eseri dinleme fırsatı bulan Belhli talebesi Ebü’l-Kâsım Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Huzâî (v. 411/1020), eseri Buhara, Semerkant, Nesef ve Belh gibi şehirlerde naklederek şöhret kazanmış ve *el-Müsned* onun tarikiyle günümüze gelmiştir. Şâşî’nin *el-Müsned*’i Mahfuzurrahman Zeynullah tarafından neşredilerek ilim dünyasına sunulmuş (I-III, Medine 1990), ayrıca Zhumabek Akhmetov tarafından eş-Şâşî (v. 335) ve *Müsnedi* adlı bir çalışma yapılmıştır.⁵ Eserde önce aşere-i mübeşşere, daha sonra diğer sahâbîler herhangi bir sıralamaya tabi tutulmadan tanıtılmıştır. Müsnedlerin başında sahâbe isimleri, nisbe ve künye bilgileri zikredilerek onlar hakkında kısa bilgilere yer verilmiştir. Hadisler isnadlı olarak ele alınmış ancak genel itibarıyla isnad ve metin ya da hadisin sıhhat durumu hakkında herhangi bir açıklamaya yer verilmemiştir. Eserde 1544 hadis bulunmakta olup bunlar arasında sahih, hasen, isnadı zayıf ve hatta münker olduğu tespit edilen rivâyetlere de yer verildiği belirtilmektedir.⁶

Şâşî’nin çağdaşı “Üstât” lakabıyla bilinen Maveraünnehirli Hanefilerin önemli siması Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Buhârî es-Sebezmûnî (v. 340/951) de *Keşfü’l-âsâri’s-şerîfe fî menâkibi Ebî Hanîfe (el-Keşf fî menâkibi Ebî Hanîfe)* adlı bir eser yazmıştır.⁷ Latifurrahman el-Behrâicî el-

³ Zekeriya Tüfekçioğlu, *Hadis Edebiyatı’nda Müsnedler (hicri ilk üç asır)*, (doktora tezi, 2012), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 250.

⁴ Müsnedler hakkında daha fazla bilgi için bk. İbrahim Hatiboğlu, “Müsned”, *DİA*, XXXII, 99-01; Zekeriya Tüfekçioğlu, *Hadis Edebiyatı’nda Müsnedler (hicri ilk üç asır)*, (doktora tezi, 2012), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

⁵ Yüksek lisans tezi, 2011 Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

⁶ Akhmetov, *eş-Şâşî ve Müsnedi*, s. 45, 84.

⁷ Sem’ânî, Ebû Sa’d Abdülkerim b. Muhammed es-Sem’ânî, *el-Ensâb*, (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî), Beyrut: 1400/1980, I, 212, VII, 29; Zehebî, *Târîhü’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhir ve’l-a’lâm*, (nşr. Beşşar Avvad Ma’rûf), Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1424/2003, VII, 737; a.mlf., *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, (nşr. Şuayb el-Arnaut, Hüseyin el-Esed),

Kâsımî tarafından iki cild halinde neşredilen eserde hadisler senedleriyle birlikte yer aldığı görülür.⁸

İrili ufaklı 400 civarında eser kaleme aldığı bildirilen Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Amr es-Süleymânî el- Bîkendî'nin (v. 404/1014) *Müsne'dü'l-aşera* ya da *el-Müsne'd* adlı eser telif ettiği kaydedilir. Hakkında yeterince bilgi bulunmayan eserde adından da anlaşılacağı üzere aşere-i mübeşşerinin müsne'dlerine yer verildiği düşünülebilir. Söz konusu eser müelliften birçok eseri dinleme fırsatı bulan Ebû Hafs Ömer b. Mansur b. Ahmed el-Hanbî (461/1069'da sağ) tarikiyle sonraki nesillere aktarılmış ve Sem'ânî'ye kadar ulaşmıştır.⁹

V/XI. yüzyılda Semerkantlı hadis hâfızı Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed el-Kühmisenî'nin (v. 491/1098) 800 cüz içinde muhtemelen tekrarlarıyla 100 bin hadisten oluştuğu belirtilen *Bahru'l-esânîd fi sıhâhi'l-mesânîd* adlı geniş kapsamlı müsne'd türü eser kaleme aldığı kaydedilmekte ise de günümüze ulaşmasına dair bilgi bulunmamaktadır.¹⁰

VI/XII. yüzyılda da kelim, fıkıh ve hadis âlimi Ebû Muhammed (Ebü'l-Hasan) Sirâcüddin Ali b. Osman el-Fergânî el-Ûşî'nin (v. 575/1179) *Müsne'dü Enes b. Mâlik (Cüz fi rivâyeti Enes b. Mâlik an Resûlillâh bi-isnâdin vâhid)* adlı bir eser kaleme aldığı kaydedilir. Bu eserde Enes b. Mâlik'ten gelen, hocası Nasîrüddin el-Ûşî'den naklettiği yaklaşık 300 kadar hadisi 38 bab altında düzenlediği bildirilir.¹¹

B. Câmî'ler

Hadis ilminde, bütün dinî konularla ilgili hadisleri içine alan yani iman (akaid), ibadet ve muâmelât (ahkâm), ahlâk ve nefis terbiyesi (rikak), yeme, içme ve yolculuk âdâbı, tefsir, tarih, siyer ve cihad, oturup kalkma âdâbı

Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985, XV, 424-25; a.mlf., *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, (nşr. Ali Muhammed Muavvaz, Adil Ahmed Abdülmevcut, Abdülfettah Ebû Sünne), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995, IV, 189; Kureşî, Ebû Muhammed Abdülkâdir b.

Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhiri'l-mudriyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, (nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv), Cize: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1413/1993, II, 344; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951, I, 445; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013, s. 41.

⁸ *Müsne'dü'l-İmâm el-A'zam Ebî Hanife en-Nu'mân b. Sâbit el-Küfi (Müsne'dü Ebî Hanife)* Mekke: el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 1431/2010.

⁹ Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed el-Mervezi es-Sem'ânî, *el-Müntehab min Mu'cemi şüyühi Ebî Sa'd es-Sem'ânî et-Temîni*, (nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkadir), Riyâd: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1417/1996, III, 1525-38.

¹⁰ Neseî, Ebû Hafs Necmüddin Ömer b. Muhammed en-Neseî, *el-Kand fi zikri ulemâi Semerkand*, (nşr. Yusuf el-Hâdi), Tehran: Âine-i Mirâs Yayınevi, 1999, s. 702-3; Zehebî, *Tezkire*, IV, 1230-32; a.mlf., *Siyer*, XIX, 205-206; Kettânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, *Hadis Literatürü*, [çev. Yusuf Özbek], İstanbul: İz Yayıncılık, 1994, s. 368.

¹¹ Eserin yazma nüshası Süleymaniye kütüphanesinde Fâtiḥ, nr. 787'da kayıtlı bulunmaktadır. Bilgi için bk. Mehmet S. Toprak, "Ûşî", *DİA*, XLII, 230-1.

(şemâil), fiten ve melâhim, peygamberlerin ve ashâbın menakıbı gibi sekiz ana konuyu bir araya getiren eserlere câmi‘ adı verilir.¹² Bu tür eserler ale‘l-ebvâb yani konular esas alınarak telif edilmiş olup hadis literatürünün önemli bir bölümünü meydana getirirler. Bölgede bu türde eser kaleme alan âlimlere örnek olarak ilmi faaliyetlerini III/IX. yüzyılda sürdüren Buhârî ve Tirmizî zikredilebilir.

VI/X. yüzyılda bölgede câmi‘ türü eser kaleme alan isim hadis hâfızı Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Büceyr el-Büceyrî (v. 311/923) olup *el-Câmi‘u’l-müsned* ya da *el-Câmi‘u’s-sahîh* adıyla da anılan eserinin bilinen nüshası Dârü’l-kütübî’z-Zâhiriyye’de bulunmaktadır.¹³ Söz konusu eserin fezâilü’l-Kur‘ân’a dair kısmının Fâtîha ve Bakara surelerini içeren parçası *el-Câmi‘u’l-müsned el-müstahrec ‘alâ Sahîhi’l-İmâm el-Buhârî* adıyla Muhammed Bekir İbrahim Âbid tarafından neşre hazırlanmıştır.¹⁴

V/XI. yüzyılda *Sahîhayn*’ı iyi bilen Buharalı hadis hâfızı Ebû Müslim Ömer b. Ali b. Ahmed el-Leysi’nin (v. 466/1074) İsfahan’da bulunduğu dönemde iki eseri birleştirmek amacıyla *el-Cem‘ beyne’s-sahîhayn* adlı bir çalışma yaptığı bildirilir.¹⁵

C. Târîh/Ricâl Türü Eserler

Râvileri konu edinen bu tür eserler, râvilerin kimliği ve kişiliğinden bahseden ve aynı zamanda tarihle de doğrudan ilgili olan ricâlü’l-hadîs ilminin müstakil kollarındandır. Bölgede “târîh” ismi altında birkaç eserin yazıldığı görülmür. III/IX. yüzyılda bölgede ricâle dair eser kaleme alan ilk isimlerden biri Buhârî’dir. Yine aynı asırda Semerkant sakini, âlimlerin neseb ve biyografileri âlimi Ebu Sâlih Şuayb b. el-Leys el-Kâgazî’nin (v. 272/885) *et-Târîh*,¹⁶ *el-Câmi‘* müellifi Tirmizî’nin alfabetik sırayla sahâbeyi tanıtmak amacıyla kaleme aldığı *Tesmiyetü ashâbi’n-nebi* ile hakkında ismi haricinde içeriğine yönelik bilgi bulunmayan *et-Târîh* ve diğer eserlerinin varlığı bilinmektedir.¹⁷

¹² M. Yaşar Kandemir, “Câmi‘”, *DİA*, VII, 94; Zekeriya Güler, *İlk Yedi Asırda Hadis İlimleri Literatürü*, Konya: Adal Ofset, 2002, s. 56.

¹³ Hadîs 276 (Bölüm XXX). Bilgi için bk. Fuat Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi*: (Almanca aslın Türkçe tercümesi), İstanbul: Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı, 2015. I, 196.

¹⁴ Medine: 2009. Eser ulaşmak için bk. http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=2009.

¹⁵ Mustafa Ertürk, “Leysi”, *DİA*, XXVII, 168; Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996, s. 271.

¹⁶ Nesefî, *el-Kand*, s. 241.

¹⁷ M. Yaşar Kandemir, “Tirmizî”, *DİA*, XLI, 202-04. Tirmizî’nin *Kitâbü’t-Târîh* adlı eseri Ebû Hâmid Ahmed b. Ali → Recek (رجك) → Ebû Ali el-Vahşî → Ebû’l-Feth Muhammed b. Muhammed el-Belhî (v. 551/1156) tarikiyle Sem‘ani’ye kadar geldiği görülmür. Bk. (Sem‘ani, Ebû Sa’d Abdülkerim b. Muhammed el-Mervezî es-Sem‘ani, *et-Tahbîr fî’l-Mu‘cemi’l-kebir*,

VI/X. yüzyılda târîh ve farklı isimlerle anılan bölge ricâline dair eserler mevcut olup “âlim”, “ahbârî” ve “çokça hadis bilen” gibi vasıflarla anılan Ebü'l-Hâris Esed b. Hamdüye en-Neseî'nin (v. 310/927) muhtemelen Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin'in menkıbelerini konu edinen *Ahbâru'l-Hasan ve'l-Hüseyin* ile öne çıkan Keş ve Neseîli âlimleri tanıtmak amacıyla telif edilen *Kitâbu Mefâhîreti ehli Kis ve Neseî* adlı eserleri bu türdendir.¹⁸ Şehir tarihi yazarı Nerşahî'nin (v. 348/959) *Târîhu Buhârâ* adlı eserinde Buhara bölgesinin tarihî, beşerî ve iktisadî coğrafyası, gelenek ve görenek gibi bilgiler yer alıyorsa da kısmen de olsa Buhara'da kadılık görevinde bulunan âlimlere de yer verir. Buhârî'nin râvilerine dair eseriyle tanınan Buharalı hadis âlimi Kelâbâzî (v. 398/1008) *el-Hidâye ve'l-irşâd fî ma'rifeti ehli's-sika ve's-sedâd ellezîne ahrece lehüm el-Buhârî fî Câmi'ih* adlı eserinde Buhârî'nin 1525 râvisini alfabetik sıraya göre tertipleyip kısa notlarla tanıtır. Eser Abdullah el-Leysî tarafından neşredilerek ilim dünyasına kazandırılmıştır.¹⁹ Semerkantlı âlimler ve bu şehre rihlede bulunan isimleri²⁰ konu edinen bir diğer eser *Târîhu Semerkand (el-Kemâl fî ma'rifeti'r-ricâl)*²¹ olup müellifi Semerkantlı hadis hâfızı Ebû Sa'd Abdurrahman b. Muhammed el-İdrîsî'dir (v. 405/1015). Günümüze intikali bilinmeyen bu eser anlaşıldığı kadarıyla VI/X. yüzyılın ikinci yarısında tamamlanmış, değerlendirilmesi için Dârekutnî'ye sunulmuş ve onun övgüsüne mazhar olmuştur. Zehebî *Siyer*'inde söz konusu eserden naklen Tirmizî hakkında bazı bilgilere yer vermiştir.²²

V/XI. yüzyılda da bölge ricâline yönelik bazı eserlerin telif edildiği görülür. Nitekim “Guncâr” lakabıyla tanınan Buharalı hadis hâfızı Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî'nin (v. 412/1021) günümüze ulaşmayan *Târîhu Buhârâ* adlı eserinde kendi devrine kadarki Buharalı ricâli tanıtmaya çalışmıştır. Nitekim İbn Mâkûlâ Buhârî'nin çağdaşı olan Muham-

(nşr. Münire Naci Salim), Bağdad: Matbaatü'l-İrşâd, 1975, II, 222-3). Tirmizî'nin *el-Câmi*'sinin isimlendirmesine yönelik bilgiler için bk. Abdülfettah Ebû Gudde *Tahkîku ismeyî's-sahîhayn ve ismi Câmi'it-Tirmizî*, Halep: Mektebül-Matbaatü'l-İslâmiyye, 1414/1993.

¹⁸ Sem'ânî, *el-Ensâb*, XIII, 309; İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed, *el-Lübâb fî tehzîbi'l-Ensâb*, Beyrut: Dâru Sadır, III, 359; Hamevî, Ebû Abdullah Şihâbüddin Yâkût b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, I, 476, V, 371; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn: terâcimu musannifi'l-kütübü'l-Arabiyye*, Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, II, 240.

¹⁹ Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1987. Eserin yazmaları birkaç ülkede bulunmaktadır bk. Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi*, I, 249.

²⁰ Bilgi için bk. Sem'ânî, *el-Ensâb*, II, 329.

²¹ *Târîhu Semerkand* adlı eser *el-Kemâl* ismiyle de anıldığı görülür. Bk. Sem'ânî, *el-Ensâb*, IX, 367.

²² *Siyer*, XIII, 273.

med b. İshâk el-Bikendî'nin (v. 262/876) biyografisini onun eserine atıfta bulunarak kaydetmiştir.²³ Sem'ânî, Yâkût el-Hamevî ve Zehebî gibi müellifler de söz konusu kitaptan aldığı bilgilere eserlerinde yer vermişlerdir. Guncâr'ın *Târihu Buhârâ*'sı üzerine bir zeyl kaleme alan İbn Mâmâ'nın (v. 436/1045), muhtemelen bir yandan *Târihu Buhârâ*'da eksik bırakılan bilgileri tamamlamış, öte yandan onun vefatından kendi zamanına kadarki Buharalı ricâli tanıtmıştır. Sem'ânî de söz konusu eserden nakilde bulunmuştur.²⁴ Aynı sırada hemen hemen her alanda eser kaleme alan Nesefli hadis hâfızı Müstağfirî (v. 432/1041), Nesef ve Keş'li ulemayı tanıtmak için *Târihu Nesef ve Keş*, Semerkantlı âlimler için de *Târihu Semerkand* adlı eserleri kaleme almışsa da bu eserlerin günümüze ulaştığı bilinmemektedir. Ancak Sem'ânî, Kureşî, Yâkût el-Hamevî, Zehebî gibi müelliflerin eserlerinde bölge ricâline dair bazı bilgileri Müstağfirî'nin söz konusu eserlerinden aktardıkları görülmür.

Aynı yüzyılda Ebû Sâlih Mansur b. Muhammed el-Velîdî el-Buhârî'nin (v. V/XI. asır) *Şemâilü ashâbi'l-hadis*²⁵ isimli bir kitap yazdığı naklediliyorsa da eserin isminden Ehl-i hadîs âlimlerinin özelliklerine dair bir çalışma olduğu anlaşılmaktadır. Bu yüzyılda Kâşgarlı hadis hâfızı Ebû'l-Fütûh Abdülgâfir b. Hüseyin el-Kâşgarî'nin (v. 474/1081'ler) *Târihu Kâşgar* adlı eserinden bahsedilir.²⁶

VI/XII. yüzyılda da bölge ricâline yönelik çalışmaların yazımına devam edildi. Semerkantlı ulema yanı sıra Semerkant'a ilmî yolculuk yapan bölge ve diğer ilim merkezlerinden gelen ricâli konu edinen ve 20 ciltten meydana geldiği bildirilen *el-Kand fî zikri (ma'rifeti) ulemâi Semerkand (el-Kand fî ma'rifeti [târihi] ulemâi Semerkand)* adlı eser Ebû Hafs Necmüddin Ömer b. Muhammed en-Neseî tarafından kaleme alınmıştır. Müellif eserinde Hz. Peygamber'in amcası Abbas'ın oğlu Kusem b. Abbas b. Abdülmuttalib (v. 57/676)²⁷ gibi sahâbeden kendi devrine kadar Semerkant'ta yetişen ve şehre gelen isimleri tanıtmaya çalışmış, alfabetik olarak düzenlediği râvileri ele alırken onlara dair bilgileri ve varsa naklettiği hadisleri senediyle birlikte zikretmiştir. Ancak

²³ İbn Mâkûlâ, Ebû Nasr Sa'dülmelik Ali b. Hibetullah, *el-İkmâl fî ref'i'l-irtiyâb ani'l-mü'telif ve'l-muhtelif mine'l-esmâ ve'l-künâ ve'l-ensâb*, (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî), Beyrut, V, 24. Buhara valisi Hâlid b. Ahmed ez-Zühli'nin Buhârî'ye bir adamını göndererek *el-Câmi'*, *et-Târihu'l-kebîr* ve diğer eserlerini okutmasına dair talebini reddederrek ilmi küçük düşüremeyeceğini, onu başkalarının ayağına götüremeyeceğini, istiyorsa kendisinin hadis halkası düzenlediği mescide veya evine gelmesini bildirdiğine dair bilgiler de onun tarihinden naklen aktarıldığı görülmür. Bk. Zehebî, *Siyer*, XII, 464; M. Mustafa el-A'zamî, "Buhârî, Muhammed b. İsmâil", *DİA*, VI, 368-72.

²⁴ Sem'ânî, *el-Ensâb*, X, 470.

²⁵ Sem'ânî, *el-Müntehab*, III, 1702.

²⁶ Cemâl el-Karşî, *el-Mulhakât bi's-Surâh*, (nşr: A. K. Muminov), Almatı: Dayk-Press, 2005, s. 142.

²⁷ Neseî, *el-Kand*, s. 677-81.

günümüze bir ciltlik kısmı ulaşmış olan eserde özel anlamda Semerkant, genel anlamda ise bölgede varlığı bilinen eğitim kurumları, âlimler, dinî hayat gibi birtakım orijinal bilgiler bulunmaktadır. Eseri yayıma hazırlayan Nazar Muhammed el-Fâryâbî biyografileri “hı” harfinden başlayarak 1010 kişiye yer vermiş,²⁸ daha sonra “elif-cîm” arası biyografileri başka bir nüshayı esas alarak neşreden Yûsuf el-Hâdî’nin neşrinde 1232 ricâl tanıtılmıştır.²⁹ Ayrıca bu esere müellifin öğrencisi Muhammed b. Abdülcelîl es-Semerkandî’nin *Müntehabü’l-Kand fi ma’rifeti (târîhi) ulemâi Semerkand* adıyla bir seçme yaptığı kaydedilir.³⁰ Onun *Târîhu Buhârâ* adlı eser kaleme aldığı biliniyor ise de günümüze intikali bilinmemekte olup muhtemelen bu eserini yukarıda zikri geçen Guncâr, İbn Mâmâ gibi müelliflerin eserlerinden istifade ederek kendi devrine kadar varlığı bilinen Buharalı ricâlî tanıtığı söylenebilir.

D. Mu‘cemü’ş-şüyûh/Şüyûh Türü Eserler

Mu‘cemu’ş-şüyûh ya da meşyeha adıyla anılan bu tür eserler, bir âlimin görüşüp rivâyet aldığı ya da görüşmediği halde hadislerini nakletmeye icazet aldığı şeyhlerinin hayat hikâyelerini ele alan müstakil kitaplardır. Bu alanda ilk yazılan eserin Ebû Yusuf Ya’kûb b. Süfyân el-Fesevî’nin (v. 277/890) *Meşyeha*’sı olduğu bildirilir.³¹ Nitekim Maverâünnehir’e ilmi yolculuk yaparak pek çok âlimle görüşme ve ders dinleme fırsatı bulan Mervli âlim Sem‘ânî *el-Mu‘cemü’l-kebir* adlı kitabında bölgede varlığı bilinen hocalarını ve onlardan semâ’ ya da icazeten aldığı eserlere genişçe yer vermiştir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla bölgede muhaddisler tarafından beş mu‘cemu’ş-şüyûh türü eser kaleme alınmış olup aşağıda söz konusu eserler tanıtılacaktır. VI/X. yüzyılda Beykentli hadis hâfızı Bîkendî *Şüyûhu Guncâr* adlı bir eser kaleme almıştır. Bu kitapta ismi geçen şahıs Süfyân es-Sevrî (v. 161/778), Mâlik b. Enes (v. 179/795) ve Süfyân b. Uyeyne (v. 198/814) gibi hadis imamlarından hadis dinleyip bölgede faaliyet gösteren Ebû Muhammed İsa b. Musa et-Teymî’dir (v. 185/801).³² Bu bilgilerden Bîkendî’nin söz konusu eserinde mezkûr isimlere yer verdiği anlaşılır.

V/XI. yüzyılda da bu alanda eser telif ettiği bilinen isim Nesefli hadis âlimi Ebû Muhammed Abdülazîz b. Muhammed en-Nahşebî (v. 456/1064) olup eseri *Mu‘cemü’ş-şüyûh* idi. İlmî hayatında bölge ulemasının yanı sıra Horasan,

²⁸ Riyâd: Mektebetü’l-Kevser 1412/1991.

²⁹ Tahran: Âine-i Mirâs Yayınevi 1999.

³⁰ Ayşe Hümeyra Aslantürk, “Neseî, Necmeddin”, *DİA*, XXXII, 571-3.

³¹ M. Yaşar Kandemir, “Fehrese”, *DİA*, XII, 297-9; Mehmet Eren, *Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları*, İstanbul: İSAM Yayınevi, 2012, 636-53; a.mlf., “Hadis Edebiyatında Mu‘cem-Meşyeha Türü Kitaplar”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, sy. XX, s. 19-28.

³² Sem‘ânî, *el-Ensâb*, IX, 186; Zehebi, *Siyer*, VIII, 487-8.

Irak, Şam, Hicaz ve Mısır bölgelerinin âlimlerinden istifade eden Nahşebî eserini 450/1058’lerde tamamladığını belirtir.³³ Günümüze ulaştığına dair bilgi bulunmayan bu eserden naklen bölge ulemasına dair *el-Ensâb* adlı eserinde bilgiler veren Sem‘ânî, diğer kaynaklarda bulunmayan önemli bazı bilgileri ilim dünyasına tanıtmıştır.³⁴

5. /11. yüzyılın ikinci yarısında “hadis hâfızı” ve “çokça hadis bilen” gibi vasıflarla anılan Ebül-Fütûh Abdülgâfir b. Hüseyin b. Ali el-Kâşgarî’nin de (v. 474/1081’lerde) *Mu‘cemu’ş-şuyûh* adlı eser kaleme aldığı bildirilir. Kâşgarî, hadis talebi için Irak’a kadar yolculuk yaparak birçok âlimden istifade etmiştir.³⁵ Sem‘ânî, Kâşgarî’nin hocalarını tanıtmak amacıyla kaleme aldığı *Mu‘cemu’ş-şuyûh* adlı eserine *el-Ensâb*’ın bazı yerlerinde atıf yapmıştır.³⁶

VI/XII. yüzyılda aslen Nesefli olup Semerkant’ı vatan edinen hadis hâfızı Ebû Hafs Necmüddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseffî’nin de ders aldığı hocalarını tanıtmak amacıyla *Tatvilü’l-esfâr li-tahsili’l-ahbâr* bazı kaynaklarda ise *Ta‘dâdü şüyûhi Ömer* adıyla da anılan eser telif ederek 550 hocasını ele aldığı,³⁷ Ebû Amr Osman b. Ali el-Bikendî’nin (v. 552/1157) hocalarına dair *Meşyeha* adlı kitap yazdığı bildirilir.³⁸

E. Sahâbe Biyografileri

Hz. Peygamber’in sünnetini ve dinle ilgili tüm bilgileri sonraki nesillere aktaran sahâbe, yaptıkları büyük hizmetler dolayısıyla hadis tarihinde büyük öneme sahip olmuşlar ve sonraki nesiller tarafından târîh, tabakât, esmâü’s-sahâbe, ma‘rifetu’s-sahâbe, tesmiyetü ashâbî’n-Nebî gibi farklı isimlerle anılan eserlerde ele alınmışlardır.³⁹

Karahanlılar dönemi öncesinde bölgede sahâbeyi konu edinen eserlerin genel nitelikli ve müstakil türlerinin ilkleri Buhârî’nin *et-Târîhu’l-kebir*, *et-Târîhu’l-evsat*, *et-Târîhu’s-sağîr*, *Esmâü’s-sahâbe* ve Tirmizî’nin *Tesmiyetü ashâbî’n-Nebî* adlı eserleridir. Bu müellifler sonrasında yani V/XI. yüzyılda Buharalı hadis âlimi Guncâr’ın *Kitâbü Fezâili’s-sahâbeti’l-erbea*⁴⁰ ya da

³³ Sem‘ânî, *el-Ensâb*, XIII, 363-64.

³⁴ Nahşebî’nin eserine yapılan atıfların bazıları için bk. *el-Ensâb*, II, 289, 374, III, 39, 82, 267, 323, 379, IV, 194, V, 61, 188.

³⁵ Zehebî, *Siyer*, XVIII, 560, XIX, 353.

³⁶ Neseffî, *el-Kand*, s. 408; Sem‘ânî, *el-Ensâb*, X, 325; Kâşgarî’nin eserine yapılan atıflar için bk. (*el-Ensâb*, VII, 392, IX, 287, X, 310.)

³⁷ Aslantürk, “Neseffî, Necmeddin”, *DİA*, XXXII, 571-3.

³⁸ Sem‘ânî, *el-Ensâb*, II, 375; Zehebî, *Siyer*, XX, 336-7; Kâtib Çelebi, *Keşf-el-zunun*, (nşr. Şerefettin Yaltkaya, Rifat Bilge), Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014, II, 1696.

³⁹ Mehmet Efendioğlu, “Sahâbe”, *DİA*, XXXV, 491-500; Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, s. 230.

⁴⁰ Sem‘ânî, *el-Ensâb*, IX, 177; Zehebî, *Siyer*, XVII, 304.

*Menâkibü's-sahâbe*⁴¹ adını taşıyan bir eser kaleme aldığı kaydedilir. Kitabın isminden dördü de halifelik makamında bulunan Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin terceme-i halleri ile rivâyetlerine yer verdiğini düşündürmektedir. Bu eseri müelliften Seyyid Ebû Bekir Muhammed b. Ali el-Ca'ferî dinlemiş ve bu tarikle Sem'ânî'ye ulaştırmıştır. Yine aynı yüzyılda Nese'flî hadis hâfızı Müstağfirî'nin de *Ma'rifetü's-sahâbe* adlı bir eser telif ettiği görülür, ancak günümüze ulaştığı bilinmediği için içeriği, sahâbeden kaç kişiye yer verdiği gibi bilgiler meçhullüğünü korumaktadır.

F. Menâkib Türü Eserler

Bu türe giren eserler herhangi bir şahıs, kabile ya da memleket gibi konuları ele alarak ya şahıs, kabile ile ilgili övücü ya da yeric haberleri içerir. VI/X. yüzyılda Beykentli hadis hâfızı Bikendî'nin *Menâkibu Ebi Hanîfe*, *Menâkibü's-Şâfiî*, *Menâkibu Süfyân es-Sevrî*, *Menâkibu Abdillâh b. el-Mübârek*, *Menâkibu Mâlik b. Enes* gibi mezhep ve hadis imamlarının menkibelerini içeren eserler kaleme aldığı kaydedilmekte ise de bu eserlerin günümüze intikalleri bilinmemektedir.⁴²

G. Mü'telif ve Muhtelif

Râvilerin isim, nisbe, lakab ya da künyelerinin yazılışları aynı olduğu halde okunuşları farklı olduğunu konu edinen bu alan hadis usûlunun bir dalıdır. Bu türün ilkleri III/IX. yüzyılın ilk yarısında yazılmaya başladığı görülür. Sırf hadis râvilerine yönelik hem önemli hem de ilk kaynak Dârekutnî'nin (v. 385/995) *el-Mü'telif ve'l-muhtelifi* olup talebesi Abdülganî el-Ezdî (v. 409/1018) söz konusu çalışmayı tamamlamak amacıyla *el-Mü'telif ve'l-muhtelif fi esmâi nakaleti'l-hadis*'ini yazmıştır. Bölgede bu alanda eser kaleme alanlar arasında Nese'flî hadis hâfızı Müstağfirî ile Buharalı Ebû Kâmil el-Basîrî'dir. Müstağfirî Abdülganî el-Ezdî'nin zikri geçen çalışmasına *ez-Ziyâdât fi Kitâbi'l-Mü'telif ve'l-muhtelif li-Abdülganî* adıyla bir zeyl yazmış olup eseri talebesi Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed el-Kûhmîsenî es-Semerkindî'nin 428/1037 senesinde dinlediği kaydedilir. Mezkûr talebesi tarikiyle günümüze kadar ulaşan eser Târık b. Muhammed Tuvârî tarafından neşredilmiştir.⁴³ Müstağfirî sonrasında Buharalı ricâlin isim ve neseplerine yönelik *el-Müzâfât ve'l-müzâhât* adlı eser kaleme alan isim Buharalı Ebû Kâmil el-Basîrî'dir (v. 449/1057). VI/XII. yüzyılın ortalarında ülkeye rihle yaptığı esnada Buhara'da Basîrî'nin söz konusu eserini gördüğünü bildiren Sem'ânî bu eserinde Dârekutnî ve Abdülganî el-Ezdî'nin eserlerinden çokça alıntı yaptığını, bilgilerde tashîf yani kelimelerin nokta veya hareketlerini değiştirerek yazdığını, başta eserdeki bu hataları düzeltmeye kalktığını ancak hataların çokluğundan ötürü düzeltme

⁴¹ Sem'ânî, *el-Müntehab*, III, 1530.

⁴² Sem'ânî, *el-Müntehab*, III, 1525-38; a.mlf., *et-Tahbîr*, II, 177-82.

⁴³ Kuveyt: 1426/2005.

işini bıraktığını kaydeder.⁴⁴ Ancak buna rağmen Sem‘ânî’nin söz konusu eserden naklen bölge ricâline dair bilgilere yer verdiği görülür.⁴⁵

H. Humâsiyyât

Bir hadisi kitabına alan müelliften Hz. Peygamber’e kadar uzanan senedde beş râvi bulunan hadisleri ifade eden bir terim olup bazı müellifler tarafından bu ismi taşıyan eserler kaleme alınmıştır. VI/X. yüzyılda bölgede hadis hâfızı Bîkendî tarafından *Kitâbü’l-Humâsiyyât* adlı bir eser kaleme alındığı kaydedilir.⁴⁶ Iraklı âlim İbnü’n-Nâkûr’un da (v. 470/1078) *Humâsiyyât* adlı bir eser yazdığı bilinmekte olup bölge açısından Bîkendî’nin eseri alanının ilkleri olduğu söylenebilir.⁴⁷

I. Erbaûn Türü Eserler

Hadis edebiyatında ilk örneklerine II/VIII. yüzyılın ikinci yarısında rastlanan erbaûn türü eserler çeşitli konulara dair kırk hadisleri içeren derleme mahiyetindeki kitaplardır. Bu tür eserler, alfabetik ya da konulu, manzum veya mensûr, hem kaynaklı hem de isnadlı ya da kaynaksız ve isnadsız, belirli bir râvi ya da birkaç râvinin rivâyetleri vs. olmak üzere farklı şekillerde kaleme alınmıştır. Bu eserlerin kırk sayısı ile anılmasındaki amaç kırk hadisin nakledilmesi değil, maksat çok hadise yer verilmesidir. Nitekim bu isimlerle anılan eserlerde 42, 45 gibi farklı sayıdaki hadislerin yer aldığı görülür.⁴⁸ Tespit edebildiğimiz kadarıyla bölgede üç âlimin bu alanda eser kaleme aldıkları bilinmektedir. Bunlar mutasavvıf, fıkıh ve hadis âlimi Ebû Bekir el-Kelâbâzî’nin (v. 380/990) *el-Erbaûn fi’l-hadis’i*,⁴⁹ Bîkendî’nin *el-Erbaûn’u*⁵⁰ ile Ebü’l-Meâlî Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî’nin (v. 476/1083’den sonra) *el-Erbaûn’u*dur.⁵¹ Eserlerin günümüze ulaşmadığı dolayısıyla hangi konuyla ilgili hadisleri içerdiğinden söz etmek mümkün gözükmemektedir.

İ. Emsâlü’l-hadis

Mesel, belli bir kaynaktan çıkmış olmakla birlikte zamanla yaygınlaşarak

⁴⁴ Sem‘ânî, *el-Ensâb*, I, 357, II, 238.

⁴⁵ Sem‘ânî eserinin birkaç yerinde söz konusu eserden nakilde bulunduğunu görmek için bk. (*el-Ensâb*, I, 103, II, 153, 162, 205, III, 175, 322, IV, 53, 120, V, 186, VI, 34.)

⁴⁶ Sem‘ânî, *el-Müntehab*, III, 1536-7.

⁴⁷ Raşit Küçük, “İsnad”, *DİA*, XXIII, 154-159; Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2013, s. 119.

⁴⁸ M. Yaşar Kandemir, “Kırk Hadis” *DİA*, XXV, 467-0; Fahreddin Yıldız, “İslâmî İlimler, Divan Edebiyatı ve Tasavvuf Geleneğindeki Yeriyle Tarihten Günümüze Popüler Hadis Kitapları: Kırk Hadisler”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2013, XI, sy. 21, s. 407-55.

⁴⁹ Süleyman Uludağ, “Kelâbâzî, Muhammed b. İbrahim”, *DİA*, XXV, 192-93.

⁵⁰ Sem‘ânî, *el-Müntehab*, III, 1536-7.

⁵¹ Sem‘ânî, *el-Müntehab*, III, 1536.

halka mal olan anonim özdeyiş, atasözü ve örnek alınacak sözdür. Hadis literatüründe Hz. Peygamber'in meselleri "emsâlül-hadîs" tabiriyle ifade edilmiş olup bu isimle anılan eserler de kaleme alınmıştır. Her dilde olduğu gibi Arap dilinde de mesel ya da darb-ı meselin kullanımı yaygındır. Hz. Peygamber Arap dilini en iyi bildiği için konuşmalarını zaman zaman mesellerle süslemiştir. Sahâbeden Abdullah b. Amr b. el-Âs'ın Hz. Peygamber'den 1000 mesel öğrendiğine dair rivâyetin yer alması, hadisler arasında mesellerin bir hayli bulunduğunu göstermektedir.⁵² Tarihî süreçte hadislerde geçen meselleri toplayan müstakil çalışmalar yapılmıştır. Bölgede ise III/IX. yüzyılda Tirmizî'nin *el-Câmi'* adlı eserinin 45. bölümünü "Kitâbü'l-Emsâl" başlığı altında mesellere ayrıarak yedi bâb halinde Hz. Peygamber'in mesellerine yer vermiştir.⁵³

VI/X. yüzyılda ise Hakîm et-Tirmizî (v. 320/932) nefis terbiyesi ve ahlâka dair meselleri ihtiva eden *el-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sünne* adlı eserinin baş tarafında Kur'ân-ı Kerîm'den çıkartılan 24, hadislerden alınan 30 kadar mesele yer vermiştir. Ayrıca eser Ali Muhammed el-Bicâvî⁵⁴ ve Mustafa Abdülkâdir Atâ⁵⁵ tarafından neşredilmiş,⁵⁶ Selahattin Yılmaz tarafından *al-Hakim at-Tirmizi ve Kitâbü'l-amsal min al-kitab ve's Sünne* isimli doktora düzeyinde bir çalışma yapılmıştır.⁵⁷

J. Evâil

Arapçada "evvel" kelimesinin çoğulu olan evâil ilk yapılan işler anlamına gelir. Evâil sadece hadis ilmine has bir terim olmayıp geçmişte yaşanan olayların ilklerini ortaya koymaya çalışan ilimler tarihi mahiyeti taşıyan bir ilim dalıdır. İlmü'l-evâilin hadis ilmine katkılarına gelince bunlar; hadislerin nâsih ve mensûh olanlarını bilme, râvi, ilk yazılan hadis kitapları, hadis usulüne dair terimlerin ortaya çıkışı, ehl-i kitâb, örf ve adetlerinden haber verme, onaylanan câhiliyye dönemi adetlerine ilişkin bilgilerdir. Evâil ilminin böylesi bir öneminden dolayı tarihî süreçte Hz. Peygamber döneminde yapılan ilk işleri konu edinen müstakil eserler yazılmıştır.⁵⁸ Bu tür eserlerin ilki III/IX. yüzyılın ilk yarısında telif edildiği görülmekte olup bölgede ise V/XI. yüzyılda Nesefli hadis âlimi Müstağfirî tarafından *Kitâbü'l-Evâil* isimli bir eser kaleme alınmış,

⁵² M. Yaşar Kandemir, "Mesel", *DİA*, XXIX, 297-9; Uğur, *Hadis İlimleri*, s. 78. Darb-ı mesel haline gelen bazı hadisler için bk. Fatih Öz, *Arap Emsalinin Oluşumunda Âyet ve Hadislerin Etkisi (El-Meydânî'nin Mecme'u'l-Emsali Örneği)*, (yüksek lisans tezi, 2015), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

⁵³ Uğur, *Hadis İlimleri*, s. 78.

⁵⁴ Kahire: Dâru Nehdati Mısır, 1989.

⁵⁵ Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1989.

⁵⁶ Kandemir, "Mesel", *DİA*, XXIX, 297-9.

⁵⁷ Bursa, 1984, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

⁵⁸ Zeynep Orhan, *Evâil Türü Rivayetlerin Hadis İlimine Katkısı*, (yüksek lisans tezi, 2008), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 1-4, 17-31, 76-93; Alparslan Açıkgeçen, "Evâil", *DİA*, XI, 513-4.

ancak eserin günümüze ulaşmaması nedeniyle içeriği hakkında bilgi sahibi değiliz.⁵⁹

K. Müselsel

Herhangi bir hadisin isnadında yer alan râvilerin bir sözü veya hareketi, ya da her ikisini birden tekrarlayarak naklettikleri hadise müselsel hadis denir. Râvilerin aynı kelimeleri tekrarlaması durumu bazen isnad bazen de metinde görülür. Müselsel hadisler ilk üç asırda doğal bir şekilde nakledilmeye devam edilirken VI/X. yüzyılın ortalarından itibaren hadis âlimleri bu tür hadisleri bir araya toplamak amacıyla müselsel adlı müstakil eserler kaleme almaya başlamışlar, VI/XII. ve 7./13. yüzyılda ise yaygınlık kazanmıştır. Bilindiği kadarıyla bu alanda ilk olarak yazılan eser İbn Hibbân'ın (v. 354/965) *el-Müsel-selât*'dır.⁶⁰ Bölgede aynı yüzyılın ikinci yarısında hadis âlimi Bîkendî'nin *el-Müsel-selât*⁶¹ adlı eser telif ettiği, ardından V/XI. yüzyılda Nesefli muhaddis Müstağfirî'nin de *el-Müsel-selât fi'l-hadis* adlı eser kaleme aldığı bildirilir.⁶²

L. İsim ve Künyelere Dair Eserler

Bu tür eserler râvilerin isim ve künyelerini konu edinerek bu alanla ilgili bilgilerin sağlıklı bir şekilde sunulmasını amaçlar. Bilindiği gibi râviler ise kimileri sadece künye veya ismiyle, kimileri de hem künye hem ismiyle tanınmıştır. Ancak râviler klasik kaynaklarda ismiyle bilindiği halde bazen künyesiyle, künyesi ile tanındığı halde ismiyle anıldığı, bazen ise isim ve künyelerin birbirine benzemesi, birkaç âlimin aynı künye ile bilinmesi gibi durumların aydınlatılması amacıyla bu tür eserler yazılmıştır.

VI/X. yüzyılın ikinci yarısında Buhara ile Beykent camilerinde hadis dersleri oluşturan ve bu alanda pek çok eser telif eden hadis âlimi Bîkendî *el-Künâ ve'l-esâmi* adlı eser yazdığı, Sem'âni'nin söz konusu esere dair icazet aldığı kaydedilir. Ayrıca bu müellifin *Tağyîru'l-esâmi* adlı bir eser telif ettiği bildirilir ki muhtemelen bu yeni müslüman olan bölge halkının isimlerini müslüman isimleriyle değiştirmelerini teşvik amacıyla yazıldığı söylenebilir.⁶³

M. Müstahrec

Bir hadis kitabındaki rivâyetleri daha farklı isnadlarla toplayan hadis kitapları şeklinde tarif edilen müstahrelerin en yoğun bir şekilde yazıldığı dönem

⁵⁹ Sem'âni, *el-Müntehab*, III, 1535; a.mlf., *et-Tahbir*, II, 177-82.

⁶⁰ Mehmet Efendioğlu, "Müselsel", *DİA*, XXXII, 85-6; Emine Tankuş, *Müselsel Hadis*, (yüksek lisans tezi, 2010), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 11, 109. Ayrıca bu alana ilişkin yeni bir çalışma Mustafa Gökmen tarafından *Hadis'te Müselsel Terimi, Müselsel Hadislerin Tesbîti ve Değerlendirilmesi* ismiyle yapılmıştır (yüksek lisans tezi, 2018), Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

⁶¹ Sem'âni, *el-Müntehab*, III, 1537.

⁶² İbrahim Hatiboğlu, "Müstağfirî", *DİA*, XXXII, 108-9.

⁶³ Sem'âni, *el-Müntehab*, III, 1537.

VI/X. ve V/XI. yüzyıllar arasında olmuştur. Müstahrecler ağırlıklı olarak Buhârî ile Müslim'in *es-Sahîh*'leri üzerine yapılmıştır.⁶⁴

Maveraünnehir'de müstahrec türü eser yazan iki isim vardır. Bu isimlerden Buharalı Ebû Muhammed Abdüssamed b. Muhammed'in (v. 368/979) Buhârî'nin *es-Sahîh*'ine güzel bir müstahrec çalışması kaleme aldığı naklediliyorsa da bu eserin ismi ve günümüze ulaştığı bilinmemekte, Hârizm'in Berkân kasabasından olan Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed el-Berkânî (v. 425/1033) *Sahîhayn* üzerine yazdığı müstahrecin mahtut nüshası Haydarabad'ın Âsafiyye kütüphanesinde bulunduğu kaydedilir.⁶⁵ Ayrıca hadis hafızı Nahşebî hocası Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed el-Hinnâî'den (v. 459/1067) dinlediği cüzler/rivâyetler üzerine *el-Hinnâiyyât min Fevâidi Ebi'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed b. İbrahim el-Hinnâî* adlı tahrîc çalışması günümüze ulaşmış,⁶⁶ Halid Rizk Muhammed Cebr Ebü'n-Necâ tarafından master düzeyinde bir çalışma yapılmış ve eser daha sonra yayımlanmıştır.⁶⁷

N. Şerh

Şerh bir kitabın daha geniş biçimde açıklanması maksadıyla telif edilen eserleri ifade eder. Şerh türü eserlerin kendilerine has bir takım yararları bulunmaktadır. Senedlerde yer alan râvilerin kimlikleri, cerh-ta'dil bakımından durumlarının belirlenmesi, hadislerin sıhhat dereceleri, nâsih ve mensûh, garîb kelimelerin açıklanması gibi durumlar şerhin başlıca konularındandır.⁶⁸

VI/X. yüzyılda Hakîm et-Tirmizî'nin (v. 320/932) 291 hadisi şerhetmek amacıyla *Nevâdirü'l-usûl fi ma'rifeti ahbârî'r-Resûl (Selvetü'l-ârifin ve bustânü'l-muvahhidin)* adlı eser kaleme aldığı kaydedilir. Hakîm et-Tirmizî bu eserinde "asil" adını verdiği 291 konu başlığı belirleyip, her başlığın altına bir hadisi şerhederek konu başlığına uygun sonuçlara ulaşmaya çalışmıştır. Eser Mustafa Abdülkâdir Atâ tarafından neşre hazırlanmış⁶⁹, ayrıca Yûsuf Abdur-

⁶⁴ S. Kemal Sandıkcı, "Müstahrec", XXXII, 111-2; Uğur, *Hadis İlimleri*, s. 208.

⁶⁵ Zehebî, *Siyer*, XVI, 290-291; a.mlf., *Târîh*, VIII, 291; Feyzullah Kağıt, *Müstahrec Türü Eserler ve Özellikleri*, (yüksek lisans tezi, 2014), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 60-1, 74, 106.

⁶⁶ İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *el-Mu'cemü'l-müfreh*, (nşr. Muhammed Şekur Meyâdîni), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998, s. 273.

⁶⁷ Nahşebî bu eserde hocasından aldığı hadisleri isnadlı olarak zikrettiği, ardından hadisle ilgili olarak "bu hadis sahih", "bu hadis meşhur", "bu hadis garîb" gibi değerlendirmeler yaptığı, hadisin diğer tarikleri, râvî tanıtımı ve hadisin geçtiği kaynakları zikrettiği görülür. Daha fazla bilgi için bk. *Fevâidü'l-Hinnâî ev el-Hinnâiyyât*, Riyâd: Ezvâü's-Selef, 2007, s. 40-47.

⁶⁸ Mehmet Efendioğlu, "Şerh", *DİA*, XXXVIII, 559-60; Hasan Cirit, *Hadise Giriş: (tarihçe literatür ve seçme hadisler)*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011, s. 233.

⁶⁹ (I-II, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992).

rahman el-Mar'asî eserde geçen hadisler üzerine müstakil bir çalışma yapmıştır.⁷⁰

VI/XII. yüzyılda Semerkantlı hadis, fıkıh ve kelam âlimi Necmüddin en-Nesefî tarafından *Sahîh-i Buhârî* üzerine *en-Necâh fî şerhi ahhârî Kitâbi's-Sihâh* adlı bir şerh çalışması yaptığı, müellif eserinin baş kısmında kendisine *Sahîh-i Buhârî*'nin 50 tarikle gelen senedleri verdiği kaydedilir.⁷¹ Nesefî'nin eserini aynı adla kaydeden Bağdatlı İsmail Paşa ise söz konusu eseri Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerine dair bir çalışma olduğunu belirtir.⁷²

O. Derleme Hadis Kitapları

Hadis edebiyatı içerisinde tasnif devri sonrasında çeşitli hadis kitaplarından derleme yapılarak belli başlı konulara yönelik bazı müstakil eserlerin kaleme alındığı görülür. Nitekim seçme hadisler, ahkâm hadisler, zikir ve dua, ahlak ve tasavvuf gibi konulara yönelik çok sayıda eserin varlığı bilinmektedir. Bu tür eserlerin bir kısmı birkaç hadislik küçük hacime sahip iken bir kısmı ise *Cem'ü'l-cevâmi'* örneğinde olduğu gibi birkaç kaynaktan derlenerek meydana getirilmiştir.⁷³

III/IX. yüzyılda bölgede hadislerden derleme yaparak *el-Edebü'l-müfred* adlı bir kitap yazan isim Buhârî'dir. Bu tür çalışmaların VI/X. yüzyılda da devam ederek çoğaldığı söylenebilir. Nesefî fıkıh ve kelam âlimi Ebû Mutî' Mekhûl b. Fazl en-Nesefî'nin (v. 318/930) kardeşlik, tevazu, iyiliği emretme, zikir, ihlâs gibi 50'ye yakın ahlâkî-tasavvufî konuyu hadisler, tasavvuf büyüklerinin hikmetli sözleri, ibretli hikâye ve bazen şiirler ışığında *el-Lü'lü'yyât* adlı bir eser kaleme almış ve bölgede çokça okunan kitaplardan olmuştur. Eser günümüzde Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı (Ayasofya, nr. 4801, vr. 165a-264b) olduğu bildirilir.⁷⁴ Âlim ve çokça hadis rivâyeti olan Ebü'l-Hâris en-Nesefî'nin (v. 310/927) *Kitâbü'l-Büstân*⁷⁵ adlı bir eser kaleme aldığı nakledilir.⁷⁶ Muhtemelen Nesefî de söz konusu eserinde Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin (v. 373/983) *Tenbihü'l-gâfilin*'i gibi hadis ve âlimlerinden nakledilen rivâyetlerden oluşan vaaz ve nasihat türü kitap olmalıdır. Hadis hâfızı Ebû Ahmed el-Kes-

⁷⁰ (*Fihristü ehâdisi Nevâdiri'l-usûl*, Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987), Abdülfettâh Abdullâh Bereke, "Hakîm et-Tirmizî", *DÎA*, XV, 196-9; Yavuz Köktaş, *İlk Dönem Sufileri ve Hadis (Hakim et-Tirmizi örneği)*, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010.

⁷¹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, I, 553, II, 1929.

⁷² *Hediyetü'l-ârifîn*, I, 783; Aslantürk, "Nesefî, Necmeddin". *DÎA*, XXXII, 571-3.

⁷³ Uğur, *Hadis İlimleri*, s. 108; Cirit, *Hadise giriş*, s. 218.

⁷⁴ İlyas Üzüm, "Nesefî, Mekhûl b. Fazl", *DÎA*, XXXII, 570-1.

⁷⁵ Kehhâle bu eseri *النسب* şeklinde (II, 240), Sem'ânî ve İbnü'l-Esîr *كتاب البستان* şeklinde kaydederler.

⁷⁶ Sem'ânî, *el-Ensâb*, XIII, 309; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, III, 359; Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, V, 371; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, II, 240.

bevî'nin (v. 370/981) de *Kitâbü'l-Büstân* adlı bir eser kaleme aldığı bilinmektedir.⁷⁷ Kaffâl eş-Şâşi'nin *Cevâmî'u'l-kelim fi'l-hadis mine'l-mevâiz ve'l-hikem* adlı eserini Hz. Peygamber'in sözleriyle (hadis) meydana getirdiği bildirilir.⁷⁸ Söz konusu eser günümüze kadar ulaşmış olup Türkiye kütüphanelerinde yazma nüshalarının bulunduğu kaydedilir.⁷⁹ *Tenbihü'l-gâfilin, Büstânü'l-ârifin*⁸⁰ gibi vaaz ve nasihata dair eserleriyle tanınan Ebû'l-Leys es-Semerkandî *Büstânü'l-ârifin* adlı eserinde mana ile hadis rivâyeti, rivâyette kullanılan tahdis lafızları gibi hadis usulüne yönelik konulara değinmiş, ayrıca *Sahîh-i Buhârî* den alınan hadislerle *el-Letâifü'l-müstahrece min Sahîhi'l-Buhârî*⁸¹ adlı 30 varaklık bir çalışma yapmıştır.⁸²

VI/X. yüzyılda derleme türü eser verenler arasında mutasavvıf, fıkıh ve hadis âlimi Ebû Bekir el-Kelâbâzî de yer alır. O tasavvufun temel kaynaklarından olan *et-Ta'arruf* adlı eseriyle tanınmış olup ibadet, tasavvuf, ahlâk ve edeple ilgili 222 hadisin şerhini içeren *Meâni'l-ahbâr (Bahrü'l-fevâid)*⁸³ adlı bir eser telif etmiştir. Müellif eserinde zikrettiği hadisleri şerh ederken ayrıca 805 hadise de yer vermiştir. 222 hadisin 168'i *Kütüb-i Sitte, el-Muvatta, Dârimî ve Ahmed*

⁷⁷ Neseî, *el-Kand*, s. 602; Sem'ânî, *el-Ensâb*, X, 425; Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, IV, 460; İbnü'l-Esir, *el-Lübâb*, III, 96; İbn Nâsiruddin, Ebû Bekir Şemseddin Muhammed b. Abdullah, *Tavzihü'l-Müştebih: fi zabti esmâi'r-ruvâ ve ensâbuhum ve elkâbuhum ve künâhum*, (nşr. Muhammed Naîm el-Araksûsî), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993, IX, 167; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, I, 427.

⁷⁸ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, I, 611.

⁷⁹ Mehmet Emin Maşalı, *Kaffâl eş-Şâşi'de Kur'an Yorum Anlayışı*, Ankara: OTTO, 2016, s. 67.

⁸⁰ Bu eserle ilgili *Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin Hayatı ve Bustânü'l-Arifin Adlı Eserindeki Merfu Hadislerin Tahrici* isimli çalışma İbrahim Aktan tarafından yapılmıştır. (yüksek lisans tezi, 1999). Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). Bu iki eserin tanıtımı ve mahiyeti için bk. Hasan Cirit, *Hadise Giriş: (tarihçe literatür ve seçme hadisler)*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011, s. 254-56.

⁸¹ Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin tefsirdeki metoduna dair araştırmada bulunan İshak Yazıcı'nın bildirdiğine göre eser, İstanbul Üniversitesi kütüphanesinde 2018 nolu kayıta kayıtlı olup bir cild içinde 30 yaprak, her sahifede yer yer harekeli siyah bir nesih ile 17 satırlık bilgiye yer verilir. Eserde *Sahîh-i Buhârî* den çıkartılan değişik konulara dair çeşitli hadisler yer alır. Bk. *Ebû'l-Leys es-Semerkandî Hayatı Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*, (doktora tezi, 1982), Erzurum Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 110.

⁸² Zehebî, *Siyer*, XVI, 322-323; a.m.lf., *Târih*, VIII, 420; Kureşî, *el-Cevâhir*, III, 544-545; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, XIII, 91. Detaylı bilgi için bk. İshak Yazıcı, "Semerkandî, Ebû'l-Leys", *DİA*, XXXVI, 473-5; Halil Kaya, *Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin Bustânü'l-Arifin Adlı Eserindeki Mevkuf Rivayetlerin Değerlendirilmesi*, (yüksek lisans tezi, 2012), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; İbrahim Aktan, *Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin Hayatı ve Bustânü'l-Arifin Adlı Eserindeki Merfu Hadislerin Tahrici*, (yüksek lisans tezi, 1999), Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Özel, Ahmet, *Hanefi Fıkıh Âlimleri*, s. 45.

⁸³ Ayrıca söz konusu eserin İbn Hacer'e de isnadlı bir şekilde geldiği görülür. Bk. *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s.164.

b. Hanbel'in eserlerinde, geri kalan hadisler ise ikinci derecedeki hadis kitaplarında yer alır. Ayrıca bu esere yönelik olarak çeviri, tahrir çalışmaları yapılmıştır. Nitekim eser Vecih Kemâlüddin Zekî tarafından neşredilmiş⁸⁴, Bilal Saklan tarafından geniş bir şekilde tahlile tâbi tutulmuş⁸⁵, Fikret Karapınar ise *Meâni'l-âhbâr*'dan ilk 100 hadisi tahkik, tahrir ve neşretmiş⁸⁶, Vahit Göktaş tarafından Türkçeye çevrilmiştir.⁸⁷

VI/X. yüzyılın ikinci yarısında hadis âlimi Bîkendî derleme hadis eserleri, âli isnad, meşhur rivâyetler, büyüklerin küçüklerden rivâyetine dair *el-Hass 'alâ iktibâsi'l-hadis*, *el-Kibâr ale's-siğâr*, *Uluvvü'l-esânîd*, *el-Meşâhîr ve hazfi'l-menâkir* gibi eserleri telif ettiği kaydediliyorsa da günümüze intikali bilinmemektedir. Bîkendî'nin mezkûr ve diğer eserleri talebesi Ebû Hafs el-Hanbî tavrıyla Sem'ânî'ye kadar ulaşmıştır.⁸⁸

V/XI. yüzyılın ikinci yarısında Nesefli muhaddis Müstağfirî'nin Hz. Peygamber'in konuşmaları/hutbelerini içeren *Hutabü'n-Nebî aleyhi's-selâm (el-Hutabü'n-nebeviyye)* ile hadisleri isnadsız olarak verdiği küçük bir risale olan *Tıbbü'n-Nebî (et-Tıbbü'n-nebevî) sallallâhü aleyhi ve sellem* adlı eseri kaleme almıştır. *Tıbbü'n-Nebî* günümüze ulaşmış olup neşredilmiştir (Tahran 1294, 1304, 1327; Kum 1362; Necef 1385/1965).⁸⁹

VI/XII. yüzyılda Ferganalı âlim Üşî'nin günlük hayatı ilgilendiren konulara yönelik hadislerle öğüt ve hikmete dair şiirlerin derlendiği *Gurerü'l-ahbâr ve dürerü'l-eş'âr*'ı yazdığı biliniyor ise de günümüze ulaşmamıştır. Müellif daha sonra bu eserine *Nisâbü'l-ahbâr li-tezkireti'l-ahyâr* adlı bir ihtisar çalışması yaparak bu eserinde toplam 1000 hadise yer vermiş ve her birinde on hadisin bulunduğu 100 bölüm halinde tertip etmiştir. *Nisâbü'l-ahbâr* üzerine *Hadiste Derlemecilik Devrinin Başlaması ve Üşî'nin Nisâb el-Ahbâr*'ı⁹⁰ adlı çalışma yapan Mehmet Sait Toprak, eserin 15 kaynaktan alınan hadislerle derlendiğini ve günümüze eserin 60'a yakın nüshasının ulaştığını bildirmektedir.⁹¹

Ayrıca burada ansiklopedik bir mahiyet taşıyan ve Kur'ân, hadis, fıkıh, tasavvuf gibi dinî ilimlerin yanı sıra tabii ve riyâzî ilimler, dil ve edebiyat, tarih,

⁸⁴ I-II, Kahire: Dârü's-Selâm, 2008.

⁸⁵ *Ebû Bekir Muhammed el-Kelâbâzî ve Meâni'l-ahbâr*, Konya, 1991.

⁸⁶ (Yüksek lisans tezi, 1999, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

⁸⁷ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, I, 225; Uludağ, "Kelâbâzî, Muhammed b. İbrahim", *DİA*, XXV, 192-3.

⁸⁸ Sem'ânî, *el-Müntehab*, III, 1536.

⁸⁹ Sem'ânî, *el-Müntehab*, III, 1534-5; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II, 1095; Hatiboğlu, "Müstağfirî", *DİA*, XXXII, 32,108-9.

⁹⁰ (doktora tezi, 2005, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

⁹¹ Toprak söz konusu eseri *Üşî'nin Nisâb'ül-ahbâr*'ı adlı doktora tezinin ikinci kısmında tahlil etmiştir. a.mlf., "Üşî", *DİA*, XLII, 230-1; a.mlf., "Ali b. Osman Sirâceddin el-Üşî ve Hadis İlmine Katkıları," *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu*, Isparta: 2007, s. 263-82.

vaaz gibi konuları içeren elli yedi bölümden meydana gelen Necmüddin en-Nesefî'nin *Matla'u'n-nücûm ve mecma'u'l-ulûm* adlı eseri de zikredilmelidir.⁹²

P. Şemâil Türü Eserler

Hz. Peygamber'in fizikî ve ahlâkî özelliklerini konu edinen şemâil ilim dalına delâilü'n-nübüvve, hasâis ve fezâil gibi konular da dâhildir. Aslında hasâis ilim dalı da Hz. Peygamber'in beşerî yönünü incelediği halde şemâilde Allah Resulü'nün ümmeti tarafından örnek alınacak insanî vasıfları ele alınır, hasâiste ise Hz. Peygamber'in sadece kendine has özellikler anlatılır.⁹³ Şemâil kelimesini ilk defa kullanan ve onu sistemli hale getirip muhtevasını tayin eden hem bölgede hem de İslâm dünyasında bilinen muhaddis Tirmizî'dir.⁹⁴ Onun *Şemâilü'n-Nebî* adlı eseri talebesi Heysem b. Küleyb eş-Şâşî vasıtasıyla bölge ve diğer yerlere yayılmıştır. Kaynaklarda bu eserin Sâmânîler ve Karahanlılar döneminde çokça okunduğu görülür. Ayrıca bu eser üzerine şerh ve muhtasar çalışmaları da yapılmıştır.

VI/X. yüzyılda da bölgede bu alanda birkaç kitap yazıldığı bilinmektedir. Bu yüzyılda Beykentli hadis âlimi Bîkendî'nin *Sıfatü'n-Nebî sallallâhu aleyhi ve sellem* isimli bir çalışma kaleme aldığı görülür.⁹⁵ Eserin isminden Hz. Peygamber'in hayatı, fizikî ve ahlakî özellikleri ele alındığı anlaşılmakta olup günümüze ulaştığına dair bilgi tespit edilememiştir.

V/XI. yüzyıla gelindiğinde bu alanda Müstağfirî'nin *Şemâilü'n-Nebî sallallâhu aleyhi vesellem* adlı eser telif ederek ilim dünyasına sunduğu, eserin Ebû Ali Hasan b. Abdülmelik en-Nesefî vasıtasıyla Sem'ânî'ye kadar geldiği kaydedilir.⁹⁶

⁹² Eserde peygamberler, sahâbiler, halifeler, mezhep âlimleri ve çeşitli konular ele alındığı görülürken bazen senedli bazen ise senedsiz olarak çok sayıda hadise yer verilir. Mesela eserde hadise ayrılan kısımda iman, abdest, namaz, oruç, hac, zekât vs. konulara dair 358 hadisi isnadlı olarak, dualar kısmında ise isnadsız olarak ve "falan konuya dair" şeklindeki alt başlıklarla hadislerle yer verilir. Büyük imamların nisbe ve tercemelerine ayrıldığı kısımdaysa Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf, İmam Muhammed Ehl-i rey imamlarının yanı sıra Evzâî, Malik b. Enes, Şâfiî, Süfyân es-Sevrî, Ahmed b. Hanbel gibi Ehl-i hadîs imamları birkaç satırla tanıtılır. Bk. Nesefî, Ebû Hafs Necmüddin Ömer b. Muhammed en-Nesefî, *Matlau'n-nücûm ve mecma'u'l-ulûm*, (nşr. S. Muhammedaminov), Taşkent: Taşkent İslâm Üniversitesi Naşriyot-Matbaa Birlaşması, 2015, s. 408-9 (199b-200a), 409-41, (200a-216a), 652-58 (321b-323b).

⁹³ Erdiñç Ahatlı, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007, s. 86.

⁹⁴ M. Yaşar Kandemir, "Şemâil", *DİA*, XXXVIII, 497-00; Cirit, *Hadise Giriş*, s. 46; Uğur, *Hadis İlimleri*, s. 299.

⁹⁵ Sem'ânî, *el-Müntehab*, III, 1536.

⁹⁶ Sem'ânî, *el-Müntehab*, III, 1535.

R. Emâlî Türü Eserler

Bir âlimin talebelerine hadisleri ya da başka alanlara ait bilgileri yazdırmasıyla meydana gelen eserlere emâlî denir. Geçmişte hadis, tefsir, fıkıh ve diğer alanın âlimleri meşgul oldukları alana ait bilgileri talebelerine daha ziyade ezberlerinden, bazen de kitaplarından kendilerine kadar gelen senedleriyle birlikte yazdırır, dersler bu şekilde işlenirdi. Derse katılan öğrencilerin bir kısmı bilgileri dinler bir kısmı ise yazarlardı. Hadis âlimlerinin özellikle Salı ve Cuma günleri hadis yazdırmayı âdet haline getirmeleri dolayısıyla o meclislerde yazılan emâlîlerin sayısı diğer alanlara göre daha fazla olmuştur.⁹⁷ VI/X. yüzyılda *et-Ta'arruf* adlı eseriyle tanınan Kelâbâzî'nin *Emâlî fi'l-hadis* adlı eseri olduğu belirtilir.⁹⁸ Yine aynı yüzyılda Buhara'nın hadis âlimlerinden olan Ebû İshak İbrahim b. Muhammed el-Kerâbîsî el-Hızrî'nin (v. 400/1010) hadise dair *el-Emâlî'si*⁹⁹ ile Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed el-Beledî'nin (v. 504/1110) *Emâlî'si* bulunduğu kaydedilir.¹⁰⁰

III. Sonuç

Karahanlılar hilafet merkezinden uzak, İslâm coğrafyasının doğudaki son noktasında bulunan bir devlet idi. Bu özelliğinin tabii sonucu olsa gerek, devlet kuruluşundan itibaren yıkıldığı tarihe kadar devamlı olarak Müslüman olmayan komşu unsurlarla mücadele etmek zorunda kalmıştır. Nitekim bir müddet Karahıtaylar'ın hâkimiyetine giren Doğu Karahanlılar Naymanlar tarafından tarih sahnesinden silinmiştir. Ancak bütün bu olaylara rağmen Karahanlı Devleti dört yüzyıla yakın bir süre ayakta kalmayı başarmış, idarî, ekonomok, kültürel ve ilmî alanda önemli gelişmelere imza atmıştır. Bu dönemde Nizâmiye Medreseleri'ne paralel olarak bölgede devlet destekli medreseler ve hastahane açılmış, İbn Sina, Mahmud Kaşgarî, Yusuf Has Hâcib gibi önemli bilginler yetişmiştir. Buna paralel olarak dinî ilimlerde de çok ciddi gelişmeler kaydedilmiş, özellikle hadis sahasında önemli âlimler yetişmiştir. Bunlardan bir kısmı hadis ilminin değişik konularına dair önemli eserler telif etmişler ve bunların bazıları günümüze kadar ulaşmıştır.

Buna paralel olarak Karahanlılar'ın hüküm sürdüğü VI/X., V/XI. ve VI/XII. yüzyıllarda bölgede hadis ilmiyle ilişkili olan 18 tür eserin kaleme alındığı dikkat çeker. Bunlar müsned, câmi, târîh/ricâl, mu'cem, sahâbe biyografisi,

⁹⁷ M. Yaşar, Kandemir, "Emâlî", *DİA*, XI, 70-2; Hadis imlâ meclisleri için bk. Efil Yüksel, *Hadis İmlâ Meclisleri*, (yüksek lisans tezi, 1991), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

⁹⁸ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 54; Uludağ, "Kelâbâzî, Muhammed b. İbrahim", XXV, 192-3.

⁹⁹ S. Kemal Sandıkçı, *Hicrî IV. asırda Hadis Çalışmaları*, Samsun: 1986, s. 139; Kehhâle, *Mu'cem*, I, 92; Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 141.

¹⁰⁰ Sem'ânî, *el-Müntehab*, I, 1286.

menâkıb, mü'telif ve muhtelif, humâsiyyât, erbaûn, emsâlü'l-hadîs, evâil, müselsel, isim ve künye bilgisi, müstahrec, şerh, derleme, şemâil ve emâlî türü eserlerdir. Bu türler arasında târîh/ricâl ile derleme türü eserlerin sayıca ön plana çıktığı dikkatleri celbeder. Ancak ricâle dair eserlerin diğer türlere nisbeten fazla olmasına rağmen bunların büyük çoğunluğu günümüze ulaşmamış olmaması üzücü bir durum olmasına karşın Sem'ânî, Yâkût el-Hamevî, Zehebî gibi müelliflerin eserlerinde yer yer bu eslere atıflar yapılması sevindirici bir durumdur.

Karahanlılar döneminde kaleme alınan müsned ve câmi gibi temel hadis kitaplarının az bir kısmı günümüze kadar ulaşmış olup bu eserlerde sahih, hasen, isnadı zayıf ve hatta münker olduğu tespit edilen rivâyetlere de rastlanır. Hadis usulüne yönelik tüm konuları kapsayıcı mahiyette olan müstakil bir eserin yazılmadığı görülürken âli isnad, meşhur rivâyetler, büyüklerin küçüklerden rivâyetine dair *el-Hass 'alâ iktibâsi'l-hadîs*, *el-Kibâr ale's-siğâr*, *Uluvvü'l-esânîd*, *el-Meşâhîr ve hazfi'l-menâkîr* gibi çalışmaların yapıldığı bilinmektedir.

“Karahanlılar Dönemi Hadis Çalışmaları”

Özet: Karahanlılar devrinin IV/X., V/XI. ve VI/XII. yüzyıllarını kapsayan kesitte bölgede hadis sahasında yazılan eserleri tanıtmayı hedefleyen bu makalede, öncelikle dönemle ilgili siyâsî, ilmî ve dinî duruma yönelik kısaca bilgi verilmiş, ardından tarih, tabakât, ensâb türü eserlerden tarama sonucu tespit edilen hadis ve ricâl ilmine ilişkin eser türleri gruplara ayrılarak yüzyıllara göre ele alınmıştır. Bu bağlamda hadis ilmiyle ilişkili olduğu tespit edilen on sekiz eser türü ortaya çıkarılmış, bu çalışmalar arasında ise târîh/ricâl ve derleme türü eserlerin sayıca fazla olduğu gözlemlenmiştir.

Atıf: Nursadyk AKTANOV, “Karahanlılar Dönemi Hadis Çalışmaları”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XVI/2, 2018, ss. 51-70.

Anahtar Kelimeler: Karahanlılar, Muhaddis, Hadis, Eser, Ensâb, Tabakât.

جهود نور الدين عتر في خدمة السنة النبوية

“The Efforts of Nūr al-Dīn ‘Itr in the
Service of the Sunnah al-Nabawiyah”

عبد العزيز محمد خلف*

Abstract: Nūr al-Dīn ‘Itr, one of the most prominent scientific figures in Syria, on his hands graduated most of the students of basic Islamic sciences, especially in the Hadīth. The research comes in a preface and three chapters. The first chapter was the era of Nūr al-Dīn ‘Itr and his biography, and came in four questions, dealt with his age and biography and scientific and its effects and functions. The second chapter was for his efforts in the sciences of Hadīth, and he came up with three questions, which dealt with his method of edition critic, samples of his work in the edition critic, and the most important new scientific issues mentioned in his edition critic and the third chapter was for his efforts in the sciences of Hadīth, and he came in three sections, which dealt with his method of authorship, and examples of his work in authorship, and the most important new issues that were mentioned in his authorization. The research concluded with a conclusion that included the research abstract, its main findings and recommendations, and an index of the verses, Hadīths, media, sources and topics.

Citation: ‘Abd al-Azīz Muhammad KHALAF, “Juhūd Nūr al-Dīn ‘Itr fī Khidmat al-Sunnah al-Nabawiyah (in Arabic), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XVI/2, 2018, pp. 71-91.

Keywords: Nūr al-Dīn ‘Itr, al-Sunnah, Reporter, Hadīth, Usūl al-hadīth. Editon Critic.

المقدمة:

فإن الله سبحانه وتعالى ألزم ذاته العلية أن يبقي هذا الدين محفوظاً من أن تمسه أيدي التحريف والتغيير، مهما حاولت هذه الأيدي العابثة أن تنال منه، فقال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُزَلُّنَا الدِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، ووضع لذلك طرائق شتى كفلت له الاستمرار المطلق على الوجه والصورة التي بها أنزله الله تعالى على قلب أمينه المختار صلى الله عليه وسلم. ومن أهم هذه الطرائق، العلماء الذين هيأهم الله تعالى ليدودوا عن حياض هذا الدين، ويذبوا عنه الدخيل، ويحفظوا بذلك السنة التي يعتبر حفظها وسيلة ضرورية لحفظ القرآن، إذ هي الشارحة والمبينة والمكملة لأحكامه. وإذا كان الله قد أعطى العلماء حقهم ورفع لهم شأنهم، وكذلك فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإنه أحرى بنا - نحن المسلمين لاسيما طلبة العلم - أن نعرف لهم قدرهم ومقدارهم العظيم، وذلك بالاعتراف بفضلهم وسلوك نهجهم والتعريف بسيرهم، كما درجت على ذلك عادة علمائنا الأوائل، حتى لقد وجدنا بعض العلماء قد أفرد التصانيف الخاصة في سير

* أستاذ المساعد في علم الحديث، جامعة غازي عنتاب، كلية الاهيات، تركيا، khattaf72@gmail.com

العلماء عامة ومشايخه خاصة، فهذا الإمام السخاوي يفرد كتاباً خاصاً في ترجمة شيخه ابن حجر رحمه الله تعالى سماه: «الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر». وكانت عادة الكثيرين منهم أن يترجموا لأنفسهم ترجمة كافية وافية، كما فعل الإمام السيوطي رحمه الله في الكتاب الذي أفرده للحديث عن نفسه، وأسماء: «التحدث بنعمة الله».

وإذا كان هذا هو شأنهم، فحريٌّ بنا أن نسير على خطاهم ونقتفي أثرهم، فنُعَرِّف بأحد علمائنا الذين كان لهم دورٌ هامٌ كبيرٌ في حفظِ سُنَّةِ رسول الله صلى الله عليه وسلم، تعريفاً بها وذباً عنها، ألا وهو أستاذنا الدكتور نور الدين عتر حفظه الله تعالى الذي أمضى رُذْحاً من عُمره في هذا المجال، وكان له باعٌ طويلٌ في ذلك. وأفضاله في خدمة العلم والعلماء، والمساهمة الفعالة في تعمير صروح العلم - لاسيما في كليتنا هذه - شهيرةٌ كثيرةٌ، وهو من ذوي النتاج العلمي الكبير، لاسيما في مجال الحديث، إن تحقيقاً وإن تأليفاً، كيف لا، ومؤلفاته نأفت على الخمسين مؤلفاً منها ما يُقَارِب النصف في مجال الحديث وعلومه. هذه الثروة العلمية الكبيرة تحتاج منا أن نُشْمَلها بالدراسة الأكاديمية الفاحصة المُدَقِّقة لنرى ما امتازت به من كمٍّ هائل من الفرائد والفوائد المجموعة في كتبه، ثم لِنَعْرِف ما قَدَّمه من مسائل أنْفَرَد بها ومسائل جَدَّد فيها.

اعتمدت في إعداد هذه المقالة ♦ على المنهج الوصفي، بشكل رئيس، كما استعنت بالمنهج الاستقرائي لاستخلاص بعض النتائج المتعلقة بالبحث. إلا أن هذا الاستقراء كان استقراء ناقصاً لصعوبة الاستقراء التام، وذلك بسبب الفروع الكثيرة التي يجب أن يتناولها الاستقراء. كما أدت من المنهج المقارن، وذلك لمقارنة بعض جوانب عمل الدكتور بغيره من أئمة هذا الشأن، وكذلك مقارنة نقولاته الفقهية والحديثية بما عليه أهل الصنعة الفقهية والحديثية.

أهم صعوبات هذا البحث تكمن في أن محور الحديث يدور حول رجل معاصر لا يزال يعيش بين أظهرنا، وبالتالي فلا توجد مصادر تتحدث عنه، فينحصر الأمر في أخذ كثير من المعلومات التي تتعلق بسيرته الذاتية والعلمية منه شخصياً أو من الأشخاص اللصيقين به، المُطَّلعين على أحواله وشؤونهم. ثم إن الكلام النقدي - مدحاً أو قذحاً - له محاذيره، خشية الوقوع في المحاباة التي تعتبر من عيوب البحث العلمي. لذلك يجب على من يخوض غمار أبحاث كهذه أن يلزم جانب الحياد، وأن يتعامل مع مادة علمية، لا مع شخصية يعرفها ويقدرها. تضمن البحث مقدمة وخاتمة وخمسة مباحث وفق الآتي: سيرته الذاتية، سيرته العلمية، مؤلفاته، منهجه في التأليف و منهجه في التحقيق.

١. سيرته الذاتية:

١.١. اسمه ونسبه ومولده:

هو شيخنا وأستاذنا المحدث الفقيه المفسر المحقق الأديب الأستاذ الدكتور نور الدين بن

♦ تم إنتاج هذه المقالة من أطروحة الماجستير: الأستاذ الدكتور نور الدين عتر وجهوده في علوم الحديث لعبد العزيز محمد خلف في جامعة دمشق.

محمد بن حسن بن محمد بن حسن عتر حفظه الله تعالى وأطال بعمره وأمتع به المسلمين. يرجع نسبه - حفظه الله - إلى سيدنا الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهما . وذلك أن اسم (عتر) جاء من عترة النبي صلى الله عليه وسلم ، وقد كان الشيخ عبد الله حمّاد-وهو شيخ الدكتور نور الدين في المدرسة الشرعية- يشير إلى ذلك بقوله: أصيل الجدّين ، أي متصل بالنبي صلى الله عليه وسلم من جهة والديه.

ولد العتر في مدينة حلب يوم الأربعاء السابع عشر من صفر عام ١٣٥٦/ للهجرة، الموافق للثامن والعشرين من نيسان عام ١٩٣٧/ للميلاد. وكان مولده في حي البستان، من أحياء حلب، وهو حي يقع بين القصيلة وباب النيرب. وكان حي البستان مشهوراً بالعلم، حتى أُطلق عليه اسم حارة الدين والإيمان. وكان يضم نخبة من العلماء.

١،٢. زوجته وأولاده:

تزوج نور الدين عتر بابنة العلامة الكبير الشيخ عبد الله سراج الدين، وقد أنجبت له أربعة أولاد، وهم:

محمد مجاهد، وعبد الرحيم، ويحيى، وراوية.

١،٣. أخلاقه و مناقبه:

عرف كل من له علاقة أو صلة بنور الدين عتر أنه اتسم بجملة وافرة من الأخلاق الحميدة التي تكون شخصية المسلم عموماً والعالم خصوصاً. ومن ذلك:

أ- الوفاء لشيئوخه: وعلى رأسهم الشيخ عبد الله سراج الدين الذي يلهج الدكتور باسمه في كل مناسبة، مشيداً به، ومعتزاً بفضل العظم عليه. بل وزاد على ذلك فألّف بعد وفاته كتاباً في سيرته.

ب- التواضع: وهو تواضع في عزة تطبيقاً لقوله تعالى: ﴿أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين﴾ [المائدة: ٥٤]، فهو في رأي نفسه كان طالب علم وسببى طالب علم ما بقيت به حياة، لذلك فهو يجعل من نفسه خادماً لطلاب العلم، يتّذلّ لهم وقته، ولا يخل عليهم بشيء مستطاع له. وقد رأيت من مظاهر هذا التواضع وهذه الخدمة أثناء إعداد هذا البحث وترددي عليه الشيء الكثير.

^١ ذكر مؤلف كتاب (مئة أوائل من حلب: ٤٢٦/١) أن الدكتور نور الدين ولد عام ١٩٣٩م، وهو خطأ والصواب ما أُثبت. انظر: رشيد مبيض: عامر، مئة أوائل من حلب، دار القلم العربي بحلب، دار الرفاعي بحلب، ط١، ٢٠٠٤.

ت- البعد عن الشهرة: فهو يحب أن يبقى في الخفاء، ولا يُؤثِّر ذلك على اهتمامه البالغ في إظهار الحق والصدق به. فهو لا يحب أن يظهر على شاشات التلفاز إلا إذا وجد من ذلك فائدة عظيمة.

ث- شغل وقته بالعلم والعبادة: فهو كثير المطالعة والبحث، ولا أدل على ذلك من هذا النتاج العلمي الكبير، فقد زادت مؤلفاته على الخمسين مؤلفاً. ولولا كثرة الأبحاث التخصصية التي ترده من مختلف جامعات العالم الإسلامي لطلب تقويمها والحكم عليها لتضاعف هذا العدد.

كما أن الدكتور يشغل باقي أوقاته بذكر الله تعالى وما شاء من أنواع العبادات.

٢. سيرته العلمية:

أبصر العتر النورَ «في أسرة عريقة في العلم والصلاح والتمسك بالكتب والسنة والعكوف على نشر علومها في بلاد الشام تأليفاً وتحقيقاً»^١. وكان من علماء هذه الأسرة جده الشيخ محمد نجيب سراج الدين، وخاله الشيخ المحدث عبد الله سراج الدين.

ولما بلغ نور الدين سن دخول الثانوية الشرعية التحق بالثانوية الشرعية، وكان من الطلاب المتفوقين فيها. وبقي نور الدين مثابراً في دراسته، يترقى في سنوات الدراسة بتفوق حتى أتم مرحلة التعليم الثانوي عام ١٩٥٤م، ثم التحق بكلية الشريعة في جامعة الأزهر بمصر، وحصل على عدة جوائز تفوق، حتى تخرج عام ١٩٥٨م، وكان الناجح الأول على الخريجين.

وبعد تخرجه من الأزهر عاد إلى حلب ليدرس مادة التربية الإسلامية في ثانويات حلب، إلا أنه ما لبث أن أخذ إجازة من غير أجر، والتحق بجامعة الأزهر مرة أخرى ليتم دراساته العليا في علم الحديث من شعبة التفسير والحديث. وفي عام ١٩٦٤م حصل على الشهادة العالمية في علم الحديث بتقدير ممتاز. وبعد ذلك عاد إلى سورية ليكمل مسيرته العلمية، طالباً للعلم ومدرساً له. وفي عام ١٩٧٩م رُقِّي إلى درجة أستاذ في قسم علوم القرآن والسنة بجامعة دمشق.

زار نور الدين عتر الكثير من البلدان العربية والإسلامية لإلقاء المحاضرات العلمية، مثل كلية الدراسات الإسلامية بدبي بدولة الإمارات العربية المتحدة، وجامعة الكويت، وجامعتي الإمام محمد بن سعود، وأم القرى في المملكة العربية السعودية، وجامعة ندوة العلماء في الهند، وجامعة مرمره في اسطنبول في تركيا، وبعض مؤسسات الوقف العلمي الإسلامي في اسطنبول^٢.

كما زار الأردن، والجزائر، وتركيا. وقد حاضر الدكتور في هذه البلدان، وألقى فيها أحاديث

^٢ حوار في قضايا من علم الحديث النبوي الشريف، بين الدكتور نور الدين عتر وسلمان الندوي: إعداد محمد عيد وفا المنصور: ١٣.

^٣ انظر: حوار في قضايا من علم الحديث النبوي الشريف، بين الدكتور نور الدين عتر وسلمان الندوي: ١٥.

للإذاعة والتلفاز. كما زار كثيراً من الجامعات محاضراً على الدراسات العليا، ومناقشاً للرسائل الجامعية، مثل جامعة الإمام محمد بن سعود في الرياض، وجامعة أم القرى في مكة المكرمة. كما درّس في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة عامي (١٩٦٥ - ١٩٦٧).

والعتر خبير لتقويم مناهج الدراسات الجامعية الأولى في كليات الشريعة، وتقديم اقتراحات تصلح بُنى تبنى الدراسات العليا عليها. كما أنه خبير لتقويم مناهج مرحلة الماجستير في الحديث، وبناء الدكتوراه عليها، منها جامعة الشارقة عام ٢٠٠٣م.

كما أنه خبير معتمد ومحكم لتقويم البحوث العلمية والمؤلفات المتميزة لدى خمس عشرة جامعة ومؤسسة علمية، كجامعة الشارقة والكويت وحلب وغيرها.

يشرف العتر على برنامج حفظ السنة النبوية سنداً ومتناً، وقد خرّج دفعتين حفظتا الكتب الستة والموطأ، وخرّج دفعة حفظت البخاري ومسلم والموطأ، ودفعة حفظت البخاري والموطأ. حضر وشارك في الكثير من المؤتمرات العلمية، كمؤتمر الزكاة الأول بالكويت، ومؤتمر البنك الإسلامي في دبي، وآخرها مؤتمر القرآن الأول في الجزائر عام ٢٠٠٧.

كما حكّم وناقش وأشرف على رسائل جامعية للدراسات العليا، تزيد على (٦٠) ستين رسالة ماجستير، و(٢٥) خمساً وعشرين أطروحة دكتوراه في جامعات دمشق وحلب والأوزاعي وأم القرى وغيرها.

٣. مؤلفاته

ألّف نور الدين عتر مؤلفات علمية كثيرة، تزيد على خمسين مؤلفاً، ما بين تحقيق وتأليف. وهذه دراسة مختصرة لتلك المؤلفات، مقسّمة إلى الأقسام الآتية:

١، ٣. مؤلفاته في تفسير القرآن وعلومه:

وهذه المؤلفات هي:

١- علوم القرآن الكريم

ويقع الكتاب في (٢٧١) صفحة، والكتاب مقسّم على ثلاثة وعشرين فصلاً تتناول جميع علوم القرآن الكريم، من تعريف للقرآن والوحي وتنزيله، ونزول القرآن مفرداً، وأول وآخر ما نزل منه، وترتيب آياته وسوره، وأسباب نزوله، ومكيه ومدنيه... إلخ. ويختتم المؤلف الكتاب بالحديث عن حقوق القرآن على بني الإنسان، والمسؤولية الملقاة على عاتقهم تجاهه.

٢- محاضرات في تفسير القرآن الكريم

يقع الكتاب في (٢٨٨) صفحة^٥. وأصل الكتاب من مقررات جامعة دمشق لطلاب السنة الأولى

^٤ عتر، نور الدين، علوم القرآن الكريم، دار الخير، دمشق، ط١، ١٩٩٣.

^٥ عتر، نور الدين، محاضرات في تفسير القرآن، المطبعة الجديدة، دمشق، ١٩٨٤.

في كلية الشريعة سابقاً. يتناول الكتاب تفسير الاستعاذة والبسملة، كما يتناول تفسير السور الآتية: الفاتحة، لقمان، الملك، القلم، المزمل، النبأ، عبس، البروج.

وهو في كل ذلك يتناول بيان أغراض السورة أو الآيات بصفة عامة، ومناسبتها مع ما قبلها، وأسباب النزول، والأبحاث اللغوية، والمعنى المستفاد من الآيات، وبيان البحوث العلمية التي تتعلق بالآيات. وقد عدّل الكتاب وأضيفت إليه دراسات أدبية وطبع باسم (في تفسير القرآن وأسلوبه المعجز علمياً وبيانياً)

٣- تفسير سورة الفاتحة أم الكتاب في ضوء السنة النبوية وفنون اللغة والبلاغة العربية

يقع الكتاب في (٢١٥) صفحة^٦. ويتناول الكتاب تفسير كل من الاستعاذة والبسملة، إضافة إلى تفسير سورة الفاتحة. وقد تناول في تفسير سورة الفاتحة بيان معانيها، وشرح أسلوبها، والأبحاث اللغوية المتعلقة بها، والجوانب الأدبية فيها، وما ترشد إليه السورة، وأحكامها، وجوانب من التربية فيها، وخصائصها، وفضلها.

٤- القرآن الكريم والدراسات الأدبية

يقع الكتاب في (٣٧١) صفحة^٧. تحدث فيه عن القرآن وعلومه، والوحي وتنزلات، وقطعية النص القرآني وقراءته، والصورة الأدبية للقرآن الكريم، وتفسير القرآن وشرح نصوص منه شرحاً أدبياً، وترجمة القرآن. وختم الكتاب ببيان آثار القرآن الكريم في اللغة العربية. والكتاب من مقررات كلية الآداب بدمشق.

٥- التفسير: أحكام القرآن

يقع الكتاب في (٦٣١) صفحة^٨. وهو من مقررات جامعة دمشق لطلاب السنة الرابعة في كلية الشريعة.

وهو يتناول تفسير سورتي الفاتحة مقتبساً من تفسير الطبري، والأنفال. إضافة إلى بيان أحكام القرآن في سورتي البقرة وآل عمران، مع تفسير الآيات محل البحث.

٦- آيات الأحكام: تفسير واستنباط

يقع الكتاب في (٥٤٣) صفحة^٩. والكتاب من مقررات جامعة دمشق لطلاب السنة الثالثة بكلية

^٦ عتر، نور الدين، تفسير سورة الفاتحة أم الكتاب في ضوء السنة النبوية وفنون اللغة والبلاغة العربية دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط١، ١٩٩٤.

^٧ عتر، نور الدين، القرآن الكريم والدراسات الأدبية، المطبعة الجديدة، دمشق، عام ١٩٨٥.

^٨ عتر، نور الدين، التفسير: أحكام القرآن، مطبعة الإنشاء، دمشق، عام ١٩٨٢.

^٩ عتر، نور الدين، آيات الأحكام، تفسير واستنباط، منشورات جامعة دمشق، ١٩٩٩.

الشريعة.

قسّم المؤلف الكتاب إلى مدخل إلى تفسير آيات الأحكام وثلاثة أقسام: تحدث فيها عن تفسير آيات الأحكام في سورة النساء والمائدة. وهو في كل ذلك يتحدث عن الآية من حيث مناسبتها لما قبلها، وسبب نزولها إن كان، ومفرداتها، والمعنى والأسلوب، واستنباط الأحكام المختلفة منها.

٧- كيف تتوجه إلى العلوم والقرآن الكريم مصدرها

يقع الكتاب في (١٢٦) صفحة من الحجم المتوسط^{١١}. تحدث فيه المؤلف عن فضائل القرآن الكريم في القرآن وفي الحديث، وكيف تتوجه إلى العلم ومصدره الأصلي القرآن الكريم، وقواعد التعامل بين العالم والمتعلم، وكيف تتأهب لتلاوة القرآن الكريم، وكيف تتوجه في تلاوة القرآن الكريم (آداب وأحكام التلاوة)، وكيف تتوجه في استماع القرآن الكريم، والتوجه إلى حفظ القرآن الكريم، والتوجهات في ختم القرآن الكريم، وأخيراً: أدعية جامعة لختم القرآن الكريم.

٨- الرواية في تفسير الجلالين ونقد ما فيه من روايات باطلة وإسرائيليات

وهو عبارة عن بحث صغير، يقع في (٢٠) صفحة^{١١}. تحدث فيه عن قصة تأليف كتاب تفسير الجلالين، وعن مكانة الحديث في هذا التفسير، وشملت دراسته: أسباب نزول، وتفسير القرآن بالحديث، والإسرائيليات. وختم البحث بإيراد بعض الروايات والإسرائيليات الباطلة الواردة في التفسير.

٣،٢. المؤلفات الحديثة

وهذه المؤلفات هي:

٩- منهج النقد في علوم الحديث.

وهو كتاب في المصطلح بترتيب جديد يقوم على التمييز بين العلوم المتعلقة بالمتن والسند^{١٢}.

١٠- أصول الجرح والتعديل:

وهو كتاب يتحدث عن نظرية نقد الرجال وكيفية الحكم عليهم، تناول فيه الحديث عن شروط الجرح والتعديل وشروط الجراح والمعدّل وشروط الراوي المقبول^{١٣}.

^{١١} عتر، نور الدين، كيف تتوجه إلى العلوم والقرآن الكريم مصدرها، مطبوعات دار الرؤية، دمشق، ٢٠٠١.

^{١١} عتر، نور الدين، الرواية في تفسير الجلالين ونقد ما فيه من روايات باطلة وإسرائيليات، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، بدولة الإمارات العربية المتحدة، بدبي.

^{١٢} عتر، نور الدين، منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر، دمشق، إعادة ط ٣، ١٩٩٧.

^{١٣} عتر، نور الدين، أصول الجرح والتعديل وعلم الرجال، دار اليمامة والرففور، دمشق، ط ٣، ٢٠٠١.

١١- الإمام الترمذي والموازنة بين جامعه وبين الصحيحين:

يقع الكتاب في ٤٣٨ صفحة^{١٤}، وهو أطروحته للدكتوراه، تحدث فيه عن منهج الترمذي في جامعه، وقارن بين عمل الترمذي وعمل البخاري ومسلم في صحيحيهما، كما تحدث عن كتابي الشمائل والعلل الكبير للترمذي.

١٢- إعلام الأنام شرح بلوغ المرام لابن حجر:

يقع الكتاب في أربعة مجلدات من الحجم الكبير^{١٥}، وهو عبارة عن شرح لأحاديث الأحكام المتضمنة في كتاب بلوغ المرام لابن حجر، وقد تضمن شرحه هذا بياناً لغريب الحديث وبلاغته والكلام على إسناده وأهم المباحث الفقهية المستنبطة من الحديث.

١٣- لمحات موجزة في أصول علل الحديث

يقع الكتاب في (١٧٥) صفحة^{١٦}. وقد قسّم الكتاب إلى أربعة أقسام: تحدث فيها عن التعريف بعلم العلل وتاريخه والمؤلفات فيه، وأسباب العلة، وطرق اكتشافها، وأنواعها. وختم بالحديث عن أصول العلل والتحفظ في عرضها على العوام.

١٤- معجم المصطلحات الحديثية

يقع الكتاب في (١٢٤) صفحة^{١٧}. وهو مترجم إلى اللغة الفرنسية. تناول فيه المصطلحات الحديثية بالشرح والبيان، وذلك بإعطاء مختصر عن كل مصطلح، مع ذكر مواضع هذه المصطلحات في أربعة كتب وهي:

علوم الحديث لابن الصلاح، التقريب والتيسير لأحاديث البشير النذير للنووي، وشرحه تدريب الراوي للسيوطي، ومنهج النقد في علوم الحديث لنور الدين عتر.

وقد قسّم كل صفحة من صفحات المعجم إلى ثلاثة جداول:

١- جدول المصطلحات وشرحها باللغة العربية.

٢- جدول ترجمة المصطلحات إلى الفرنسية.

٣- جدول الإحالات إلى مصادر الاصطلاحات.

وألحق الدكتور بالكتاب ثلاثة ملاحق:

الأول: لرموز كتابة الحديث. والثاني: لعلامات ضبط الحروف المهملة. والثالث: لأرقام أنواع

^{١٤} عتر، نور الدين، الإمام الترمذي والموازنة بين جامعه وبين الصحيحين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٩٨٨.

^{١٥} عتر، نور الدين، إعلام الأنام شرح بلوغ المرام، دار الفرفور، دمشق، ط ٩، ١٩٩٨.

^{١٦} عتر، نور الدين، لمحات موجزة في أصول علم العلل، مطبوعات دار القلم، دمشق، ٢٠٠٣.

^{١٧} عتر، نور الدين، معجم المصطلحات الحديثية، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، ١٩٧٦.

علوم الحديث عند ابن الصلاح.

١٥- السنة المطهرة والتحديات

يقع الكتاب في (١٠٤) صفحات^{١٨}. يتحدث الكتاب عن أهم التحديات التي واجهت الأمة الإسلامية في رواية الحديث النبوي وضبطه، ويدرس الجهود العلمية التي تغلب بها علماء الحديث على هذه التحديات، ويبين الأصول التي قام عليها عمل المحدثين.

ويبدأ الكتاب بالحديث عن الصحابة رضي الله عنهم وتلقيهم للحديث النبوي، ويبيّن أصول المنهج العلمي للرواية في القرآن والتزام الصحابة بهذا المنهج، مبيّناً عدالتهم، وقواعد الرواية في عصرهم. ثم شرع في بيان التحديات التي واجهتهم، ابتداءً من تحديات المبتدعة في الفتنة، وتحديات الثقافة الأجنبية في القرن الثالث الهجري، وأخيراً تحديات الثقافة الأجنبية المعاصرة.

كما تناول الكتاب الحديث عن الأسس التي قام عليها منهج المحدثين لقبول الخبر، ودراسة الحديث في ضوء هذه الأسس، وختم الكتاب بمناقشة وردّ لأهم الشبهات التي أثارها المستشرقون حول الحديث النبوي.

١٦- في ظلال الحديث النبوي

يقع الكتاب في (٣٦٧) صفحة^{١٩}. صدر المؤلف الكتاب ببيان السبب الداعي لدراسة الأدب النبوي، والشهادات بسمو البيان النبوي وإيداعه. ثم قسم الكتاب إلى خمسة أقسام وخاتمة: وقد حوى الكتاب دراسة ٧٣ حديثاً في أصول الإسلام والإيمان والعبادة والقيم الإنسانية والمجتمع والدعاء.

وهو في كل ذلك يذكر شرح الغريب من الكلمات، وإعراب ما يحتاج إلى ذلك، ويبيّن المحتوى الفكري لكل حديث، وجمال البناء والتصوير في الحديث، والسمات البيانية العامة في الحديث، ويختم الحديث بذكر ما يرشد إليه. وهو جديد في بابه، لاسيما إبرازه جمال البناء والتصوير والسمات البيانية.

١٧- القرآن والحديث: علم الحديث والدراسات الأدبية

يقع الكتاب في (٤١٨) صفحة^{٢٠}، وهو مطبوع على الآلة الكاتبة، وهو من مقررات كلية الآداب بجامعة دمشق.

يقسم الكتاب إلى أربعة أبواب، حُصص الباب الأول لعلوم مصطلح الحديث، والثاني للصورة الأدبية في الحديث النبوي، والثالث لدراسات أدبية لنصوص من الحديث النبوي. أما الباب الرابع

^{١٨} عتر، نور الدين، السنة المطهرة والتحديات، مكتبة دار الفلاح، حلب، ط١، ١٩٨٤.

^{١٩} عتر، نور الدين، في ظلال الحديث النبوي، د.ط، د.ت.

^{٢٠} عتر، نور الدين، القرآن والحديث: علم الحديث والدراسات الأدبية، مطبعة الإنشاء، دمشق، ١٩٨٢.

فقد خُصِّص لمصادر دراسات القرآن والحديث.

١٨- مناهج المحدثين العامة في الرواية والتصنيف

يقع الكتاب في (١٢٥) صفحة^{٢١}. تحدث فيها عن مكانة الحديث النبوي في الإسلام، والصحابة وصلتهم بالحديث النبوي، ومناهج المحدثين في الرواية، ومناهجهم في تلقي الحديث وضبطه، وفي أداء الحديث وشروطه، والمناهج العامة للمحدثين في التصنيف، وفيه بيان لأهم أنواع المصنفات.

١٩- جوامع الإسلام من أحاديث سيد الأنام عليه أفضل الصلاة والسلام

يقع الكتاب في (٤٨) صفحة من الحجم الصغير^{٢٢}.
أورد فيه الدكتور (٧٥) حديثاً من جوامع كلم النبي صلى الله عليه وسلم.

٢٠- فضل الحديث النبوي الشريف وجهود الأمة في حفظه

يقع الكتاب في (٤٨) صفحة من الحجم الصغير^{٢٣}.
تحدث فيه عن فضل الحديث النبوي، وجهود الأمة الإسلامية في حفظ الحديث.
كما طرح مشروعاً لإحياء استحضار الحديث.

٣،٣. المؤلفات الفقهية

وهذه المؤلفات هي:

٢١- الحج والعمرة في الفقه الإسلامي

يقع الكتاب في (٣١٤) صفحة^{٢٤}. ويدرس هذا الكتاب أحكام مناسك الحج والعمرة، والمذاهب الفقهية فيها، على ضوء الكتاب والسنة، وبيان كيفية أداء المناسك وأدعتها المأثورة، وزيارة النبي صلى الله عليه وسلم.

٢٢- المعاملات المصرفية والربوية وعلاجها في الإسلام

يقع الكتاب في (١٥٠) صفحة^{٢٥}. تناول فيه المؤلف الحديث عن الإطار التاريخي والفكري لمشكلة الربا، وأثارها في النظام العالمي، وأسس الاقتصاد الإسلامي وأثرها في تحقيق العدالة والرخاء. ثم تحدث عن نشأة المصرف وأهم المعاملات المصرفية الجائزة، ثم عقبها بالمعاملات

٢١ عتر، نور الدين، مناهج المحدثين العامة في الرواية والتصنيف، دار الرؤية، دمشق، ط١، ٢٠٠٢.

٢٢ عتر، نور الدين، جوامع الإسلام من أحاديث سيد الأنام عليه أفضل الصلاة والسلام، د. مطبعة. د. ط، د. ت.

٢٣ عتر، نور الدين، فضل الحديث النبوي الشريف وجهود الأمة في حفظه، د. دار، ط١، ٢٠٠٦.

٢٤ عتر، نور الدين، الحج والعمرة في الفقه الإسلامي، دار اليمامة، دمشق، د. ط، د. ت.

٢٥ عتر، نور الدين، المعاملات المصرفية والربوية وعلاجها في الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، د. ط، د. ت.

الربوية، ويبيّن مخاطرها وأضرارها على الفرد والأمة.

كما تحدث عن سبق الإسلام في تقويم النقد، وناقش من يقول بإباحة بعض أنواع ربا المصارف، وذكر أنواع الربا وأحكامه، وختم الكتاب بأن أعطى الحل الإسلامي لهذه المشكلة، وذلك ببيان الأسس التي يجب أن تقوم المصارف عليها حتى تصبح مصارف عصرية بصيغة إسلامية.

٢٣- هدي النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الصلوات الخاصة

يقع الكتاب في (٢٤٨) صفحة في طبعته الأولى، ثم وسعه حتى بلغ (٤٣٨) في طبعته الأخيرة عام ٢٠٠١^{٢٦}. تناول فيه المؤلف الحديث عن أحكام ثلاث عشرة صلاة خاصة، وهي: الجمعة، والوتر، والتراويح، والعيدن، والمسافر، والاستسقاء، والكسوف، والمحاربين، والمريض، والجنابة، والاستخارة، والتسبيح، وتقوية الحفظ.

وهو في كل ذلك يذكر المستند الذي اعتمد عليه من القرآن والسنة، ثم يبين الأحكام المستفادة منه، ويبيّن أقوال العلماء - لاسيما أصحاب المذاهب الأربعة- في المسألة، وأدلتهم التي اعتمدوا عليها، ويناقش هذه الأدلة، ثم يرحج بينها.

٢٤- أبغض الحلال

يقع الكتاب في (١٦٦) صفحة^{٢٧}. يتناول الكتاب دراسةً لتشريع الطلاق في إطار واقعه عند الأمم في القديم والحديث، وإصلاحات الإسلام وحكمته في تشريعه، ونقض شبهات المستغربين فيه.

٢٥- ما هو الحج الأكبر؟

وهو عبارة عن بحث صغير، يقع في (١٤) صفحة^{٢٨}. تحدث فيه المؤلف عن مدلول كلمة (الحج الأكبر)، وتحديد هذا اليوم. وقد خلص إلى أنه يوم عرفة وأيام النحر. وأيد قوله بالأدلة التي تثبت ما ارتآه.

٢٦- المفاضلة بين الأفراد والقران والتمتع في الحج

وهو عبارة عن بحث صغير، يقع البحث في (١٠) صفحات^{٢٩}.

^{٢٦} عتر، نور الدين، هدي النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الصلوات الخاصة، وهو من مطبوعات دار الفكر بدمشق عام ١٩٧١.

^{٢٧} عتر، نور الدين، أبغض الحلال، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ط، د.ت.

^{٢٨} عتر، نور الدين، ما هو الحج الأكبر، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، بدولة الإمارات العربية المتحدة، دبي.

^{٢٩} عتر، نور الدين، المفاضلة بين الأفراد والقران والتمتع في الحج، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، بدولة الإمارات العربية المتحدة، دبي.

٣، ٤. المؤلفات الفكرية والثقافية

وهذه المؤلفات هي:

٢٧- ماذا عن المرأة؟

يقع الكتاب في (٢٠٨) صفحات، ثم عدّل فبلغ (٢٥٥) صفحة^{٣٠}.

تناول المؤلف في هذا الكتاب كل ما يتعلّق بالمرأة وأحكامها في الشريعة الإسلامية، ورد على ما يثار من شبهات مضللة في هذا الشأن، فتحدث عن المرأة عند غير المسلمين قديماً وحديثاً، وتربية المرأة وتعليمها، والزواج بوصفه مصنع الحياة، وأسس اختيار الزوج، وخلطة الخطيبين ببعضهما، والمهر بين الأخذ والرد، وأسس السعادة الزوجية، وأكذوبة الكبت الجنسي في الإسلام، والحقوق الزوجية، ومسألة القوامة، وعمل المرأة، وتعدد الزوجات، وتشريع الطلاق.

٢٨- النفحات العظيمة من سيرة خير البرية صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم

يقع الكتاب في (٤٨) صفحة من الحجم الصغير^{٣١}. وقد تناول المؤلف في الكتاب الحديث عن سيرة النبي صلى الله عليه وسلم، ابتداءً من وجوب معرفته والبشارة به صلى الله عليه وسلم، مروراً بولادته، وزواجه، ونزول الوحي عليه، وأحداث دعوته، وهجرته، وغزواته، ووفاته. كما تناول الحديث طرفاً من شمائله صلى الله عليه وسلم الخُلُقِيَّة والخُلُقِيَّة، ومعجزاته، وكمال شريعته، وعظمة حقه وأهم وجوهه، وختم بالدعاء والاستغفار.

٢٩- الاتجاهات العامة للاجتهاد ومكانة الحديث الأحادي الصحيح فيها

من مطبوعات دار المكتبي بدمشق، عام ٢٠٠٠، ويقع الكتاب في (٨٦) صفحة^{٣٢}. يتناول الكتاب دراسة الاتجاهات العامة لأصول الاجتهاد في الإسلام، مع التركيز على خبر الواحد الصحيح، وحجيته، وتفنيد مزاعم المتقولين.

٣٠- صفحات من حياة الإمام شيخ الإسلام الشيخ عبد الله سراج الدين الحسيني

يقع الكتاب في (٢٨٢) صفحة^{٣٣}. تحدث فيه عن حياة الشيخ العامة، وشخصية الشيخ ومنهجه العلمي، وآثاره العلمية، وبعض من ملفوظات الشيخ، وكراماته، وختم بالحديث عن أدعية الشيخ وابتهالاته واستغاثاته.

^{٣٠} عتر، نور الدين، ماذا عن المرأة، دار البمامة، دمشق، ١١ ط، ٢٠٠٣.

^{٣١} عتر، نور الدين، النفحات العظيمة من سيرة خير البرية صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم، د. مطبعة، ط ٢، ١٩٩٨.

^{٣٢} عتر، نور الدين، الاتجاهات العامة للاجتهاد ومكانة الحديث الأحادي الصحيح فيها، دار المكتبي، دمشق، ط ١، ٢٠٠٠.

^{٣٣} عتر، نور الدين، صفحات من حياة الإمام شيخ الإسلام الشيخ عبد الله سراج الدين الحسيني، دار الرؤية، دمشق، ط ٢، ٢٠٠٢.

٣١- فكر المسلم وتحديات الألف الثالثة

يقع الكتاب في (٤٣٢) صفحة^{٢٤}. والكتاب مقسم إلى خمسة أقسام: الأول: في ركائز الإسلام، وتحدث فيه عن الألوهية والتوحيد وأركان الإيمان والوحي والقرآن والحديث. الثاني: في قيم الفرد والمجتمع، وتحدث فيه عن الكون والإنسان والحياة والعبادة والمرأة والأخلاق. الثالث: في فكر المسلم الاقتصادي، وتحدث فيه عن أسس الاقتصاد الإسلامي وخصائصه وأهدافه. الرابع: في فكر المسلم والعلم، وتحدث عن الإسلام والعلم، والعلوم الشرعية والعقلية واللغوية والكونية. الخامس: في انتشار الإسلام في العالم، وتحدث فيه عن الجهاد وأهدافه وطريقة العرب في نشر الإسلام، وأسباب انتشاره، وفضل العرب في نشره، وحقوق الإنسان بين الإعلان العالمي وتكريم الإسلام. وختم الكتاب بالحديث عن العولمة الإسلامية.

٣٢- حب الرسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم من الإيمان

يقع الكتاب في (٤٨) صفحة من الحجم الصغير^{٢٥}. وهو آخر ما أصدره العتر. وقد تناول فيه الحديث عن موجبات محبة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأنواع المحبة، وتحقيق المحبة، وعلامات ومؤثرات في المحبة، ومحبة الصحابة عامة رضي الله عنهم للنبي صلى الله عليه وسلم، ووقائع خاصة من حب الصحابة للنبي صلى الله عليه وسلم، وختم بذكر دلائل مهمة على محبة النبي صلى الله عليه وسلم.

٣، ٥. الكتب المُحقَّقة

وهذه الكتب هي:

- ٣٣- علوم الحديث لابن الصلاح.
- ٣٤- شرح علل الترمذي لابن رجب.
- ٣٥- المغني في الضعفاء للذهبي.
- ٣٦- إرشاد طلاب الحقائق إلى معرفة سنن خير الخلائق صلى الله عليه وسلم، للإمام النووي.
- ٣٧- نزاهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، لابن حجر.
- ٣٨- الرحلة في طلب الحديث للخطيب البغدادي.
- ٣٩- هداية السالك إلى المذاهب الأربعة في المناسك لابن جماعة.

٤. منهجه في التأليف

كتب العتر الكثير من المؤلفات، كما مرّ، وهذه المؤلفات تتوزع على عدد غير قليل من السنين: ما بين عام ١٩٦٤م حتى عامنا هذا ٢٠٠٧م، ولذلك فإن منهجه في الكتابة قد يطرأ عليه الكثير من

^{٢٤} عتر، نور الدين، فكر المسلم وتحديات الألف الثالثة، دار الرؤية، دمشق، ط١، ٢٠٠٢.

^{٢٥} عتر، نور الدين، حب الرسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم من الإيمان، د. مطبعة. ط١، ٢٠٠٧.

التغيير والتبديل والتطوير، وذلك تبعاً للتطور الفكري والنضوج العلمي الذي يمر به كل باحث. ومع ذلك فإن هناك قواسم مشتركة بين جميع هذه المؤلفات رغم تطاول السنين. وهذه القواسم هي:

٤,١. التقسيم والتبويب والترتيب:

يولي العتر جانب الترتيب والتبويب والتقسيم أهمية كبيرة، وذلك لأن الطريقة التي تعرض بها المعلومة لها أثر كبير في قبول هذه المعلومة أو رفضها، وفي حسن فهمها، وسهولة استيعابها. والعتر في كثير من مؤلفاته قد سلك طريقةً مبتكرةً في ترتيب أبواب وفصول كتابه. وهذه بعض الأمثلة التي تثبت ذلك:

ومن أمثلة حسن الترتيب والتبويب والتقسيم ترتيبه كتاب منهج النقد.

وهي عبارة عن نظرية حاصلها «أنه لا بد لكي يكون الحديث مقبولاً أن نعلم أن راويه قد آذاه كما سمعته، وهذا لا يتحقق إلا إذا استوفى الراوي الشروط الكافية لذلك، فكان لا بد أولاً من بحث العلوم المتعلقة بالرواية. ثم إن أخذ الراوي عن أساتذته له أحوال وأحكام، وكذلك تبليغه العلم يعتوره أحكام أيضاً، فكانت دراسة علم الرواية مكتملة لما سبق و متممة له.

ولما أن الأحاديث قد وصلت إلينا بنقل رجال السند واحداً عن الآخر حتى يبلغوا قائلها، فإن من الواجب أن ندرس شروط القبول في السند والمتن، وذلك في تعريف الصحيح والحسن ونبين كفايتها لإثبات سلامة الحديث وأدائه كما سُمع، كما نبين أن اختلال شيء منها يجعل الحديث ضعيفاً لما فيه من فقد المعيار الذي يثبت سلامة الحديث. ومن ثم فإننا ننتقل على ضوء ما سبق إلى السبر والدرس لكل جوانب الحديث، ونوضح احتمالات الضعف والقوة فيها، مع بيان حكم كل منها.

ونبدأ بدراسة أحوال المتن فإنه المقصود من بحث الأسانيد، ثم يأتي بعد ذلك البحث في تسلسل الإسناد وما يعرض له من اتصال أو انقطاع، ومن تعدد سند أو غير ذلك، ثم نتبعه بالأنواع المشتركة بين السند والمتن، كالشاذ والمضطرب والمعلل.

وإذا انتهى البحث الجزئي في كل جوانب الحديث جاء دور النظرة الشاملة، وهي نظرة إجمالية توضح دقة نهج المحدثين وأنهم شملوا بالدرس والبحث كل احتمالات القوة والضعف والعوامل المؤثرة فيهما سناً و متنناً، وأعطوا كل حال حكمه المناسب له، فجاء عملهم موفياً بالهدف المطلوب، وهو تمييز المقبول من المردود على غاية من الدقة المنهجية»^{٢٦}.

٤,٢. نقل أقوال العلماء

لم تحل الكتب التي ألفها العتر من نقل أقوال العلماء حيثما وجد اختلاف بينهم. وهو لا يكتفي بقول واحد في المسألة هو القول الراجح الذي يرجحه، بل إنه كثيراً ما ينقل كل أقوال

^{٢٦} منهج النقد: ١٧-١٨.

العلماء في المسألة، أو يكتفي بالمشهور منها.

وهو في نقله لهذه الأقوال ليس حاطب ليل يتلقف كل ما يجده أمامه، ويسير وفق ما سار عليه الأكثر أو الجمهور دون أن يعمل أدوات الباحث في التأكد من صحة نسبة القول إلى قائله أولاً، والتحقق من صدقه ثانياً.

ومن خلال استقراء كثير من المسائل التي ينقل فيها العتر أقوال العلماء الأئمة يظهر أنه يتمتع بشخصية نقدية ممحصنة لهذه الأقوال.

ومن أمثلة ذلك: ذكر العتر أن جمهور العلماء على أن الحكم للجرح، والعمل به أولى. وقالت طائفة: بل الحكم للعدالة. وقول الجمهور يوهم أن الجرح مقدم على التعديل مطلقاً، وهذا الإطلاق غير مَرَضِيٍّ. لذلك فقد ذكر العتر قيود هذا القول، تحت عنوان (تحقيقنا في المسألة)، فقال:

«ونستطيع بعد أن تتبعنا ما ذكره في هذا الصدد أن نصف هذه الشروط إلى قسمين: شروط تطبيقية، وشروط تحقيقي. أما الشروط التطبيقية: فهي شروط لا بد منها لتطبيق قاعدة (الجرح مقدم على التعديل)، وهذه الشروط هي ... أما الشرط التحقيقي: فهو عدم إمكان إزالة التعارض بين الجرح والتعديل. وهذا أهم مما سبق، لأنه يعرفنا تحقق التعارض بين الجرح والتعديل، وهو ركن أساسي لا بد منه قبل أي بحث. وقد تتبعنا العوامل التي تزيل التعارض بين الجرح واستخرجنا بعضها بالبحث الاستنباطي، فكانت ثلاثة نعرضها هنا:

- ١- التوفيق بين الجرح والتعديل: بأن يكون كل منهما واقعاً على موضوع غير الآخر...
- ٢- أن يكون حكم عبارة الجرح والمعدل واحداً، لكن اختلفا في اللفظ...
- ٣- أن يكون اختلاف الجرح والتعديل بسبب اختلاف الاجتهاد في أصل من أصول الجرح والتعديل...»^{٣٧}.

٤,٣. تعريف المصطلحات:

من عادة العتر أن يوضح معاني المصطلحات التي قد ترد في أثناء بحثه، وهو يسير في هذه التعاريف وفق ما ينبغي أن يكون عليه التعريف، من كونه جامعاً مانعاً مختصراً.

٤,٤. الأمثلة التي يوردها لبيان القاعدة:

وذلك لكي لا تبقى علوم الحديث في إطارها النظري، وإنما ترتبط بحقلها التطبيقي. وتتسم أمثلة العتر، لاسيما في كتابه منهج النقد بالجدة، فهو لا يتبع ابن الصلاح في الأمثلة التي يسوقها - كما يفعل كثير من المؤلفين - وإنما يأتي بأمثلة عشر عليها من خلال اطلاعه الواسع وبحثه الطويل.

٤,٥. التنبيه على الأخطاء التي يقع فيها بعض العلماء:

^{٣٧} أصول الجرح والتعديل: ١٦٥ - ١٦٨.

من منهج العتر أن يبين بعض ما وقع فيه بعض العلماء من مجانية للصواب الذي يعتقد، وللرأي الذي يرحبه. وهو بذلك يلتزم أصول البحث العلمي، وآداب العلماء المحققين، فيتوجه بنقده إلى الرأي الذي يريد نقده، مبتعداً عن شخص قائل ذلك القول، وكثيراً ما يبهم اسم ذلك الشخص.

ومن خلال استقراء كثير من المسائل التي كان له فيها نقد لغيره، لم نجده يطعن في شخص أحد أو يملأ صفحات كتابه بالسباب والشتائم، كما يفعل غيره. وأكبر كلمة وجدناه يعبر بها، قوله: وقال بعض من نصب نفسه محدثاً، وقال بعض مدعي العلم، وأشباهها.

ومن أمثلة ذلك: ذكر العتر أن السيوطي نقل عن الحافظ ابن حجر عدم اشتراط انتفاء الشذوذ في صحة الحديث. ثم قال معقّباً عليه: «ولكنه مخالف لما بينه الحافظ من شرط الصحيح في كتابه نُخبة الفكر وشرحها نزهة النظر»^{٣٨}. ثم عقب قائلاً: «قد أخذ بعض الأفاضل الأكابر بهذا الذي نقله السيوطي عن الحافظ ابن حجر... وليس الأمر كذلك»^{٣٩}.

٤,٦. الاعتماد على المصادر الأصلية:

وهذا منهج عام للعتر تجده واضحاً في كتبه. وإن نظرة سريعة في مصادره كافية للدلالة على ذلك. ومن أمثلة ذلك: اعتماده على كتاب الكفاية في كتابه أصول الجرح والتعديل، حيث بنى الدكتور أصول كتابه (أصول الجرح والتعديل) على ما ذكره الخطيب البغدادي في كتابه (الكفاية في علم الرواية). وعمل الدكتور هذا يأتي في وقت هجر فيه كثير من المؤلفين هذه الأصول، واكتفوا بالاعتماد على ما كتبه ابن الصلاح، وما ألف على كتابه من شروح ومختصرات.

ضبط المشكل من الأسماء والكلمات بالحركات أو بالنص:

وأغلب ذلك عندما تدعوا الحاجة إلى ضبط بعض الأسماء أو الكلمات. ويكون ضبطها إما بالحركات وهو الغالب، وإما بالنص على ضبطها. ومثال ذلك:

١- «الكَبْدُ: بفتح الكاف وكسر الباء»^{٤٠}

٢- «عُفَيْرُ بَنْ مَعْدَانَ الْكَلَاعِي»^{٤١}، عفيرٌ بضم العين وفتح الفاء وسكون الياء، ومعْدَان بفتح الميم وسكون العين وفتح الدال، والكلاعي بفتح الكاف.

٤,٧. تخريج الأحاديث التي يذكرها في كتبه:

وهذا من منهجه في كل كتبه. وهو في ذلك ملتزم بالكتب الستة، ولا يخرج عنها إلا لحاجة، وقد يكتفي بما خرّجه الشيخين أو أحدهما عندما يكون الحديث في صحيحيهما أو في أحدهما.

^{٣٨} عتر، نور الدين، الإمام الترمذي: ١٣٤.

^{٣٩} المصدر السابق: حاشية ١٣٤-١٣٥.

^{٤٠} عتر، نور الدين، إعلام الأنام: ١/ ٧٥.

^{٤١} عتر، نور الدين، لمحات موجزة في أصول علم العلل: ٩٣.

وقد يبين العتر حكم هذا الحديث قبولاً ورداً، وذلك قليل في عمله، إلا أنه في كتاب إعلام الأنام أكثر فيه من دراسة أسانيد الأحاديث والحكم عليها، حتى لا تكاد تجد حديثاً لم يبين حكمه قبولاً ورداً.

٤,٨. أسلوبه اللغوي:

لم يعتمد العتر إلى التعقيد والإبهام فيما كتب، وإنما سلك مسلك الوضوح والبساطة في كل كتاباته، مبتعداً عن كل ما من شأنه أن يوصل القارئ إلى الغموض والإبهام. وكثيراً ما يبدأ بإعطاء القارئ تعريفاً عن الشيء الذي يتحدث عنه، حتى لا يكون غريباً عن هذه المصطلحات العلمية التي قد يغفل عنها بعض العامة، ثم يبين له أصله من الكتاب والسنة، ثم يشرح بعد ذلك بالدخول بالتفصيل، آخذاً بيد القارئ شيئاً فشيئاً، حتى يصل به إلى المقصد الذي يريده أن يصل إليه.

٤,٩. التناسق والتكامل بين مؤلفاته

من عادة العتر أن يقيم جسوراً من الترابط بين كتبه، وذلك من خلال بسط القول في مسألة ما في أحد كتبه، واختصارها في باقي الكتب، مع بيان أنه قد تكلم عنها بتوسع في ذلك الكتاب. ومن أمثلة ذلك: أنه تحدث عن حكم الذهب المحلق للنساء بتوسع في كتابه المرأة، فذكر أدلة كل طرف والرد عليها، والنقد الموجه لهذه الأحاديث سنداً وامتناً. أما في باقي كتبه فقد اكتفى بالإشارة إلى المسألة، وأحال طالب الاستزادة إلى كتابه المرأة.

٤,١٠. المراجعة الدائمة لكتبه:

ولذلك فإن الناظر في كتب العتر يجد فيها تغييراً وإضافات وتوسعات في الأبحاث بين بعض الطبعات. ويمكن للقارئ أن يجد هذه العبارة بكثرة في الصفحات الأولى من كتب الدكتور وهي: الطبعة الرابعة (مثلاً) وهي الطبعة الأولى الموسعة والمعدلة. هذه هي أبرز ملامح منهج الدكتور نور الدين عتر في التأليف. منهجه في التحقيق:

من خلال استقراء الكتب التي حققها العتر يمكن ملاحظة أنه يتبع خطة عامة يسير وفقها في كل أعماله التحقيقية. وتضم هذه الخطة مراحل أربعة هي:

٤,١١. المرحلة الأولى: تصدير الكتاب المُحَقَّق بمقدمة عامة:

وهذه المقدمة هي البيان الذي يصدّر به العتر عمله في التحقيق. وتتضمن هذه المقدمة الأمور التالية:

١- الترجمة الوافية لصاحب الكتاب المُحَقَّق:

تتناول هذه الترجمة: اسمه، ونسبه، ونشأته العلمية، وشيوخه وتلاميذه، وأهم آثاره العلمية. وتبرز في تراجمه العناية بإبراز مواطن الأسوة والقدوة بالترجم له، وذلك مهم جداً.

٢- خصائص الكتاب المُحَقَّق:

وكثيراً ما يتناول أسلوبه، وخصائص الكتاب، ومزاياه، وقيمه عند العلماء.

٣- نسخ الكتاب المحقق الخطية:

وذلك أن العتر يعتمد في إخراج الكتاب المخطوط الذي يريد إخرجه للناس على نُسخ خطية تمتاز بالدقة العلمية، والعمل وفق طريقة المحدثين من إثبات التصحيحات والمقابلات والبلاغات وغير ذلك.

٤، ١٢. المرحلة الثانية: تحقيق نص الكتاب

إن من البديهيات التي يقوم عليها عمل المحقق، وأولى الأعمال التي يجب عليه مراعاتها أن يخرج النص الذي يحققه وفق ما أراده مؤلفه وارتضاه، وعمل العتر في التحقيق سائر في هذا الفلك، ولذلك فإنه يسلك في تحقيق نص الكتاب منهجاً عاماً في كل أعماله. وهذا المنهج يقوم على الدعائم التالية:

١- إثبات الفروق بين النسخ المعتمدة عنده لتحقيق الكتاب

٢- إثبات التعليقات الموجودة في الحاشية أو الهامش لبعض النسخ في حاشية الكتاب

قد تُكْتَب على هوامش بعض النسخ بعض التعليقات الهامة، وهذه التعليقات ليست من متن الكتاب فلذلك فإن الدكتور نور لا يهملها وإنما يضعها في مكانها المناسب من الحاشية.

٣- ضبط الكلمات والأسماء بالشكل:

وذلك فيما يحتاج للضبط. وتظهر فائدة هذا الضبط في ناحيتين:
الأولى: لا يقع القارئ في الغلط في نُطق الأسماء والكلمات على غير وجهها الصحيح.
والثانية: أن لا يلحن في الحركات الإعرابية. ومن أمثلة عمله في هذا الصدد:

٤- وضع عناوين للمسائل الفرعية من الكتاب المحقق:

وتظهر هذه العناوين الفرعية في تحقيق العتر لكتايب (نزهة النظر لابن حجر) و (شرح علل الترمذي لابن رجب الحنبلي)، وذلك لأن كلاً من ابن حجر وابن رجب لم يضعوا عناوين للمسائل التي تكلموا فيها، فجاء العتر ووضعها من أجل زيادة الإيضاح.

٤، ١٣. المرحلة الثالثة: التعليق على الكتاب المحقق:

وذلك من أجل تمام الاستفادة منه. وأهم ما يورده الدكتور من تعليقات على كتبه المحققة:

١- شرح الألفاظ الغريبة:

وذلك قليل في عمل العتر، اقتصاراً على ما تمس إليه حاجة الطالب.

٢- تعريف المصطلحات الحديثية:

وذلك عندما لا يورد مؤلف الكتاب المحقق تعريفاً لما يذكره من أنواع علوم الحديث.

٣- إكمال ما أورده المؤلف مختصراً:

وذلك فيما يرى أنه بحاجة إلى زيادة إيضاح وبيان واستفصال، وعمله يشمل النواحي الآتية:
أ- إيضاح عبارة المؤلف، وذلك عندما يعترى عبارة المؤلف بعض الغموض والإبهام الذي يحتاج إلى بيان وإيضاح.

ب- إزالة إشكال قد يتوهم من عبارة المؤلف

التنبية على فائدة هامة، وهي زيادات علمية لم يتعرض لها المؤلف، أوردها الدكتور تمييزاً للفائدة.

د- ومما يمكن أن يُعتبر إكمالاً للكتاب المحقق، مناقشة الدكتور نور لما ذكره المؤلف من حكم في قضية ما.

٤- تخريج الأحاديث التي يوردها المؤلف

٥- الإحالة على بعض الكتب الأخرى للاستزادة

وهو إما أن يُحيل على كتب غيره التي فصلت القول في المسألة، أو يُحيل على أحد كتبه التي توسع فيه في بحث المسألة.

٤,١٤ . المرحلة الرابعة: الفهرسة العلمية

وكثيراً ما تشتمل هذه الفهرسة على الفهارس التالية:

١- الآيات.

٢- الأحاديث.

٣- مصادر التحقيق المخطوطة والمطبوعة.

٤- الأعلام

٥- موضوعات الكتاب المُحقق.

٦- معجم لمصطلحات الكتاب.

هذه هي أهم ملامح المنهج الذي يقوم عليه عمل الدكتور نور الدين التحقيقي.

- بعد هذه الجولة مع هذا العالم الشهير فضيلة شيخنا العلامة المحدث الأستاذ الدكتور نور الدين عتر، وبعد هذه الوقفة مع جهوده في علوم الحديث لابد من تسجيل بعض النتائج الهامة للبحث:
- ١- نشأ العتر في بيئة علمية هيات له الدراسة على كبار علماء بلده مما كان له أثر في تمكنه العلمي في مختلف الاختصاصات.
 - ٢- تفوق العتر في جميع مراحل الدراسة، ابتداءً من الدراسة الابتدائية، ومروراً بالدراسة الجامعية، ووصولاً إلى الدراسة العليا. فقد كان في كل هذه المراحل الأول على رفاقه. واستمر هذا التفوق حتى وقته الحاضر، فهو من أكابر علماء العالم الإسلامي والعربي المعدودين في الحديث وعلومه.
 - ٣- تسم شخصية العتر بالطابع العلمي، فهي شخصية محققة مُمَيَّصَة، لا تأخذ كل شيء على علاته، وإنما تُعْجَل فيه النقد العلمي شكلاً ومضموناً، وصولاً إلى الحقيقة العلمية.
 - ٤- أُلِّف العتر الكثير من الكتب في مختلف الاختصاصات، وقد كُتِبَ لهذه المؤلفات القبول عند طبقات المثقفين كافة، من متعلِّمين ومعلِّمين ومتخصصين.
 - ٥- التزم العتر في كل مؤلفاته الطابع العلمي بعيداً عن الانجرار وراء العواطف التي تضعف السمة العلمية للبحث.
 - ٦- تمتاز مؤلفات الدكتور نور بالتجديد في طريقة العرض، لاسيما في كتابه (منهج النقد في علوم الحديث)، فقد صاغ الدكتور فصول كتابه بطريقة مبتكرة لم يُسَبَق إليها، تظهر عمل المحدثين في إطار نظرية متكاملة متناسقة تشمل جوانب النقد العلمي كلها.
 - ٧- مثَّل العتر للقواعد النظرية بأمثلة جديدة. ففي حين اكتفى كثير من المؤلفين في مصطلح الحديث بالأمثلة التي أوردها ابن الصلاح في كتابه (علوم الحديث) فقد أورد الدكتور أمثلة مما اطلع عليه من الكتب الأصول.
 - ٨- يخرج العتر أحاديث كتبه من مصادر الحديث الأصول.
 - ٩- يرجع العتر في كتاباته إلى المصادر الأصيلة في البحث، فلا يكتفي بمشهور كتب الفن الذي يبحث فيه، وإنما يعود إلى المصادر الأولى المؤلفة في هذا العلم، ففي علم الجرح والتعديل مثلاً يرجع الدكتور إلى ما كتبه الخطيب البغدادي في كتابه (الكفاية) وهو من أوائل ما كُتِبَ في هذا الفن.

- ١٠ - يعتمد العتر في الكتب التي يحققها على نسخ خطية تمتاز بالدقة والمقابلة على أصول موثوقة وقريبة عهد بالمؤلف، بل أكثرها ممهور بخط المؤلف.
- ١١ - يعلق العتر على ما يحققه من كتب بما يكفل تمام الاستفادة من الكتاب المحقق.
- يختتم العتر كتاباته بفهرسة شاملة تشمل: الآيات والأحاديث والأعلام والمراجع والموضوعات. وهو يعطي هذه الفهرسة مزيد اهتمام، لأنها تساعد على حُسن الاستفادة من الكتاب وتسهل ذلك.

"جهود نور الدين عتر في خدمة السنة النبوية"

الملخص: نور الدين عتر أحد أبرز الشخصيات العلمية في سوريا، على يديه تخرج أغلب طلبة العلم الشرعي لاسيما في الحديث النبوي. يأتي البحث في تمهيد وثلاثة فصول؛ تناول التمهيد مفهوم الحديث وأهم المؤلفات في علوم الحديث. أما الفصل الأول فكان لعصر نور الدين عتر وسيرته، وجاء في أربعة مباحث، تناولت عصره وسيرته الذاتية والعلمية وآثاره ووظائفه. وأما الفصل الثاني فكان لجهوده في علوم الحديث تحقيقاً، وجاء في ثلاثة مباحث، تناولت منهجه في التحقيق، ونماذج من عمله في التحقيق، وأهم المسائل العلمية الجديدة التي وردت في تحقيقاته. وأما الفصل الثالث فكان لجهوده في علوم الحديث تأليفاً، وجاء في ثلاثة مباحث، تناولت منهجه في التأليف، ونماذج من عمله في التأليف، وأهم المسائل الجديدة التي وردت في تأليفاته. وختم البحث بخاتمة تضمنت خلاصة البحث وأهم نتائجه وتوصياته، ثم فهرس للآيات والأحاديث والأعلام والمصادر والموضوعات.

عطف: عبد العزيز محمد خلف، "جهود نور الدين عتر في خدمة السنة النبوية"، مجلة البحوث الحديث، المجلد السادس عشر، العدد الثاني، سنة ٢٠١٨، ص. ٧٥-٩٦.

كلمات مفتاحية: نور الدين عتر، سنة، راوي، حديث، أصول الحديث، نقد متن.

"Cuhûdü Nûreddin 'Itr fi Hıdmeti's-Sünneti'n-Nebeviyye"

Özet: Nureddin Itr, Suriye'nin seçkin ve mümtaz ilmi şahsiyetlerden biridir. Temel İslâm Bilimleri alanında özellikle Hadis ilminde birçok öğrencinin istifade ettiği değerli bir ilim adamıdır. Bu çalışma giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte "Hadis" kavramı ve bu alanda telif edilmiş önemli eserler hakkında bilgi verilmiştir. Birinci Bölümde Nurettin 'Itr'ın yaşadığı dönemi, ilmi hayatı eserleri ve üstlendiği görevler ele alınmıştır. İkinci Bölümde Nureddin Itr'ın Hadis ilmine katkısı araştırılmış, konu üç başlıkta verilmiştir; Nureddin Itr'ın Hadis ilminde tahkik metodu, tahkik metodundan örnekler ve tahkik metodunda önemli yeni ilmi meselelere bakışı araştırılmıştır. Üçüncü Bölüm, Nureddin Itr'ın Hadis ilmine dair telifâtı konu edinmiştir; telif metodu, bu metottan örnekler ve telifâtında önemli ilmi meseleler araştırılmıştır. Çalışma konuyu özetleyen sonuç, ayet, hadis fihristi ve kaynakça bölümü ile son bulmuştur.

Atf: 'Abd al-Aziz Muhammad KHALAF, "Cuhûdü Nûreddin 'Itr fi Hıdmeti's-Sünneti'n-Nebeviyye", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XVI/2, 2018, ss. 71-91.

Anahtar Kelimeler: Nûreddin 'Itr, Sünnet, Râvî, Hadis, Usûlü'l-hadis, Tenkitli Neşir.

Sahâbî Sahîfelerinin Lâfzen Rivâyet Açısından Değeri

“The Value of Sahâbah
Sahîfas in Terms of the Verbal
Narration”

Fahri HOŞAB*

Abstract: Sahabahs who the first râvîs of the hadiths have transferred The Holy Prophet's hadiths by memorizing or writing. They have based on literally riwayat when they make riwayat hadiths. Literally riwayat is important in fully preserving and transporting the meaning of the hadith. The most important sources for identification of transferred with saving words are sahabah sahîfas. When examining the contents of the sahabah sahîfahs in the hadith sources, it will be seen that the literal narrative samples are more predicted.

Citation: Fahri HOŞAB, “Sahâbî Sahîfelerinin Lâfzen Rivâyet Açısından Değeri” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XVI/2, 2018, pp. 93-105.

Keywords: Sahâbah, sahîfah, hadith, matn, verbal narration.

I. Giriş

Hiz. Peygamber (sav), Allah tarafından kendisine vahyedilen Kur'an'ı tebliğ yanında muhtevasını beyanla da vazifelendirilmiştir. O'nun Kur'an'ı beyanı, sözleri, fiilleri ve takrirleriyle gerçekleşmiştir. Allah Resûlü'nün beyanını ifade eden hadislerini/sünnetlerini ezber (hıfz) ve yazma (kitabet) yoluyla muhafaza (tesbît) eden ashâbı, bunları kendi arasında ve kendilerine ulaşan tabiûn nesline sözlü (şifahî) ve yazılı (kitabî) olarak rivâyet etmiştir. Sahâbîler, hadis lafızlarını Hiz. Peygamber'den duyulduğu şekliyle nakletmeye (lafzî rivâyete) itina göstermiştir

II. İlk Yazılı Hadîs Kaynakları: Sahâbî Sahîfeleri

Sahâbîler Hiz. Peygamber'in hadislerini çoğunlukla zihinlerinde muhafaza ediyordu. Aralarında hadisleri yazı ile tesbit eden bir grup da vardı. Ancak bunların sayısı azdı. Çünkü onlar, önceleri, Kur'an'la karışır endişesiyle Hiz. Peygamber tarafından hadisleri yazmaktan men edilmişlerdi.¹ Hiz. Peygam-

* Dr. Öğr. Üyesi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniv., İlahiyat Fak., Hadis, KAHRAMANMARAŞ, fahrihosab@hotmail.com

¹ Hâkim en-Neysâbüri Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh, *Marifetu 'Ulûmi'l-Hadis*, Medîne 1397/1977, Mukaddime (s. II); İbnu's-Salâh, Ebû 'Ömer 'Osmân b. 'Abdurrahmân, *'Ulûmu'l-Hadis*, Dımaşk 1406/1986, s. 182; Tâhir el-Cezâirî, *Tevcihu'n-Nazar ilâ Usûli'l-Eser*, Beyrût 1416/1995, I, 45.

ber'in hadisleri yazmayı yasaklama sebebini, ashâbın, sınırlı sayıda sahâbî dışında okuma yazma bilmedikleri ve bilenlerin de çoğunun yazıları iyi olmadığı için, hadisleri yazarken hata yapmalarından kaygı duyması olarak değerlendirenler de olmuştur.²

Allah Resûlü, hadisleri yazmayı yasakladığı dönemde, yazısı iyi olan Abdullah b. Amr'a (v. 65/684-85)³ hususi yazma izni vermiştir.⁴ Kaynaklarda, hadisleri yazma ile ilgili Hz. Peygamber tarafından verilen hususi iznin Abdullah b. Amr'la sınırlı kalmadığı, muhtelif zamanlarda yazma izni isteyen sahâbîlere de izin verdiği⁵, hatta Resûlullah'ın etrafına halka olup hadis yazanlar bulunduğu dair⁶ bilgiler mevcuttur.

Hadis âlimlerince, Hz. Peygamber'in hadisleri yazmayı yasaklandığına dair rivâyetlerle⁷ yazmaya izin verdiğine⁸ veya yazmaya teşvik ettiğine dair rivâyetler⁹ tahlil edildiğinde, yazma yaşınının, hadislere ilginin sahâbeyi Kur'an'la iştigalden alıkoyacağı kaygısından emin olunduktan sonra kaldırıldığı değerlendirilmektedir.¹⁰ Hadisleri yazmaya izin ifade eden hadislerin, yazmayı yasaklayan hadisleri nesh ettiğini değerlendirenler de olmuştur.¹¹

Sahâbîlerin hadisleri yazdıkları malzemelere "sahîfe" adı verilmiştir.¹² Bu sahîfelerden muhtevası geniş olanların, birbirine eklenerek, katlanarak veya dürülebilmek üzere muhafaza edilen enli veya uzun sayfalar şeklinde olduğunu söylemek mümkündür.¹³

² bkz. İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Müslim, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadis*, Beyrût 1419/1999, s. 412; Koçyiğit, *Hadislerin Toplanması Ve Yazı İle Tespiti*, Konya 2007, s. 27-28.

³ bkz. İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 412.

⁴ bkz. Buhârî, Muhammed b. İsm'âil, *Sahîhu'l-Buhârî*, İstanbul, 1413/1992, 'İlm39; Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebi Dâvûd*, İstanbul, 1413/1992, 'İlm3; Ahmed b. Hanbel, *Musnedu Ahmedi'bnî Hanbel*, İstanbul, 1413/1992, II, 192, 207, 215.

⁵ bkz. Râmehurmuzî, el-Hasen b. 'Abdurrahmân, *el-Muhaddisu'l-Fâsil beyne'r-Râvî ve'l-Vâ'i*, Beyrût 1391/1971, s. 369; Celâleddin es-Suyûtî, Ebu'l-Fadl 'Abdurrahmân b. Ebû Bekr, *Tedribu'r-Râvî fi Şerhi Takribi'n-Nevevî*, Riyâd 1423/2003, II, 7-8.

⁶ bkz. Dârimî, 'Abdullâh b. 'Abdurrahmân, *Sunenu'd-Dârimî*, İstanbul 1413/1992, Mukaddime 43.

⁷ bkz. Müslim b. Haccâc el-Kuseyrî en-Nisâbüri, *Sahîhu Müslim*, İstanbul, 1413/1992, Zühd 72; Ebû Dâvûd, 'İlm 3; *Müsned*, III, 12, 21, 39, 56; Dârimî, Mukaddime 42.

⁸ bkz. Buhârî, 'İlm, 39; Ebû Dâvûd, 'İlm3; *Müsned* II, 192, 207, 215; Dârimî, Mukaddime 43.

⁹ bkz. Buhârî, 'İlm, 39; Müslim, Hacc, 488; Ebû Dâvûd, 'İlm 3; Râmehurmuzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsil*, s. 363-369; Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî, *Takyîdu'l-İlm*, Kâhire 1429/2008, s. 79-83; İbn 'Abdîberr, Yûsuf, *Câmi'u Beyâni'l-İlm ve Fadlih*, Su'ûdî 'Arabistan 1414/1994, s. 298-300; Suyûtî, *Tedrib*, II, 7.

¹⁰ bkz. Hatîb, *Takyîd*, s. 73.

¹¹ bkz. İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 412; Cezâirî, *Tevcih*, I, 54.

¹² bkz. Buhârî, *İ'tisâm* 5.

¹³ Aydınlı, Abdullah, "Sahife", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 523.

Sahâbeden Abdullah b. Amr, Hz. Peygamber'in kendisine hadîsleri yazma izni vermesinden sonra, yazdıklarını bir sahîfede toplamış ve sahîfesine "es-Sâdika" ismini vermiştir.¹⁴

Hadîs kaynaklarında, Abdullah b. Amr dışında 49 tane hadîs yazan sahâbî yer alır. Ashabın meşhurlarından Enes b. Mâlik (v. 93/711), Abdullah b. Ömer (v. 73/692), Abdullah b. Mes'ûd (v. 32/652), Zeyd b. Sâbit (v. 45/665), Ebu Hureyre (v. 58/677), Ebu Sa'îd el-Hudrî (v. 64/683), Câbir b. Abdullah (v. 78/697) bunlardan birkaçıdır.¹⁵

Sahâbî sahîfelerinden, sadece Ebu Hureyre'nin Hemmâm b. Münebbih'e (v. 132/750) yazdığını sahîfenin iki el yazması nüshası günümüze kadar ulaşmıştır.¹⁶ Bu sahîfeyi Hemmam'dan Mamer b. Raşid (v. 153/770) rivâyet etmiş ve Cami adlı eserinde aynen nakletmiştir.¹⁷

Günümüze ulaşamayan diğer sahâbî sahîfeleri hakkında ise ilk dönem muhter hadîs kaynaklarında kayıtlar bulunmakta ve bu sahîfe ile beraber, muhtevaları Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde yer almaktadır.¹⁸ Bu sahîfelerde yer alan hadîsler, Müsned dışındaki temel hadîs kaynaklarına tasnife tabi tutularak dercedilmiştir.

III. Sahâbenin Hadisleri Lafzen Rivâyeti

Hadîslerini kendisinden işiten ashabının bunları başkalarına da nakletmesini isteyen Hz. Peygamber'in¹⁹, aynı mânâyı ifade eden kelime ile dahi olsa, lafızlarının değiştirilmeden rivâyet edilmesine dair telkini olmuştur.²⁰ Meselâ; sahâbeden Berâ b. Azîb (v. 72/691), Allah Resûlü'nden öğrendiği bir duayı O'nun huzurunda tekrar ederken "nebî" kelimesi yerine "resûl" kelimesini zikretmiş, bunun üzerine müdahale ederek kendisinden duyduğunu aynen oku-

¹⁴ İbn Sa'îd, Muhammed, *Kitâbu Tabakâti'l-Kebîr*, Kâhire 1421/2001, II, 321-322.

¹⁵ Geniş bilgi için bkz. Muhammed Hamidullah, *Muhtasar Hadîs Tarihi ve Sahîfe-i Hemmam İbn Münebbih*, (Trc.: Kemal Kuşçu), İstanbul 2007; s. 44-96; Muhammed Mustafa el-A'zamî, *İlk Devir Hadîs Edebiyatı*, (Trc.: Hulusi Yavuz), İstanbul 1993, s. 34-58; Koçyiğit, Talat, *Hadîs Tarihi*, Ankara 2010, s. 41-68; *Hadîslerin Toplanması Ve Yazı İle Tespiti*, s. 53-129; Âşik, Nevzat, *Sahâbe ve Hadîs Rivâyeti*, İzmir 1981, s. 220-232.

¹⁶ bkz. Hamidullah, *Muhtasar*, s. 108-154.

¹⁷ İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. 'Alî, *Tehzibü't-Tehzib*, b.y.y. ,1416/1995, IV, 283.

¹⁸ Çakan, İsmail Lütfî, *Hadîs Edebiyatı*, İstanbul 2009, s. 37.

¹⁹ Buhârî, 'İlm, 25; Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *Câmi'u't-Tirmizî*, İstanbul, 1413/1992, 'İlm 7; Ebû Dâvûd, 'İlm 10; İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, İstanbul, 1413/1992, Mukaddime 18; *Müsned*, I, 437, III, 116, 225, IV, 80, 82, V, 183.

²⁰ bkz. Buhârî, Vudû', 75.

masını istemiş, aynı mânâyı ifade eden kelime değişikliğine müsaade etmemiştir.²¹ Hz. Peygamber'in, "Kim kasden bana isnad ederek yalan söylerse cehennemdeki yerine hazırlansın."²² hadisi de, sahâbeyi hadîsleri nakilde hassasiyete, dolayısıyla lafzen rivâyete sevk eden²³ sebeplerdendir.

Sahâbeden bazı kimseler, hadîs lafızlarının Hz. Peygamber'den duyulduğu şekilde rivâyet ve tebliğine itina göstermiş ve onu değişik lafızlarla ifade edenlere karşı şiddetli itirazlarda bulunmuştur.²⁴ Hadîs kaynaklarında, sahâbenin hadîslerin lafzen rivâyeti hususunda gösterdiği titizliğe dair bilgiler ve örnekler yer almaktadır:

Sahâbeden Abdullah b. Ömer, Hz. Peygamber'den işittiği bir hadîsi veya Onun'la ilgili bir müşahedesini rivâyet ettiğinde, lafız veya vakıa ile ilgili ne bir şeyi eksiltir ne de eklerdi.²⁵ O, hadîsleri lafzen rivâyette kendi hassasiyetinin yanında, başkalarına da aynı hususu telkin ederdi. Hadîs rivâyet eden birisinin İslâm'ın beş şartını sıralarken Ramazan orucunun sırasını değiştirerek beşinci sırada zikretmesinden dolayı onu ihtar etmiş, Hz. Peygamber'den duyduğu lafızla rivâyet etmesini istemişti.²⁶ "Münafığın misâli, iki sürü arasında gidip gelen şaşkın koyun gibidir..."²⁷ hadîsini nakleden sahâbî, hadîsin lafzında bulunan ve "şaşkın" mânâsını ifade eden "âira" kelimesi yerine aynı mânâyâ gelen "râbida" kelimesini kullandığı için yine onun tarafından ikaz edilmişti.²⁸

Ömer b. Hattâb (v. 23/643), hadîslerin lafzî rivâyeti ile ilgili titizliğini, "Bir hadîsi duyduğu gibi tahdis eden kimse selâmettedir." sözüyle dile getirmişti.²⁹

Sahâbeden Ebu Ümame (v. 86/705) de, hadîsleri, kelimeleri değiştirmeyecek nakledenlerdendi.³⁰

Hadîs kaynaklarımızda, sahâbenin lafzen rivâyeti birbirine de tavsiye ettikleri, hata vaki olduğunda düzelttikleri, bir kelimenin eklenmesine, takdim veya te'hirine veya yerine eş mânâlı bir kelimenin telaffuz edilmesine dahi karşı çıktıkları³¹, hatta hadîsi lafzı ile eda edememekten korktukları için rivâyetten çekindikleri bilgisine de yer verilmiştir.³²

²¹ Buhâri, Vudû' 78; Müslim, Zıkr 14.

²² Buhâri, 'İlm38; *Müsned*, III, 116.

²³ bkz. Râmehurmuzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsıl*, s. 538; Hatîbu'l-Bağdâdî, *el-Kifâye fi Ma'rifeti Usûli 'İlmi'r-Rivâye*, b.y.y. 1423/2003, I, 503-507.

²⁴ Âşık, Sahâbe ve Hadîs Rivâyeti, s. 180.

²⁵ İbn Mâce, Mukaddime 1; *Müsned*, II, 82.

²⁶ Hatîb, *Kifâye*, I, 515.

²⁷ Müslim, Sıfâtu'l-Munâfikîn, 17.

²⁸ *Müsned*, II, 32, 88; Hatîb, *Kifâye*, I, 508.

²⁹ Râmehurmuzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsıl*, s. 538; Hatîb, *Kifâye*, I, 506.

³⁰ Hatîb, *Kifâye*, I, 505.

³¹ bkz. *Müsned*, II, 32, 88; *Kifâye*, I, 503-520;

³² bkz. Hatîb, *Kifâye*, I, 578-582.

Sahâbiler, bazen de hadîsin lafzında takdim te'hîr hatasına düşme ihtimaline karşı "ev" atif edatını kullanmışlar³³; hadîsleri Hz. Peygamber'den işitildiği lafızlarla ezberlemek için birbirine okuyarak müzakerelerde de bulunmuşlardır.³⁴ Ashâbın hadîs rivâyeti hususunda zaman zaman birbirini tenkid etmeleri de, şüphesiz, kendi içinde bir lafzî rivâyet hassasiyeti taşımaktadır.³⁵

Sahâbenin, hadîsleri lafzen rivâyet hususunda titiz davranmakla beraber lafzı tam olarak muhafaza edemedikleri durumlarda, mânâyı muhafaza ederek farklı lafızlarla rivâyette buldukları da olmuştur.³⁶ Lafız farklılıkları her zaman mânâ ile rivâyetle alâkalı değildir. Bazı lafız farklılıkları, Hz. Peygamber'in bir şeyi ashâbına aynı mânâyı ifade eden farklı lafızlarla öğretmesinden de kaynaklanmaktadır.³⁷ Allah Resûlü'nün talim-terbiyedeki bu usûlü, muhataplarına kolaylık sağlama maksadı ile irtibatlandırılmaktadır.³⁸ Ancak sahâbenin, Hz. Peygamber'den farklı lafızlarla da olsa işittiği hadîsleri aynı lafızlarla rivâyet etmesi, yine lafzî rivâyet sınıfında değerlendirilecek bir husustur.

IV. Sahâbi Sahîfeleri ve Lafzî Rivâyeti

Sahife sahibi bazı sahâbiler, Hz. Peygamber'in huzurunda O'ndan işittikleri lafızları aynen kayda geçirmişler ve yazılı hadîs malzemelerini bu şekilde oluşturmuşlardır. Hadîs kaynaklarımızda bazı sahâbilerin Allah Resûlü'nün beyanları esnasında sözlerini yazıya döktüklerine dair bilgiler ve örneklerden bazıları aşağıda sıralanmıştır:

Sahife sahibi Abdullah b. Amr'a bir mevzu sorulmuş, bunun üzerine eski bir sandığı getirterek içinden bir kitap çıkarmış ve sözlerine, bu yazılı malzemeye bakarak, "Allah Resûlü'nün huzurunda söylediklerini yazıyorken..." diye başlamıştır.³⁹ Bir defasında da, "Biz Resulullah'ın yanında bulunurken, O ne konuşursa yazardı"⁴⁰ ifadesini kullanmıştır. Onun, hadîslerin, Hz. Peygamber zamanında ve bazı sahâbiler tarafından bizzat huzurunda yazıldığına dair naklettiği bu kısa Tahkiyesindeki "biz" ifadesi, Allah Resûlü'nün huzurunda yazma ameliyesinin kendisi dışında bazı sahâbiler tarafından da gerçekleştirildiğini ve devamlılık arz eden bir durum olduğunu göstermektedir.

Yine sahife sahibi sahâbilerden Enes b. Mâlik, etrafına insanlar toplandığında kitaplarını getirir ve "Bu hadîsleri Hz. Peygamber'den duydum, sonra

³³ bkz. Hatîb, *Kifâye*, I, 518-521.

³⁴ bkz. Dârimî, Mukaddime 32, 51; Râmehurmuzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsıl*, s. 538.

³⁵ Sahabenin hadîs rivâyetinde zaman zaman birbirine yönelttikleri tenkidin örnekleri için bkz. Aşık, *Sahâbe ve Hadîs Rivâyeti*, s. 250-267.

³⁶ Hatîb, *Kifâye*, I, 577-585.

³⁷ Şafi'i, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, Mısır 1357/1938, s. 270-272.

³⁸ bkz. Şafi'i, *Risâle*, s. 273.

³⁹ Müsned II, 176; Dârimî, Mukaddime 43.

⁴⁰ Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lamî'n-Nubelâ*, Beyrût 1402-1982, III, 87.

yazıp kendisine okudum.” diye naklederdi.⁴¹ Enes b. Mâlik’in bu ifadesinden de anlaşılıyor ki o, ezberleyip yazdığı hadîsleri, lafzî rivâyet hususundaki teşvikine uyarak Hz. Peygamber’e arz etmiş ve tasdikini almıştır.

Sahife sahibi Abdullah b. Amr’ın yazdığı hadîslerin yer aldığı kitap koleksiyonu Amr b. Şuayb’a intikal etmiştir.⁴² Eserin büyük bir bölümü Amr’ın rivâyetiyle Ahmed b. Hanbel’in Müsned’inde yer almaktadır.⁴³ Diğer sahâbi sahîfeleri muhtevalarının da hadîs kaynaklarında yer aldığına yukarıda değinilmiştir.

Bazı sahîfe sahibi sahâbilerin, hadîsleri doğrudan Hz. Peygamber’in lisanından yazıya dökmeleri ve sözlü rivâyeti de bunları esas alarak gerçekleştirmeleri, hadîslerin lafzî rivâyeti meselesinde üzerinde önemle durulması gereken bir husustur. Çünkü bazı sahâbîlere ait bu yazılı malzeme, bir şekilde ilk dönem hadîs kaynaklarına ve sağlam tariklerle Tasnif devri temel hadîs kaynaklarına intikal etmiş ve kayda geçirilmiştir.

Hız. Peygamber’in kendi ifadelerini ihtiva eden hadîsler, bilhassa ilk iki asırda kaleme alınmış kitaplarda daha fazla sayıda bulunabilecektir. Bu ilk yazılı vesikalar ne kadar çok keşfedilip neşredilebilirse Hız. Peygamber’in lafızlarıyla nakledilen hadîslerin sayısı o kadar artmış olacaktır... Demek oluyor ki Hız. Peygamber’in kendi sözlerinin menbaı, kendisine en yakın olan güvenilir kişiler tarafından telif edilmiş bulunan eserlerdir. Bu eserlerin ortaya çıkarılıp ilim dünyasının hizmetine sunulması, hadîs ilmine önemli katkı sağlayacağı gibi, bazı müsteşriklerin iddia ve nazariyelerinin menfi tesirlerini de ortadan kaldıracaktır.⁴⁴

İlk iki asır hadîs kaynaklarında tespit edilip muhtevası müşahhas olarak ortaya konabilecek sahâbî sahîfeleri, yapılacak bu tür çalışmaların temelini teşkil edeceği gibi, hadîslerin lafzî rivâyeti ile ilgili istatistikleri de değiştirecek ve lafzî rivâyete dair tespit ve rakamları arttıracaktır.⁴⁵

V. Sahîfe-i Sahîha’dan Lafzî Rivâyet Örnekleri

Yukarıda, hadîslerin lafzen rivâyeti ile ilgili vesika değeri taşıyan kaynakların en önemlilerinin sahâbî sahîfeleri ve sahîfe muhtevalarında yer alan ve sahîfe sahibi sahâbî râvîlerden sahih senedlerle nakledilmiş rivâyetlerin yer aldığı hadîs kaynakları olduğu ifade edilmişti. Sahâbî sahîfelerinde yer alıp sahih hadîs kaynaklarına intikal etmiş bazı lafzî rivâyet örnekleri tespit edilerek bu hususta yapılabilecek geniş saha araştırmalarına kapı aralanabilir.

⁴¹ Râmehurmuzî, *el-Muhaddisu’l-Fâsıl*, s. 367; Hatib, *Takyid*, 120.

⁴² A’zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, s. 44.

⁴³ bkz. *Müsned*, II, 158-226.

⁴⁴ Başaran, Selman, “Hadislerde Mana Rivâyetinin Sonuçları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3, cilt: 3, yıl: 3, 1991, s. 74-75.

⁴⁵ Geniş izah için bkz. Hamidullah, *Muhtasar*, s. 36-96.

Bu bölümde, zamanın tahribatından kurtularak geleceğe intikal etmiş, ve-sika değeri taşıyan ve Ebû Hureyre'nin bazı rivâyetlerini ihtiva eden Hemmam b. Münebbih Sahîfesi'nde, diğer adıyla es-Sahîfetu's-Sahîha'da⁴⁶ yer almış ve râviler silsilesi yoluyla hadîs kaynaklarına intikal etmiş iki lafzî rivâyet örneği üzerinde durulacak. Sahîfe'de yer alan bu hadîs lafızları, hadîs kaynaklarına intikal etmiş diğer lafızlarla karşılaştırıldığında lafzî rivâyet açısından durumu ortaya çıkacaktır.

A. Örnek I

Sahîfe-i Sahîha'dan lafzî rivâyet durumu mukayeseli olarak incelenecek ilk örnek, Sahîfe'nin 85. hadîsidir. Hadîsin lafzî şu şekildedir.

"وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أول زمرة تلج الجنة صورتهم على صورة القمر ليلة البدر لا يبصقون ولا يتفلون فيها ولا يتمخضون فيها ولا يتغوطون فيها آنيتهم وأمشاطهم الذهب والفضة ومجامرهم الألوثة ورشحهم المسك ولكل واحد منهم زوجتان يرى مخ ساقيهما من وراء اللحم من الحسن لا اختلاف بينهم ولا تباغض قلوبهم على قلب واحد يسبحون الله بكرة وعشيا"

Rasûlullah (sav) şöyle buyurdu: "Cennete ilk girecek zümrenin yüzleri bedir gecesi gibi (parlak) olacak. Tükürmeyecekler, sümükürmeyecekler, abdest bozmayacaklar. Eşyaları ve tarakları altın ve gümüşten olacak. Buhurdanlıkları öd ağacından olacak. Üzerlerinden misk süzülecek. Her birinin iki zevcesi olacak; güzelliklerinden dolayı etlerinin arasından ilikleri görünecek. Aralarında ihtilâf, kalplerinde kin olmayacak. (Kalbleri) bir tek kalp gibi olacak. Sabah akşam Allah'ı tesbih edecekler."⁴⁷

Hadîs, Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) *Müsned*'inde, Abdullâh b. Ahmed → Ahmed b. Hanbel → Abdurrezâk b. Hemmâm → Ma'mer b. Râşid → Hemmâm b. Münebbih → Ebû Hureyre tarikiyle Sahîfe'deki aynı lafızlarla yer alır.⁴⁸

Abdurrezâk b. Hemmâm'ın (v. 211/827) *Musannef*'inde, Ma'mer b. Râşid → Hemmâm b. Münebbih → Ebû Hureyre tarikiyle ve

"قال أبو القاسم رسول الله صلى الله عليه وسلم إن أول زمرة تلج في الجنة وجوههم على صورة القمر ليلة البدر لا يتمخضون ولا يبصقون ولا يتغوطون آنيتهم وأمشاطهم من الذهب والفضة ومجامرهم الألوثة ورشحهم المسك لكل امرئ منهم زوجتان يرى مخ ساقها من وراء اللحم من الحسن لا اختلاف بينهم ولا تباغض قلوبهم على قلب واحد يسبحون الله بكرة وعشيا"⁴⁹

⁴⁶ Aydınlı, "Sahîfe", DİA, XXXV, 523.

⁴⁷ Hamidullah, *Muhtasar*, s. 138.

⁴⁸ bkz. *Müsned*, II, 316.

⁴⁹ 'Abdurrezâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, Beyrût 1403/1983, XI, 413-414.

şeklindeki rivâyette sahifede geçen ‘صورهم’ yerine ‘جوههم’ lâfzı kullanılmış, yine ‘واحد’ lâfzı yerine ‘امرئ’ lâfzı kullanılmıştır. Yine manayı bozmayacak şekilde rivâyetteki ‘لا يمتخطون ولا ييصقون’ ifadesi yerine de ‘لا يمتخطون ولا ييصقون’ ifadesini kullanılmıştır. Bunların dışında manayı bozmayacak küçük bir iki takdim-tehir olmakla birlikte manalar ve lâfızlar birer bir aynıdır.

İbn Hibbân’ın (v. 354/965) *Sahîh*’inde, İbn Kuteybe → Ebu’s-Serâ → Abdurrezâk b. Hemmâm → Ma’mer b. Râşid → Hemmâm b. Münebbih → Ebû Hureyre tarihiyle ve

"وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أول زمرة تلج الجنة صورهم على صورة القمر ليلة البدر لا ييصقون فيها ولا يتمخطون فيها ولا يتغوطون فيها آيتهم وأمشاطهم من الذهب والفضة ومجامرهم الألوّة ولكل واحد منهم زوجتان يرى مخ سوقهما من وراء اللحم لا اختلاف بينهم ولا تباغض قلوبهم على قلب واحد يسبحون الله بكرة وعشيا"

lafzıyla yer alan rivâyette⁵⁰, *Sahîfe*’de yer alan “ورسحهم المسك” ifadesi bulunmamasında, diğer lafızlar birebir aynen yer almaktadır.

Buhârî’nin (v. 256/869) *Sahîh*’inde Muhammed b. Mukâtil → Abdullâh b. Mübarek → Ma’mer b. Râşid → Hemmâm b. Münebbih → Ebû Hureyre tarihiyle ve

"قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أول زمرة تلج الجنة صورتهم على صورة القمر ليلة البدر لا ييصقون فيها ولا يتمخطون ولا يتغوطون آيتهم فيها الذهب وأمشاطهم من الذهب والفضة ومجامرهم الألوّة ورشحهم المسك ولكل واحد منهم زوجتان يرى مخ سوقهما من وراء اللحم من الحسن لا اختلاف بينهم ولا تباغض قلوبهم قلب رجل واحد يسبحون الله بكرة وعشيا"

lafzıyla yer alan rivâyette⁵¹, “عَلَى قَلْبٍ وَاحِدٍ” ifadesi yerine mânâyı değiştirmeyen “قلب رجل واحد” ifadesi geçmekte, lâfzın geri kalanı her iki kaynakta aynen yer almaktadır.

Müslim’in (v. 261/874) *Sahîh*’inde, Muhammed b. Râfi → Abdurrezâk b. Hemmâm → Ma’mer b. Râşid → Hemmâm b. Münebbih → Ebû Hureyre tarihiyle ve

"وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم "أول زمرة تلج الجنة، صورهم على صورة القمر ليلة البدر. لا ييصقون فيها ولا يتمخطون ولا يتغوطون فيها. آيتهم وأمشاطهم من الذهب والفضة. ومجامرهم من الألوّة. ورشحهم المسك. ولكل واحد منهم زوجتان. يرى مخ ساقهما من وراء اللحم، من الحسن. لا اختلاف بينهم ولا تباغض. قلوبهم قلب واحد. يسبحون الله بكرة وعشيا".

⁵⁰ İbn Hibbân, ‘Alâuddin ‘Alî, *Sahîhu İbni Hibbân*, Beyrût 1414/1393, XVI, 463-464.

⁵¹ Buhârî, *Bed’ul-halk* 8.

lafzıyla yer alan rivâyette⁵², "عَلَى قَلْبٍ وَاحِدٍ" ifadesi yerine mânâyı değiştirmeyen "قلب واحد" ifadesi yer almaktadır. Lafzın geri kalanı her iki kaynakta da aynıdır.

Tirmizî'nin (v. 279/892) *Sünen*'inde, Suveyd b. Nasr → Abdullâh b. Mübârek → Ma'mer b. Râşid → Hemmâm b. Münebbih → Ebû Hureyre tari-kiyle ve

"قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أول زمرة تلج الجنة صورتهم على صورة القمر ليلة البدر لا يبصقون فيها ولا يمشطون ولا يتغيطون آتيتهم فيها الذهب وأمشطهم من الذهب والفضة ومجارهم من الألوَة ورشحهم المسك ولكل واحد منهم زوجتان يرى مخ سوقهما من وراء اللحم من الحسن لا اختلاف بينهم ولا تباغض قلوبهم قلب رجل واحد يسبحون الله بكرة وعشيا"

lafzıyla yer alan rivâyette⁵³, "عَلَى قَلْبٍ وَاحِدٍ" ifadesi yerine mânâyı değiştirmeyen "قلب رجل واحد" ifadesi yer almaktadır. Lafzın geri kalanı her iki kaynakta da aynıdır.

Yukarıda yapılan tahlilde görülüyor ki, hadîsin bütün rivâyetleri Ma'mer b. Râşid → Hemmâm b. Münebbih → Ebû Hureyre tarikiyle gelmekte, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde yer alan lafız Sahîfe'deki lafızla birebir aynıken, İbn Hibbân'ın *Sahîh*'inde kısa bir ifade eksikliği bulunmakta, diğer kaynaklarda ise kısa ifadeli müradif lafız farklılıkları bulunmakta ve bunların hiçbiri mânâyâ tesir etmemektedir.

B. Örnek II

Sahîfe-i Sahîha'dan lafzî rivâyet durumu mukayeseli olarak incelenecek ikinci örnek, Sahîfe'nin 4. hadîsidir. Hadîsin lafzı şu şekildedir:

"وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : مثلي كمثل رجل استوقد نارا فلما أضاءت ما حولها جعل الفراش وهذه الدواب التي يقعن في النار يقعن فيها وجعل يحجزهن ويغلبنه فَيَتَّقَحْنَ فيها فَدَاكَ مثلي ومثلکم انا آخذ بحجزکم عن النار هلم عن النار هلم عن النار هلم فتغلبوني تقتحمون فيها"

"Benimki ateş yakan bir adamın hâline benzer ki (ateş) etrafını aydınlattığı zaman, aleve giden pervaneler ve toprak üzerinde sürünen (hayvancık)lar, ateşin içine düşmeye başlarlar ve o adam onları oraya düşmekten korumak ister. Onlar ona üstün gelirler, oraya (ateşe) dalarlar. Bu benim ve sizin durumunuzdur. Sizi ateşten korumaya çalışırım ve size bağırırım: Ateşten kaçınız, ateşten kaçınız! (Fakat siz dinlemezsiniz) bana galip gelirsiniz ve kendinizi ateşe atarsınız."⁵⁴

Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde, Abdullâh b. Ahmed → Ahmed b. Hanbel → Abdurrezâk b. Hemmâm → Ma'mer b. Râşid → Hemmâm b. Münebbih → Ebû Hureyre tarikiyle ve

⁵² Müslim, Cennet 17.

⁵³ Tirmizî, Cennet 7.

⁵⁴ Hamidullah, *Muhtasar*, s. 112.

"وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : مثلي كمثل رجل استوقد ناراً فلما أضاءت ما حولها جعل الفراش وهذه الدواب التي يقعن في النار يقعن فيها وجعل يحجزهن ويغلبنه فتتحمم فيها قال فذلکم مثلي ومثلکم انا أخذ بحجزکم عن النار هلم عن النار هلم عن النار هلم فتغلبوني فتتحممون فيها"⁵⁵ lafzıyla yer alan rivâyetinde "فَيَتَّقَمُونَ" te'kidli ifadesi yerine aynı mânâyı ifade eden "فتتحمم" lafzı yer almıştır. Müsned'deki rivâyetin lafzındaki tahkiyede Hz. Peygamber'in beyanının devamını ifade eden "قال" ziyade ifadesinden sonra "فَذَاكَ" lafzı yerine aynı mânâyı ifade eden "فذلکم" lafzı yer almıştır. Hadîsin lafzının geri kalanı her iki kaynaktaki da aynıdır.

Buhârî'nin *Sahîh*'inde, Ebu'l-Yemân el-Hakem b. Nâfi' → Şu'ayb b. Ebu Hamza → Ebu'z-Zinâd → Abdurrahmân b. Ğanm → Ebû Hureyre tarikiyle ve

"أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إنما مثلي ومثل الناس كمثل رجل استوقد ناراً فلما أضاءت ما حوله جعل الفراش وهذه الدواب التي تقع في النار يقعن فيها فجعل ينزعهن ويغلبنه فيقتحمهن فيها فأنا أخذ بحجزكم عن النار وأنتم تقتحمون فيها"

lafzıyla yer alan rivâyetinde⁵⁶, *Sahîfe*'de yer alan "يَحْجُزُهُنَّ" lafzı yerine aynı mânâyı ifade eden "ينزعهن" lafzı yer almış; yine *Sahîfe*'de yer alan "فَذَاكَ مَثَلِي" ifadesi ise yer almamıştır. Bunlar dışında her iki kaynaktaki lafızlar aynıdır. Bu rivâyet, Ebû Hureyre'den Ma'mer → Hemmâm tariki dışında bir tarikle nakledilmesine rağmen, lafzın *Sahîfe*'deki lafızla hemen hemen aynı olması senedin ve kaynağın sıhhati açısından dikkate değer bir husustur.

Müslim'in *Sahîh*'inde, Muhammed b. Râfi' → Abdurezzâk b. Hemmâm → Ma'mer b. Râşid → Hemmâm b. Münebbih → Ebû Hureyre tarikiyle ve

"وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم "مثلي كمثل رجل استوقد ناراً. فلما أضاءت ما حولها جعل الفراش وهذه الدواب التي في النار يقعن فيها. وجعل يحجزهن ويغلبنه فيقتحمهن فيها. قال فذلکم مثلي ومثلکم. أنا أخذ بحجزكم عن النار. هلم عن النار. فتغلبوني فتتحممون فيها."

lafzıyla yer alan rivâyetinde⁵⁷, *Sahîfe*'deki "يقعن في النار" ifadesi yerine fiil zikredilmeden "في النار" ifadesi, "فَذَاكَ" lafzı yerine de aynı mânâyı ifade eden "فذلکم" lafzı yer almıştır. Hadîsin lafzının geri kalanı her iki kaynaktaki da aynıdır.

İkinci örnek *Sahîfe* hadîsi ile ilgili yapılan tahlilde de görüldü ki *Sahîfe*'de yer alan lafızla diğer kaynaklarda yer alan lafızlar arasında kısa müradif ifadeler dışında lafız farklılıkları bulunmamakta, az sayıda ve kısa ifadeler şeklindeki bu farklılıklar da mânâyı tesir etmemektedir.

Ebû Hureyre'nin bazı rivâyetlerini ihtiva eden es-Sahîfetu's-Sahîha'dan iki hadîsin lafzî rivâyet durumunu, aynı rivâyetin intikal ettiği sahâbe devri son-

⁵⁵ Müsned II, 312.

⁵⁶ Buhârî, Rikâk 26.

⁵⁷ Müslim, Fedâil 18.

rası yazılan hadîs kaynaklarındaki lafızlarla mukayeseli olarak ele alan yukarıdaki tahliller, sahâbî sahîfelerinin/hadîs kaynaklarındaki sahîfe muhtevalarının, lafzî rivâyet açısından değerine dikkat çekmektedir. Bu sahîfelerdeki hadîslerin şifahî olarak sonraki devir kaynaklarına dahi hemen hemen değişmeden intikal etmesi, Hz. Peygamber'in muhatapları ve hadîslerin lafzî rivâyetindeki hassasiyetleri mevsuk olan sahâbenin, sahîfelerinde ve hafızalarındaki lafızların nebevî beyanın aslına muvafakatına dair bir kanaat oluşturmaktadır. Şüphesiz ki Hz. Peygamber'e en yakın, âdil, en sika hadîs râvileri olan sahâbîler, hadîsleri lafız ve mânâ olarak en iyi muhafaza edenlerdi.

VI. Hadîsleri Lafzen Rivâyetin Ehemmiyeti

Hadîslerin lafzının muhafaza edilerek rivâyet edilmesi, lafızların ihtiva ettiği mânâ ve fikhî sonraki nesillere noksansız taşıma açısından önemlidir. Çünkü hadîsler/sünnet, Kur'an'ın yine vahiy kaynaklı veya vahiyden mülhem tefsiri ve muhtevasının tatbikatı olmasının yanında, iman, ibadet, ahkâm, muamelât ve ahlâka dair birtakım esasları ve teferruatı da ihtiva etmektedir.

Hz. Peygamber'in, "Aranızda fıkıh bilgisi (hadîs) taşıyan niceleri vardır ki onu kendilerinden daha iyi anlayan kimselere nakledebilir."⁵⁸ hadîsi vb. beyanları, hadîslerin ihtiva ettiği mânâ ve muhtevanın geleceğe korunarak taşınmasının önemini vurgulamaktadır. Nitekim öncekilerin farkına varamadığı birçok inceliğe sonraki âlimler vakıf olabilmıştır.⁵⁹

Hz. Peygamber'in üslûbu da hadîslerin lafzen rivâyetinde hassasiyet gerektiren bir husustu. O, fasih konuşurdu; "cevami'u'l-kelim" sıfatına sahipti. Allah Resûlü'nün bu vasfı, hadîslerinin mânâ üzere rivâyetini güçleştirmekte ve beyanındaki lafız değişikliği mânânın bozulması ihtimalini taşımaktadır.⁶⁰ Hz. Peygamber'in ifadelerindeki fesahat, râvilerin ifadelerinde yoktur.⁶¹ Bu sebeple bilhassa "cevami'u'l-kelim" sınıfına giren hadîslerin lafzen rivâyeti önem kazanmıştır.

Hadîslerin lafzının değişikliğe uğrayarak rivâyeti, mânâ kayması veya değişmesine sebep olabileceği gibi, lafız değişikliğinin râvî silsilesi içerisinde râviden râviye intikalde devam etmesi durumunda mânâyı muhafazada yetersiz kalması ve taşıdığı belâgat zenginliği ve inceliklerini kaybetmesi de muhtemeldir.

⁵⁸ Tirmizi, 'İlm 7; Ebû Dâvûd, 'İlm 10; İbn Mâce, Menâsik 76.

⁵⁹ bkz. Ahmed Naîm, *Tecrid-i Sarih*, Ankara 1970, I, 455.

⁶⁰ Pezdevî, Fahrüddin 'Alî b. Muhammed, *Usûl*, (Keşfu'l-Esrâr şerhiyle birlikte), İstanbul 1308/1890, III, 775, 778; Suyûtî, Tedrîb, II, 60; Koçyiğit, Talat, *Hadîs Usûlü*, Ankara 2007, s. 220.

⁶¹ Serahsi, Muhammed b. Ahmed, *Usûl*, Kâhire 1372, I, 355.

Yukarıda sıralanan kaygılar sebebiyle, sahâbeden itibaren hadisle iştilal eden ilim ehli arasında lafzî rivâyete ehemmiyet verilmiş, hadislerin lafzen rivâyetini benimseyenlere de “ashâbu’l-huruf” denmiştir.⁶²

Lafzın muhafazası, dolaylı olarak mânâ ve fikhî muhtevanın da muhafazasını netice verdiği gibi, lafzın değişmesi, muhtevadan bazı şeylerin kaybı ihtimalini taşımakta ve hadislerin mânâ ve fikhının ortaya konmasında bazı ilmî ve fikhî müşkilâtı da beraberinde getirebilmektedir.⁶³ Nitekim İslâm fikhının tarihî seyri içerisinde hadislerin mânâ ile rivâyeti âlimler arasındaki ihtilafların ana amillerinden birisi olmuş⁶⁴; yaşanan fikhî ihtilaflarda büyük rol oynamıştır.⁶⁵

Lafzen rivâyetin zaruretine inanan ve mânâ rivâyetine cevaz vermeyen âlimler⁶⁶, mânâ inceliklerini kavrayamayan ve maksada vakıf olmayan kimse-lerin mânâyı esas alıp lafzı değiştirerek hadis nakletmesinin haram olduğu⁶⁷; rivâyet edilen hadisın lafzının korunmasının vacip olduğu hükmüne varmışlardır.⁶⁸

Hadislerin naklinde lafzî rivâyet esas olmakla birlikte, bu her zaman, her isnad ve her râvî için mümkün olmadığından, Hz. Peygamber devrinden itibaren mânâ ile rivâyet zarureti ortaya çıkmış, buna cevaz verilmiş ve hadislerin önemli kısmı mânâ ile rivâyet yoluyla intikal etmiştir.⁶⁹

VI. Sonuç

Hadislerin ilk râvîleri olan sahâbîler, Hz. Peygamber’in hadislerini ezberleyerek veya yazarak muhafaza etmiş ve nakletmişlerdir. Sahâbîlerin hadisleri yazdıkları malzemelere “sahîfe” adı verilmiştir. Sahâbî sahîfelerinden, sadece Ebu Hureyre’nin Hemmâm b. Münebbih’e yazdırdığı sahîfe günümüze kadar ulaşmıştır. Günümüze ulaşamayan diğer sahâbî sahîfeleri muhtevaları da hadis kaynaklarında yer almaktadır.

⁶² Hatîb, *Kifâye*, I, 552.

⁶³ Hadislerin mânâ ile rivâyetinin netice verdiği bazı ‘İlmî ve fikhî müşkillere dair geniş izahat için bkz. Başaran, “Hadislerde Mana Rivâyetinin Sonuçları”, s. 65-75; “*Hadislerin Lafız ve Mana Olarak Rivâyeti Meselesi*”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3, cilt: 3, yıl: 3, 1991, s. 51-64; Dayhan, Ahmet Tahir, “İlk Dönem Hadis Tarihinde “Mânâ ile Rivâyet” Meselesi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, cilt: 13, sayı: 1, 2000, s. 93-100.

⁶⁴ bkz. Cezâîrî, *Tevcîh*, I, 133-140.

⁶⁵ Cezâîrî, *Tevcîh*, II, 750.

⁶⁶ bkz. İbn Hazm, ‘Alî b. Ahmed, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, Mısır 1345/1926, II, 89. İbnu’l-Esîr, Mubârek b. Muhammed, *Câmi’u’l-Usul*, Beyrût 1400/1980, I, 51; Nevevî, Muhyiddin Yahyâ bî Şeref, *Şerhu Sahîhi Muslim*, Mısır 1349/1930, I, 36.

⁶⁷ bkz. İbn Hazm, *İhkâm*, II, 89. İbnu’l-Esîr, *Câmi’*, I, 51.

⁶⁸ Nevevî, *Şerh*, I, 36; İbnu’l-Esîr, *Câmi’*, I, 51.

⁶⁹ Geniş bilgi için bkz. Başaran, “Hadislerin Lafız ve Mana Olarak Rivâyeti Meselesi”, s. 51-64; Dayhan, “İlk Dönem Hadis Tarihinde ‘Mânâ ile Rivâyet’ Meselesi”, s. 93-100.

Sahâbeden bazıları, hadîs lafızlarının Hz. Peygamber'den duyulduğu şekilde rivâyet ve tebliğine/lafzî rivâyete itina göstermiştir. Bazı sahîfe sahibi sahâbilerin, hadîsleri doğrudan Hz. Peygamber'in lisanından yazıya dökmeleri ve sözlü rivâyeti de bunları esas alarak gerçekleştirmeleri, hadîslerin lafzî rivâyeti meselesinde üzerinde önemle durulması gereken bir husustur. Hz. Peygamber'in kendi ifadelerini ihtiva eden bu hadîsler, bilhassa ilk iki asırda kaleme alınmış kitaplarda daha fazla sayıda bulunmaktadır.

Araştırma içerisinde, Ebû Hureyre'nin bazı rivâyetlerini ihtiva eden es-Sahîfetu's-Sahîha'dan iki hadîsin lafzî rivâyet durumunu, aynı rivâyetin intikal ettiği sahâbe devri sonrası hadîs kaynaklarındaki lafızlarla mukayeseli olarak ele alan tahliller, sahâbî sahîfelerinin/sahîfe muhtevalarının, lafzî rivâyet açısından değerine dikkat çekmiştir. Bu sahîfelerdeki hadîslerin râviler silsilesi yoluyla şifahî olarak sonraki devir kaynaklarına dahi hemen hemen değişmeden intikal etmesi, Hz. Peygamber'in muhatapları ve hadîslerin lafzî rivâyetindeki hassasiyetleri mevsuk olan sahâbenin, sahîfelerinde ve hafızalarındaki lafızların nebevî beyanın aslına muvafakatına dair ilmî deliller oluşturmaktadır.

“Sahâbî Sahîfelerinin Lâfzen Rivâyet Açısından Değeri”

Özet: Hadîslerin ilk râvileri sahâbiler, Hz. Peygamber'in hadîslerini ezberleyerek veya yazma yoluyla muhafaza ederek nakletmişlerdir. Onlar, hadîsleri lafzen rivâyet etmeyi esas almıştır. Lafzen rivâyet, hadîslerin taşıdığı mânâyı tam olarak koruyup geleceğe taşıma açısından önemlidir. Lafızları korunarak nakledilmiş hadîsleri tespit için en önemli kaynak sahâbî sahîfeleridir. Hadîs kaynaklarındaki sahâbî sahîfelerinin muhtevaları incelendiğinde, lafzî rivâyet örneklerinin tahmin edilenden daha fazla olduğu görülecektir.

Atıf: Fahri HOŞAB, “Sahâbî Sahîfelerinin Lâfzen Rivâyet Açısından Değeri” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XVI/2, 2018, ss. 93-105.

Anahtar Kelimeler: Sahâbe, sahîfe, hadîs, metn, lafzî rivâyet.

Hadis Tenkîdi

Herbert BERG*

Çev. Dilek TEKİN
İshak Emin AKTEPE**

Müslüman âlimlerin çoğu hadislerin, en azından otorite kanmış klasik eserlerin ihtiva ettiklerini otantik kabul etmektedirler.*** Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Câmiu's-sahîh*'ine ve Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc'ın (ö. 261/875) *el-Câmiu's-sahîh*'ine biraz daha alt derecede Süleymân b. Eş'as Ebû Dâvud es-Sicistânî'nin (ö. 275/889) *Kitâbu's-sünen*'ine, Ebû İsâ Muhammed et-Tirmizî'nin (ö. 279/892-3) *el-Câmiu's-sahîh*'ine, Ahmed b. Şuayb en-Nesâî'nin (ö. 303/915) *Kitâbu's-sünen*'ine ve Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni'nin (ö. 273/887) *Kitâbu's-sünen*'ine otorite kazanmış klasik eser staüsü verilmiştir. Bu altı kitaba bazen

* Herbert Berg, North Carolina Wilmington Üniversitesi'nin Felsefe ve Din bölümünde profesördür. Berg, yüksekisans ve doktorasını Toronto Üniversitesi'nin Centre for the Study of Religion bölümünde tamamlamıştır. Berg, halen çalışmakta olduğu North Carolina Wilmington Üniversitesi'nde "İslam'a Giriş", "Amerika ve İslam", "Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam", "Fundamentalizm", "Din Psikolojisi" ve "Asya Dinleri" gibi dersler vermektedir. Bu tercüme Berg'ün *The Development of Exegesis in Early Islam* isimli kitabının ikinci bölümüdür. Yazar bu eserinde oryantalist çalışmaların üzerinde yoğunlaştığı "rivayetlerin güvenilirliği" meselesini çözmek için bir yöntem geliştirmeyi hedeflemiştir. Bu çalışmada Berg, uyum teorisi diye isimlendirdiği yöntemini Taberî'nin tefsirindeki 997 rivâyet üzerinden istatistiklerle ortaya koymuştur. Kitabın tercümesini yaptığımız ikinci bölümünde ise o, içinde bulunduğu oryantalist paradigmayı kendisinden önce konu ile ilgilenen araştırmacıların yaklaşımlarını ve katkılarını ortaya koymak suretiyle değerlendirmektedir. Bu bağlamda Batılı bir araştırmacının gözüyle içinde bulunduğu öncü paradigmaya ait değerlendirmeler ihtiva etmesi ve paradigmanın tarhiçesine dair bir özet niteliği taşıması bakımından kitabın bahsi geçen bölümünün tercümesi faydadan hali değildir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Dilek Tekin, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, dmuhad-dise@gmail.com; Doç. Dr., İshak Emin Aktepe, Erzincan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, iaktepe@erzincan.edu.tr.

*** Herbert Berg, "Hadith Criticism", *The Development of Exegesis in Early Islam*, UK: Curzon, 2000, s. 6-64.

başka çalışmalar, özellikle de Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'i eklenmiştir fakat bu diğer çalışmalar otorite bakımından tamamen aynı dereceye ulaşamadılar. Tenkidten azade olmamakla birlikte Kütüb-i sitte'nin genellikle [Hz.]*** Muhammed'in söz ve fiillerinin otantik, güvenilir ve hemen hemen tam kaydını içerdiğine inanılmaktadır. Pek çok batılı araştırmacı bunların içerdiği hadislerle kıymet takdir etmede yeteri kadar cömert davranmamış olsa da Müslümanların çoğu Kütüb-i sitte müelliflerinin râvîlerle ilgili titiz incelemelerinin, naklettikleri hadislerin otantikliğini sağladığını düşünmeye devam etmektedir.

Klasik Sünnî İslâm Rivâyeti¹

Müslümanlara göre [Hz.] Muhammed'in söz ve fiillerinin rivâyeti İslâmiyet kadar eskidir. Kur'ân Müslümanlara Peygamber'in örnekliğini takip etmelerini emreder² ve bu sebeple en başından itibaren sahâbîler, Peygamber'in söz ya da fiillerini rivâyet etmek suretiyle hadislerde (haberler veya hikâyeler) somut hale gelen sünnetine (davranış ya da alışkanlık) tâbi olmaya özen göstermişlerdir. [Hz.] Muhammed'in de sünnetiyle amel edilmesini ve onun yayılmasını sağlamaya ihtimam gösterdiği düşünülür.³ [6]

Genel olarak Emevî halifesi II. Ömer (ö. 101/720), hadislerin bir kısmının kaybolmasından endişe ederek resmî bir şekilde tedvin emreden ilk kişi olarak kabul edilmektedir.⁴ Ebû Bekir b. Muhammed b. Hazm (ö. 120/737) ve kısaca İbn Şihâb ya da Zührî olarak tanınan Muhammed b. Müslim b. Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) II. Ömer'in emriyle hadisleri tedvin edenler arasındadırlar. Hadislerin kaydedilmesi hususundaki yaklaşık bir asırlık bu gecikme [Hz.] Muhammed ve özellikle ilk dört halifenin karışır korkusuyla Kur'ân'dan başka herhangi bir şeyin yazılmasından duydukları endişeden kaynaklanmıştır. I. Ömer hadis tedvini hakkındaki pek çok rivâyette öncelikli bir yer teşkil etmektedir. O, bu projeyi başlatmaya hevesli ancak Müslümanlar Kur'ân'ı ihmal edebilir korkusuyla bunu yapmaya isteksizdi şeklinde tasvir edilmektedir. II. Ömer ve İbn Şihâb tarafından başlatılan hadislerin kayıt altına alınma faaliyeti

*** Köşeli parantezlerdeki saygı ifadeleri ve açıklamalar tarafımızca eklenmiştir (çev.).

¹ Şii hadis tedvini hakkında bir değerlendirme için bk. Kohlberg, "Şi'i Hadith", s. 299-307.

² Örneğin "Allah Resûlü sizler için güzel bir örnektir" (Kur'ân 33:21) ve "Allah ve Resûlüne itaat edin ki rahmete kavuşturulasınız" (Kur'ân: 3:132) âyetlerini Müslümanlar [Hz.] Muhammed'in sözlerinin ve uygulamalarının kendi hayatları için bağlayıcılık ifade ettiği şeklinde yorumlamıştır.

³ Şiddikî, *Hadith Literature*, s. 5. Hadis ile sünnet arasındaki farklılık en azından Müslümanlar için sadece "teoriktir". Şiddikî, *Hadith Literature*, s. 2. Bununla birlikte âlimler farklı zamanlarda farklı Müslümanlara göre sünnetin nelerden oluştuğu hakkında oldukça farklı teorilere sahiptir. Bk. 13-4 ve 32-4.

⁴ Bu Kur'ân'dan bazı parçalar kaybolur endişesiyle Hz. Ömer'in (v. 23/644) başlattığı Kur'ân'ın ilk toplanmasıyla şüpheli bir benzerlik ortaya koymaktadır.

oldukça gelişigüzel bir tarzda başlamasına rağmen, özellikle meşhur fakih Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî'nin (ö. 204/820) çabalarıyla sünnetin İslâm hukukunun ikinci kaynağı haline getirilmesiyle elde ettiği gücün ardından otorite kazanmış altı eserin telifiyle kemâle ermiştir.

Hadislerin asıl kısmı *metin* olarak bilinir. Bir metnin [Hz.] Muhammed'in fiil ve sözlerinin gerçek kaydı kabul edilmesi için söz konusu metni aktaran kişilerin (muhaddisler) listesinin ona eklenmiş olması gerekir. Bu isnâd ya da râvîler zinciri hadis kaydedilene kadar geçen süre boyunca olayın görgü tanığının, bu şahsın olayı kendisine aktardığı diğer râvînin, bu muhaddisin metni kendisine rivâyet ettiği kimsenin ilâahiri isimlerini içermektedir.

Hadislerin *isnâd* bölümü de Müslümanların kaynak yorumlarına göre erken dönemde ortaya çıkmış standart bir uygulamadır. Aşağıdaki açıklama Muhammed b. Sîrîn'e (ö. 110/728) nispet edilmiştir:

Onlar (yani hadisçiler) isnâdı sormazlardı. Fitne (= iç savaş) meydana gelince "Size bu bilgiyi aktaranın adını söyleyin!" dediler. Eğer bunlar Ehl-i sünnet'ten (genel Müslüman çoğunluğa mensup kişiler) iseler onların naklettiği hadisler kabul edildi; Ehl-i bidat'tan iseler hadisleriyle amel edilmedi.⁵

Müslüman âlimlerin çoğuna göre bu fitne, üçüncü halife Osmân'a (ö. 35/656) yönelik suikast sonrasında meydana gelen iç çatışmalardır. Bu sebeple hadisler için isnâdların düzenli kullanımının hicrî 35 (milâdî 656) senesinden az bir zaman sonra başladığı düşünülür. Bu tarih, İslâm toplumu içerisinde bir bilim olarak hadis çalışmalarının başlangıcını da göstermektedir.

İbn Sîrîn'in açıklaması şu anlama gelmektedir: İyi niyetli fakat yanıltıcı yahut vicdansız insanlar bile siyasî, itikadî ve şahsî sebeplerle hadis uydurmuş veya onları tahrif etmişlerdir. Müslümanlar bu durumu açıkça kabul ederler. Ancak geleneksel değerlendirmelere göre böylesi uydurma olduğu kesin ve şüpheli durumda bulunan çok sayıdaki hadis, klasik hadis eserlerinin özenli oluşum sürecinde elenmiştir. [7] III./IX. yüzyılda uydurma hadisleri eleme işi büyük ölçüde isnâda odaklanmıştır. Diğer bir deyişle hadisleri derleyenler bütün hadislerin her bir râvîsini sistematik olarak incelemeye tabi tutmuşlardır (Gerçi söz konusu inceleme râvîlerin ilk tabakasını teşkil eden ve hadis uydurma ithamına konu olmadıkları düşünülen sahâbîler hakkında genelde ihmal edilmiştir). İncelemeler râvînin doğum yeri ve zamanı, ailevî ilişkisi, hocaları, öğrencileri, yolculukları, ahlakî yapısı, dinî inançları, yazılı ürünleri ile ölüm tarihine odaklanmıştır. Bu çalışma hadis derleyicilerine güvenilir râvîleri (sikât) tespit imkânı sağlamakla kalmaz ayrıca isnâd içerisinde yan yana duran râvîlerin gerçekten bir araya gelip gelmediklerini belirlemek maksadıyla çağdaş olup olmadıklarını ve mekânsal yakınlıklarını belirleme imkânı da sunar. Bu biyografik analizin (*ilmü'r-ricâl*) yanı sıra isnâdın *ittisal* durumu da araştırılmıştır. İsnadın devamlılığı, eksik ya da bilinmeyen muhaddisler ile [Hz.]

⁵ Juynboll, çev., "Muslim's Introduction to his *Sahîh*", s. 277.

Muhammed'e ulaşamayıp bir sahâbî ya da tâbîi de durması bakımlarından değerlendirilmeye alınmıştır. Ayrıca aynı tabakadan (simultaneous) râvîlerin sayısı da hesaplanmıştır. İsnadının her tabakasından pek çok râvîye sahip bir hadis (*mütevâtir*) uydurma şüphesinden uzak addedilmiştir. Her tabakada üç ya da daha fazla (*meşhûr*), belirli bir tabakada tek (*garîb*) veya her tabakada tek (*ferd*) râvî bulunan hadisler ise daha düşük seviyede de olsa yine bağlayıcı kabul edilmişlerdir. Bu üç temel üzerinde belirli bir hadis, *sahîh* (sound or authentic), *hasen* (good), *zayıf* (weak) veya *sakîm* (spurious) şeklinde sınıflandırmaya tabi tutulabilir.⁶

Müslümanlar İslâm'ın ilk dönemlerinde hadis uydurma faaliyetlerinin bir problem teşkil etmediğini asla iddia etmezler. Onların iddiası hadis uydurucularının elendiği ve muhafaza edilmiş olan haberlerin genel olarak [Hz.] Muhammed'in gerçek söz ve fiilleri olduğudur.⁷ Hatta İslâm dünyasında hadislerin tenkidi isnâd merkezli yapıldığından beri⁸ belirli bir hadisin tarihlendirilmesi nisbet yöntemiyle yapılmıştır. Yani [Hz.] Muhammed'in hayatı esnasında tedavüle giren ve isnâdı bir sahâbîde son bulan nebevî bir hadis muhtemelen [Hz.] Peygamber'in vefatından birkaç on yıl sonra doğmuştur.

Tenkid metodu ve ulaşılan sonuçlar III./IX. yüzyıldan beri mühim seviyede değişmemiştir. Hatta pek çok çağdaş İslâmî disiplin, haber-i vâhidlerin ya da muhtemelen bir râvînin bütün hadislerinin geçerliliğini veya otantikliğini tartışırken aynı metod ve biyografik (ya da *ricâl*) malzemeleri kullanır.⁹

⁶ Azami, *Studies in Hadîth Methodology and Literature*, s. 43-4. İstihlâlar farklı âlimlere göre biraz değişkenlik gösterir. Sonuç olarak biyografi eserleri her bir râvî için bir madde içerecek şekilde telif edilmiştir. Bunların en güzel örneklerinden biri Muhammed b. Sa'd'ın (v. 230/844) yaklaşık 4300 madde içeren *et-Tabakâtu'l-kübrâ*'sıdır.

⁷ Elbette makbul olanlar da dâhil çok sayıda hadise uydurma hükmü vermede kendilerini özgür hisseden âlimler de vardır. Bu âlimlerden en iyi tanınanlar erken dönem dogmatik kelimacılarıdır yani Mutezile'dir. Ancak onlar genellikle istisnaları kural haline getirmişlerdir.

⁸ İsnadlar her zaman otantikliğin yegâne kriteri olmamıştır. Metinler de incelenmiş ve Kur'ânla, mütevâtir bir hadisle, toplumun görüş birliğiyle (*icmâ*), İslâm akidesiyle veya ortak akılla [hiss-i selim] çeliştiği zaman reddedilmiştir. En azından Şiddikî'ye göre bu böyledir. *Hadîth Literature*, s. 113-6. Onun Hatîb'in *es-Sünne kable't-tedvîn*'inden (s. 242-247) iktibas ettiği bir örnek aslında metin tenkidi hakkında birkaç sayfadan ibarettir. Metinle ilgili sorunlar isnad tenkidine sebebiyet vermiştir demek daha doğru olabilir.

⁹ İslâmî bir hadis tenkidiyle ilgili çağdaş ders kitabı için bk. örneğin 'Atar [Itr], *Menhecü'n-nakd fi ulûmi'l-hadîs*. Hadislerin sahihliği meselesi elbette İslâm dünyasında da tartışılmıştır. Yenilikçiler hadislere sıkı bağlılığı, taklidin ta kendisi olarak görürler ki onlara göre bu geçmişi birebir taklidir. Bazı yenilikçiler ise hadislerin nispeten geç kaydına sahâbenin toplu ta'dili faraziyesine, herkesçe kabul edilen en azından bazı hadislerin uydurulduğu meselesine, hadislerin aktarım esnasında mânen rivayetine ve bu nedenle anlamlarının bozulduğuna dikkat çektiklerinde Batılı araştırmacıların görüşlerini tekrarlamaktadırlar. Mısır'daki Ezher uleması gibi Ehl-i sünnet ilahiyatçıları geleneksel delilleri kullanarak yenilikçilerin şüpheliğine meydan okumuştur. İslâm dünyasında özellikle de Mısır ve Pakis-

Erken Dönem Batı Şüphçiliği

Pek çok Batılı araştırmacı bazı ihtirâzî kayıtlarla bu faraziyeleri kabul etmiştir ve hadisleri oldukça güvenilir târihî kaynaklar olarak kullanmıştır. Fakat pek çok diğer bilğine göre hadislerin otantikliği ve ortaya çıkış tarihi tartışma üretmiş ve üretmeye devam eden meselelerdir. [8] 1848 yılında Gustav Weil, Buhârînin sahip olduğu 600.000 asıl hadisten yalnızca 4000 tanesini otantik kabul ettiğine değindikten sonra daha ötede Avrupalı bir tenkitçinin bu 4000 hadisin en az yarısını şüphe duymaksızın reddetmesi gerektiğini ileri sürer.¹⁰ Weil'in hemen ardından hadislerin pek çoğunun otantik kabul edilemeyeceğini iddia eden Aloys Sprenger gelmektedir.¹¹ Ne var ki, Batı'da hadislerin otantikliği konusundaki tartışma büyük ölçüde Ignaz Goldziher'in yenilikçi teorileri yüzündendir. Bu tartışmanın erken dönem İslâm hukukunun ortaya çıkışı ve gelişiminde hadislerin fonksiyonuna odaklanan sonraki istikameti, büyük oranda Joseph Schacht'ın çalışması sebebiyledir.

I. Goldziher ve Şüphçiliğin Savunusu

Goldziher'den önce bazı araştırmacılar hadislerin otantikliği konusunda bir takım şüpheler izhâr etmiş olsa da¹², bu şüphçiliği *Muhammedanische Studien* adlı eserinin II. cildinde ilk defa açıkça ortaya koyan Goldziher olmuştur.

tan'da hadis analizi hakkındaki nispeten yeni tartışmaların değerlendirilmesi için bk. Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature* ve Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*.

¹⁰ Weil, *Geschichte der Chaliphen*, 2:291.

¹¹ Sprenger, sünnetle ilgili yaptığı çalışmayı sünnetin yanlıştan çok doğru, siyerin ise doğru-dan çok yanlış bilgi içerdiği yargısını ifade ederek bitirir. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, 3:civ.

¹² Çalışmaları Goldziher'inkilerden önce olan R. Dozy ve William Muir'in her ikisi de Weil ve Sprenger gibi hadis literatüründe kayıtlı rivayetlerin tarihiliğini ihtiyatla kabul etmektedirler. Dozy meseleyi şöyle detaylandırır:

Ben hadislerde yanlış kısımların var olmasına değil (çünkü bu tam da eşyanın tabiatı gereğidir) bilakis bunların fazlaca otantik parçalar içermesine (pek çok titiz tenkide göre Buhârî'nin hadislerinin yarısı bu nitelemeyi haketmektedir) ve bu yanlışlanmayan parçalar içerisinde de samimi bir mü'mini mahcup edecek pek çok şeyin bulunabilmesine her zaman şaşırılmışımdır. Dozy, *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, s. 124-5. (çeviri bana aittir)

Hadisler kesinlikle şüpheliyken öyle görünüyor ki, Dozy [Hz.] Muhammed hakkındaki görünüşte eleştirel ya da en azından daha az övücü yorumların çokluğunu hadis malzemesinin büyük kısmının otantikliğinin delili kabul etmektedir. Muir de isnadların otantikliğinden şüphe etmektedir. O, her bir râvinin farklılıklar, eksiklikler, ilaveler ve saireden sovrumlu konuları üzerinde durduğundan isnadı hadisleri rivayet edenlerin gerçek bir yansıması olarak kabul eder görünmektedir. Muir, bu malzemenin en azından bir asır yazılı şekilde gözüktüğüne inanmaz ve bunların çoğunun uydurma olduğunu kabul eder (hadislerin yarısı kadarını önerir) ancak yine de bu malzemenin isnadları nasıl elde ettiği mesele-

Büyük eserlerde bulunan yüklü miktardaki hadislerle fazlaca uğraşmış olmak “iyimser güvenden ziyade şüpheli ihtiyatlılığa yol açmıştır.”¹³ Goldziher hadislerin İslâmiyet’in başlangıç tarihinin bir belgesi olarak değil, daha çok İslâm toplumunun gelişiminin olgunlaşma aşamaları boyunca Müslümanlar arasında görülen eğilimlerin bir yansıması olarak işe yaradığı sonucuna varmıştır.¹⁴

Goldziher’in hadislerin otantikliği konusundaki şüpheleri çeşitli incelemelerden kaynaklanmaktadır. Sonraki eserlerde yer alan rivâyetler daha önceki yazılı kaynaklara referansta bulunmamakta ve isnâdlarda yazılı kaynaklara değil de şifâhi rivâyete delalet eden terimler kullanılmaktadır.¹⁵ Bundan başka çoğu yerde rastlanan çelişkili hadisler, erken dönem eserlerinde tasdik edilmemiş hadislerin sonraki dönem kaynaklarında açıkça çoğalması, [Hz.] Muhammed’in genç sahâbîlerinin onun hakkında muhtemelen Peygamber’i daha uzun süre tanımış olan yaşlı sahâbîlerden daha çok bilgi sahibi olmaları gerçeği (yani onların çok hadis rivâyet etmesi) Goldziher’e büyük oranda uydurma hadisin ortaya çıktığı izlenimini uyandırmıştır.

Sonuç olarak Goldziher, hadis literatürünün oluşum ve gelişiminin önemli ölçüde farklı bir yorumunu ortaya koymuştur. Goldziher, Peygamberlerinin ölümünden sonra sahâbîlerin onun söz ve uygulamalarını koruduklarını ve bunların sahifelerde yazılı kayda geçirilmiş olabileceğini kabul etmekte bir sancı görmemektedir. Bu açıdan o hadis literatürünün gelişimi hakkında Müslümanların yorumuna çok yakın bir konumda durmaktadır. O, sahâbîlerin [Hz.] Muhammed’in söz ve hükümlerini korumaya çalıştıklarını farzetmekle kalmaz bazı sahâbîlerin muhtemelen bunları yazıya aktardığını da (yani sahifelerde) söyler. Sahâbîler işitip kaydettikleri hadisleri gelecek nesillere aktarınca isnâd kullanımı başlamıştır.¹⁶ Ancak Goldziher’e göre hadislerin uydurulması ya da onlara bazı uydurma sözler eklenmesi hem siyasî¹⁷ hem de

sini hiç karıştırmaz. Bu yüzden otantikleri uydurmalarından ayırmanın çok zor bir iş olduğunu kabul etmesine rağmen Muir, “tarihsel gerçekliğin büyük bir miktarının hadisler tarafından aktarılmakta olduğuna dair bir güven ortaya çıktığı” sonucuna varmıştır. Muir, *Life of Mahomet*, s. xlii.

¹³ Goldziher, *Muslim Studies*, 2:19.

¹⁴ Goldziher, *Muslim Studies*, 2:19.

¹⁵ Şiddikî’nin bu faraziyeleri eleştirisi için bk. Şiddikî, *Hadith Literature*, s. 124-130. Ayrıca doğrudan Goldziher’i hedef alan Abbott (18-21) ve Sezgin’in (21-3) yazılarına da bakınız.

¹⁶ Diğer taraftan Goldziher var olduğu iddia edilen bu sahifelerin “sonraki nesillerin, hadis yazımına muhalif olanlara karşı sonraki sahifelere haklılık kazandırmak için kullandıkları bir icat olma” olasılığını da kabul eder. Goldziher, *Muslim Studies*, 2:22.

¹⁷ Örneğin açıkça Emevî karşıtı olmasa da kesinlikle Ali taraftarlarının amaçlarına hizmet eden [Hz.] Muhammed’in yakın ailesini öven hadisler. Emevîler bunlara kendileri de hadis uydurarak ya da kendileri lehine hadis uyduran din âlimlerine saygı duyarak ve aynı zamanda muhaliflerinin hadis şeklinde ortaya çıkan argümanlarını yok ederek (ya da yasakla-

ahlakî¹⁸ sebeplerle oldukça erken bir dönemde başlamıştır. [9] Böylece karşılıklı olarak muhalif hadisler çoğalmıştır. “İster siyâsî ister itikâdî (doctrinal) olsun İslâm’ın hararetle tartışılan meseleleri arasında farklı görüşleri savunanların mükemmel isnâdlarla donatılmış delil olarak iktibas edemeyecekleri bir takım hadislerin bulunmadığı tek bir konunun olmaması şaşırtıcı değildir.”¹⁹

Goldziher’e göre Abbâsîlerin yükselişiyle birlikte durum önemli ölçüde değişti. Abbâsî yönetimi Emevîlerin "Arap putperestliğine" dayanan seküler idaresine göre daha fazla teokratik idi.²⁰ Dolayısıyla bu yeni hanedanlık şeriatın gelişimini teşvik etti ve halifelere tavsiyede bulunmak üzere bir kısmı teolojik tartışmalara katılan ve bu hususlarda araştırma yapan saray uleması [kadılar] kullandı. Sosyal hayata daha dinî bir nitelik kazandırmaya yönelik bu teşebbüs sünnetin de resmî kabulünü gerektirmekteydi. Sünnetin yükselişi, zamanın kötülüğüne karşı kısmen Emevî iktidarında başlamıştı. Ancak sünnet taraftarları Abbâsî devriminin oluşumuna kadar nispeten etkisiz kalmışlardır.

arak) karşılık vermiştir. Bununla birlikte genellikle Emevîlerin politik ve hanedanlık gündemini destekleyen bu uydurma ya da tarafî hadisler bugün sahip olduğumuz hadis kaynaklarında açıkça görülmemektedir. Çünkü Goldziher’e göre onların siyâsî halefleri olan Abbâsîler Emevî iddialarını destekleyen hadisleri gizleme (ya da yasaklama) konusunda oldukça aktif bir çalışma sergilemişlerdir. Goldziher, *Muslim Studies*, 2:43-59. İlk önce ortaya çıkan Şia ve Emevîler’e ilaveten Mürcie, Hâriciler ve daha sonra Abbâsîler tartışmalara ve savunmalara hadisleriyle katıldılar. Goldziher, *Muslim Studies*, 2:89-108.

¹⁸ Emevî idaresi altında görülen ahlakî gevşekliğe karşı mücadele eden zâhid hocaların uydurduğu hadisler. “Zâhid hadis uydurucuları” kendi şahsî öğretilerini nebevî hadis formunda ifade etmişlerdir - Özellikle sahabe sonrasındaki birkaç nesil için oldukça kolay bir yöntem. Goldziher, *Muslim Studies*, 2:42-3. Goldziher’in işaret ettiği bu uydurma faaliyeti ille de kötü ve aldatıcı olarak kabul edilmeyebilir. Kussâs, hikâyeci yahut muhtemelen “vaizler” veya insanları terbiye etme ve eğlendirme maksadıyla hadis formunda hikâyeler uyduran “dinî hikâye anlatıcıları” da başka türlü hadisler uydurdular. Goldziher, *Muslim Studies*, 2:150-5. Hadis uyduran gelenekçilerin pek çoğu kendi çalışmalarını haklı gösteren aşağıdaki hadisi açıkça kabul etmiştir:

[Hz.] Peygamber şöyle demiştir: “Önceki peygamberlere nispet edilen sözler gibi bana atfedilen sözler de benim vefatımın ardından artacaktır. Bu sebeple sizlere benim sözüm olarak rivayet edilen bir şeyi Allah’ın kitabıyla (Kur’ân) karşılaştırmalısınız. Ona uygun olanlar gerçekten benim sözüm olsun olmasın bana aittir”. Goldziher, *Muslim Studies*, 2:56.

Bu haber, çok daha sonraki dönemlerde yaşanan tartışmaları ve durumu yansıtan hadise güzel bir örnektir.

¹⁹ Goldziher, *Muslim Studies*, 2:44.

²⁰ Abbâsî devrimi pek çok Arap olmayan kişiyi ön plana çıkartmıştır. Zamanla politik ve dinî liderlerinin çoğunluğu mevâliden olduğundan iktidar giderek Arap niteliğini kaybetmiştir. Bu yabancı unsurlar özellikle de Fârisî mevâlî olanlar kendi dinî inançlarının ve uygulamalarının bir kısmını daha sonra İslâm kisvesine büründürmeye teşebbüs etmiştir. Goldziher, *Muslim Studies*, 2:59-60.

Emevî halifesi II. Ömer'in ilk hadis tedvinini başlattığı bilgisi, değerlendirmelerdeki birçok çelişki ve Ebû Bekir b. Hazm'ın çalışmasına sonraki literatürde herhangi bir atıf bulunmaması sebebiyle güvenilir olmadığından reddedilmelidir. Goldziher'e göre bu iddia menâkıbnâmedir yani "İnsanların dindar halife ve onun sünnet sevgisi hakkında sahip oldukları iyi düşüncelerin ifadesinden başka bir şey değildir."²¹

Goldziher düşüncesini şöyle sürdürür: İmparatorluğu düzenleme için sünnete güven esas olsa da, İslâm'ın bu ilk dönemlerinde bizatihî Peygamber'e ulaşan bilgiler hâlâ yetersizdi. Âlimler, Kur'ân ve sünnetin boş bıraktığı alanı diğer kaynaklarla doldurmaya çalışmışlardı. Bazıları Roma hukukundan ödünç aldı. Diğerleri ise bu boşluğu kendi kişisel görüşleriyle (*rey*) doldurmayı denedi. Bu ikinci seçenek (Kur'ân tarafından açıklanmayan) bütün hukukî ve ahlâkî meselelerin bizzat Peygamber'e havale edilmesi yani hadislerle temellendirilmesi gerektiğine inananların ortak eleştirisine maruz kalmıştır. Bu hadis taraftarları (*Ehlü'l-hadîs*) hadisleri hukukun birincil kaynağı haline getirmede ve rey'in değerini düşürmede son derece başarılı oldular. Ancak bu, pek çok açıdan oldukça pahalıya malolan bir zaferdi. Birçok fıkıh mezhebi kendi doktrinlerini feda etmeye gönüllü değillerdi ve bu sebeple hadis uydurmayı veya varolan hadisleri kendileri lehine uyarlamayı daha uygun buldular. Hatta rey savunucuları da sonunda hadislerin otoritesini kabule ikna edildi yahut kandırıldı. Böylece onlar da o zamana dek mezhep kurucularının ve hocalarının düşüncelerine dayanan kendi doktrinlerini destekleyen hadisler "buldular".²² Hadis taraftarlarının yalnızca Peygamber'in otoritesine dayandırılabilen fikirlerin bir değer ifade edeceği konusundaki ısrarı şöyle bir sonuç ortaya koymuştur: "Herhangi bir rivâyetin bulunmadığı yerde insanlar hızlı bir şekilde onu uydurmaya başladı. Rağbet arttıkça şahsî iddiaları destekleyen sahte hadis icadı da yoğunlaştı."²³ [10] İslâm imparatorluğunun farklı bölgelerindeki hadisleri toplamak isteyen seyyahların yaptığı *talebü'l-hadîs* yolculukları, birbirinden tamamen farklı yerel kitapların yanı sıra mevcut hadislerden müteşekkil daha muntazam bir külliyatın ortaya çıkmasını sağladı.

Her nasılsa en sonunda bu yoğun hadis uydurma faaliyetlerine karşı bir reaksiyon gelişti. Goldziher bu vakıya karşı gelişen üç tür reaksiyon tespit etmiştir. İronik bir şekilde [Hz.] Muhammed'in kendisine nisbet ederek hadis

²¹ Ahmed b. Hanbel Hicaz'da Abdülmelik b. Cüreyc (ö. 150/767)'in ve Irak'ta Saïd b. Ebî Arûbe (ö. 157/773)'nin çalışmalarını hadis külliyatının ilkleri arasında zikretti. Goldziher onların çalışmalarının hadisle değil hukukla ilgili olduğunu iddia eder. Ancak bu eserlerin içeriği veya yapısı bilinmediği sürece onlar hakkındaki süpekülasyonun anlamsız olacağını da ilave eder. Goldziher, *Muslim Studies*, 2:196-7.

²² Goldziher, *Muslim Studies*, 2:78-82.

²³ Goldziher, "The Principles of Law in Islam", 8:301.

uyduranları kınadığını ifade eden uydurma hadisler yayılmaya başladı. Diğerleri basitçe bütün hadis külliyyatını reddetti ve yalnızca Kur'ân'a başvurdu. Üçüncü tepki ise bizzat hadisçiler arasında ortaya çıktı ve sonunda baskın hale geldi. Bunlar herhangi bir hadisin otantikliğini değerlendirmek üzere bir yöntem geliştirdiler. Bu yöntem hadisin gerçek muhtevasını (*metin*) değil metni aktaran râvîleri yani *isnâdî* merkeze almıştır. Goldziher bu tenkidin başlangıcı olarak yaklaşık hicrî 150 yılını ileri sürüyor gibi görünmektedir. Böylesi bir tenkid metoduyla birlikte hadis uyduranlar oldukça hassas şekillerde isnâdlarda değişiklikler yapmaya yönelmiştir. Goldziher'e göre aslında sahâbî ya da tâbî ile biten isnâda sahip hadisler genellikle Peygamber'e doğru uzatılmıştır. Yani *mevkûf hadisler* Peygamber ve isnâdın sonunda bulunması gerekli isimler ilave edilerek *merfû hadise* dönüştürülmüştür. Isnadlar *muammerûn* - uzun süre yaşamış kimseler yoluyla da "değiştirilmiştir". Goldziher'e göre bunlar, yüz yaşından fazla (bazen yüzlerce) olmak durumunda kalsa da [Hz.] Muhammed ile doğrudan bağlantısı varmış gibi davranılan kişilerdir.²⁴

Daha önce de belirtildiği üzere Goldziher, hadislerin resmî tedvinine dair geleneksel tarihlendirmeden şüphe eder. Ona göre bu süreç II. Ömer döneminde değil Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) *Muvatta*'ı ile başlamıştır.²⁵ Yani Goldziher, hadislerin tedvininin hicrî II. asrın sonlarına (milâdî VIII. asrın sonları ya da IX. asrın başları) doğru gerçek hadis çalışmalarının öncüsü fıkıh çalışmalarıyla başladığına inanmaktadır.²⁶ Bu ikinci çalışmalar kısa bir süre sonra başladı çünkü hadis malzemesinin daha sistematik bir tasnife tabi olması zaruret haline geldi. Hukukî ve dinî uygulamaların hadis esaslı olması hususundaki ısrar arttıkça mevcut malzeme de arttı. Bu tasnif iki şekilde gerçekleşmişti: *Müsnedler* (isnâda göre düzenlenenler) ve *musannefler* (konuya göre düzenlenenler). Musannefler çoğunlukta olmaya devam etse de müsnedler de derlenmeye devam etmiştir.²⁷ Ahmed b. Hanbel'in derlemesi müsned eserlere bir örnektir. Yaygınlık kazanan ilk musannef ise Buhârî'nin çalışmasıdır. Bu eser *Muvatta*'dan farklı olarak Buhârî'nin seçki ve düzenlemesiyle oluşmuş bir hadis kitabıdır. Goldziher'e göre hicrî II. asrın ortalarında (milâdî IX. asrın ikinci yarısı) Kütüb-i Sitte'nin telifinden sonra, hadis âlimleri

²⁴ Krş. Juynboll, "The Role of Mu'ammerûn", s. 155-75.

²⁵ Ancak bu açıklamayla ilgili pek çok önemli kayıt bulunmaktadır. *Muvatta* bir hadis külliyyatı değil fıkıh külliyyatıdır. Eserde hadisler değil hukukun ve dinî davranışların dayandığı Medinelilerin icmâi ve sünneti yer almaktadır. Dolayısıyla Mâlik b. Enes en iyi ihtimalle hadisleri toplayan değil daha çok yorumlayan bir kimsedir. Ayrıca onun çalışmasından açıkça anlaşılmaktadır ki mükemmel isnad zorunluluğu hissedilmemiştir (yalnızca [Hz.] Muhammed'e ulaşan hadislerin küçük bir kısmı hariç). Goldziher, *Muslim Studies*, 2:197-202.

²⁶ Dolayısıyla Goldziher, hadislerin yazılı rivayet sürecine göre önceliği bulunan ve daha sonra hadislerin otantikliği konusundaki tartışmalarda bazı araştırmacılara göre çok önemli bir yere sahip olduğu ifade edilen şifâhî aktarım konusunda kesin bir tutum sergilemez.

²⁷ Goldziher, *Muslim Studies*, 2:210-4.

yeni rivâyetler toplamak yerine mevcutları kopyalayan ve muhtasar veya "özetlenmiş versiyonlar" üreten kimseler haline geldiler; böylece hadis literatüründe bir azalma görülmeye başlandı.[11]

Özetle Goldziher hadislerde "İslâmiyetin ilk birkaç asrında ortaya çıkan siyaset ve hilafet çekişmelerinin yaşandığı bir savaş alanı görmektedir. Hadisler herbiri bizzat Peygamber'i kendi yararına şahit ve otorite kılan farklı grupların amaçlarının bir aynasıdır."²⁸ Ayrıca,

İslâm içerisindeki bütün düşünce akımları ve karşı akımlar ifadesini hadislerde bulmuştur. Dolayısıyla bu açıdan hangi alanda olursa olsun değişik ihtilaflı görüşler arasında bir fark bulunmamaktadır. Siyasî gruplar hakkında öğrendiğimiz her şey fikhî farklılıklar ve tartışmalı i'tikâdî meseleler vs. için de geçerlidir. Bütün rey veya hevâ, sünnet ve bid'at ifadesini hadis suretinde aramış ve bulmuştur.²⁹

Müslüman hadisçiler İslâm topraklarında mevcut hadis yığınına incelemek üzere hassas yöntemler geliştirmiş olsa da onlar "yalnızca apaçık uydurmaları hadis malzemesinin dışında tutabilmişlerdir."³⁰ Goldziher tüm şüpheliğine rağmen hadisleri koruma çalışmalarının otantikliğini ve bazı hadislerin otantığe benzer olma ihtimalini kabul etmiştir.³¹ Ancak Goldziher şu tutumunu sürdürmekte kararlıdır:

Otantik delillerin yokluğunda hadislerin bir bölümünün en eski malzeme olduğu hatta bazılarının da [Hz.] Peygamber'in vefatını takip eden nesle tarihlendirildiği konusundaki en belirsiz düşünceleri ifade kesinlikle ihtiyatsızlık olurdu. Geniş hadis malzemesiyle sürekli meşguliyet hadis eserlerinde dikkatli bir şekilde derlenmiş malzemeye iyimser güven duyulmasından daha çok şüpheli ihtiyata sebep olmuştur.³²

Böylece Goldziher, şüpheliği savunmak suretiyle Batı'daki hadis çalışmalarının istikametine büyük etki yapmıştır.³³

²⁸ Goldziher, *Muslim Studies*, 2:115.

²⁹ Goldziher, *Muslim Studies*, 2:126.

³⁰ Goldziher, *Muslim Studies*, 2:140.

³¹ Goldziher, *Muslim Studies*, 2:164.

³² Goldziher, *Muslim Studies*, 2:18-9. Başka bir yerde Goldziher vardığı sonuçları şöyle özetler:

Bilimsel standartlara göre hüküm verilirse bu genel kabul görmüş derlemelerin (yani Buhârî ve Müslim'in çalışmalarının) eğer varsa yalnızca küçük bir bölümü ait olduklarını iddia ettikleri tarihe dair erken bir süreçten güvenle bahsedebilir. Yakın zamanda yapılmış küçük bir çalışma tartışılan bazı meselelerdeki muhalif iddiaların lehine kayıtları elde eden bir ruh adına çalışmaya istek ve eğilimin olduğunu ortaya koydu. Goldziher, "The Principles of Law in Islam", s. 302.

³³ Goldziher'in şüpheliği yalnız değildir. D. S. Margoliouth, Henri Lammens ve Leone Caetani gibi çağdaşları da hadislerin otantikliği hususundaki şüphelerini ortaya koymuştur. İslâm hukukunun ikinci kaynağı olarak sünneti tartışırken değindiği hususlardan birinde Margoliouth [Hz.] Muhammed'in kanun koyuculuk görevini kesinlikle kabul etmediğini dolayısıyla Kur'an'da bulunanlar dışında geriye herhangi bir hüküm kalmadığını iddia eder.

Goldziher hadis materyalinin çoğunun otantikliği konusundaki bu basit şüpheliğinin ötesine asla geçmemiş ve herhangi bir hadisin kronoloji ya da kökenini belirlemek üzere daha pratik bir teori geliştirmeye çalışmamıştır. O hadisleri tarihlendirmede "gelişiminin kemal dönemlerinde" veya "İslâm'ın ilk birkaç asrı" gibi genel açıklamalarla yetinir. Her ne kadar o hadisleri tarihlendirmede tereddüt etse de onun çalışmalarını sürdüren araştırmacılar bu teşebbüste oldukça fazla gayret sarfetmişlerdir.

J. Schacht ve Uydurma Ahkâm Hadisleri

Bir sonraki neslin araştırmacılarından Joseph Schacht, Goldziher'in şüphecilik geleneğini daha belirgin bir şekilde devam ettirdi³⁴ [12] ve onun *Origins*

Margoliouth'a göre meselelerin Allah ve Resûlüne arzedilmesini emreden Kur'ân 4:64 nebevî sünnet anlayışını desteklememektedir. Ona göre bu Kur'ânî emir tam tersi bir duruma delâlet etmektedir: "Dini lider Tanrı'nın sözcüsüdür ve otorite ile sözcü birbirinden ayrı tutulamaz". Margoliouth, *The Early Development of Muhammedanism*, s. 71. Margoliouth, hadislerin otantikliği konusunda iki şüphe taşımaktadır. Öncelikle o, bu kayıtların [Hz.] Muhammed'in söz ve uygulamalarını koruduğuna dair bir delil görememektedir. İkinci olarak hadis râvilerinin hafızaları da apaçık zayıftır. "Bu sebeple hukukun ikinci kaynağı değerlendirildiğinde genellikle ortaya iki misli şüphe çıkar. Acaba gerçekten Peygamber'e ulaşan bir ictihad ya da prensip var mıdır; eğer varsa bu onun söz konusu meseledeki son kararı mıdır?" Margoliouth, *The Early Development of Muhammedanism*, s. 73. Margoliouth hadislerin büyük bir bölümünün uydurma olduğunu savsuna da onların ortaya çıkışını I. asırdan sonrasına ertelemez. Yani varolan uygulamanın (Margoliouth'a göre Kur'ân tarafından ta'dil edilmiş İslâm öncesi uygulama) meşruiyeti için sonraki nesiller Peygamber'in sünneti anlayışını, bunu somutlaştırmak ve korumak için de bir yöntem yani hadisleri geliştirdiler. Bu açıdan o Goldziher'in de oldukça ötesine geçer. O, şu sonuca varır: "Hadislerin kaynağını araştırdıkça [Hz.] Muhammed hakkında pek az şey bildiğimizi ancak İslâm tarihiyle ilgili daha fazla öğreneceğimizi görürüz". Margoliouth, "On Moslem Tradition", s. 121.

Lammens da Goldziher gibi hadisleri farklı rakip yahut muhalif grup ve ekollerin ürünü olarak telakki eder. Müslüman âlimlerin tenkidleri bu uydurma hadislerin çoğunu ayıkla da metinlere değil yalnızca isnada odaklandıklarından çoğu şüphe devam eder. Lammens metnin kronolojik olarak bir hadis formuyla birleşmeden önce var olduğunu ileri sürer. Lammens, *L'islam: Croyances et institutions*, ss. 92-3. (Fazlurrahman'ın Margoliouth ve Lammens'le ilgili itirazları için 32-3. sayfalara ve onun *Islam*, s. 43-7'e bakınız.) Caetani de isnadların çoğunluğunun II. asrın sonu veya sonrasında kendilerine eklenip bu hale getirildiği metinlerden sonra ürettiği kanaatindedir. Caetani, *Annali dell'Islam*, 1:28-31. Ancak bu mutedil şüphecilik mahiyetini yeniden düzenleme beklentisiyle Peygamber'in sahâbilerine isnad edilen rivayetleri soruşturmaktan Caetani'i alıkoymuyor. Caetani, *Annali dell'Islam*, 1:47-50.

³⁴ Schacht, bu eski âlimin "muhteşem keşfine" duyduğu minneti ifade eder. Schacht, *Origins*, s. 4. Benzer duygular "Eski üstadların çalışmalarına özellikle de hadis literatürü üzerine yapılacak her çalışmanın temellerini şekillendirecek *Muhammedanische Studien* isimli eserin sahibi Ignaz Goldziher'e duyduğum minneti ifade edemem. Araştırmacılar benim Goldziher'in yazılarından özgürce esinlenmemi haklı bulacaklardı ve bu minnetimin itirafına kâfi gelmelidir" diyen Alfred Guillaume tarafından da ızhâr edilmiştir. Guillaume, *The Traditions of Islam*, s. 5. Bu açıklamanın da işaret ettiği gibi bu kitap Goldziher'in çalışmasının İngilizce olarak yeniden üretimidir. (Bk. Guillaume'nin intihal yaptığını ima eden Şiddiki,

of *Muhammadan Jurisprudence* adlı eseri Goldziher'in *Muslim Studies*'iyle birlikte sırasıyla Batı'da hadis üzerine yapılmış neredeyse diğer tüm çalışmaların temelini ya da en azından hareket noktasını teşkil etti.³⁵

Origins'ta Schacht'ın temel meselesi İslâm hukukunun, yani şeriatın başlangıcı ve gelişiminde Şâfiî'nin üstlendiği roldür. Bu hadisçi ve fakih müctehidin [Hz.] Muhammed ile doğrudan bağlantı gerektirebilen yahut gerektirmeyen İslam toplumunun "yaşayan geleneği" yerine [Hz.] Muhammed'in davranışlarının örnekliği şeklinde düşünülen sünnetin müdafaasından sorumlu olduğu düşünülmektedir.³⁶ Böyle yaparak Schacht, hadislerin gelişim sürecini (dolayısıyla onların otantikliğini ve kronolojisini) incelemektedir.

Schacht, hadislerin özellikle de [Hz.] Muhammed'ten nakledilenlerin genelleksel anlamda farzedildiği gibi Kur'ân'la birlikte İslâm hukukunun asıl temelini teşkil etmediğini ileri sürmektedir. Aksine hadisler bazı hukuk kurumları teşekkül ettirildikten sonra ortaya çıkmış yeniliklerdir. "Eski hukuk ekolleri eski sünnet mefhumunu ya da ekolün kabul edilmiş doktrininde ifadesini bulan toplumun ideal uygulaması şeklindeki yaşayan gelenekini kabul etmişlerdir."³⁷ Bu ideal uygulama farklı şekillerde somutlaşmıştı ve bu durum kesinlikle sadece Peygamber'den nakledilen hadislerle münhasır değildi. Schacht, sünnetin Şâfiî'ye kadar yalnızca Peygamber'den gelen hadislerin içeriğiyle tanımlanmadığını ancak Şâfiî'nin her ne kadar ilk olmasa da mütemadiyen ona en önemli otoriteyi veren ilk kişi olduğunu savunur. Şâfiî'ye göre [Hz.] Peygamber'e kadar ulaşan ve isnâdı şüpheli farzedilmeyen bir haber-i vâhid kişisel görüşlerden, diğer delillerden, bütün sahâbî, tâbiî ve diğer otoritelerin görüşlerinden üstündür. Schacht şunları söyler:

Şâfiî'den önceki iki nesilde sahâbe ve tâbiîne atf kural; bizzat Peygamber'den gelen hadislerle referans ise istisna idi. Şâfiî'ye düşen ise bu istisnayı kendi prensibi haline getirmek olmuştur. O halde burada vardığımız şu sonucu aktarmalıyız: Genel anlamda sahâbe ve tâbiînden gelen hadisler Peygamber'den gelenlere nazaran daha eskidir.³⁸

Hadith Literature, s. 130). Bu sebeplerle Guillaume'nin çalışması ayrıca incelenmeyecektir.

³⁵ Schacht'ın eseri hemen "paha biçilemez katkı" diye nitelendirilmiştir. Bk. Guillaume, review of *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, s. 176-177. Ayrıca bk. Birkeland, *Old Muslim Opposition*, s. 32. Çok daha yenilikçi bir inceleme için bk. Fück, review of *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, s. 196-199. Schacht'ın muazzam etkisi hem bu bölümün kalanında (yani sonradan gelen âlimlerin çoğu ya onun teorilerini daha saf hale getirmeye ya da karşı koymaya çalışmıştır) hem de onun eserini inceleyen yayınların sayısında açıkça ortaya çıkmaktadır. Daha önce bahsi geçenlere aşağıda incelenecekler ayrıca dâhil edilecektir Layish, "Notes on Joseph Schacht's Contribution to the Study of Islamic Law", s. 132-140 ve Forte, "Islamic Law: the Impact of Joseph Schacht", s. 1-36.

³⁶ Schacht, *Origins*, s. 3.

³⁷ Schacht, *Origins*, s. 80.

³⁸ Schacht, *Origins*, s. 3.

Bu sonuçlara dayanarak Schacht, hukûkî hadislerin gelişimi hakkında aşağıdaki taslağı teklif eder. Eski hukuk ekolleri büyük ölçüde münferit düşüncelere (rey) dayanan yaşayan geleneğe (sünnet) sahip idi. Daha sonra bu sünnet tâbiîn ve sahâbeden müteşekkil önceki nesillerle ilişkilendirildi ve onlara atfedildi. Bunun ardından II. asrın ortalarına doğru [Hz.] Muhammed'e kadar uzanan isnâdlara sahip hadisler hadisçiler tarafından tedavüle sokuldu. Şâfiî'nin ve diğer hadisçilerin gayretleri nihayet Peygamber'den aktarılan hadislerin en yüksek otoriteye sahip olmasını sağladı.³⁹ Ancak nebevî hadislerin gelişimi bu noktada kalmadı. Schacht'ın iddiasına göre aslında kendilerine verilen bu yeni otoritenin bir sonucu olarak klasik kaynaklarda muhafaza edilen hadislerin önemli bir bölümü Şâfiî zamanında ve sonrasında uydurulmuştur. [13] Yani Buhârî, Müslim ve diğerlerinin eserlerindeki nebevî hadislerin büyük kısmı [Hz.] Muhammed kökenli değildir; Sahâbe ve diğer otoritelerin görüşlerini aktaran hadisler her nasılsa biraz daha önce tedavüle sokulduysa da diğerleri takriben II. asrın ortalarında tezahür etmiştir. Etkili açıklamalarından birinde Schacht şu sonuca varmaktadır: "... [Hz.] Peygamber'den gelen her hukûkî hadis aksi ispatlanana kadar otantik ya da özü itibarıyla otantik kabul edilmemelidir. Her ne kadar biraz örtbas edilse de ifade onun ya da sahâbilerin zamanı için geçerli fakat aslında daha sonra formüle edilmiş bir hukûkî doktrin uydurma anlatımıdır."⁴⁰ Bundan dolayı Schacht, hadisler hakkında isnâdların incelenip tenkid edilmesini esas alan İslâmî bilgiyi "tarihî değerlendirmeler için konu dışı"⁴¹ addederek reddeder.

Goldziher'den daha tam bir iddia öne sürmesine rağmen Schacht, teorilerinde henüz Goldziher'in ötesine geçememiştir. Ancak Schacht, belirli hadislerin kaynağını tespit etmeyi sağlayacak kendi geliştirdiği metodlar üzerinde yoğunlaşmıştır. Müslümanların "konuyla ilgisiz" metodlarına karşı ortaya koyduğu alternatif içinde kendisine ait yegâne katkı olarak Schacht, bir hadisin ortaya çıkış tarihinin hukûkî tartışmalarda ilk defa görünmesiyle, hadisin ilgili olduğu problemin tarihindeki izâfi konumuyla ve metin ile isnâdlardaki bazı işaretlerle tespit edilebileceğini ileri sürer.

"Hukûkî tartışmalarda ilk defa görünme" ile kastedilen mana açıktır. Eğer önemli bir hadis herhangi bir metinde kanıt olarak ileri sürülmüşse ve aynı hadis oldukça büyük bir öneme sahip olabileceği daha önceki bir metinde bulunmuyorsa söz konusu hadisin o dönemde mevcut olmadığını ve önceki metnin yazılış zamanından sonraki bir dönemde uydurulduğunu farz etmek mümkündür. Bu aslında sessizlikten kaynaklanan ancak oldukça zorlama bir delildir.

Hadisin "ilgili olduğu problemin tarihindeki izâfi konumundan hareketle"

³⁹ Schacht, *Origins*, s. 138.

⁴⁰ Schacht, *Origins*, s. 149.

⁴¹ Schacht, *Origins*, s. 163.

tarihlendirilmesiyle Schacht hadislerin sık sık tartışma bağlamında uydurulduğu fikrini kastetmektedir. Yani hadisler önceden varolan doktrinlerin ve uygulamaların yanlışlığını kanıtlamak üzere özel olarak tasarlanmışlardır. Yeni bir hadis ya da hadis grubu hedef alınan doktrin ya da uygulamanın destekçilerini veya uygulayıcılarını bunları savunan ve bunları tekzip eden hadislerle zarar veren hadisler uydurmaya kışkırtmış olabilir. Onların muhalifleri de sonradan daha fazla ve genellikle daha ayrıntılı hadisler icad ederek onlara cevap vermiş olabilir. Böylece muhtelif ve aynı doğrultudaki hadislerin yan yana konulması ve metinlerinin karşılaştırılmasıyla özel bir ihtilafı çevreleyen hadislerin kronolojisinin yeniden oluşturulması mümkündür. Tekzip edilen doktrin ya da uygulama elbette kendisine muhalif hadislerden zaman itibarıyla daha öncedir. Söz konusu uygulama ya da doktrini savunan bir hadis muhtemelen karşıt hadisten daha sonraya aittir.⁴²

‘Metindeki işaretlerden’ maksat bir hadiste ifade edilen otoriteye bakmaktır. Tartışmalar sırasında her grup kendi doktrinini gittikçe artan bir şekilde daha yüksek otoritelere yansıtmak durumunda kaldı. Yani bir zamanlar tâbiine nisbet edilen öğretiler sahâbenin öğretileri haline gelmiştir ki böylelikle ikinciler de bizzat Peygamber’in sözlerine dönüşmüştür. Schacht şunu iddia eder: [14]

Sık sık olduğu üzere tâbiine ait olduğu iddia edilen görüşleri, sahâbeye nispet edilen hükümleri ve Peygamber’den nakledilen hadisleri yan yana bulduğumuzda, kural olarak ve aksi ispat edilmediği sürece, tâbiine nispet edilen görüşlerin başlangıç noktası olduğunu, sahâbe görüşleri ile Peygamber’den nakledilen hadislerin ise söz konusu doktrin için daha üst bir otoriteyi temin etmek amacı taşıyan ikinci aşamadaki gelişmeleri yansıttığını düşünmek zorundayız.⁴³

Bahsi geçen metindeki işaretler Schacht’ın isnâdların geriye doğru gelişimi savıyla kastettiği "isnâd içindeki işaretler" ile yakından ilişkilidir. Bu teori onun şu mütalaasında özetlenmiştir: "İsnad ne kadar mükemmelse hadis o kadar

⁴² Bu yöntemin güzel bir örneği için bk. Speight, "The Will of Sa'd b. a. Waqqâş", s. 249-67.

⁴³ "Yeni" hadisler üretmek için kullanılan yöntemler basit bir şekilde karşıt doktrini desteklemek üzere otorite veya râvî olarak asıl otoriteyi (yani tâbi'i, sahâbî veya bizzat Peygamber) ödünç almayı ve genelde reddetmeyi planladıkları hadislin tam-karşıtı hadisler tasarlamayı gerektirdiğinden "benzer" hadisler çoğunlukla kolayca tespit edilmektedir. Hatta bazen durumla ilgili detaylar farklı muhâlif hadislerde tekrarlanmaktadır. Schacht, böylesi "durumla ilgili detayların" özellikle "otantik bir dokunuş anlamına geldiğini" ve böylelikle hadislin otantikliğini değil daha çok uydurma olduğunu ortaya çıkardığına dikkat çekmektedir. Schacht, *Origins*, s. 155-7. Eckart Stetter'e göre durumla ilgili böylesi detaylar çoğunlukla topostur; yani bazen tarafgir sebeplerle fakat daha çok tezyin ya da edebî etki amacıyla metnin içeriğini detaylandırılan hikâye tarzında anlatırlardır. Bk. s. 17. İslâm'ın emirlerinin varolduğu yerlerde Yahûdî kanunlarının ve uygulamalarının nasıl İslâm öncesi Araplarına atfedildiği konusundaki bir tartışma için ayrıca bk. Vajda, "Juifs et Musulmans selon le hadîth", s. 57-127. Bu toposların anlamı hakkında bir tartışma için ayrıca bk. Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 182-3.

sonraya aittir."⁴⁴ Bu sebeple Schacht isnâdları hadislerin en keyfi bölümleri olarak görür. Ancak bunların uydurulması ve gelişimi belirli modelleri uyguladığından pek çok durumda hadislerin tarihlendirilmesine imkân vermektedir.

İsnadların derinliği gibi (yani geriye doğru gelişimi) genişliği de artmıştır. "İsnadların yayılışı" önemli bir hadisin desteklenmesi ve hadisin haber-i vâhid olduğu ithamını önlemek amacıyla üretilmiş ek isnâdlar yoluyla gerçekleşmiştir. Bu sebeple *mütevâtir hadisler* otantiklik iddiasında diğer hadislerden daha fazlasına sahip değildir. Schacht şunu iddia eder:

Doktrini eski bir otoriteye yansıtılması gereken grubun sembolik herhangi bir temsilcisi rastgele seçilip isnâda yerleştirilebiliyordu. Bu sebeple pek çok kimse tarafından eski gerçek bir doktrinin rivayeti ihtimalini dışlayan diğer düşüncelerin bulunduğu yerde pek çok alternatif ismi diğer deyişle benzer isnâdı görebiliriz.⁴⁵

İsnad üretimindeki bu keyfilik sebebiyle Schacht, sahâbilerin görüşlerinin ve doktrinel durumlarının yeniden inşa edilmesine çalışmayı anlamsız bulmaktadır. "Onlar doktrinlerini sahâbilerin otoritelerine dayandıran düşünce okullarının üretimidir."⁴⁶ Schacht aile isnâdlarıyla aktarılan (yani özel olarak bir ailenin birkaç nesli içerisinde nakledilen) hadislerin gerçeklik iddiasını da reddeder. Schacht'a göre "Bir aile isnâdının varlığı otantikliğin işareti değil sadece görüntüyü kurtarmanın bir aracıdır."⁴⁷

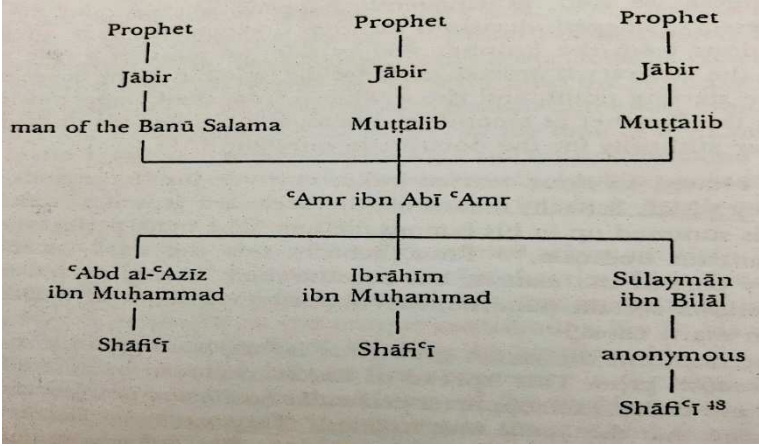
Schacht, haberin kaynağını tespitite kullanabileceği bir başka olgunun farkına vardı. O, pek çok durumda benzer ya da birbiriyle ilişkili muhtevaya sahip hadislerin isnâdlarının, isnâdın ortasında bir yerde genellikle aynı râvîyi içerdiğine dikkat çekmektedir. Schacht'ın bu olguyla ilgili kendi örneği (bk. Şema 1) Amr b. Ebî Amr'ı aynı metnin üç farklı rivâyeti için müşterek bağ ya da müşterek râvî olarak göstermektedir. Ona göre bu nokta, bir hadisçinin ya da onun adını kullanan bir başkasının haberi tedavüle soktuğu yerdir. [15] Şemada gösterilen Amr'ın altındaki isimlerle aktarılan söz konusu haber gibi "isnâdın gerçek bölümü" birkaç kola ayrılabilir. İsnad, metni tedavüle sokan kişiyle bitmez; çünkü o, sahâbî ya da Peygamber gibi bir otoriteye ulaşan isnâdı uydurmuştur. Bu durum şemada Amr'ın üstünde yer alan isimlerle gösterilmiştir ve Schacht'a göre burası "isnâdın uydurulmuş bölümüdür."

⁴⁴ Schacht, "A Revaluation of Islamic Tradition", s. 147. Schacht şunu açıklar: "İsnadların geriye doğru gelişimi... doktrinlerin daha üst otoritelere yansıtılmasıyla tamamen aynıdır ve yazınsal döneme kadar uzanmaktadır." Schacht, *Origins*, s. 165.

⁴⁵ Schacht, *Origins*, s. 163.

⁴⁶ Schacht, *Origins*, s. 170.

⁴⁷ Schacht, *Origins*, s. 170.

Şema 1⁴⁸

İsnad otoritesini artırmak üzere genellikle ilave tariklere sahip olacaktır. Schacht, bu müşterek bağın varlığının hadisin yukarıda açıklanan hadisçinin - buradaki örnekte Amr'ın - zamanında ya da daha sonra uydurulduğunun güçlü bir işareti olabileceğini ve hadisin ortaya çıkışı için başlangıç noktasını (*terminus a quo*) tayin edeceğini iddia eder.⁴⁹

Schacht'ın isnâdların gelişimi hakkındaki bu değerlendirmesi, onun ahkam ilgili hadislerin en fazla hicrî 100 yılına yani ona göre İslâm hukuk düşüncesi-nin başladığı Emevî iktidarının sonlarına kadar geri gittiği şeklindeki hipotezinin öncülüdür.⁵⁰ Bu durum isnâdlara ilginin fitne (iç savaş) döneminde kendi görüşlerini destekleyen haberler aktarmalarından dolayı insanlara güvenin kaybolmasından sonra başladığı şeklindeki İbn Sîrîn'e atfedilen açıklamayla uyusmaktadır. Schacht'a göre fitne Halife Velid b. Yezîd'in (ö. 126/744) öldürülmesiyle başlamıştır. Schacht İbn Sîrîn'in hicrî 110 yılında (milâdî 728) öldüğüne; böylece söz konusu haberin uydurma olduğuna dikkat çekmektedir. Ancak yine de isnâd kullanımının hicrî 100' den önce düzenli kullanımına dair bir delil olmaması sebebiyle ima edilen tarihlendirmeyi kabul eder.⁵¹ [16]

⁴⁸ Schacht, *Origins*, s. 171'den alıntıdır.

⁴⁹ Schacht, *Origins*, s. 171-5. Diğer araştırmacılar müşterek râvî teorisini daha da geliştirmek, savunmak, kullanmak ya da ona zarar vermek, çürütmek, reddetmek için ciddi enerji sarfetmişlerdir. Bk. s. 24-5, 29-32, 42-5, 46-8. Özellikle Cook'un Schachtçı tarihlendirme metodlarını dış zeminlerde tarihlendirilebilecek hadislerde kullanımı için bk. Cook, "Eschatology and Dating Traditions", s. 23-35. Mukayesenin sonuçları ne yazık ki Schacht'ın teorilerini destekleyenlerden oldukça azdır.

⁵⁰ Schacht, *Origins*, s. 5.

⁵¹ Schacht, *Origins*, s. 36-7.

E. Stetter ve Topos ve Hadislerdeki Kalıplar

1965 yılında yayınladığı bilimsel incelemesinde Eckart Stetter, Buhârî'nin *Sahîhi*'nden örnek bir bölümü kullanarak hadislerdeki klişe sözler (*topos*) ve kalıpları (*schemata*) tetkik etmiştir. Stetter, bir *topos*la mesela [Hz.] Muhammed'in söylediği ya da yaptığı bir şeyin tam yer veya zamanına dair samimi kişisel ilişki izlenimi uyandıranlardaki gibi durumla ilgili ayrıntılar sağlayan klişe anlatıları kastetmektedir. Örneğin hadisler sık sık ilk râvîlerin [Hz.] Muhammed'i minberdeyken işittiklerinden bahseder ya da onun ne giydiğini zikreder. Böylesi temsilî durum ve mecaz ifadeler neredeyse tamamen metnin baş kısmında yer alan lüzumsuz açıklamalardır. Bu klişe sözler sadece rivâyetin akışını kolaylaştırmak için değildir; bu sözlerin varlığının asıl nedeni otantik detaylar sağlamaktır.⁵²

Kalıplar ise boşlukları doldurma, bağlantı kurma, ilişkilendirme ve malzeme organize etme vazifesi gören anlatı biçimleridir. Bu formlar ifadenin tekrarını (genelde üç defa), benzerliğin (form ve içeriğin her ikisinde) kullanımını, seci, kafiye ve benzerinin kullanımını içerir. Bu kalıplama şifâhî rivâyette şüphesiz hatırlatmaya yardımcı, faydalı bir işlev görebilmektedir.⁵³

Stetter, bu klişe söz ve kalıpların tedvin öncesi rivâyetlere girmesinden mechûl redaktörleri (hem ayrı ayrı hem de müştereken mechûl) sorumlu tutar. Böylesi öğelerin tedvin öncesi rivâyetlere hikâye anlatıcılar tarafından kullanılan şifâhî formuller gibi girip girmediği meselesi Stetter'ın hiç değinmediği bir ihtimaldir. [Hz.] Muhammedle ilgili örneğin durumla ilgili detaylar gibi otantik dokunuşlar herhangi bir hadis uydurucusu için kesinlikle gereklidir ve hazır topos ve schemata ise onlara hem muhteva hem de metin türleri tedarik etmiştir. Stetter, Goldziher ve Schacht'ın çalışmalarını doğrudan sürdürmemiştir ve bu bakımdan onun tezi otantiklik tartışmalarından biraz uzakta durur. Bununla birlikte bu rivâyet motiflerinin varlığıyla ilgili incelemeleri Goldziher ve Schacht'ın ortaya koydukları şüphelere uygun olsa da onlardan bağımsız bir surette otantiklik ya da en azından hadis literatürünün güvenilirliğine dair soruları kuşkusuz çoğaltmaktadır.⁵⁴

Goldziher, hadisler hakkındaki şüpheciliği başlatmıştır. Schacht ve Stetter ise uydurma hadisleri tespit kriteri olarak ikna edici yöntemler önermişlerdir. Bu sebeple şüphecilik yapıyı çökertmekten öte erken dönem İslâm literatürünün temellerine darbe vurmuştur. Metnin gerçekliğini garanti eden delilin yegane parçası olan isnâd, uydurma kabul edilerek hemence reddedilmiştir. Bu sebeple şüpheci olmayan birisi için Goldziher ve Schacht'ın vardığı

⁵² Stetter, "Topoi und Schemata im Hadith", s. 4-34.

⁵³ Stetter, "Topoi und Schemata im Hadith", s. 35-122.

⁵⁴ Yahûdiler, Müslümanlar ve İslâm öncesi Arapları tartışan materyallerle ilgili benzeri bir sonuç için bk. Vajda, "Juifs et Musulmans". Ayrıca bk. Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 182-3.

sonuçlar hatalıdır. Çünkü bu sonuçlar rivâyet sisteminin yanlış yorumlanması üzerine dayanmışlardır. Diğer bir deyişle hadislerin tabiatı hakkındaki (hatalı) varsayımları (yanlış) sonuçlara ulaşmalarına sebep olmuştur. Böylece onların argümanları yapmacık, dolambaçlı ve onlara katılmayanların delillerine ters görünmektedir. [17]

Şüpheliğe Karşı Tepki

Stetter'in çalışmasından farklı olarak Goldziher ve Schacht'ın teklif ettiği teori ve metodolojiler pek çok yorum, övgü ve eleştiriye ilham kaynağı olmuş; aynı zamanda hadislerle ilgili tartışmaların mahiyetini ve yönünü belirlemiştir. Onların çalışmaları iki açıdan tenkide uğramıştır.⁵⁵ Hadislerin [Hz.] Muhammed'in vefatından çok kısa bir süre sonra hatta bizzat onun hayatında yazılı hale getirildikleri konusunda ısrar etmek suretiyle yukarıda bahsedilen "yanlış anlamaları" düzelten ilk teşebbüsler gerçekleşmiştir. Onların güvenli olarak rivâyetini daha da garanti etmek üzere hadisler nihayet klasik kaynaklarda toplanıncaya kadar yazılı olarak aktarılmaya devam etmiştir.⁵⁶ İkincisi ise isnâdın özellikle sistematik bir şekilde varlığını hadisin uydurulduğuna ya da en azından müdahaleye maruz kaldığına işaret sayan Schacht'a karşı, isnâdın erken dönemde ve güvenli bir şekilde kullanıldığını iddia etmekten müteşekkildir.

N. Abbott ve Erken Dönemden itibaren Kesintisiz Hadis Yazımı

Nabia Abbott, İslâmiyetin erken dönemlerinde başlayan ve kesintisiz devam eden bir hadis yazım faaliyetinin varlığını ispatlamaya çalışır. "erken" sözüyle o, bizzat sahâbilerden hadislerin yazılı kayıtlarını muhafaza edenleri ve

⁵⁵ Ben, Goldziher ile Schacht arasında tam bir uyum olduğunu kastetmiyorum. Nitekim Goldziher bir hadisin uydurma kısmının daima Peygamberi kapsadığını düşünür. Yani hem isnâdın kullanımı hem de [Hz.] Muhammed'in söz ve davranışlarının kaydedilmesi eylemi gerçektir, ancak daha sonra bunlar Peygamber'in isminin desteğini alarak siyasi ve dinî sebeplerle görüşlerini desteklemek için kullanıldılar. Goldziher'e göre bunlardan hangilerinin otantik hangilerinin ise böyle olmadığını belirlemek artık mümkün değildir. Diğer taraftan Schacht bu sürecin tabii ile başladığını ve daha sonra Peygamber'i dâhil ettiğini iddia eder. Hukukî hadisler eğer Peygamber'in otoritesine müracaat ediyorsa otantik kabul edilmemelidir.

⁵⁶ Ayrıca Schacht'ın teorilerini itibarsızlaştırmaya çalışan pek çok boş çaba mevcuttur. Örneğin bkz. Shabbir, *The Authority*, 5-6 ve Abdul Rauf, "Al-Hadith". Abdul Rauf Batılı oryantalistlerin (Goldziher ve Schacht'ın) hadislere karşı şüpheliğini tartışırken sadece diğer daha az şüpheli Batılı oryantalistlerin delillerine başvurur. Hadislerin otantikliğinden emin olmanın ölçüsü "erken dönem hadis âlimlerinin büyük gayretlerinin neticesinde elde edilen mükemmel pek çok çalışma, derin araştırma, uzun yolculuklar ve sayısız fedakârlıklardır. Söz konusu oryantalistlerin böylesi etkili ve büyük katkıları küçümsemesi ve objektif bilim adı altında abartılı yargıda bulunmaları bu oryantalistler için adaletsizlik ve cahâlettir." Abdul Rauf, "Al-Hadith", 25.

“kesintisiz” ifadesiyle de otorite kazanmış eserlerde [*Kütüb-i Sitte*’de] derlenceye kadar hadislerin çoğunun (şifâhî rivâyet yanında) yazılı olarak aktarıldığını kastetmektedir. Ona göre şu halde hadislerin yazılı nakli onların otantikliğini garanti etmektedir.

Abbott, İslâm öncesi dönemde dahi Araçlar arasında okur-yazarlığın seyrek olmadığını ve [Hz.] Muhammed hakkındaki haberlerin bizzat onun hayatında yazıya geçirildiğini savunmaktadır.⁵⁷ Abbott’a göre bu iddianın taşıdığı problem [Hz.] Muhammedle ilgili bütün bu haberlerin standartlaştırılması yolunda erken dönemde herhangi bir teşebbüsün bulunmaması ve biraz daha zımnî olarak bu periyoda ait el yazmalarının elde mevcut olmamasıdır. Abbott’un bu bilmeceye bulduğu çözüm kabahati dürüstçe ikinci halife Ömer’in (ö. 23/644) omuzlarına yüklemek olmuştur. Arabistan dışındaki henüz yeni fethedilmiş topraklarda Kur’ân ile ünsiyet olmaması sebebiyle halife “İslâm’ın içinde Yahûdîlik ve özellikle de Hristiyanlıktakine benzer bir gelişmenin, Kur’ân’ı tahrif etmiyor ya da ona karşı çıkmıyorsa da onunla yarışa girecek olan bir kutsal literatürün teşekkül etmesinden” endişe duymuştur.⁵⁸ Bu münasebetle bulduğu hadis mecmualarını yok etmiş ve onların sahiplerini azarlamıştır. Pek çok sahâbî (her ne kadar bu meselede onunla aynı kanaati taşımalarında) halifenin gazabına uğramamak için yazılı hatta şifâhî hadisleri kullanmaktan (en azından alenen) sakınmıştır. Yine de sonraki hadis eserlerinin gerçek temelleri, Abdullah b. Amr b. Âs (ö. 65/684), Ebû Hüreyre (ö. 58/678), İbn Abbâs (ö. 67-8/686-8) ve Enes b. Mâlik (ö. 94/712) gibi hadislerin toplanması, kaydedilmesi ve rivâyet edilmesiyle uğraşan diğerlerine nazaran birkaç sahâbîdir.⁵⁹ [18]

[Hz.] Ömer’in ölümüyle ve Kur’ân’ın [Hz.] Osman nüshasının başarılı bir şekilde yayımlanmasıyla beraber hadislerin kullanımıyla alakalı iki ana korku önemli ölçüde azalmıştır. Abbott’a göre I. asrın ikinci yarısında hadislerin kullanımı gelişti ve hatta [Hz.] Ömer gibi hadislerin yazılı şekilde kullanımından sakınan ilk müslümanlar dahi bilgilerini böyle korumaktan kendilerini alıkoymadılar. Hadisler İslâm’ın ana merkezlerinde özellikle de Medîne ve Mekke’de fikhî, ahlakî ve gösteri maksadıyla (entertainment purposes) yalnızca fakih ve kadılar tarafından değil hocalar, vaizler ve kıssacılar tarafından da öğretildi.

Abbott, Goldziher ve Schacht gibi Batılı bilim adamlarının bu erken dönem

⁵⁷ Nabia Abbott, *Studies II*, s. 6-7. Onun iddiaları “Hadîth Literature- II: Collection and Transmission of Hadîth”, sayfa 289-98’de daha kısa bir şekilde özetlenmiştir. Ayrıca onun duruşunun bir özeti için bk. Şiddîqî, *Hadîth Literature*, s. 131-2.

⁵⁸ Abbott, *Studies II*, s.10.

⁵⁹ Abbott, *Studies II*, s.7-11. Abbott sahabeden gelen herhangi bir yazmanın olmamasını haklı çıkartıyor gibi gözükmektedir. Bu aynı zamanda onun sahabenin yazılı malzemeyi hafızayı desteklemek üzere kullandıklarını ve bu yüzden ezberlediklerinde veya ölmek üzereyken onları yok ettiklerine yönelik iddiasına bir delil teşkil etmektedir.

esnasında ortaya çıkan edebî faaliyetlerin son kayıtlarının gerçekliğinden kuşku duyduklarını kabul eder. O, bizzat kendisinin de bu şüphelere iştirak ettiğini ancak şu an söz konusu süreci ahenkli ve doğru bir tarzda niteleyebilmek için bu şüphelerin gerekçesizliğine inandığını açıklamıştır. Abbott şunu ilave eder:

Bu kişilerin ve hemfikir hadisçilerin hayran öğrencileri ve takipçileri arasında kapsamlı yazın faaliyeti konusunda olağanüstü derecede bir ittifak olduğu için değil bilakis bu yazın faaliyetine muhalif tanıkların isteksiz ve bazen eleştirici kanıtı. Ayrıca ... benzer faaliyetlerde bulunan ancak bu veya şu sebeplerle halkın dikkatini çekmemiş çağdaşlarının gerçekten büyük imparatorluğun her tarafına yayılmış düzineleri vardır.⁶⁰

Emevî iktidarının seküler yapısı olduğu şeklindeki Goldziher'in iddiasına karşı bir teşebbüs olarak Abbott, örneğin Emevî halifeleri Muâviye (ö. 60/680), Mervân (ö. 65/684) ve Abdümelik'in (ö. 86/705) hadislerin rivâyet ve/veya yazını konusunda aktif bir ilgiye sahip olduklarını iddia etmiştir.⁶¹ Özellikle II. Ömer hadis literatürüyle ilgilenmiştir. Abbott bu Emevî halifesinin Ebû Bekr b. Muhammed b. Hazm'ı (ö. 120/738) hadisleri ve sünneti kaydetmekle görevlendirdiğini ifade eden haberleri (Mâlik b. Enes'in *Muvatta'*⁶² ının Şeybânî rivâyetinde yer alan) kabul etmektedir.⁶³ Abbott onun otantik hadisleri korumak için çalışan pek çok halifeden yalnızca biri olduğunu ve İbn Şihâb ez-Zühri'nin imparatorluğun farklı bölgelerinden çok miktardaki hadisi derlemekle vazifelendirildiğini iddia etmektedir. Abbott ayrıca Zühri'nin bu muazzam işi başardığını ve bu defterlerin (manuscripts) dağıtıldığını ancak (Zühri'nin çalışmaları onun pek çok önemli öğrencisinin yanında varlığını sürdürse de) vilayetlerdeki direnç ve II. Ömer'in zamansız ölümü sebebiyle

⁶⁰ Abbott, *Studies II*, s.17.

⁶¹ Abbott'a göre, Goldziher (aynı zamanda Nöldeke, Wellhausen, Wüstenfeld, Ceatani, De Slane, Muir ve Sprenger da yani bu alanın uzmanları)

bazı olguları göz ardı etti ve erken dönem İslâm kültür tarihinin son dönem İslâmî yorumu onu yanılttı. Çoğu muasır gibi o Emevî dönemi somut kültürel gelişmelerini küçümsedi ve bu yüzden şifahi rivâyetin konumuna odaklanmaya ve erken döneme ait tüm yazılı kayıtların hafızayla desteklendiğini düşünmeye devam etti. Abbott, *Studies II*, s.64.

Abbott, çoğu Batılı araştırmacının Goldziher'in ötesine gitmeye cesaret edemediğini ilave eder. Abbott, hadis külliyyatında yer alan rivayetlerin hicrî I. asrın sonunda az çok sabitlendiği hususunda tesadüfen, tümü kendisiyle hem fikir olan Johann Fück, Joseph Horovitz, Rudi Paret ve James Robson'ı hariç tutar. Abbott, *Studies II*, s.64. Fück, Horovitz ve Robson ile ilgili tartışma konusunda bkz. s.38-40.

⁶² Bu metnin daha geç tarihli son redaksiyonu için bkz. Calder, *Studies*, s.66.

⁶³ Abbott'a göre Sünnet bu kez sadece "Hz. Muhammed'in örnekliliği veya rehberliğini kapsamaz aynı zamanda halife Ebû Bekir ve Ömer ve bu ikisinin iktidarında üst mevkilerde yer alan seçkin pek çok kişiyi de içerir." Abbott, *Studies II*, s. 27. Ayrıca o "idari ve hukukî uygulamaların özel alanlarını" da içine alır. Abbott, *Studies II*, s. 27. Bu kapsamlı sünnet tarifinde Abbott Goldziher ve Schacht'tan ne kadar çok etkilendiğini göstermektedir.

fazla dikkat çekemediğini düşünmektedir.⁶⁴ Bu sebeple Abbott, Goldziher'in bu "yanlışını" düzeltmeye ve hadislerin yazılı rivâyetlerini teşvik etme konusundaki fonksiyonlarını vurgulayarak Emevîler'in hakkını teslim etmeye çalışmıştır.

Hadislerin bu şekilde rivâyetiyle Abbott, muhtemelen Schacht'ın isnâdların yayılması teorisine karşı hadis sayısının hızlı genişlemesi olgusu hakkında aşâğıdaki açıklamayı yapma imkânı bulmuştur. [19] Özellikle aynı ailenin birbirini takip eden nesillerinin muhafaza ettiği oldukça uzun nüshalar ayrı kısımlara taksim edilmiş ve orijinal nüshanın isnâdı bunlara eklenmiştir. Bu nüshalarda yüzlerce hadis bulunabilmekteydi. "Eğer tam anlamıyla kavranmazsa bu süreç hadislerin ani muazzam artışı izlenimi doğurabilir..."⁶⁵ Ayrıca Abbott bunu iddia eder:

Aile isnâdının gelişimi ve yazılı rivâyetin sürekliliğinin kaçınılmaz sonucu her ne kadar nispeten oldukça az sayıda ezberlenmiş hadis şifâhî olarak aktarılsa da takriben hicrî I. asrın sonlarında hâlihazırda bir yerde mevcut birilerinin yazdığı hadis ve bunların geliştirdiği sünnet yığınına ortaya çıkarmıştır.⁶⁶

Yani Abbott, aile isnâdlarının gerçek olduğunu (Schacht'tan farklı olarak) kabul etmekle kalmamakta; bir de onları genel anlamda hadislerin otantikliğinin garantisi olarak telakki etmektedir. Ve eş zamanlı gerçekleşen söz konusu şifâhî ve yazılı rivâyetlerden her biri diğerini korumuş ve böylelikle hadislerin büyük oranda uydurulmasının önüne geçilmiştir. Buradan hareketle Abbott, sünnetin içeriğinin aşâğı yukarı Zührî zamanında sabitlendiği sonucuna varabilmektedir.

Abbott, hadis yolculuklarında (ilim ve genellikle de şifâhî hadislerle ilgili araştırmalar yapmak üzere yapılan seyahatler), varrâkların (kırtasiye kopyacılar) kullanımında ve vasat bir hadisçinin ortalama hafızasında, hadis nüshalarının kesintisiz kullanımı ve üretimi için bir delil olduğunu düşünmektedir. Gerçekte şifâhî aktarım ona göre olduğundan fazla vurgulanmıştır. Çünkü Batılı bilim adamları genellikle hadislerin anlamını layıkıyla kavrayamamışlardır. Yazılı materyaller hakkındaki ve isnâdlardaki Arap terminolojisi de yanlış anlaşılmıştır. *Sahîfe* kelimesi ilk söylenen için bir örnektir. Bu kelime genellikle "(yazılı malzemenin) yaprağı" diye tercüme edilmektedir. Hâlbuki tek bir yapraktan büyük bir deftere kadar değişik malzemeler anlamına gelebilmektedir. İkinci söylenen için ise şifâhî rivâyete delalet ettiği düşünülen *haddese* (rivâyet etti) ve *ahbera* (haber verdi) kelimeleri örnektir. Halbuki Abbott, bunların yazılı rivâyetler için de kullanıldığını söylemiştir. Ayrıca kaynaklarda yer alan ve önemli bir hadisçinin yazılı malzemeyi hiç kullanmadığını ifade eden açıklamalar basitçe onun böylesi malzemeleri genel olarak kullanmadığı anlamına

⁶⁴ Abbott, *Studies* II, s. 18-32. Abbott bir kez daha bu muhteşem projeye ilgili niçin herhangi bir yazmanın bulunmadığını gerektiriyor gibi gözükmektedir.

⁶⁵ Abbott, *Studies* II, s. 29

⁶⁶ Abbott, *Studies* II, s. 39.

gelebilir. Elbette bu Abbott'un şifâhî rivâyeti hadis uydurma yazılı rivâyeti ise otantiklikle özdeşleştirdiği anlamına gelmemektedir:

Genelde bilinçli ya da bilinçsiz hadis uydurma imasıyla birlikte hem şekil hem de içeriğin aşırı değişkenliği ile şifâhî rivâyeti aynı kefeye koymak elbette anlamsız olurdu. Yine yazılı kaydı şekil ve formun tam olarak sabitleme böylece uydurma olasılığını ortadan kaldırmış olma imasıyla eşit tutmak da aynı derecede manasız olurdu. Ancak şifâhî rivâyetin gerçekte hadis uydurmaya yazılı tespitten daha fazla vesile olduğunu kabul etmemek de saçma olurdu.⁶⁷ [20]

Bununla birlikte hadislerin otantikliğini kararlı bir şekilde müdafaa etmesi sebebiyle Abbott, bizzat Müslümanların özellikle de erken dönem musanniflerinin sahih olmayanların sahihlerden daha fazla olduğunu kabul ettiklerini açıklayarak kendisini zor bir duruma düşürmüştür. Bu hadis uydurma faaliyetlerinin büyük oranda gerçekleştiğine delalet etmez mi? Abbott'a göre etmez. O, burada çoğalanların metinler değil isnâdlar olduğunu ileri sürer. Her bir nesille birlikte hadislerin sayısı (metin ya da isnâdın her bir versiyonu ayrı bir hadis sayılarak) Buhârî ve Müslim'in dönemi boyunca binlerce hadisten yüzlercesi kelimesi kelimesine ortaya çıkıncaya kadar geometrik olarak artmıştır. Hadis tenkidi isnâd çerçevesinde yürütüldüğünden beri zayıf hadislerin sayısal çokluğu sadece bazen metinler "sağlam" olabildiği halde isnâdların mükemmelden daha aşağı derecede olmasını ifade eder. Ayrıca bu hipotez geniş kapsamlı hadis eserlerinin yalnızca büyük ölçüdeki mevcut materyalin yalnızca küçük bir kısmının muhtemel kullanımı olduğu sonucunu çıkarmasına imkân verir.⁶⁸ Bu Abbott'a göre Buhârî ve Müslim'deki hadislerin tamamıyla otantik ve katıksız oldukları değil; bilakis onların aşağı yukarı Zührî döneminde sübut bulmuş olan "[Hz.] Muhammed'in söz ve uygulamalarının gerçek bir özünü sahâbe ve tâbiînin söz ve uygulamalarının gerçek bir özüyle beraber" korudukları anlamına gelir.⁶⁹

Abbott, inşa ettiği fikrin büyük bölümü için makul bir argümana sahip olduğu halde onun kaynakları okuması bazı bilim adamlarınca saflık olarak görülür. G. H. A. Juynboll'un işaret ettiği gibi "Abbott, isnâdlar ve en eski üç tabakayla ilgilenen isnâdlar hakkındaki kitaplarda verilen bilgilere aşırı derecede itimat ediyor gibi görünmektedir."⁷⁰ Hâlbuki hadislerin otantikliğiyle ilgili tartışmaların tam ortasında isnâdlar ve onların otantikliği yer almaktadır. Isnâdlarda yer alan bilgilerin tarihselliğini kabul ettiğinden Abbott'un vardığı neticeler hiç bir süpriz taşımaz; zira o sadece döngüsel bir delil geliştirmiştir.

⁶⁷ Abbott, *Studies* II, s. 64.

⁶⁸ Abbott, *Studies* II, s. 65-72.

⁶⁹ Abbott, *Studies* II, s. 83.

⁷⁰ Juynboll, *Müslim Tradition*, s. 5. Wansbrough daha genel ifadelerle de olsa aynı konuyu işaret etmiştir. O, Abbott'un çalışmasının "yazılı İslâm kaynaklarının birbirine bağımlılığına vukûfiyette başarısız olduğunu" belirtir. Wansbrough, *Studies in Arabic Literary Papyri* tenkidi. II, s. 615.

F. Sezgin ve Erken Dönem Metinlerinin Katalogu

Fuat Sezgin de *Geschichte des arabischen Schrifttums, Band I: Qur'an Wissenschaften, Hadith, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik bis ca. 430 H.* adlı eserinde erken dönemden itibaren kesintisiz devam eden yazılı rivâyetin varlığını iddia etmektedir. Pek çok açıdan onun delili Abbott'inkine benzemektedir ve bu sebeple tamamıyla yeniden izah edilmesi gerekmemektedir. Ancak onun argümanı Goldziher'in hadis literatürü üzerindeki şüpheli yaklaşımının imalarına zarar vermeye daha fazla odaklanıp bu amaç için planlanmış olma bakımından Abbott'unkinden farklılık gösterir. Sezgin Goldziher'in şu anki mevcut kaynakların hepsine sahip olmadığını farkındadır ve bu konuda haksız yere suçlanmamalıdır. Ancak daha sert bir tenkitte Sezgin, önemli ölçüde enerjisini Goldziher'in hadis rivâyetiyle ilgili bazı anahtar kavramları yanlış anladığını ispata adanmıştır.

Sezgin rivâyetin gerçekleştiği sekiz yoldan bahseder: *Semâ, kıraat, icâze, münâvele, kitâbe, i'lâmu'r-râvî, vasiyye, ve vicâde*. Sezgin, yalnızca ilk iki yolun (sırasıyla dinlemek ve ezberden okumak) ezber faaliyetini içerdiğini söyler. [21] Diğerleri ve hatta genellikle uygulamada semâ ve kıraat de yazılı materyalleri kapsamaktadır. Ayrıca yazılı rivâyet de şifâhî rivâyet gibi yaygındır.⁷¹ Sezgin bundan şu sonucu çıkarmaktadır:

Şimdi, bu rivâyet metodlarının kısmen İslâmiyet'in başlarına kadar uzandığı ve bunların yapılan atıflar ve muhafaza edilmiş materyaller yardımıyla en başından beri rivâyet için yazılı esasların özel olarak gözetildiğini ve âlimlerin isimlerinin isnâdlarda yer aldığını ispatladığı gerçeğine daha yakın durmalıyız.⁷²

Şüphesiz Sezgin (Abbott gibi) isnâdların sıhhatinden kuşku duymamaktadır. Dahası o, bu otoritelerin içinden gerçek metinlerin yazarlarının çıkarılabileceği iddiasını gerçekleştirilmeye çalışmaktadır.⁷³

Sezgin, Goldziher'in ortaya koyduğundan oldukça farklı bir hadis literatürü tarihi tespit etmektedir. Yani o da Abbott gibi sahâbe ve tâbiînin ciddî bir yazınsal faaliyet içinde olduklarını, onlar tarafından hadis rivâyetinde kullanılan terimlerin aslında yazılı rivâyeti gösterdiğini (Sezgin burada da Goldziher'in yanlış anladığı ithamını yinelemektedir) tekrarlayarak ispatlamaya çalışmaktadır.⁷⁴ İlk aşama sahâbe ve büyük tâbiîlerin yazdıkları (Bu noktada Goldziher ve Sezgin aynı görüştedir) basit kitapları (sahifeler ve cüzler) içermektedir. Ancak Goldziher hadis derlemelerinin oluşumunu fıkıh literatüründen sonraya götürürken Sezgin, hadis literatürünün gelişiminin sahifelerle başlayan bağimsiz ve kesintisiz bir uygulama olması gerektiğini tasavvur etmektedir. I. asrın

⁷¹ Sezgin, *Geschichte*, s. 58-62. Ayrıca bkz. Şiddîqî, *Hadith Literatüre*, s. 86.

⁷² Sezgin, *Geschichte*, s. 60. (benim tercümem)

⁷³ Örnek olarak Bkz. Sezgin, *Buhârî'in*. (Buhârî'nin kullandığı kaynakların bir özetini sunar.)

⁷⁴ Sezgin, *Geschichte*, s. 63-77.

son ve II. asrın ilk çeyreğinde dağılmış halde bulunan hadisler derlenmeye başlanmıştır. İlk muntazam derlemeler Zührî tarafından gerçekleştirilmiştir. Ve böylelikle müsnedleri Goldziher'in musanneflerin ortaya çıktığı tarih olarak belirlediği II. asrın sonlarından daha erken bir tarihe alarak ilk musannefi de yaklaşık hicrî 125'e (milâdî 742) tarihlendirir.⁷⁵

Metinlerin yeniden inşasının mümkün olduğu şeklindeki iddiasına uygun olarak Sezgin, aynı zamanlarda mevcut olmaları gereken farklı metinlerin katalogunu hazırlamıştır. Bir metni listeye almak için onun ölçütü tek kelimeyle isnâddır. Sonraki dönem âlimlerince ortaya konulmuş isnâdlara güven konusundaki şüphelere gelince Sezgin açıkça şunu söyler: "İslâm literatürünün ilk kaynaklarını tespit etmek için bir kimse öncelikle isnâdların ilk defa hicrî II. ve III. asırlarda ortaya çıktığı ve râvî isimlerinin uydurulduğu ön kabulünü reddetmelidir."⁷⁶

Sezgin, isnâdların sıhhatine karşı eski önyargıdan neden vazgeçilmesi gerektiği konusunda aslı/gerçek bir argüman sunmamaktadır. O sadece böyle yapılması gerektiğini söylemektedir. Bununla birlikte Juynboll'un işaret ettiği gibi "Sezgin'in yaptığı şekilde [eski metinlerin] arkeolojik bir tarzda incelenmesi ve çıkan materyallerin katalogunun ortaya konulması otantiklik tespitinden tamamıyla farklı bir şeydir. (...) Sezgin haberlerin gerçekliği hakkında hiç endişe taşıymıyormuş gibi onların bir yığını sunmaktadır."⁷⁷ Sezgin, teorileri tamamen gerçeklermiş gibi ortaya koymamaktadır. Ancak o, rivâyetin aslında yazılı şekilde gerçekleştiği; isnâdların da rivâyetin güvenilir bir kaydı olduğu varsayımına dayanmaktadır. [22] Bu argüman oldukça tutarlı olsa da bir o kadar da daireseldir.

M. M. Azami ve Schacht'a Eleştirisi

Muhammed Mustafa Azami *Studies in Early Hadith Literature ve On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*⁷⁸ adlı iki temel eserinde Batılı bilim adamlarının hadis literatürü hakkındaki değerlendirmelerinde görülen noksanlıkları tashih etmeye; özellikle de Schacht'in teorilerini çürütmeye çalışmıştır. Onun metodları Abbott'un ve Sezgin'ininkilerden tamamen farklı değil-

⁷⁵ Sezgin, *Geschichte*, s.54-5. Bu sebeple erken döneme ait musanneflerin çok azı günümüze ulaşmıştır. Sezgin bunların yazılı kaynak olarak kullanıldıkları sonraki eserler aracılığıyla yeniden inşa edilebileceğini iddia eder. Goldziher'in görüşü için bkz. s. 11.

⁷⁶ Sezgin, *Geschichte*, s. 83. (benim tercümem)

⁷⁷ Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 7. Sezginin çalışması hakkında olumsuz düşünmeyen başka araştırmacılar da mevcuttur. Goldfeld Sezgin'in bu teorisinin özellikle hadis ve tefsire ait bilgilerde Oryantalistik araştırmalara yeni bir dayanak teşkil edeceğini ileri sürmüştür." Goldfeld, "The Tafsir", s. 127.

⁷⁸ İddialarının çoğu daha özet bir şekilde *Studies in Hadith Methodology and Literature* adlı eserinde de bulunabilir.

dir ancak onun odaklandığı nokta başkadır. O, klasik eserlerde yer alan hadislerin sıhhatini yeniden iddia etmekle kalmamış hadisleri destekleyen isnâdların güvenilirliğini kanıtlamakla da ilgilenmiştir.

Azami de (Abbott ve Sezgin gibi) [Hz.] Peygamber zamanında bizzat onun tarafından teşvik edilen ciddi bir yazın faaliyetinin olduğunu ileri sürmektedir. Bu faaliyet Emevî saltanatı süresince seküler ve dinî alanların her ikisinde devam etmiştir. Azami bu olguyu, hadislerin [Hz.] Muhammed zamanında dahi yazıya geçirildiği şeklindeki argümanı için bir basamak yapmıştır. Daha sonra İslâm'ın ilk 150 yılında yaşayan ve ona göre hadislerin yazımıyla ilgilenen yüzlerce sahâbî, tâbî ve âlimin isim listesini onlardan yazılı olarak hadis alan öğrencilerinin isimleriyle birlikte kaydetmeye devam eder.⁷⁹ Yani o, erken dönemden itibaren kesintisiz bir yazılı rivâyetin varlığını belirtir ve bununla hadislerin sıhhatinin daha da emniyette olduğunu ima eder ve yine iddia (eğer böyleyse) isnâda güven duymak ve isnâdları ve rical literatürünü müstakil ancak karşılıklı birbirini destekleyen kaynaklar olarak telakki etmektir.

Azami'nin hadis çalışmalarına oldukça orijinal ve değerli katkısı isnâd sa-vunusunda ortaya çıkmaktadır. Schacht isnâd sisteminin isnâdları II. asır âlimleriyle biten hadisler için güvenilir olabileceğini ancak isnâdı Peygamber veya sahâbeye ulaşan hadisler için kesinlikle böyle bir güvenilirlik taşıyamayacağını iddia etmektedir. Azami, Schacht'ın tezini altı temel konuda çürütmüş ve sırasıyla bunları açıklamıştır.

İlk olarak Azami, Schacht ve diğerleri tarafından ileri sürülen isnâd sisteminin II. asrın başlarında ya da muhtemelen I. asrın sonlarında başladığı iddiasından söz etmiştir. O, isnâd kullanımının aynen yazılı kayıtlar gibi oldukça erken bir dönemde başladığı şeklindeki kendi tezini desteklemek üzere Horovitz ve Robson'a⁸⁰ atıf yapmaktadır. Azami, isnâdın fitneden sonra arandığı yolunda İbn Sîrîn'e atfedilen haberi kanıt olarak ileri sürmüştür ve ona göre fitneden kasıt Ali ile Muâviye arasında cereyan eden iç savaştır (hicrî 36). Ayrıca Azami bu haberin, söz konusu zamandan hemen sonra isnâdların "sorulduğunu" açıkladığını iddia eder, bununla da onların bu zamandan önce de çok yaygın değilse de isnâdı kullanmış olması gerektiğini ima etmektedir.

İkinci olarak isnâdların hadislerin en keyfi parçası olduğu yolunda Schacht'ın ortaya attığı fikir Azami tarafından şiddetle eleştirilmiştir. [23] Azami bu iddiayı çürütmek için, isnâd sisteminin Peygamber'in hayatında ortaya çıktığını ve I. asrın sonlarında tam bir bilim haline geldiğini göstermek için yaptığı ilk çalışmasında bol miktarda delil bulmuştur. Ayrıca "bir hadisin râvîlerinin çokluğu ve bunların farklı bölgelerde yaşamış olmaları 'hadislerin geriye doğru yansıtılması' teorisini varsaymayı zorlaştırmaktadır."⁸¹ Aslında

⁷⁹ Azami, *Studies in Early Hadith Literature*, s. 1-211.

⁸⁰ Bkz. s. 38-9 ve 39-40.

⁸¹ Azami, *Studies in Early Hadith Literature*, s. 237.

Azami böylesine büyük miktarlarda isnâd uydurulmasını "saçma" ve "neredeysen imkânsız" diye düşünmektedir. Belki de daha da zorlayıcı olan Azami'nin şu sorularıdır: Neden bir isnâd uydurmaya gönüllü âlimler kolayca en muteber hocaları tercih etmediler? Neden isnâd uydururken zayıf yolları seçtiler? Azami'ye göre bu mantığa aykırıdır.⁸²

Üçüncü olarak uydurma ve değiştirme faaliyetleri boyunca isnâdların yavaş yavaş geliştiği ithamına değinen Azami, kusurlu isnâdların hadislerde yer aldığı kabul eder ancak bunların hadislerin gelişimi hakkında çok önemli bir noktayı gösterdiği düşüncesini reddeder. O, örneğin Şâfiî'nin zayıf (faulty) hafızasının isnâdların bir kısmını unutmasına sebep olduğunu açıkça kabul ettiğine işaret eder. Diğer bazı râvîler ise kısa olması için kusurlu isnâdları vermeyi tercih etmiş olabilirler. Dolayısıyla kusurlu bir isnâd sonraki dönem çalışmalarından birinde daha mükemmel bir şekilde ortaya çıktığında onun geliştirildiği neticesi çıkarılamaz.

Dördüncü olarak Schacht, Şâfiî zamanında haber-i vâhid olması sebebiyle bir hadisin tenkit edimesini önlemek amacıyla ilave otoriteler uydurulduğunu iddia etmiştir (yani isnâdların yayılması teorisi). Azami Schacht'ın esas olarak *e silentio*/sessizlik delilini kullanmasını eleştirir. Çünkü bir hadisin diğer rivâyetlerinin ancak daha sonraları kaydedilmiş olması haber-i vâhid olarak kaydedildiği zamanda mevcut olmadığı anlamına gelmez. Muhtemelen o dönemde bir haber-i vâhidi delil olarak ileri sürmek yeterli görülmekte ve tekrarlar lüzumsuz olarak değerlendirilmekteydi.

Beşinci olarak aile isnâdları ve Schacht'ın bunların uydurma olduğu yolundaki iddiasına gelince Azami, her ne kadar uydurma aile isnâdları var olsa da bu isnâdlar gerçek aile isnâdlarını model almış olmalıdır şeklindeki Robson'un argümanını iktibas etmiştir.⁸³ Azami, "bütün aile isnâdları gerçek değildir ve bütün aile isnâdları uydurma değildir" demenin çok daha uygun olacağını ileri sürer.⁸⁴

Altıncı olarak müşterek râvî teorisi konusunu ele alan Azami, Schacht'ın kullandığı yegâne örneğin gerçekte müşterek râvî olgusuna uymadığını göstermektedir. O Şâfiî'nin metni yakından incelendiğinde orada [Hz.] Peygamber'den hadisi daha sonra üç öğrencisine aktaracak olan Amr'a uzanan tek bir isnâd görüldüğüne işaret eder. Aynı isnâd için Schacht tarafından ortaya konan şema 1 ile Azami tarafından ortaya konan şema 2'yi karşılaştır.⁸⁵ Azami oldukça haklı olarak Peygamber - Câbir isnâdının açıkça yegâne bağ olduğunu ifade eder. Ek olarak o, Abdulaziz'in Amr'ın hocası olarak Benû Seleme'den bir

⁸² Eleştirel bakış açısıyla, zayıf bir isnad "zayıf" olabilir çünkü hadis(ler)i hükümsüz kılmak için rivayet ettiği söylenerek sonradan ona atfedilmiştir.

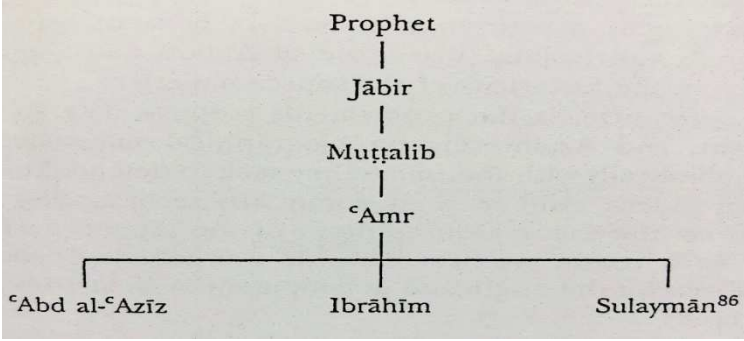
⁸³ Robson, "The isnad in Muslim Tradition", s. 23. Ayrıca bkz. s. 40.

⁸⁴ Azami, *Studies in Early Hadith Literature*, s. 247 ve *On Schacht*, s. 196-7.

⁸⁵ Bkz. s. 16. Ayrıca bkz. Schacht, *Origins*, s. 172.

kimseyi gösterirken hata yaptığı ve dolayısıyla isnâdın şema 2'de verildiği şekilde olması gerektiği sonucuna varmıştır.

Şema 2⁸⁶



Bu sebeple Schacht tarafından kanıt olarak öne sürülen tek örnek gerçekte müşterek râvî olgusunun bir örneği değildir. Azami, Amr'ın müşterek râvî olması için Peygamber ile Amr arasındaki bağlantıyı sağlayan isnâdın birkaç kola ayrılması gerektiğinin farkında değilmiş gibi görünmektedir. Amr'dan sonra birkaç kola ayrılıyor olması onun bir müşterek râvî olduğunu göstermektedir. [24] Ancak Azami, gerçek müşterek râvî örneklerinin kolayca öne sürülebileceği şeklindeki karşıt argümanı önceden tahmin ederek onların oluşumuna dair açıklamada bulunur ve müşterek râvî teorisinin daha güzel bir eleştirisini yapar. O, hadislerin yapısı gereği pek çok isnâdda müşterek râvîlerin ortaya çıkmasının beklenebileceğini düşünür. Zira bir râvînin özel bir bilgiye sahip olmasının mümkün olabileceğini veya özel bir râvînin pek çok kaynaktan elde ettiği bilgisini açıklamak (publish) suretiyle sonraki râvîlerin referans noktası haline gelebileceğini varsayar.

Bu altı noktanın her birine değindikten sonra Azami şu sonuca ulaşabilmektedir: "İsnad sistemini reddetmek için bir sebep yoktur. Sistemin tamamen kabul edilmesini gerektiren bütün unsurlara sahip olduğu kanıtlanmıştır."⁸⁷

İsnadların doğruluğu kanıtlanınca Azami genel olarak hadislerin otantikliği meselesine döner. Yeniden "Bir hadisin belirli bir zamanda olmadığını ispatlamanın en iyi yolu, kendisine atfı yapılması zorunlu bir tartışmada hukûkî argüman olarak kullanılmadığını göstermektedir; zira eğer olsaydı kullanılırdı" iddiasında bulunan Schacht'a odaklanır.⁸⁸ Bir kez daha Azami, Schacht'ın bu iddiasını örneklendirmek için ileri sürdüğü delilleri eleştirir. Erken dönem âlimlerinin kendi dönemlerinde var olan bütün hadislerden haberdar olmalarının beklenmemesi gereğine işaret eder. Daha da öte Azami,

⁸⁶ Azami, *Studies in Early Hadith Literature*, s. 234.

⁸⁷ Azami, *Studies in Early Hadith Literature*, s. 247.

⁸⁸ Schacht, *Origins*, s.140.

bizzat Schacht böylesi hadislere atıf yapılmasının istisna olup kural olmadığını açıkladığı halde bu âlimlerin neden böylesi “geç dönem”deki nebevî hadislere referansta bulunmaları gerektiğini küçümseyici tarzda sorar.

Azami kendinden emin bir şekilde şu sonuca varır: “ Dolayısıyla isnâd ve hadislerde hatalar mevcutsa da Schacht, râvîlerin çoğunluğu hakkındaki iyi niyetimizi bozmamıza ya da hadis literatürünü terketmemize sebep olacak hiçbir delil bulamamıştır.”⁸⁹ [25] Bu, durumun biraz abartılı söylenmiş hali olabilir ancak Azami gerçekten de Schacht’ın vardığı sonuçların pek çoğunu önemli ölçüde zayıflatmıştır. Kuşkusuz Schacht’ın ileri sürdüğü örneklerin pek çoğu yanlış ve yersiz kullanılmıştır. Ancak yine de birkaç örneğin çıkarılmış olması, özellikle de Azami’nin vardığı sonuçların çoğu Abbott ve Sezgin’inkiler gibi kaynakların tarihîliği hususunda tam bir güvene dayandığından, Schacht tarafından ileri sürülen genel taslağı sarsmaya yeterli değildir.

Bu güven elbette ki şüpheciler için bir sorun teşkil etmektedir. Abbott, Sezgin ve Azami’nin argümanları isnâdlarla birlikte onları koruma amacıyla ortaya konan biyografik malzemeye (ricâl literatürüne) dayanmaktadır. Bu kaynaklar bağımsız değildir. Onların argümanları [muhaliflerininkinden] daha az suni, dolambaçlı ve akla aykırı görünmemektedir. Aynen muhaliflerinin aklına aykırı görünen şüphecilerin delilleri gibi! Sonuç olarak hadislerin dolayısıyla bizzat erken dönem İslâm’ın menşei ve gelişimi hakkında görünüşte tamamen birbirine karşı iki teori görmüş olduk.

Orta Yol Arayışı

Pek çok bilim adamı hem Goldziher ve Schacht’ın hem de Abbott, Sezgin ve Azami’nin argüman ve teorilerinde iyi taraflar bulmuştur. İlk ikisinin şüpheciliği büyük ölçüde haklı görünse de zikri geçen diğer bilim adamları ileri sürülen şüphelerin tüm muhtemel sonuçlarını kabul etmeye istekli değillerdir. Onlar böylesi bir tereddüte teslim olmak istememektedirler. Yine onlar bu sonraki üç kişinin bazen görünüşte saf bir pozisyon olarak ortaya çıkan durumunu kabullenmek de istememektedirler. Onlara göre basit isnâdın kullanımı tarihsel bakımdan savunulamaz. Bu nedenle diğer bilim adamları hadis literatürünün tarihîliği ve otantikliğine inanç ve inançsızlık arasında orta bir tutum

⁸⁹ Azami, *On Schacht*, s. 182. Genel olarak Schach’ın çalışmalarına yönelik Azami hem bizzat teorisinin hem de kaynak kullanımının “tutarsızlıklarla dolu olması, haksız faraziyeler ve bilimsellikten uzak araştırmalar, hakikatte isabetsizlik, dönemin siyasi ve coğrafi gerçekliklerini dikkate almama ve alıntı yaptığı metinlerin manasını yanlış anlama hatta erken dönem âlimlerinden alıntılanan metotları yanlış anlama” gibi gerekçelerle kınamaktadır. Azami, *On Schacht*, s. 116. Daha az tartışmalı bir eleştiri Harald Motzki’den gelmektedir: “Schacht’ın cümleleri kısıtlı örneklere dair belirli görüşlerin sadece genellemesidir- kural değildiler. Bir kimse karşıt bir görüşü delilledirirken örnekleri her daim hesaba katmalıdır ve her bir mesele müstakil durumlar olarak araştırılmalıdır.” Motzki, “The Prophet and the Cat.” s. 54.

bulmaya çalıştılar.

G. H. A. Juynboll ve Schacht'ın Yöntemlerinin Geliştirilmesi

Gautier H. A. Juynboll da, Azami gibi Schacht'ın öne sürdüğü hadislerin kaynağı ve otantikliği meselelerini detaylıca araştırmıştır. Ancak Azami'den farklı olarak Juynboll, Schacht'ın çalışmasını benimser ve her ne kadar bazı önemli noktalarda ondan ayrılrsa da pek çok açıdan ona tabiidir. Yani Juynboll, Schacht'ı savunur ve onun teorilerini epey geliştirir. Öte yandan hadislerin otantikliği meselesinde ise Schacht'ın aşırı şüpheciliklerinden uzak durur.⁹⁰ Genel olarak Juynboll, isnâdların tarihî değeriyle ilgili güvensiz gibidir ancak onların ortaya çıkış tarihini Schacht'ın yerleştirdiği tarihten çok önemli on yıl daha erkene çekerek I. asrın sonlarından daha önce olmadığını savunmaktadır.

Juynboll kendisini Abbott, Sezgin ve Azami'nin değil Goldziher ve Schacht'ın çizgisinde görür. Goldziher ve Schacht'a onun selefleri olarak atfı yapılır ve o Schacht'ın üslup ve tarzını eleştirirken bile onun teorilerine borçlu olduğunu açıkça kabul eder.⁹¹ Abbott, Sezgin ve Azami ise başaramamışlardır. Juynboll şöyle der:

Sezgin, Azami ve de Abbott'un çalışmalarında sürekli gözüme çarpan bir şey şudur: (...) Onlar, eski olduğu iddia edilen bir metin içinde keşfedilmiş bir yazma ya da papirüs dahi olsa, bu metnin isnâdında yer alan sözde en yaşlı otoriteden sonra yaşamış bir başka otorite tarafından kolaylıkla uydurulmuş olabileceğini anlamış gibi görünmüyorlar. Isnad uydurması tıpkı büyük oranlardaki metin uydurmaları gibi gerçekleşti.⁹²

Yukarıdan beri görülebilmektedir ki Juynboll "orta yol" aramaya çalışmaktadır. Ancak o, hadislerin kökeniyle ilgili ilk haberlerin apaçık hepsi doğru olmasa da bütünüyle ele alındığında oldukça güvenilir ve tarihî açıdan doğru bir resimde birleştiğine inanmaktadır. O şöyle devam eder: "Ben inatçı şüphecilerin saflık olarak tanımlayabilecekleri üst seviyede bir açık fikirliliği ne pahasına olursa olsun yenilmesi ve yok edilmesi gereken bir kusur değil erken dönem

⁹⁰ *Muslim Tradition* adlı eseri erken döneme ait hadislerin kaynaklarıyla ilgili çalışmaya ayrılmıştır. Ancak hadisler ve isnadlarıyla ilgili çalışmaya en önemli katkıları pek çok makalesinde farklı örnekleri şemalandırarak yapmıştır: "Dyeing the Hair and Beard in Early Islam", s. 49-75; "Early Islamic Society", s. 151-94; "Nâfi", the *mawlâ* of Ibn 'Umar", s. 207-44; "On the Origins of the Poetry", s. 182-207; "The Role of *mu'ammârûn*", s. 155-75, "Some *isnâd*-Analytical Methods", s. 343-84; ve "Some Thoughts on Early Muslim Historiography", s. 685-91. Ayrıca bkz. *The Encyclopedia of Islam*, (1954-), çeşitli yerlerinde. *Muslim Tradition* ve diğer bazı çalışmalarını inceleyerek İslâm'ın erken dönemlerine ait metinlerin rivayetini anlamada yeni bir akım bağlamında onun çalışmasını değerlendiren bir tetkik için bkz. Khoury, "Pour une nouvelle comprehension", s. 181-96. Özet ve tartışmalı bir tetkik için bkz. Sıddıqî, *Hadith Literature*, s. 133-4.

⁹¹ Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 3-4.

⁹² Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 4.

İslâm toplumu tarihçisinin bir kazancı görüyorum."⁹³ Bu sınırlı saflığına ek olarak Juynboll, hadislerin ve büyük ölçüde bir şeyin ilk defa kim tarafından yapıldığı ya da bir müessesenin ilk defa nerede ve ne zaman kurulduğu hakkında anekdotlar içeren evâil literatürüne dayandırdığı bilimlerin menşei ve otantikliği konusunda vardığı sonuçların pek çoğunda bir orta yol bulmuştur.⁹⁴

Evâil kaynaklarına göre [Hz.] Muhammed'in ölümünden sonra ilk defa onun hakkındaki hikâyelerin yayılışı (planlı bir şekilde) öğretici hikâyeler anlatan masalcılar (kussâs) tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu nebevî sözlere uygun isnâdlar eklenmemiştir. Nakledildiğine göre Şa'bî (ö. 103-110/721-8) birilerine otoritesini soran, Şu'be b. Haccâc (ö. 160/777) ise bütün isnâdları inceleyen ilk kişidir. Böylece sistematik ricâl tenkidi takriben hicrî 130/747'de başladı. Bu sebeple isnâdlar müslüman âlimlerin inandığı kadar erken bir dönemde ortaya çıkmamıştır. Juynboll'a göre İbn Sîrîn'in bahsettiği fitne, Emevîler ile Zübeyrîler arasında cereyan eden iç savaştır.⁹⁵ İsnadın başlangıcını yaklaşık 70/690 (35/656'ya karşı olarak) yılı olarak belirleyen bu senaryo ilk isnâd tenkidleri hakkındaki evâil değerlendirmelerini çok daha makul hale getirmiştir.

Juynboll, hadislerin gelişimiyle ilgili deneme kronolojisini aşağıdaki şekilde özetler. O, müslümanların bizzat peygamberlerinin hayatında onunla ilgili bir takım şeyleri kaydetmeye başladıklarına itiraz etmez. Ancak bunun dikkate değer oranlarda yapıldığını iddia etmek için elimizde hiçbir delil yoktur. Onun hadislerin İslâm dünyasının farklı bölgelerine girişi ve bunların tedvini hakkındaki evâil delili incelemesi nispeten geç dönemde gerçekleşmiş bir gelişmeye delalet eder. O şunu ileri sürer: "Standardize edilmiş hadislerin en erken

⁹³ Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 6-7.

⁹⁴ Abbott, Sezgin ve Azami'yi ve onların metinlere güvenini eleştirirken, kendisinin evâil (ilk) metinlere olan inancı saçma gözükmektedir. Nitekim Juynboll, [Hz.] Muhammed'in vefatından sonraki İslâm tarihine temas eden evâil metinlerinin nadiren çelişkili olduğunu ve daha az şüphe uyandırdıklarını iddia eder. Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 10-1. R.Talmon, Arapça gramer tarihini naklederken böylesi evâil metinlerin "rivayetlerin büyük oranda uydurulduğunu kanıtladığına" ve onların Juynboll'e bu şekilde bir güven sağlamasının özel herhangi bir nedeni bulunmadığına işaret eder. Talmon, "review of *Muslim Tradition*", s. 248-57. Albrect Noth bu malzemeye benzeri bir güvensizlik telkin etmiştir. O bazı evâil rivayetlerinin oldukça tarafgir olduklarını ve böylesi malzemeyi kullanırken tedbirli olmak gerektiğini vurgular. Noth ve Conrad, *The Early Arabic Historical Tradition*, s. 104-8. Ayrıca bkz. Rosenthal, "Awâ'il", *The Encyclopedia of Islam* (1954-), 1:758-9.

⁹⁵ Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 18-20. Daha detaylı bir delil için bkz. onun "The Date of the Great *fitna*", s. 142-59, ayrıca kendi konumuna dair daha fazla delilin sunulduğu "Muslim's introduction to his *Şahîh*", s. 303-8. Ayrıca Juynboll, "hadislerin kaynağını tedricen geriye yansıtma yönelik güçlü bir eğilimin varlığını", bu yüzden tarihlerin geriye yansıtılması eğiliminin de hadis tenkidinde bir ölçüt olarak ortaya çıktığını iddia eder.

başlangıcı I. yüzyılın 70 veya 80'lerinden daha önceye gitmez. Bunun öncesinde ise hâlâ muntazam hale gelmemiş ve hâlâ standardize edilmemiş eğitsel içerikli malzemeler (...) ile siyasi eğilimleri gösteren rivâyetler bulunmaktadır.⁹⁶ Bunun yanı sıra Juynboll [Hz.] Muhammed'in ölümünden sonraki ilk yıllardaki ve nebevî sünnet ile hadis merkezli kavramsal nispeten geç dönemdeki gelişmelere dair belirli hadisleri inceleyerek bu sonucunu destekler. [27] Juynboll ilk üç halifenin kendi kişisel kararlarına itimat ettiğine ve nadiren [Hz.] Peygamber'in örneğine başvurduklarına dikkat çeker. (Yalnızca) Peygamber'in sünneti anlamında sünnet kavramı I. yüzyılın sonlarına doğru gelişti oysa [Hz.] Muhammed ve onun en saygın sahabîlerini de kapsayan daha belirsiz bir sünnet kavramı bu daha hususî sünnetten önce gelmektedir. O, Peygamber'in sünnetine başvurma konusunda ilk düzenli teşebbüsün Ömer II'ye ait olduğunu sanmaktadır. Hicaz, Mısır, Suriye ve Irak'ta I. asrın son on yılında hadislerle ilgi arttı. Bu süreç boyunca isnâdlar bölgeseldi ve ancak II. asrın ilk birkaç on yılında karışık kökenli isnâdlar ortaya çıktı.

Bu tarihsel çerçevede Juynboll, hadislerin nerede ve ne zaman ortaya çıktığı ve bunları kimin tedavüle soktuğu sorusunun cevabını genel bir şekilde vermeye çalışır. Çünkü bir isnâdda tâbiî-sahâbî irtibatının tespiti oldukça zordur ve isnâdda sahâbeden sonra yer alan ilk birkaç râvînin bölgesel karakteri sebebiyle Juynboll, ortaya çıkış noktasının muhtemelen tâbiî tabakasında zikredilen râvînin yaşadığı yer olduğu sonucuna varır.⁹⁷ Ayrıca sahâbîlerden bazıları inanılmaz sayıda hadisle (ki bunların pek çoğu apaçık uydurmadır) ilişkilendirildiğinden ve isnâd kullanımı zorunlu hale geldiğinde (I. yüzyılın sonlarına doğru) sahabenin büyük çoğunluğu artık hayatta olmadığından onların hadislerden sorumlu olmaları muhtemel görünmemektedir. Dolayısıyla isnâdda adı geçen tâbiî bir hadisi tedavüle sokma konusunda ilk öncelikli adaydır. Ancak hadislerin ilk büyük artışı I. yüzyıl sonrasındaki birkaç on yılda gerçekleştiğinden tebe-i tâbiîler çok daha muhtemel adaylardır. Ne de zorunlu olarak tâbiîin (ya da bir hadisi ilk defa tedavüle sokan) isnâdın [Hz.] Peygamber'e ulaştırılmasından sorumludur diyerek Juynboll ilave eder. Anlaşılan o ki sonraki bir değiştirmedir (modification).

Juynboll bazısı temel olarak [Hz.] Muhammed'in söz ve fiillerine dair muhafaza edilmiş hatıralar açıkça kullanılarak; bazısı yine açıkça Kur'an'ın ruhundan istifade edilerek ve pek çok diğeri de böyle olmadan yapılan büyük oranda bir metin uydurmacılığının varlığına inanır. 70'li yıllarda ortaya çıkan isnâd sistemi sonraki yarım asır içinde tam bir bilim halinde gelişmemişti. Bu za-

⁹⁶ Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 23.

⁹⁷ Bu yalnızca otorite kazanmış külliyatlardaki sağlam hadisler için doğrudur, sonrasında "toptan hadis uyduruculuğu az çok bir hadisin kaynağını başarılı bir şekilde gizleyebilecek kadar karmaşık bir hal aldı." Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 71.

mana kadarki hadis literatürünün gelişimini yeterince değerlendirmek için oldukça geç bir tarihtir: sağlam isnâdlar kendi bütünlüğü içinde uydurulabilmişti ve metinleri değerlendirmek için hiçbir metod geliştirilmemişti. Yine de Juynboll, genel olarak hadislerin [Hz.] Muhammed'in söz ve davranışlarını orta derecede doğru yansıttığını iddia eder:

Şu muhtemeldir ki bir ya da daha fazla otorite kazanmış hatta otorite kazanamamış eserlerde listelenmiş nebevî hadislerin en azından bir kısmı [Hz.] Peygamber'in yaptığı ya da söylediklerinin veya yapmış söylemiş olabileceği şeylerin gerçek birer temsilcileri olarak düşünülme hak etmektedir. Ancak elbette birkaç münferit örnek dışında Peygamber'e yapılan bu tür atıfların tarihi değerinin tartışmasız keskinliğini orta ölçülerde dahi kanıtlayacak başarılı bir yöntem bulabilmemiz muhtemel değildir.⁹⁸ [28]

Böylece Juynboll, görünüşte Schacht kadar şüpheli iken otorite kazanmış eserlerde bulunan rivayetlerin en azından gerçek olma ihtimalini ileri sürmektedir.

Genel anlamda hadislerin kronolojisi ve menşei hakkındaki tartışmalara girerek Juynboll, Schacht'ın müşterek râvî teorisinin geliştirilmesi ve benzer şekilde münferit hadislerde kullanılması noktasında yoğun çaba sarfetmiştir. *Muslim Tradition* adlı eserinde o sadece Azami'nin eleştirisine karşı, teorisinin bir savunması gibi görünenleri ortaya koymuştur. O, hadis gelişiminin erken dönemlerinde müşterek râvî olgusunun yoğunluğu daha yüksek olmalı iddiasıyla müşterek râvî olgusunun sınırlı yapısını açıklar. Juynboll şöyle ifade eder:

Metinlerdeki eklemeler, tahrifler, silmeler ve basitleştirmeler sebebiyle bu fazlalıkları destekleyen ilave isnâdlar o kadar karmaşık ve çeşitli hale geldiler ki açıkça bir müşterek râvîyi gösteren ve ilavelerin olmadığı hadisi destekleyen başlangıçtaki isnâd ya da daha önce yer alan isnâd artık ayrı ayrı tespit edilemez hale geldi.⁹⁹

Yani pek çok hadisin müşterek râvîsi bir daha değiştirilemeyecek tarzda uydurulmuş isnâdların olağanüstü sayısı ve karmaşıklığıyla gizlenmiştir. Bununla birlikte Juynboll makalesinde müşterek râvî teorisini hem kullanım¹⁰⁰ hem de geliştirme¹⁰¹ bakımından daha az kuşkucludur.

Juynboll'un en dikkate değer katkılarından biri, üç ila beş râvîden sonra

⁹⁸ Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 71.

⁹⁹ Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 216-7. Bu, iddiayı ispatlamış gibi gözükmektedir, şayet bu kadar çok isnad uydurulduysa, "neden bizatihi müşterek râvî uydurulmuş değil?" ve "Niçin açıkça isnadların tümünün uydurulduğu kabul edilmiyor?" Bu ihtimalin kısmen kabul edilebilirliği var gibi gözükmektedir. O bir isnadın tümüyle uydurulmuş olabileceğini ve bu yüzden eğer varsa "müşterek râvî"nin genellikle hadisin yaklaşık tarihini ve muhtemel menşei tasfiye için kullanılan yararlı bir araç olduğunu kabul eder." Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 214.

¹⁰⁰ Onun şu makalesine bkz. "Early Islamic Society", "Some *isnâd*-Analytical Methods" ve "Dyeing the Hair and Beard in Early Islam".

¹⁰¹ Onun şu makalelerine bkz. "Early Islamic Society", "Nâfi", "The Role of *mu'ammarrûn*", "Some *isnâd*-Analytical Methods", ve "Some Thoughts on Early Muslim Historiography".

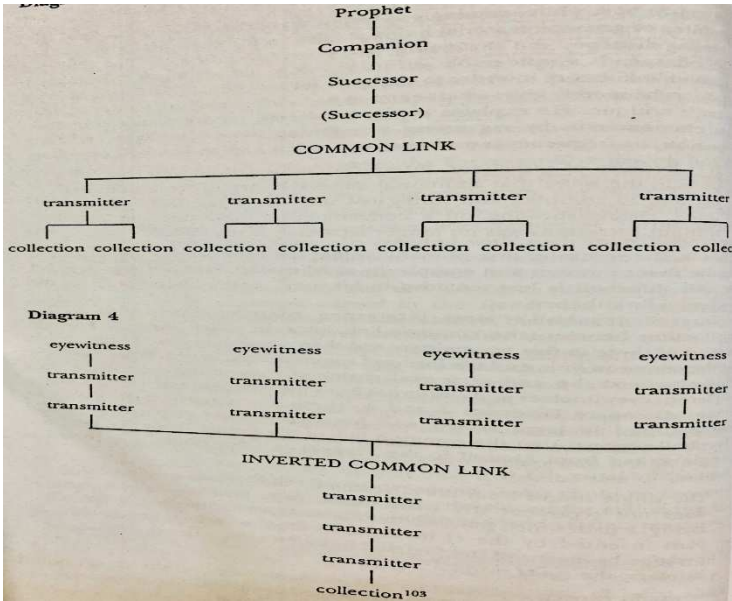
müşterek râvîden itibaren dallara ayrılan bir isnâda sahip müşterek râvî isnâdları ile farklı görgü tanıklarından başlayarak birkaç râvîyle devam eden kısmın sonunda duran müşterek râvînin ardından tekli bir isnâdla süren tersten müşterek râvî isnâdları arasında farklılıklar gözetmesi noktasındadır. Şema 3 ve 4'ü karşılaştırınız. Bu iki kalıp, anılan sıraya göre hukukla ilgili hadisler ve tarihi ilgilendiren hadislerde varolan örüntüye uymaktadır. Juynboll, ilk şemadaki müşterek râvînin muhtemelen kendisinden Peygamber'e ya da sahâbiye ulaşan tekli zinciri uydurduğunu ikinci şemadaki müşterek râvînin ise uydurmadığını iddia eder.

Müşterek râvîden Peygamber'e doğru uzanan tekli zincir nebevî bir sözün katettiği az da olsa tarihîlik iddiası bulunan rivâyet yolunu temsil etmez. Bilâkis o müşterek râvî tarafından kendi zamanının ilk ve en baştaki sıhhat ölçüsü kabul edilen merfû isnâdı ortaya koyarak muayyen bir söze daha fazla itibar sağlamak için uydurulmuş bir yoldur.¹⁰²

Özellikle önemli hadisler için isnâdların kesinlikle dördüncü ve ardından gelen nesillerden sonra değil Peygamber veya belki de sahâbî sonrasında yayılmaya başlaması beklenirdi. Diğer taraftan [29]

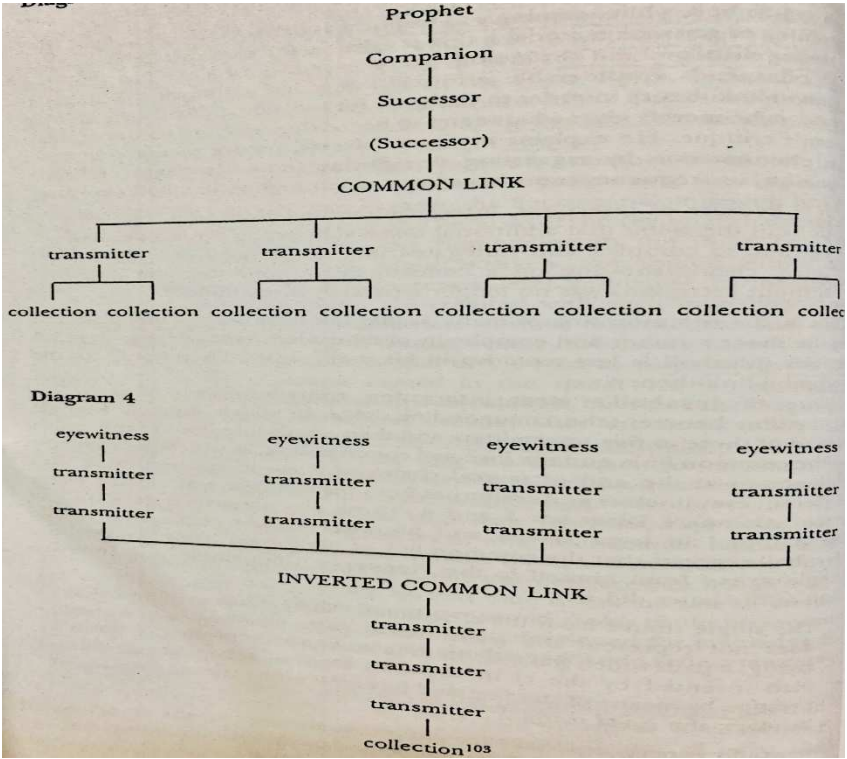
Kural olarak (i)cl (tersten müşterek râvî) aşağı doğru farklı görgü şahitlerine uzanan çok yönlü zincirlerin uydurucusu değildir. O, haberin muhtevasını ya da özünü uydurmuş da değildir.

Şema 3



¹⁰² Juynboll, "Some *isnâd*-Analytical Methods", s. 353.

Şema 4¹⁰³



Her ne kadar onun aynı olayın farklı rivâyetlerini düzenlediği ve onları tek bir haber şeklinde biçimlendirdiği kabul edilse de tarihî olayın ana konusu onun kendi hayal gücünün ürünü değildir.¹⁰⁴

Bu sebeple Juynboll, müşterek râvî şablonu ortaya koyan (Şema 3'te gösterilmiştir) ahkâm hadislerinin otantikliğinin şüpheli olduğunu düşünür. Hâl-buki tersten müşterek râvî şablonu veren (Şema 4'te gösterilmiştir) tarihle alakalı hadisler (ya da ahbâr) güvenilir kabul edilmelidir.

Juynboll'un farkettiği bir diğer önemli olgu ise nispeten sonraki bir râvînin müşterek râvîyi atlayan ve tâbîi ya da sahâbî tabakasında diğer isnâdlarla birleşen bir hadisin bağımsız başka isnâdına sahip görünmesidir. Juynboll [Hz.] Peygamber kendi şemalarında en altta görüldüğünden buna "müşterek

¹⁰³ Her iki şekil de Juynboll'dan evrildi, "Some Thoughts on Early Muslim Historiography", s. 687-8'den alındı.

¹⁰⁴ Juynboll, "Some Thoughts on Early Muslim Historiography", s. 689. Tarihi hadislerle ilgili tartışmanın bahsi için bkz. Excursus, s. 106-10.

râvinin altındaki dalış" diye atıf yapar. (Tutarlılık sağlansın diye ben onun şemalarını terse çevirdim). Juynboll, müşterek râvilerin savuşturulmaları uygulamalarının hicri II. yüzyılın sonlarına doğru başlatılmış nispeten geç bir olgu olduğunu ileri sürer. Ancak bu dalışlar, müşterek râvinin üstündeki atlama yükseldikçe bu tekil tarikin kaynağını daha geç tarihlendirmede işe yaramaktadır.¹⁰⁵

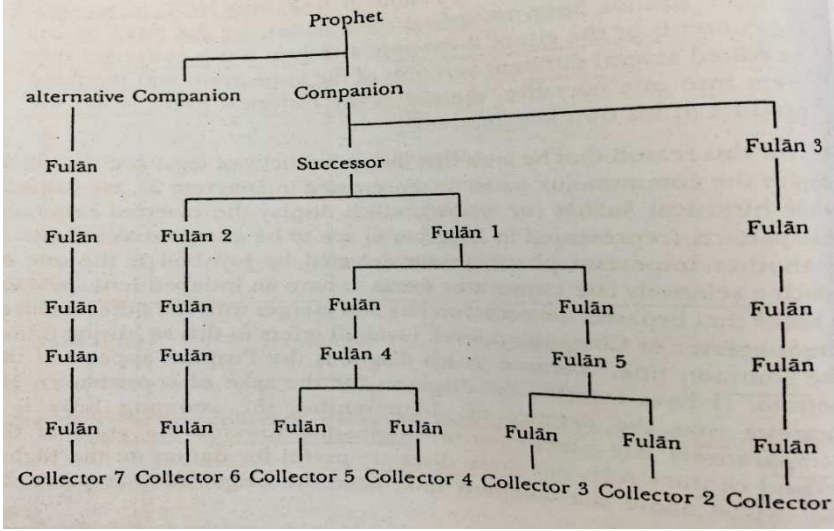
Juynboll, otorite haline gelin hadis literatüründe müşterek râvîyi gösteren hadislerin gerçekte nispeten nadir -yalnızca birkaç yüz tane- olduğunu farketmiştir. Diğer taraftan isnâd şemaları çıkarıldığında bir örümcek yapısı ortaya koyan binlerce hadis vardır. Yani ilk başlarda [Hz.] Peygamber, bir sâhâbî ya da bir tâbînin müşterek râvî olduğu ancak yakın bir inceleme yapıldığında neredeyse bütün isnâd zincirlerinin tekli olduğu hiçbir râvinin sözde bir ya da iki öğrenciden daha fazlasına sahip olmadığı ortaya çıkar. Şema 5'e bakınız. Juynboll, bu örümceklerin aşağı doğru değil yukarı doğru geliştiği şeklinde yorumlanmasını teklif eder: "Son râvî/musannifler kendileriyle erken dönemdeki uygun uydurma ya da tarihî bir şahsiyet arasındaki boşluğu kapatan tek ravilî tarikler uydurmuştur."¹⁰⁶ Bu örümcekler için Juynboll, onların kronolojisi, kökeni ve yazanı hakkında sonuçlara varmanın imkânsızlığına dikkat çeker. Juynboll bu örümceklerden hareketle tariklerin kronolojisi, kaynağı yahut yazarına dair neticeler çıkarmanın imkânsızlığına da işaret etmektedir. Juynboll'un örümcek yapısından çıkardığı neticelerde temel bir problem vardır. Eğer [Hz.] bir haber Peygamber'den gerçekten gerçek ve güvenilir bir tarzda nakledilmişse bunun rivâyet yapısı muhtemelen örümcek yapısına daha çok benzeyecektir. Açıkçası birinin isnâdın mahiyeti hakkındaki varsayımları bu yapıyı nasıl yorumlayacağına etki edebilir.

Schacht'ın metod ve teorilerinin detaylandırılıp geliştirilmesinde Juynboll, belirli bir hadisin kronolojisinin, menşeinin ve yazarının tespitinde önemli ilerlemeler sağlamıştır. O tarihî bir bilgiyi en azından isnâdın bir parçasından hareketle kurtarmanın yolunu bulmuştur.¹⁰⁷ Ancak Juynboll tarafından geliştirilen metodlar yalnızca birkaç hadisin tamamen bu şekilde incelenmesine izin verir. Diğerleri belki de çoğunluğu için ise o, selefleri Goldziher ve Schacht gibi kendisini kolaylıkla şüpheye teslim eder.

¹⁰⁵ Juynboll, "Early Islamic Society", s. 158; "Nâfi'", s. 213 ve "Some isnâd-Analytical Methods", s. 366-9. O bu olguyu ilk tanımlama teşebbüsünü Cook'a havale eder. Bkz. Cook, *Early Muslim Dogma*, s. 107-16 ve s. 42-5.

¹⁰⁶ Juynboll, "Nâfi'", s. 214-5.

¹⁰⁷ Juynboll'un neticeleri yaygın bir şekilde uygulanmasa da oldukça fazla kabul gördü. Örnek için bkz. Harald Motzki, "The Muşannaş", s. 9, s. 27. Juynboll'un metodlarını kullanan başka bir araştırmacı örneği için ayrıca bkz. Powers, "On Bequests in Early Islam", s. 184-200.

Şema 5¹⁰⁸

F. Rahman ve Sünneti Muhafaza Gayreti

Fazlurrahman oldukça özgün bir konumda durmaktadır. Bir yandan Goldziher'in ulaştığı bazı genel neticeleri, hadislerin tamamen ya da büyük oranda tarihî olmadıklarını kabul eder. Diğer yandan bir müslüman olarak otorite kazanmış eserlerdeki hadislerin ve Peygamber'in sünnetinin güvenilirliğini reddetmekte tereddüt eder. Onun hadislerin ortaya çıkış ve gelişimi hakkındaki teorisi şunu iddia eder: Bir hadisin isnâdı ve hatta belki de metnindeki kelimeler uydurulmuş olabilir yine de metnin ana konusu hala nebevîdir ve bu sebeple müslümanlar için normatiftir.

İslâm adlı eserinde Rahman hadis ve sünnet bölümüne Goldziher, Margoliouth, Lammens ve Schacht'ın çalışmalarını incelemekle başlar. O Goldziher'in toplumun normatif davranışı ile toplumun mevcut uygulaması arasında fark gözettiğini düşünür: birincisi sünnet ikincisi bunların pratik halidir. Rahman'a göre bu fark gözetimi diğer üç bilim adamı tarafından dikkate alınmamıştır ve bu dikkatsizlik onları mantıksal çelişkiye düşürmüştür. [32] Onlar bu iki hususu birleştirmiş ve sünneti müslüman toplumun normatif uygulaması olarak tanımlamışlardır. Rahman, "Normatif nitelik [Hz.] Peygamber'in sünneti gibi düşünülerek mevcut tatbikatta aranmalıdır demenin ne anlamı

¹⁰⁸ Juynboll, "Nâfi", s. 215'den ters çevrilmiştir.

var?"¹⁰⁹ diye sormaktadır. Rahman'ın çelişki olarak gördüğü noktayı vurgulamasının amacı Margoliouth, Lammens ve Schacht'ın sünnetin (toplumun uygulamasının) hadislerde somutlaşmadan yaklaşık bir yüz yıl önce geldiği şeklindeki iddialarını çürütmektir. En azından kendi Goldziher okumalarına göre, o ve Goldziher bu iki olgunun aynı kaynağa sahip tek bir öz olduğunu düşünmektedir.

Rahman daha sonra Schacht'ın, isnâdları Peygamber'e kadar ulaşan hadislerin II. asrın ortalarından öncesine ait olamayacakları şeklindeki iddiasını çok basit olma ve çözümsüz problemlere sebebiyet verme gerekçesiyle eleştirmektedir. Rahman'a göre sünnet farklı mekânlarla göre değişiklik göstermektedir. Şâfiî Peygamber'in sünneti kavramını sistematik bir metotla tamamen İslâm hukukuna dâhil etmiştir. O İslâm'ın başlangıcından beri en azından bazı yerlerde veya daha az düzenli olarak böyle olmayanları delil olarak kullanmazdı. Diğer taraftan Rahman Schacht'ın bir hadisin farklı versiyonlarını karşılaştırma metodunu ve bazı hadislerin erken dönemde mevcut olmadıkları, sonraki versiyonların öncekilere nazaran daha tam bilgi içerme eğiliminde oldukları şeklindeki kanaatlerini övmektedir. Azami gibi o da bu metod kullanılırken dikkatli olunması konusunda uyarılmaktadır. Zira tüm detaylar yalnızca sahâbîlerle ve tâbîlerle daha fazla iletişimle elde edilebileceğinden bir hadisin erken dönem rivâyeti daha eksik olabilir.

Batılı bakışı böyle eleştirdikten sonra Rahman kendi teorisini ileri sürer. Rahman'ın hadislerin tam anlamıyla otantikliği hususundaki şüpheliği, Goldziher ve Schacht'tan hatta Juynboll'dan dahi daha az değildir. Rahman der ki:

Nebevî sünnet, ortaçağ hukuku ve hadis literatürünün gösterdiği gibi günlük hayatın bütün detaylarının muazzam muhtevasını gözler önüne sermek şöyle dursun toplumun dinî, sosyal ve ahlakî hayatını ilgilendiren temel konular dışında çok geniş olamazdı.¹¹⁰

[Hz.] Muhammed otorite kazanmış eserlerin iddia ettiği gibi sistematik bir tarzda değil belirli olaylar üzerine özel maksatlı açıklamalar yapmıştı. Ancak bu, Kur'ân gibi [Hz.] Muhammed'in söz ve davranışlarının ve diğer dokümanların özellikle de bu söz ve uygulamalar (Kur'ân'ın da bizzat tasdik ettiği gibi) normatif kabul edildiklerinden itibaren bazı yollarla muhafaza edildiği konusunda Rahman'ın kuşku duyduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim informal bir rivâyet [Hz.] Muhammed'in hayatı esnasında kabul edilebilir.¹¹¹

¹⁰⁹ Rahman, *İslam*, s. 46. Ayrıca bkz. *Islamic Methodology in History*, s. 1-5.

¹¹⁰ Rahman, *İslam*, s. 51.

¹¹¹ Rahman, *İslam*, s. 46-54. Ya da daha güçlü bir ifadeyle Rahman şöyle iddia eder:

"Hz. Peygamber'in Hadisi İslâm'ın başlangıcından itibaren var olmalıdır, bu mantıken şüphe edilemeyecek bir gerçektir. Aslında Hz. Peygamber'in hayatı esnasında, Müslümanların onun özellikle toplum yararına yaptıkları ya da söyledikleri hakkında konuşmaları oldukça tabiidir. Şairlerinin şiirlerini, kâhinlerinin kehanetlerini, hâkimlerinin

Yeni müslümanlar doğal olarak [Hz.] Muhammed'in söz ve davranışları hakkında bilgi almak isteyince [Hz.] Muhammed'in vefatını müteakip biraz daha düzenli rivâyet geliştirdi. [33] (Hadislerin informal kullanımı hicrî 60 - 80 arasında bir yerde kullanılsa da) Rahman'a göre hadis ilminin resmiyet kazanmasının bir göstergesi olan isnâdlar I. asrın sonlarına doğru nispeten geç bir dönemde ortaya çıkmıştır.¹¹²

Rahman'ın kendine özgü katkılarından biri de nebevî sünnetin "sessiz" rivâyetidir. Yani erken dönemdeki pek çok müslüman sadece [Hz.] Muhammed'in söz ve davranışlarını hayatlarına tatbik etmişlerdir. İşte bu sessiz yaşayan, aslında müslümanların yapageldikleri gelenek sünnetin ta kendisidir. Rahman şöyle devam eder: "Sünnet ve hadis [Hz.] Muhammed sonrasındaki ilk aşamada muasır ve aynı özdeydi; bu ikisi [Hz.] Muhammed'e yönelikti ve normatifliğini ondan almaktaydı."¹¹³ Ancak zaman ilerledikçe sonraki müslüman nesiller hem sünnete hem de hadise eklemeler yaptılar ve bu da (her ne kadar genelde uyumlu görünseler de) aralarında bir uyumsuzluğa sebebiyet verdi. Nihayetinde bu durum standart davranışlara ihtiyaç hissettirdi ve hadislerin tedvini yoluyla da bu hususta başarı sağlandı. Sadece [Hz.] Muhammed'in söz ve uygulamalarını temsil ettiği ve isnâd ilmi henüz tam olarak gelişmediği için hadisler başlangıçta sadece sahâbeye havale edildi. Rahman hadislerin Müslümanların kalplerinde kazandığı yeri Şâfi'ye nispet etmektedir. Ancak tedvîn ve sünneti Peygamber'in sünnetinin (nebevî hadisler diye okunmalıdır) koruması altına almanın sonucunda büyük oranda hadis uydurma faaliyetleri ortaya çıkmıştır. Rahman'a göre müslümanlar bütün yaşayan gelenegi (sünnet) sünnete dönüştürmekte büyük oranda başarılı olmuşlardır. Böylece hadisler (Peygamber'in sünneti) ve sünnet (yine [Hz.] Peygamber'in söz ve davranışlarına dayanan sessiz yaşayan gelenek) bir kez daha muhteva itibarıyla aynı özdedir.¹¹⁴ Sonuç olarak hadislerde somutlaştığı şekliyle sünnet

ve kabile reislerinin sözlerini ezberleyip nesilden nesile nakleden Arapların, Allah elçisi olarak kabul ettikleri birinin işlerini ve sözlerini görmezlikten gelmeleri ve dolayısıyla onları anlatmaktan geri kalmaları beklenemez. Böylesine tabii bir olguyu reddetmek, son derece büyük bir saçmalaktır ve tarihe adına bir günahdır. Rahman, *Islamic Methodology in History*, s. 31-2.

¹¹² Rahman'a göre isnad dikkate değer bir katkı sağlamıştır, isnadlar uydurma faaliyetlerini azaltmıştır ve çok sayıda uydurma hadisin elenmesini sağlamıştır. "Ancak isnad olumsuz bir şekilde önemli olmakla birlikte, nihâi anlamda olumlu bir delil teşkil etmez." Rahman, *Islamic Methodology in History*, s. 72.

¹¹³ Rahman, *Islam*, s. 56.

¹¹⁴ Rahman, *Islam*, s. 54-61. Diğer deyişle, zira erken dönem Müslüman âlimleri sünnet kavramını çeşitli şekillerde kullanmıştır. Rahman sünnet kavramının kısmen İslâm öncesi geleneklerin bir devamı olduğunu kısmen de mevcut sünnetten ve başka kaynaklardan esinlenen sonraki Müslüman fukahânın bir ürünü olduğunu ve bütün bu malzemenin daha sonraki hadis nakli sırasında şifâhî olarak [Hz.] Muhammed'e atfedildiğini kabul eder. Rahman sünnet konusundaki görüşlerini şöyle kanıtlayarak özetler:

hâlihazıdaki normatifliğini (biraz daha esnek olsa da) sürdürmüştür.

Açıkçası onun amacı isnâd tenkidi için yeni bir metod tasarlamak değil, sünneti kurtarmaktır. Rahmana göre hadislerin sadece toplumun varolan uygulamasına peygamber otoritesi sağlamaya yönelik bir çaba olduğunu öne süren Batılı şüphecilerin ithamları konuyla alakasızdır. Toplumun varolan uygulaması detaylarda olmasa dahi en azından ruh itibarıyla zaten nebevîdir. Böylece isnâdlar ve bazı açılardan metinler uydurma olabilse dahi hadisler yine de nebevî kalmıştır.¹¹⁵

G. Schoeler ve Şifâhî/Yazılı Ayrımı

Abbott ve Sezgin'in erken dönem İslâmî metinlerin yazılı aktarımına karşı şifâhîyi ortadan kaldırma teşebbüslerine rağmen tartışma devam etmiştir. Onların argümanları bazılarında oldukça inandırıcı gelse de bugün elde mevcut metinlerin ortaya koyduğu delillerle uyumlu değildirler. Gerçek şu ki erken dönemdeki İslâm âlimlerinin bazısının ders malzemesinin değişik tahkikli neşirleri arasında önemli hatta şaşırtıcı oranda farklılıklar bulunmaktadır. [34] Sezgin'in erken dönem orjinal metinlerinin sonraki derlemelerden hareketle yeniden inşa edilebileceği şeklindeki iyimserliği kesinlikle haksız görünmektedir. Ancak bu gerçek Abbott ve Sezgin'in ortaya koyduğu yazılı rivâyet iddialarının çürütüldüğü anlamına gelir mi? Hayır, der Gregor Schoeler. Schoeler, dört makalelik bir seride İslâm bilimlerinin çeşitli dallarındaki bilgi aktarım

(1) Esas itibarıyla Sünnet'in gelişimi ile ilgili yukarıdaki açıklamalar, "Peygamber'in Sünneti" mefhumu hakkındakiler olmasa da özellikle Sünnet'in muhtevası ile ilgili olarak doğrudur. Yani, "Peygamber'in Sünnet'i" daha başlangıçtan beri geçerli ve etkili bir kavramdı ve böyle olmaya devam etti; (2) Hz. Peygamber'in geride bıraktığı Sünnet'in muhtevası nicelik olarak çok fazla değildi ve tümüyle özel bir anlam ifade etmiyordu; (3) Sünnet kavramı, Hz. Peygamber döneminden sonra, sadece bizzat Peygamber'in Sünnet'ini değil, aynı zamanda Nebvî Sünnet'in yorumlarını da geçerli bir şekilde içeriyordu; (4) Bu son anlamıyla Sünnet, esas itibarıyla sürekli bir gelişme süreci olan ümmetin icma'sının bir uzantısı olup onu da içermektedir; ve son olarak (5) Geniş kapsamlı Hadis hareketinden sonra Sünnet, İctihad ve İcma arasındaki organik bağlar yok olmuştur. Rahman, *Islamic Methodology in History*, s. 6.

Ayrıca bkz. Rahman'ın daha önceki eseri "Sunna and Hadith", s. 4-17. Her ne kadar Rahman "erken dönemdeki yaşayan sünnet" in zorunlu isnad zincirleri ilavesiyle hadislerde yansıtıldığını söylemek istese de, "formulation" (düzenleme) yerine tercih edilecek "forgery" (uydurma) ve "concoction" (mevzu) gibi kavramların kullanılmasını kabul etmez. "Çünkü hadis söz olarak Hz. Peygamber'e ulaşmasa d onun ruhu kesinlikle ulaşmaktadır; bu bakımdan hadis büyük ölçüde, bu Nebvî Model'in ya da ruhun içinde bulunulan şartlar doğrultusunda yorumlanması ve ifade edilmesidir." Rahman, *Islamic Methodology in History*, s. 45 ve 80.

¹¹⁵ Rahman'ın teorilerinin tenkidi için bkz. Juynboll, *The Authenticity of Tradition Literature*, s. 2-3; ve Özdemir, "The concept of Islamic Tradition in Fazlurrahman's Thought", s. 243-61.

türleri hakkında alternatif bir yaklaşım ortaya koymuştur. Yazılı ve sözlü rivâyet karışımı bir yöntem önermesiyle o, gözlenen farklılıkları hesaba katsa da bugün varolduğu şekliyle malzemenin otantikliğini korumaya çalışmaktadır.¹¹⁶

Schoeler, Buhârî ve Müslim'in eserlerinden önceki dönemde hadislerin yazılı metinlerinin yaygın olup olmadığı sorusuyla başlar. Goldziher "hayır", Sezgin ise "evet" diyecektir. Schoeler, erken dönem âlimlerinin yazılı malzeme kullanmaktan sakındıklarını gösteren *ma raeytu fi yedihi kitaben kattu* (Onun ellerinde kitap/yazılı birşey kesinlikle görmedim) türünden övgülere Goldziher'in yaptığı yorumu eleştirir. Zira onların genel derslerinde yazılı malzeme kullanmamış olmaları böylesi yazılı malzemelere özellikle başvurmadıkları anlamına gelmemektedir.

Hoca yazılı not kullanmasa da muhtemelen öğrencileri kullanmıştır ve onların metni koruyup naklettiği yollar farklı metinlerin gelişmesine neden olmuştur. Öğrenciler ya hoca ders anlatırken yahut sonra ezberden (kendileri dersi başlarına nakletmek istediklerinde) ve yahut da hocanın öğrenci halkasından temsili ders nüshaları gibi başka kaynaklardan dersin içeriğini yazılı bir şekilde kaydetmişlerdir. (Elbette öğrencilerden biri diğer öğrencilerin nüshasını kullanarak kayıt yapmışsa önceki öğrenci kendi isnâdına bu nüshanın yazarını kaydetme gereksinimi duymazdı). Dahası bir hoca ders verdiği yıllar boyunca ders malzemesini farklı zamanlarda farklı şekillerde sunmuş olabilir; dolayısıyla bir çalışmanın farklı kayıt ve rivâyetlerinin varlığına dair başka bir hareket noktası sağlanmışır. Schoeler'e göre bunun yanı sıra pek çok etken bir âlimin ders malzemesinin farklılaşması sürecini kolaylaştırmıştır. Bir dönem âlimlerin çoğu kendi çalışmalarını yazmamış ve yayımlamamışlar fakat bu görevi öğrencilerine bırakmışlardır. Mâlik b. Enes'in *Muvatta'*ı bu uygulamanın güzel bir örneğidir. Bu yüzden İslâm'ın ilk yüzyıllarında müellif ile râvîyi ayırmak her zaman mümkün gözükmemektedir.

Böylece Schoeler erken döneme ait İslâmî belgelerin aktarımının farklı bir

¹¹⁶ Bu dört makale şunlardır: "Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam", s. 201-30; "Weiteres zur Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung Wissenschaften im Islam", s. 38-67; "Mündliche Thora und Hadith", s. 213-51; ve "Schreiben und Veröffentlichungen", s. 1-43. İlk makale "Die Frage" Schoeler'in ele alacağı delillerinin temel ilkelerini ihtiva etmektedir. Bu makalenin bir özeti Versteegh, *Arabic Grammar*, s. 50-3 ve 57-9'da da bulunabilir. "Weiteres zur Frage" de Schoeler rivâyet çalışmasını dilbilgisi, lügat ve sonra da felsefi ve tıbbî İslâmî-Arap kaynaklara teşmil etmiştir. "Mündliche" makalesi, yazıyı yasaklayan rivayetler ile Yahudilikte şifâhî Tevrat'ın yazımı ve İslâm'da hadislerin yazımı arasında bir mukayese yapar. Schoeler her iki gelenekte şifâhîlik ideal olarak devam etse de şifâhî öğretilerin yazılı şekliyle birlikte olduğunu gördü. Serisinin son makalesi "Schreiben" de Schoeler yazının kullanımı ve İslâm'ın ilk dönemlerdeki işlevini inceler. O diğer geleneklerde olduğu gibi İslâm'da da yazının başlangıçta özellikle hatırlatıcı bir yardım olarak tasavvur edildiği sonucuna varmaktadır.

yorumunu ileri sürmüştür. O, malzemenin şifâhî ve yazılı rivâyeti arasındaki sert ayrımı yumuşatmaya çalışmıştır ve böylece "doğru bakarak yazılı ve sözlü aktarımın ayrışık değil daha çok birbirini tamamlayıcı oldukları ortaya çıkmıştır."¹¹⁷ Bu teori bir otoritenin ders malzemesinin farklı nüshalarında gözlemlenen değişiklikleri açıklamaktadır. Aynı zamanda her bir nüshanın otantikliği de korunmuştur. Üstelik bizatihî farklılık (Sezgin'in savunduğu tarzda) yalnızca orijinali yeniden inşa etmeye yönelik herhangi bir teşebbüsü değil [35] bilâkis farklı nüshalar için bir *asl* görevi üstlenen orjinal bir metnin gerçekten var olma imkânını da engellemektedir.¹¹⁸

H. Motzki ve Uydurmanın Mantıksızlığı

Bazen aşırı hatta hayalî bulduğu Schacht'ın iddialarını ıslah etmeye çalışan bir diğer bilim adamı Harald Motzki'dir. Motzki'nin kullandığı metod uydurmacılığın makuliyetini belirlemede hem isnâd hem de metnin muhtevasını birlikte incelemeyi öngörmektedir.¹¹⁹

Motzki, Abdurrezzâk es-San'ânî'nin (ö. 211/826) *Musannef* adlı eserine odaklanmıştır. Bu eser çeşitli rivâyetler içermektedir. Ancak hadislerin yüzde doksanı münferit bir râvîye Motzki'ye göre aslında yazılı metni dolaylı olarak gösteren müşterek râvîye kadar gitmektedir.¹²⁰ Abdurrezzâk'ın hocalarının istatistiksel analizi onların hocalarının farklı bir şablonunu ortaya koymaktadır ki Motzki bu durumun hadislerin Abdurrezzak tarafından keyfi olarak uydurulmasıyla uyumadığını açıklamaktadır. Dahası Abdurrezzak bazen kendi

¹¹⁷ Schoeler, "Die Frage", s. 224. (benim tercümem) Mamafih Schoeler yazılı materyalin de sözlü materyal kadar kolay bir şekilde tahrif edilebileceğini de kabul eder. Göreceğimiz gibi iddialarına başvuran diğer araştırmacılar bu konuyu vurugulamayı başaramamıştır. Calder de materyalin genel olarak otantikliğine yönelik daha olumsuz neticelerle sözlü-yazılı ayrımı yapar. Bkz. s. 45-6, ve onun *Studies* adlı eseri s. 161-97.

¹¹⁸ Burada da destek için Schoeler'i emsal gösteren araştırmacıların onun yeniden inşa hususundaki endişelerini kavrayamadıklarını göreceğiz. Örneğin bkz. III. Bölüm, s. 85. Ancak Oddly hatta Schoeler bile sîretle ilgili biyografik rivâyetlere de metodunu uyguladığında orijinal haberlerin yeniden inşasının her zaman mümkün ve bu haberlerin temel özelliklerinin büyük oranda doğru olduğu neticesine varmaktadırlar. (En azından [Hz.] Muhammed'in hayatının Medine dönemi için). Schoeler, *Charakter und Authentie*, s. 66. Bu yüzden Schoeler'in gerçekten orta grupta (middler ground) olup olmadığı tartışmalıdır. Bkz. *Excurses*, s. 108-9. Ayrıca bkz. Berg, *Review of Charakter und Authentie*, s. 315-7.

¹¹⁹ Onun delilleri öncelikle iki makalede ileri sürüldü, "The Musannef", s. 1-44 fakat *Die Anfänge der Islâmischen Jurisprudenz* adlı makalesinde farklı vurgularla da olsa ayrıntılar bulunabilir.

¹²⁰ Râvî, Abdurrezzak vefat ettiğinde ancak 6 veya 7 yaşında olmasına rağmen bir icâzeti (rivâyet izni) olduğunu iddia eden İshâk b. İbrahim ed-Darîr'dir (ö. 285/898). Motzki, onun bu hadisleri Abdurrezzak'ın derslerine katılmış olan babasından yazılı bir şekilde aldığını ve icâzet dolayısıyla babasını zikretmediğini iddia eder. Motzki, "The *Muṣannaḥ*", s. 2.

kaynakları hakkındaki güvensizlikleri belirtmektedir ve meçhul rivâyetler aktarmaktadır. Bu hadisler uydurulmuş olsaydı söz konusu durum gerçekleşmezdi.

Abdurrezzak'ın hadisleri uydurmadığına ikna olduğunu göstererek Motzki, İbn Cüreyc'e (ö. 150/767) ulaşan hadislerin örnek seçimiyle aynı soruyu Abdurrezzak'ın kaynaklarına da sorar. Bu hadisler istatistiksel olarak analiz edildiğinde pek çok erken dönem otoritesinin dağınık ve düzensiz kullanımını kanıtlar. Âlimlerin bu alışılmamış dağılımı ve kendi fikrini daha önceki otoritelere referansta bulunmaksızın vurgulama konusundaki açık isteği (yani rey kullanımı) İbn Cüreyc'in hadisleri uydurduğu faraziyesiyle çelişmektedir. Bu olgu İbn Cüreyc'in kaynaklarının incelenmesiyle de teyid edilmiştir. Onun kaynakları epey çeşitlilik göstermektedir: İçerikte çeşitlilik (örneğin reyin eşit olmayan bir tarzda yaygın kullanımı); öğrenci/hocaların, oğul/babaların ve mevla/efendilerin rivâyetlerinin kullanımında çeşitlilik (hangi râvî alınrsa alınsın böylesi rivâyetler tutarlı ve hatta bazan özeldir); Peygamber, sahâbe ve tâbiînden gelen hadislerde oranların çeşitliliği; isnâdların kullanımındaki çeşitlilik ve rivâyet terminolojisindeki çeşitlilik (mesela *semi'tu* "işittim" lafzının '*an*'-den" lafzına karşı kullanımı). Her bir kaynak kendine özgü bir karaktere sahip görünmektedir. Motzki şunu iddia eder:

Böylesi bir çeşitlilik sistematik uydurmanın bir neticesi olamaz. Bilâkis belli bir zaman içerisinde geliştirilmiş olmalıdır. Bu sebeple biz aksi ispat edilene kadar İbn Cüreyc'in özellikle kendi kaynağı olarak ifade ettiği bir kimsenin hadislerinin gerçekten o hocadan geldiği farzedilip dolayısıyla İbn Cüreyc'in rivâyetinin -bana göre- otantik olarak değerlendirilmesi gerekir.¹²¹

Ancak Motzki bu noktada durmaz ve İbn Cüreyc'in kaynakları arasında sık sık geçen Atâ b. Ebî Rabâh'a (ö. 115/733) odaklanarak bir başka düzeye geçmeye çalışır. [36] Bir kez daha Schacht'ın isnâdların geriye doğru sistematik gelişimi teorisine karşı delil bulur. Bu delil iki türden oluşmaktadır. Motzki'nin harici delil olarak tanımladığı şey üslup farklılıkları (yani Atâ'nın soru-cevapları ve hükümleri), soru cevap usulündeki soruların tarz farklılığı (doğrudan, dolaylı ve isimsiz) ve İbn Cüreyc ile hocası Atâ'nın gerçek konumlarındaki farklılıkları ihtiva etmektedir. Dahilî diye nitelenen ise şu anlama gelmektedir: İbn Cüreyc'in geriye yansıtma yapmaksızın kendi reyini açıklama konusundaki gönüllülüğü (yani İbn Cüreyc'in kendisini böyle yapmaya mecbur hissetmemesi); İbn Cüreyc'in Atâ'nın açıklamaları hakkında yorum yapması (yani onların önce metinler uydurup sonra bunları yorumlamaları pek makul gözükmemektedir); üçüncü bir şahıs kullanması ve Atâ'dan dolaylı aktarımlar yapması (yani uyduracaksa neden böyle bir zahmete girsin?); ara sıra Atâ'nın

¹²¹ Motzki, "The *Muşannağ*", s. 8-9.

sözleri hakkındaki tereddütleri; değişik hadisler nakletmesi ve "Atâ'nın kusurları hakkındaki imaları".¹²²

Motzki bir üst tabakaya geçmektedir ancak Atâ'nın hadisleri aslında reydir (% 80). Bu onun ya hadislere güvenmediğini ya da çok hadis bilmediğini gösterir (muhtemelen onun zamanında az bir miktar hadis tedâvüldeydi). Mamefih Atâ'nın İbn Abbâs'tan aldığı rivâyetleri soruşturduğunda bir kez daha az bilgi içersinde her zamanki farklılıkları bulur. Motzki Atâ'nın erken dönem otoritelerini nadiren kullanımını, İbn Abbâs'tan farklı yollarla alıntı yapmasını, İbn Abbâs'a muhâlefete istekli oluşunu ve biçim ve içerik farklılıklarına gitmesini böylesi rivâyetlerin otantikliği için delil kabul etmektedir.

Motzki rivâyetin son aşamasına geçtiğinde "değişiklik/farklılık" argümanını terk eder. Burada pek çok hükme/sonuca varmak için İbn Abbâs'tan ya da Atâ'dan gelen oldukça az miktarda nebevî hadis bulunmaktadır. Motzki özel bir hadise yönelir ve Abdurrezâk'ın bahsi geçen hadisi bildiğine dair çok miktarda delil olduğu sonucuna varır. O, zikri geçen hadisin hicrî ikinci asrın ikinci çeyreğinde ortaya çıktığını ve daha mükemmel isnâdların çoğunun bu tarihten sonraya tarihlendirilmesi gerektiğini genel olarak ileri süren Schacht'ın iddiasını baltalayacak şekilde Abdurrezâk'ın bunu bilmesi sebebiyle hadisin en azından hicrî birinci asrın ikinci yarısında var olduğunu savunur.¹²³ O "Atâ ile [Hz.] Muhammed arasında sadece bir nesil olması sebebiyle bu metinler, hakkında bilgi verdikleri zaman ve kişilere oldukça yakındır ve bunların sağlam olduğu Schacht'ın yaptığı gibi a priori olarak reddedilemez."¹²⁴der.

Motzki İbn Şihâb ez-Zühri'nin (ö. 124/742) fikhını incelediği benzer bir çalışmada da Schacht'ın ileri sürdüğü iddiaları ele almaktadır. Hiç şüphesiz İbn Şihâb'ın râvisi olduğu bazı hadisler otantik olsa da Schacht, onların gerçekten böyle oldukları ispatlanmadığı sürece otantik kabul edilmesini imkânsız görür.¹²⁵ Ancak Zühri'de biten dört farklı isnâdı (bir *Muvatta*'nın iki temel tasihli nüshasının her birinden, iki *Musannef*ten) metinlerin bir kısmını ya da

¹²² Motzki, "The *Muṣannaf*", s. 12. Ayrıca bkz. Schacht, *Origins*, s. 3, 138, 149 ve 181-2.

¹²³ Motzki, "The *Muṣannaf*", s. 16-20.

¹²⁴ Motzki, "The *Muṣannaf*", s. 21.

¹²⁵ Schacht, *Origins*, s. 246. Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 158' de oldukça az şüpheciyken dahi bu durumda Schacht ile mutabiktir. Motzki, Schacht'ın sadece Malik b. Enes'in *Muvatta*'sının Yahya b. Yahya el-Masmûdî ve Muhammed b. Hasan el-Şeybani'ye ait en iyi korunmuş iki rivayetini kullandığına dikkat çeker. (Calder *Muvatta*'ın bu iki rivayetinin redaksiyon süreci ve son metniyle ilgili pek çok sorun gündeme getirmektedir. Calder, *Studies*, s. 20-1, 34-8,55-7, ve 63-6.) Motzki, yine de iki öğrencisi İbn Cüreyc ve Ma'mer b. Raşid vasıtasıyla Zühri'den pek çok rivayet içeren Abdurrezâk'ın *Musannefi* üzerinde durmaya devam eder. Abdurrezâk-İbn Cüreyc-Atâ b. Ebû Rebâh hadislerinin otantikliğini savunmada uyguladığı hemen hemen aynı teknikleri ve yöntemleri kullanarak Motzki Abdurrezâk-Ma'mer-Zühri ve Abdurrezâk-İbn Cüreyc-Zühri hadislerinin otantikliğini ispata çalışır. (Rivâyetin stil ve biçimindeki farklılığın gerekliliğini göstermek için Motzki, Abdurrezâk-

tamamını içeren ilgili veya benzer metinlerin geçtiği hadislerdeki belirli birkaç örneği kullanarak Motzki, Zührî'nin fikhını yansıtan bu farklı versiyonların çoğu yerde aynı şeyi ifade ettiğini ve bazen de aynı olduklarını tespit etmiştir. [37] Nadiren onlar arasında çelişki vardır. Motzki bu sonuçları isnâdı Zührî'de biten hadislerle güvenmede güçlü bir delil kabul etmektedir.¹²⁶

Motzki en azından Abdurrezâk'ın *Musannefi* çerçevesinde metinlere ve onları destekleyen isnâdlara büyük ölçüde güvenilmesi gerektiğini iddia etmiştir. Ancak bu durum onun hadislerin uydurulduğunu kabullenmediği anlamına gelmez. Daha ziyade o şunu ileri sürmektedir: "hadislerin ve isnâdların uydurulduğu mutlak gerçeği bizi onların tamamen sahte oldukları ya da mevzûlarla gerçeklerin belli bir kesinlik derecesinde birbirlerinden ayrılacağı sonucuna götürmemelidir."¹²⁷ Motzki'nin isnâd temelli mukayesesi yine de sistemli uydurmayı imkânsız kılıyor gibi görünmektedir. Ancak şu kesindir ki şüpheciler isnâdların uydurma olduğunu ve bu sebeple herhangi bir karşılaştırmaya temel teşkil etmemesi gerektiğini söyleyeceklerdir. Ayrıca Motzki'nin gözlemlediği "özgün uyumlu üslup" bağımsız uydurmaların bir ürünü olabilir: sistemli uydurma faaliyeti mutlaka sistemli olmak zorunda değildir.¹²⁸

J. Horovitz, J. W. Fück, J. Robson, N. J. Culson ve U. Rubin

Elbette bu tartışmaya katkı sunan başka ilim adamları da mevcuttur. Genelde onlar Goldziher ve Schacht'ın iddialarını kısmen ikna edici bulsalar da yumuşatılmaya muhtaç görürler. Her ne kadar tartışmanın asıl katılımcıları arasında yer almasalar da J. Horovitz, J. W. Fück, J. Robson, N. J. Culson ve U. Rubinkısaca bahsedilmeyi hak etmektedir.

Josef Horovitz, Urve b. Zübeyr'in (ö. 92-101 / 711-720) mevcut yazılarında isnâdların kullanımından (veya daha doğrusu yokluğu) ve İbn İshâk'ın (ö.

Ma'mer-Katâde (ö. 117/735) ve Abdurrezâk-İbn Cüreyc-Atâ hadislerini kullanır.) Bu neticeyi desteklemek için biyografik bilgiler de eklendi. Aynı teknikler *Muvatta'*ya uygulandığında Motzki'ye Mâlik-Zührî rivayetinin otantikliğiyle ilgili neticeler sağladı. Motzki, "Der Fiqh des-Zuhri", s. 1-23.

¹²⁶ Motzki, "Der Fiqh des-Zuhri", s. 23-42.

¹²⁷ Motzki, "The *Musannef*", s. 9. *Die Anfänge* adlı eserinde Motzki, *Musannef*teki hadislerin otantikliği hususundaki güvenine dayanarak başlangıcından hicri II. asra kadar Mekke'de fikhın tarihini yeniden inşa etmeye çalışır. Calder bu teşebbüsü yorumlayarak şöyle der, "Şifâhî yahut müsvedde şeklinde yazılı rivayetin değişkenliğini veya yaratıcılığını hemen hemen hiç kabul ederek, bozulmamış asıl metinleri veya sahte yazıyı umursamadan ve biyografik rivâyetlerin bağımsızlığı hususunda fazlasıyla iyimserlikle onun çalışmaları iddia ettiği tarihin inandırıcı yeniden inşasını oluşturamaz." Calder, *Studies*, s. 194-5. Ayrıca bk. s. 45-7.

¹²⁸ Bkz. V. Bölüm, s. 208-15. Ayrıca uydurmanın bir belirtisi olarak isimlendirmede farklılık üzerine bir tartışma için bkz. IV. Bölüm, s. 137-41.

151/768) onları sınırlı kullanımından kaynaklanan probleme değinir. Bu tarihçilerden ikincisi [Hz.] Muhammed'in hayatı hakkındaki eserinde ya isnâd kullanmamış ya da kusurlu isnâdlar kullanmıştır. Caetani, bu durumdan hareketle isnâdın menşeinin bu iki âlim arasındaki bir tarihte, onun mükemmelleşmesinin ise üçüncü asırda olması gerektiği sonucuna varmıştır.¹²⁹ Horovitz, buna İbn İshâk'ın çoktan beri bileşik isnâdlar (Sammelisnâd) kullanan hocası Zührî'ye dikkat çekerek cevap verir ve bundan dolayı "Bileşik formda isnâd kullanımı, basit isnâd kullanımının önceden belli bir süreliğine alışılmış olmadığını düşünmeye neredeyse mahal vermez" diye delil gösterir.¹³⁰ Dolayısıyla Horovitz'e göre ne kadar eski olduğu tam belli olmasa da isnâd, en azından Zührî'den daha eskidir. İsnadı tutarlı bir şekilde kullanmıyor görünen Urve'ye¹³¹ gelince Horovitz bu eksikliğin onun isnâd kullanmadığı (ve sonraki tarih kaynaklarında ona atfedilen isnâdların uydurma olduğu) anlamına geldiğini iddia eder. Bu değerlendirmeyi yaptıran materyal Emevî halifesi Abdülmelik'in talebine yanıt olarak yazılan bir mektuptur. Horovitz, bir mektubun üslubunun ilmî amaçlarla yazılanlardan farklı olduğunu ileri sürer. Ayrıca Horovitz hadis literatüründe isnâdın ilk kullanımıyla ilgili en geç hicrî ilk asrın üçüncü çeyreğinde bir tarih vermekte hiçbir endişe taşımamaktadır.¹³² [38] Elbette târihî materyal ile hadis malzemelerinin diğer türleri (argümanın her iki bölümünün güvenilirliği) arasında yakın bir ilişki kurulup kurulamayacağı tartışmalı durmaktadır.¹³³

Johann Fück, İslâm'da hadislerin yerini tartışırken anlayışlı bir yorum yapar. İsnadlarda sık sık otorite olarak yer alan sahâbiler genç olanlardır. Örneğin Ebû Hüreyre ve İbn Abbâs'tan gelen hadisler Ebû Bekr ve Osman'inkilerden fazladır. Bu gerçek daha önce de kaydedilmişti ve isnâdların sahte doğasını gösteren bir delil olarak kullanılmıştı. Zira yaşlı sahâbilerin [Hz.] Muhammed hakkında söyleyecekleri daha fazla olmalıdır. Fück, tam tersi bir sonuca ulaşır. O bütün isnâdlar uydurulmuş olsaydı, yaşlı sahâbiler muhtemelen isnâdlarda çokça yer alacaktı şeklinde bir iddiada bulunur. Diğer bir deyişle birisi isnâd uydurma zahmetine girecekse neden onu basitçe saygıdeğer yaşlı bir sahâbiye ulaştırmasın? Râviler böyle bir şey yapmadıklarına göre isnâdlar muhtemelen gerçektir.¹³⁴

¹²⁹ Caetani, *Annali*, 1:30-6.

¹³⁰ Horovitz, "Alter und Ursprung des Isnad", s. 43. (benim tercümem)

¹³¹ Örnek olarak bkz. al-Ṭabarî, *Annales*, 1:1180; burada Urve hocalarını zikretmeksizin tanıklık edemeyeceği bir olay olan hicret öncesi Habeşistan'a göçü anlatır. Başka bir yerde sık sık [Hz.] Peygamber'in eşi [Hz.] Aişe b. Ebî Bekr'i kaynak olarak zikreder. Örneğin [Hz.] Muhammed'in [Hz.] Hatice ile evliliğinin anlatıldığı yer için bkz. al-Ṭabarî, *Annales*, 1:1129-30.

¹³² Horovitz, "Alter und Ursprung des Isnad", s. 43-4.

¹³³ Bkz. Excursus, s. 106-10.

¹³⁴ Fück, "Die Rolle des Traditionalismus im Islam", s. 17.

James Robson makaleler silsilesinde isnâdın menşeiini incelemiştir.¹³⁵ Schacht'ın vardığı sonuçlara büyük oranda katılmakla birlikte Robson, bu sonuçları öncelikle hukuk alanıyla sınırlamak ister: "Zira değişen şartlar ve hukukî düşüncenin gelişimi yeni düzenlemeleri gerektireceğinden bu saha söz konusu sonuçları uygulamaya diğerlerinde daha elverişlidir; sadece bir kimse delilin aşırı radikal olup olmadığını merak eder."¹³⁶ Robson, özellikle tarihle ilgili hadisleri otantiklik konusundaki bu şüphecilikten muaf tutar.¹³⁷ [Hz.] Muhammed'in müntesiplerinin onun şahsiyetinin kendileri üzerindeki tesiri sebebiyle hadislerin içindeki sahih özü muhafaza ettiklerini düşünmek mantıklı görünmektedir argümanından başka o, bunu destekleyen önemsiz bir delil teklif eder.¹³⁸

Daha sonra Robson isnâd meselesine döner: Gerçek bir öz mevcutsa da bu onlara eklenen isnâdların da gerçek olduğu anlamına gelmez. Bu tartışmaya Robson da kendi katkısını yapmıştır. Öncelikle o, iddiasını desteklemek üzere hiçbir metinsel delil teklif etmez, yalnızca aşağıdaki senaryoyu sunar: Sahâbe dönemi boyunca [Hz.] Muhammed'in söz ve filleri herhangi bir otorite gerektirmeksizin kendi aralarında açıkça tartışılmıştır. Sahâbilerin pek çoğu öldükten sonra da Müslümanlar Muhammed hakkında konuşmaya devam etmişlerdir fakat artık yavaş yavaş dayandıkları otorite sorgulanmış olabilir. Robson bu suretle her ne kadar oldukça informal bir tarzda da olsa isnâdın ilk kullanımlarının birinci yüzyılın ortalarında görüldüğüne inanır. Formal bir isnâd sistemine doğru aşama aşama gidilmişti. Hatta İbn İshâk dahi isnâd kullanmak zorunda hissetmemişti. Juynboll'dan önce davranarak Robson, isnâd kullanımının başlangıcıyla alakalı İbn Sîrin'e nispet edilen haberi kabul eder (ancak fitneyi Schacht gibi hicrî 126 ile değil; Abdullah b. Zübeyr'in Mekke'de başlattığı hilafet karşıtı hareketi yani 64 ya da 72 yılıyla tarihlendirir) ve böylelikle

¹³⁵ Örneğin bkz., Robson, "The *isnâd* in Muslim Tradition," s. 15-26; "Tradition: Investigation and Classification", s. 98-112; "Muslim Tradition-The Question of Authenticity", s. 84-102; "Standards Applied by Muslim Traditionalists", s. 459-79; *An Introduction to the Science of Tradition*; "Introduction", 1:i-xx; ve "Ibn İshâq's Use of Isnâd", s. 449-65. Özet bir anlatım için bkz. Siddîqî, *Hadîth Literature*, s. 132.

¹³⁶ Robson, "The *isnâd*", s. 20.

¹³⁷ Robson, "The *isnâd*", s. 20. O bu sonuç için W. Montgomery Watt'tan destek alır ki o şöyle der, "Tartışmasız gerçeklerin sağlam özü muhtemelen genellikle anlaşılardan daha kapsamlıdır. Bu gerçekliğin özünün mevcudiyeti örneğin fikhî öğelerin aksine [Hz.] Muhammed ile ilgili rivayetlerdeki tarihî unsurların belirleyici bir özelliğidir. Watt, "The Condemnation of the Jews of the Banû Qurayzah", s. 171. Ayrıca bkz. Robson, "Ibn İshâq's Use of *isnâd*", s. 450.

¹³⁸ Robson, "Ibn İshâq's Use of *isnâd*", s. 450, Horovitz'in "Alter und Ursprung des Isnâd" daki neticelerini delil gösterir. Robson yine de şu neticeye varır, "Eğer biz gerçek özün ne kadar muhtemel olabileceğini inceleyeceksek, isnad incelemesi tek başına yeterli değildir... Bu yüzden bir kimse isnad incelemesini diğer yöntemlerle birleştirmelidir." Robson, "Ibn İshâq's Use of *isnâd*", s. 464-5.

isnâd kullanımının birinci asrın son üçte birlik kısmında başladığı sonucuna varır. İbn İshâk'ın isnâdlarının sonraki çalışmalarda nasıl muhafaza edildiğini gösteren örneklerden hareketle Robson, başına isnâd eklense ve bu isnâd değişmeden kalsa da metin değiştirilmiş olabilir ancak yine de bilginin özü aynı kalır neticesini çıkarmaktadır¹³⁹. [39] Fück ve Horovitz'den destek alarak o da uydurma materyallere rağmen" erken döneme ait biraz gerçek bilginin" kaldığında ısrar eder.¹⁴⁰ Önemsiz bir konuda Robson, Schacht'ın sahte hadislerle güvenilirlik sağlamak amacıyla kullanılan basit bir metod diyerek aile isnâdlarını bütünüyle reddetmesini tenkid eder. Robson, aile isnâdlarının bu tarz kullanılması fikrinin muhtemelen sahte olanlara örneklik teşkil eden gerçek aile isnâdlarından kaynaklandığına dikkat çeker.

N. J. Coulson, Schacht'ın vardığı sonuçlara itiraz eden bir başka ilim adamıdır. "İslâm hukukunun menşei hakkında genel hatlarıyla reddedilemez bir teori geliştirdiği" için Schacht'ı övmekle birlikte¹⁴¹ Coulson, hadislerin tarihlendirilmesi konusunda onunla tartışmaktadır.¹⁴² Coulson Schacht'ın "hadis delili bizi İslâm'ın ikinci asrının ötesine götürmez şeklindeki olumsuz önermeyi İslam hukukunun ancak Emevî son döneminde başladığı şeklinde olumlu bir cümleye dönüştürdüğünü iddia etmektedir."¹⁴³ Yani Schacht hukuktaki gelişmeyi hadislerin gelişimi ile yakından ilişkilendirmiştir. Coulson bir başka açıdan hicrî birinci asrın bitiminden önce en azından Kur'ân tarafından ortaya konan mevzularda hukûkî hareketliliğin mutlaka olması gerektiğini iddia etmektedir. Ayrıca Coulson bir isnâdın uydurma olmasının metnin özünün de uydurulduğu anlamına gelmediğini kabul etmektedir. Metin Muhammed'in koyduğu bir kuralı pek âlâ temsil edebilir.

¹³⁹ Bunu Watt'ın işaret ettiği olay tarihi olsa da bir olayı etkilemek üzere yahut bir olayın etkisiyle yazar ve/veya râvîlerin hamledebileceğini gösteren "tendential shaping" (kasıtlı/tafırlı biçimlendirme) teorisiyle mukayese ediniz. Watt ciddi bir fikhî hadis uydurmacılığı söz konusu olsa da, bunlar "tarihi malzemenin içinde ayırt edilebileceğinden ve -bazı istisnai olaylar hariç- erken dönem tarihçilerinin en iyilerinde böylesi uydurmalara en yakını, malzemenin "kasıtlı biçimlendirme" si olarak görünmesidir" diye iddia etmektedir. Watt, *Muhammad at Mecca*, s. xiii. "Bir kimse ancak geleneksel tarihi malzemenin tartışmasız veya tamamen tarihi kısmını dikkate alırsa, gerçeğin sağlam bir özünün var olduğu görünür. Watt, *Muhammad at Medina*, s. 338. Bununla birlikte Watt, hicret öncesi Mekke'deki olaylara dayanan tarihi hadislerin isnâdlarının incelenmesinin otantik değer bakımından hiçbir fayda vermeyeceğini öte yandan Medine dönemiyle ilgili ise tam tersinin doğru olacağını da iddia eder. Watt, *Muhammad at Mecca*, s. xv-xvi.

¹⁴⁰ Robson, "The isnâd", s. 25.

¹⁴¹ Coulson, *A History of Islamic Law*, s. 4.

¹⁴² Bkz. Coulson, *A History of Islamic Law*, s. 64-70; Schacht'ın ona tenkidi, "Modernism and Traditionalism in *A History of Islamic Law*", s. 388-400; ve Coulson'ın bu tenkide cevabı "Correspondence", s. 195-203. Ayrıca Coulson'ın görüşlerinin kısa bir anlatımı ve yorumlamasına dair bir tartışma için bkz., "European Criticism of Hadith Literature", s. 317-21.

¹⁴³ Coulson, "European Criticism", s. 320.

Bu böylesi bir rivayetin isnâdı yahut râvîler zinciri olduğunu yani otantikliğini ileri sürmek değildir ki zaten çoğu durumda açıkça böyle değildir; ancak çoğu rivâyetin özellikle de Kur'ânî hukuktan mütevellit gündelik problemlerle ilgili boşluklara değinenlerin başlangıçta şifâhî olarak muhafaza edilen [Hz.] Peygamber'in bir kararının en azından yakın bir benzerini iyi ifade edebileceği ileri sürülmektedir. Eğer bu pratik öncül kabul edilirse bu durumda, sahte kabul edileceğine dair bir sebep gösterilemediği müddetçe Peygamber'in sözde hükmü geçici olarak kabul edilmelidir şeklinde tarihî tetkikin makul bir prensibidir.¹⁴⁴

Hadislere geleneksel İslâmî bakış açısını kesinlikle kabul etmemekle birlikte Coulson, aksi ispat edilmediği sürece Peygamber'den geldiği söylenen fikhî hadislerin her birinin tamamıyla otantik olmadığı farzedilmelidir ve "hukukî bir prensibin sahte açıklaması sonraki bir tarihte ifade edilmiştir" diye düşünülmedir şeklindeki Schacht'ın önerisine itiraz etmektedir.¹⁴⁵ Coulson, oldukça açık bir şekilde "Hakikat geleneksel İslâm hukuk teorisi ile Schacht'ın titiz tarihsel yaklaşımı arasında bir yerde bulunur" diye belirtmektedir.¹⁴⁶

Uri Rubin şüpheciler ile orta yolu bulmaya çalışanlar arasında bir yerde durmaktadır. En azından tarihî hadisler konusunda şüphecilerle aynı kanaati paylaşıp şöyle yazar: [40]

Peygamber hakkındaki metinler yığını İslâm dinine bağlılığın yazınsal ürününü temsil etmekte olup bu sebeple onlara anlattıkları "tarihî" olaylara açılan birer kapı muamelesi yapılmayacak bilakis aralarında bu metinleri oluşturan, muhafaza eden ve asırlarca yayılmasını sağlayanların da bulunduğu inananların ruh halini yansıtan birer ayna olarak kabul edileceklerdir.¹⁴⁷

Rubin, İslâmî kaynaklardaki [Hz.] Muhammed imajının toplumun kendi öz-imajının bir yansıması olduğunu iddia eder. Ortaçağ İslâm toplumundaki gerilimlerin etkisinde kalmış yerel Arap ve Kur'ânî örnekler "peygambere yaraşır bir hayat hikâyesiyle Muhammed tasarlamak" üzere biraraya getirildi.¹⁴⁸ Otantiklik tartışması açısından Rubin'in önemli katkısı isnâdlar hakkında vardığı sonuçlardır. O isnâdların uydurulduğunu kabul etse de varlıkları her daim eklendikleri haberleri otantik göstermek için tasarlanmıştır. Bu sebeple onların gerçekliğinin tespiti çabaları anlamsız görünmektedir.¹⁴⁹ Rubin'in "sistematik metin analizi" ilk önce Schacht tarafından ortaya konulan ve Juynboll, Cook ve Calder gibi diğerleri tarafından geliştirilen iddiaları tam ortadan baltaladı. Onların basit bir şekilde "isnâd ne kadar kısa ise; metin o kadar eskidir" diye

¹⁴⁴ Coulson, *A History of Islamic Law*, s.65. Rahman s. 32-4 ile karşılaştır.

¹⁴⁵ Schacht, *Origins*, s. 149.

¹⁴⁶ Coulson, "European Criticism", s. 320.

¹⁴⁷ Rubin, *The Eye of the Beholder*, s. 3.

¹⁴⁸ Rubin, *The Eye of the Beholder*, s. 214.

¹⁴⁹ Rubin, *The Eye of the Beholder*, s. 234.

ifade edilen "isnâdların geriye doğru gelişimi" varsayımı yanlıştır. Rubin, Peygamber'e ve sahâbeye ulaşan isnâdların çoğunun ilk defa sahâbe hâlâ yaşarken hicrî birinci sırada tedavide çıkmış olabileceğini ileri sürer. İddiasını, Peygamberî olup olmamalarına aldırmaksızın sahâbe isnâdlarında tâbiî adlarının tekrarlanmamasına dayandırır. Başka hadislerde [Hz.] Muhammed ve sahâbe "gerçek kaynaklardır".¹⁵⁰ Başka hadislerde ise nebevî hadislerin isnâdları, nebevî olmayanlarla hiçbir benzerlik göstermemektedir. Bütün bu gözlemler Rubin'i isnâdların geriye doğru gelişimi diye bir şeyin olmadığı sonucuna götürmüştür. Bu, Rubin'in isnâdları gerçekliğin güvencesi olarak düşündüğünü söylemek manasına gelmemektedir. Daha ziyade,

İsnadların geriye doğru gelişimiyle ilgili delilsizlik Schacht'ı temel tarihlen-dirme araçlarından birinden mahrum bırakmaktadır. Gördüğümüz kadarıyla bir sahâbî içeren mükemmel isnâdlı hadislerin bizzat sahâbe nesline kadarki erken dönemlere ulaşabileceği anlaşılmıştır. Sonraki nesillerde isnâdların büyük kısmı ya aynen kalmış ya da bazen metne değişiklikler uygulanarak kısal-mıştır.¹⁵¹

Horovitz, Fück, Robson, Coulson ve Rubin Goldziher ve Schacht'ın netice-lerine temel teşkil eden iddialara peydey pey kusur bularak (en azından bu dört bilim adamı) geniş hadis malzemesi içerisinde kısmen tarihsel uyumluluk elde etmeye çalıştıklarından Juynboll, Rahman, Schoeler ve Motzki'nin öncülük et-tiği akımı daha küçük ölçekte temsil etmektedirler.¹⁵²

Erken dönem İslâm metinlerine yönelik bahsi geçen yaklaşımlarında orta yol arayan kişiler Goldziher ve Schacht gibi şüpheli araştırmacılardan etkilenmişlerdi. [41] Ancak vardıkları nihaî sonuçlar çoğunlukla Sezgin ve Abbott gibi iyimser ilim adamlarınıninkine benzemektedir. Bu çok da şaşırtıcı değildir.

¹⁵⁰ "Hard core" (sağlam öz) Rubin'in metnin orijinal ve asıl kısmının ne olduğunu farketmediği rivâyetleri tanımlamak için sık sık kullandığı bir açıklamadır. Örnek için; Rubin, *The Eye of the Beholder*, s. 246, 249, 254, 256 ve 257. Bu "hard core"u tespit için ilgili metinlerin mukayesesinin gerekliliği isnadların büyük oranda güvenilir olduğunu varsaymayı gerektiriyor gibi gözükmektedir. Diğer deyişle, o orijinal metnin yeniden inşasının bir varyasyonudur.

¹⁵¹ Rubin, *The Eye of the Beholder*, s. 260.

¹⁵² Richard Bell ve İftikar Zaman gibi diğer pek çok araştırmacı da bu listeye eklenebilir. Bell'in Kur'ân üzerine çalışması eleştirel olduğunu ilan etmesine rağmen geleneğe büyük bir güven duyuyor gibi gözükmektedir. Üstelik o şöyle der: "Metin farklılıkları, klasik hadis külliyatı yazılmadan çok uzun zaman önce hadislerin yazılmış olması gerektiğine işaret etmektedir." Bell, "Notes on Moslem Traditions", s. 79. Zaman da Batılı ve Müslüman araştırmacılar arasında yazılı rivayet, Sünnet kavramı ve isnadın menşei konularında bir uzlaşma noktası bulmaya çalışmaktadır. O tek bir hadisin bütün versiyonlarını inceledi ve hangisinin tarihe daha uygun olduğunu belirlemek için her iki sistemi denedi. Neticede o anlatanlar olarak böylesi râvilerin niteliklerini ölçüp tartan yeni bir "rical ilmi"ni desteklemektedir. İncelediği belirli hadislerle uyumlu modeller Zaman'a isnadlardaki mevcut isimlerin gerçek olayları yansıttığının kabul edilmesinin gerekliliğini telkin eder. Zaman, "The Evolution of a Hadith." Ancak "yeni rical ilmi" ile eskisi arasındaki farklılık belirgin değildir.

Delillerin çoğu benzer faraziyelere dayanmıştır: Ricâl bilgileri ve diğer sözde erken döneme ait kaynaklar güvenilirlerdir. Aynı varsayımlardan hareket ettikleri için her ne kadar biraz daha sertleşse de aynı sonuca varmışlardır. Şu da belirtilmelidir ki; isnâdlar konusunda iyimser bilim adamlarının birçoğu ve orta yol arayanlar birbirlerine çapraz referanslarda bulunmuşlardır. Bu, şüpheci yaklaşıma karşı görüntüde bir uzlaşma ve delil bolluğu izlenimi verebilir. Bununla birlikte göstermeye çalıştığım üzere bu bilim adamlarının çoğu temelde aynı argümanı tekrar tekrar sunmaktadır.

Yenilenmiş Şüphencilik

Abbott, Sezgin ve Azami'nin eleştirileriyle tartışma bazı sözlerin ve isnâdların kullanımının başlangıcından bahseden birkaç haberin yorumunu ilgilendiren bir noktada durgunlaşabilirdi. Ancak Schacht'inkinden bile daha şüpheci bir tavır ortaya çıktı. John Wansbrough, Goldziher'in bıraktığı yerden başlamak suretiyle gerek tarih, hukuk, tefsirle gerekse dilbilgisiyle ilgili erken döneme ait bütün İslâmî metinlerin geç bir döneme ait olduklarını ve daha önce düşünüldüğünden daha farklı bir içerik taşıdığını ispatlamaya çalışmıştır.¹⁵³ Wansbrough, Abbott ve Sezgin'in "isnâd mekanizmasını" kabul etmelerini oldukça acemice buluyor gözükmektedir.¹⁵⁴ Onlar birbirlerine bağlıdırlar ve hiçbirinin uslûbu objektif ve diğerinin iddialarını değerlendirmekten bağımsız bir araştırma gibi durmamaktadır.

Michael Cook ve Norman Calder de Wansbrough'a yakın Goldziher ve Schacht'tan daha şüpheci bir yol izlemişlerdir. Ne Cook ne de Calder genel olarak hadislerin otantikliği, kronolojisi ve kökeniyle ilgilenmiştir. Onlar sırasıyla erken dönem İslâm teolojisi ve hukukuyla ilgilendiler.¹⁵⁵ Bu yüzden her ikisi de iser istemez teolojik, tarihî ya da hukukî hadislerin otantikliği ve tarihlendirilmesi meseleleriyle ilgilenmek zorunda kaldı. Her iki araştırmacının değindiği temel konu hadislerin tarihlendirilmesinde Schacht'ın ileri sürdüğü

¹⁵³ Bkz. Wansbrough, *Quranic Studies*, birçok yerde ve onun *The Sectarian Milieu*, birçok yerde. Onun görüşlerinin ayrıntılı eleştirisi için bkz. Bölüm III, s. 78-83.

¹⁵⁴ Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 140, sayı 3.

¹⁵⁵ Özellikle sırasıyla *Early Muslim Dogma* ve *Studies in Early Muslim Jurisprudence* adlı monograf eserlerinde. Aslında bir tarihçi olan Patricia Crone da bu listeye eklenebilir. O Schacht'ın bilhassa müşterek râvî teorisi ve tartışmalı sessizlik delili üzere hadisleri tarihlendirme yönteminin sınırlılıklarını özetler ve açıklar. Müşterek râvî teorisini Schacht'ın isnadların yayılması hakkındaki diğer tetkikleri geçersiz kılar (Cook'un delilinden yararlanarak). Diğer yöntem ise Malik b. Enes'ten önce kullanılmaz ve hatta sonraki eserlerdeki sessizlik dahi bir hadisin var olmadığı anlamına kesinlikle gelmemektedir. Başka pek çok sebep vardır. Örneğin, tartışmalı bir konuda sadece tek bir yazısı olan yazar hadise yer vermemiş olabilir yahut mevcut ilgili bir hadis bilmiyor olabilir. Crone şu neticeye varmıştır; "Pratikte bir rivayet tam olarak tarihlendirilemez ve hatta ilgili kronolojiyi elde etmek dahi zorlaşabilir. Rivâyetler ne kadar erken dönemle ilgiliyse durum bir o kadar zorlaşır." Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law*, s. 30.

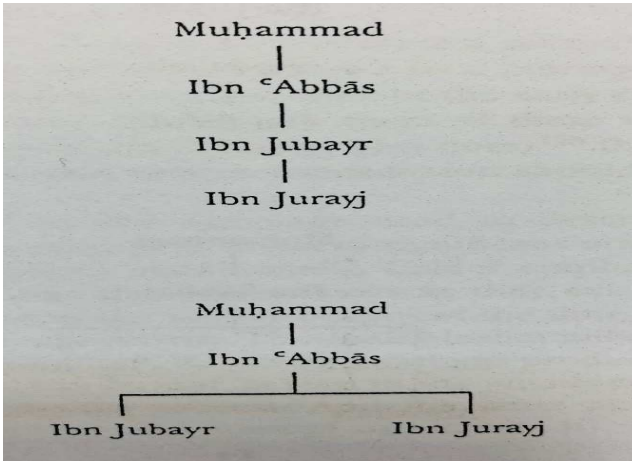
müşterek râvî teorisinin kullanılışılığıdır ve temel iddiaları ise müşterek râvî teorisinin isnâdların yayılması teorisinin altında değerlendirilebileceğidir.

M. Cook ve Isnâdların Yayılması

Michael Cook, Joseph van Ess'in¹⁵⁶ İslâm'ın erken dönemlerindeki Kade-riyye mücadelesinin başlangıcı ve gelişimiyle ilgili ulaştığı sonuçların bir kısmına meydan okuyarak hadislerin tarihlendirilmesi meselesine oldukça genel bir tartışma ile birlikte belirli metinlerin analiziyle başlar.¹⁵⁷ Van Ess'in metodunun apaçık bir oryantalist metot yani hadisleri sadece isnâdlarla tarihlen-dirmeyen bir metot olduğunu kabul etmekle birlikte Cook, onun metodunun geçerliliğini sorgular. [42] Van Ess, Schacht gibi isnâdların geriye doğru geliştğini kabul eder ve müşterek râvî teorisini benimser. Yani benzer metinlerin isnâdları bir râvîde birleşiyor gibi görüldüğünde bu râvî bir *terminus ante quem* (son tarih) işlevi görebilir.¹⁵⁸

Cook, bu metodun eleştirisinde Schacht'ın isnâdların yayılması -yani aynı metin için ilave otorite ve râvî uydurma- anlayışını kullanır ve onu geliştirir. Isnâdların yayılışı birkaç şekilde olur: (1) Muasır bir râvîyi atlamak. Varsayalım ki İbn Cübeyr İbn Abbâs'a nisbetle bir metni İbn Cüreyc'e nakletsin. İbn Cüreyc rivâyetlerinde dürüst ise metni kendisi rivayet ettiğinde İbn Cübeyr'i isnâda dâhil edecektir (Şema 6'da gösterildiği gibi).

Şema 6



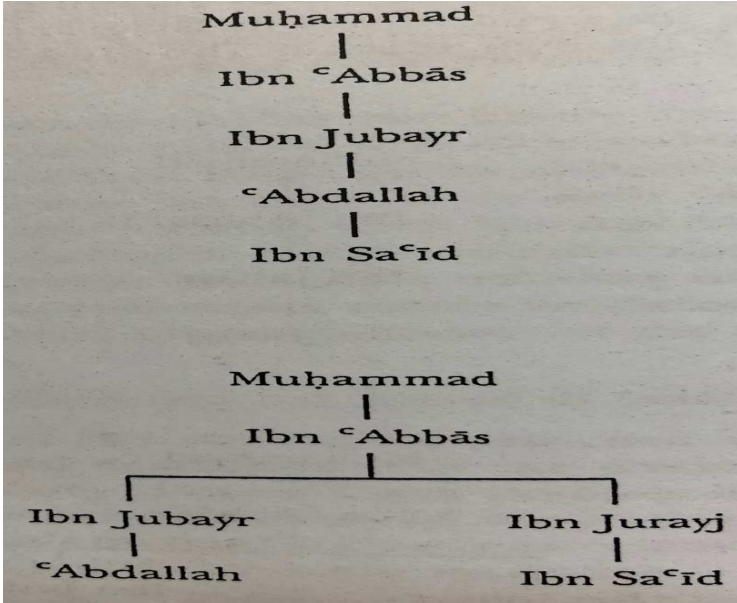
¹⁵⁶ van Ess, *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie*.

¹⁵⁷ Cook, *Early Muslim Dogma*, s. 107-16.

¹⁵⁸ Cook, *Early Muslim Dogma*, s. 108. van Ess'in isnadla ilgili çalışmasının bir örneği için bkz. *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie*, s. 5-14.

Ancak o bunu yapmak istemeyebilir. Öncelikle o, yakın bir muasırından rivâyet ediyor görünmeyi arzulamayabilir. İkinci olarak, "mükemmel isnâd kısa olandır. İdeal olan bir kimsenin sözü doğrudan onu söyleyenin ağzından almasıdır. O ise araya ne kadar az zincir eklenirse o kadar iyidir hususunu başaramamıştır."¹⁵⁹ Bu sebeple İbn Cüreyc, metni doğrudan İbn Abbâs'tan duyduğunu iddia ederek İbn Cübeyr'i "atlayabilir" (ve sonuç olarak isnâdlar 7. Şema'daki gibi görünecektir). (2) Sözü bir başka hocaya nisbet etmek. Bu kez de Abdullah'ın, İbn Saîd'e kendisinin İbn Cübeyr'den onun da İbn Abbâs'tan aldığı bir metni aktardığını varsayalım. İbn Saîd bu hadisi İbn Cübeyr'den duyduğunu söylemek yerine (Şema 8'de gösterilen isnâdda olduğu gibi) [43] İbn Abbâs'tan gelen haberi kendi hocası İbn Cüreyc'e atfeder (Şema 9'da gösterilen isnâd). Bu, ya onun İbn Cübeyr ile hiç karşılaşmadığının bilinmesi ya da İbn Cübeyr'in ekolünde İbn Saîd'in makbul bir râvî olarak değerlendirilmemesi sebebiyle yapılmış olabilir. Böylece bu tür problemlerden kurtulmasını temin eden bir yolla metni kendisine mal etmiş olur. (3) Ferd haber ithamının önüne geçmek. Zira şahitli ispatlı hadis daha etkilidir, başka isnâdların "keşfi"nde güçlü bir motivasyon olacaktır.¹⁶⁰

Şema 7



Yeni isnâdların oluşturulmasında kullanılan bütün bu metodlar, özellikle (1) ve (2) bir müşterek râvî görüntüsü ortaya çıkarmaktadır. Şema 8 ve 10' da

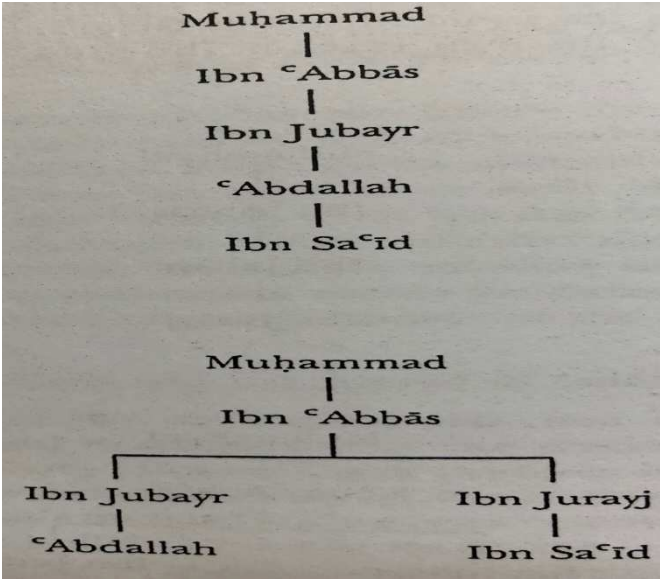
¹⁵⁹ Cook, *Early Muslim Dogma*, s. 109.

¹⁶⁰ Cook, *Early Muslim Dogma*, s. 109-11. Schacht'ın konuya itirazları için bkz.14-6, ve Schacht

İbn Abbâs'tan sonra isnâdlar bir yayılma görünümü arz etmektedir ve bu sebeple o, hadisin kaynağı gibi görünmektedir. Bu farazi örneklerde gösterildiği üzere durum hiç de böyle değildir. Şayet söz konusu üç metodun tamamı gerçekleşmiş olsaydı müşterek râvîyi ve onun herhangi faydalı bir tarihî bilgi sağlama yeterliğini etkilerdi.¹⁶¹

Bununla birlikte Cook, "İsnadların yayılması tarihsel açıdan önemli bir ölçekte yürütülen bir süreç midir yoksa sadece Schacht'ın yaratıcı bir görüşü müdür?" meselesinin belirlenmesinin zaruretine dikkat çekmektedir.¹⁶² Van Ess'e gelince Cook, isnâdların yayılması teorisinin onun Kaderîyye tartışmasıyla ilgili kronolojisini sarstığına -en azından zayıf noktalarına- dikkat çeker. Bu senaryo eğer büyük ölçüde uygulanmışsa isnâdların bu tarzda ya da Juynboll'un tarzında kullanımına dair her hangi bir teşebbüsü zayıflatmaktadır. [44]

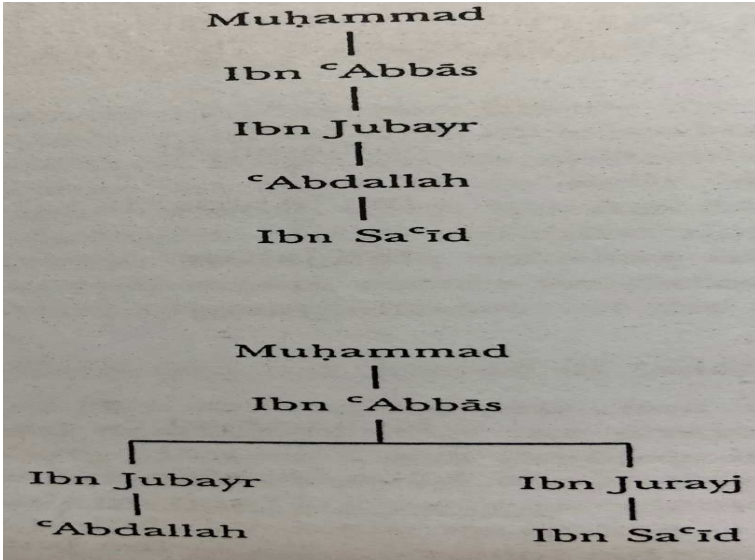
Şema 8



¹⁶¹ Cook'un müşterek râvî teorisinin hadisleri tarihlendirme kabiliyetini test etme tecrübesi şüphelerinin yersiz olmadığını ispatlıyor gibi gözükmektedir. Cook, "Eschatology and Dating Tradition", s. 23-35.

¹⁶² Cook, *Early Muslim Dogma*, s. 111. Karşılaştırır Azami, *Studies in Early Hadith Literature*, s. 222-47.

Şema 9



Cook aynı zamanda Schacht'ın hadis külliyyatı hakkındaki şüpheciliğine karşı, Azami'nin hadisler İslâm imparatorluğunun pek çok bölgesinde ve her nesilden birçok Müslüman tarafından aktarıldığı için "Onların her birinin aynı uydurma hadisi söylemiş olmaları tarihen oldukça mantıksız komplocu bir eylem düzeyini gerektirir" şeklindeki polemiğinin farkındadır.¹⁶³ Cook Azami'nin hadislerin büyük çapta uydurulmasına karşı kullandığı (ki bu aslında geleneksel mütevatir delilidir) delili isnâd yayılmasının önemli ölçüde gerçekleştiği kabul edilmedikçe çürütülemez bulmaktadır. Cook "hadislerin kronolojisini Van Ess'in tarzıyla araştırmaya yönelik her oryantalist teşebbüs tamamen hatadır" diye iddia eder. Bu noktada tercih Schacht ile Şâfiî arasındadır ve metodik hiçbir orta yol bulunmamaktadır.¹⁶⁴

Aynı zamanda Cook teklif ettiği teorinin kısıtlılığının da farkındadır. İsnadların yayılması düşüncesini kabul aslında yeni bir isnâd tenkidi metodu sağlamaz: Bu teori bilgiyi tahrip eder, bilgi sağlamaz. Cook'un "değiştirilemez" diye düşündüğü bir tahrip.¹⁶⁵

¹⁶³ Schacht bu ihtimalin farkındadır ancak "olayın doğası ve belirtilerini yeteri kadar anlaşır bir şekilde açıklamamıştır." Cook, *Early Muslim Dogma*, s. 115

¹⁶⁴ Cook, *Early Muslim Dogma*, s. 116

¹⁶⁵ Cook, *Early Muslim Dogma*, s. 116. Juynboll'un "Cook principle" la ilgili tartışması için bkz. "Some *isnâd*-Analytical Methods", s. 354-356 ve s. 31'de Juynboll şu neticeye varır:

Cook'un resmettiği örnek aslında önemli ölçüde gerçekleşebilir ve elbette bazı isnadların yayılmasının nedenlerinden birisi de budur. Fakat ricâl kaynaklarında etkili bir açıklama bırakmaksızın çok sayıda muasır râvinin aynı anda bunu yapmaktada olduğunu

N. Calder ve Tartışmanın Odağı Müşterek Râvî

Norman Calder de müşterek râvî teorisinin değeri ve aktarabileceği bilgi hususunda şüphelidir. Ancak müşterek râvî eleştirisinin tam olarak ne ifade ettiğini anlamak için öncelikle Calder'in hadisleri de kapsayan yazılı metinler ve materyallerin üretildiği süreci algılayışını tartışmak gerekir.

Calder'in *Studies in Early Muslim Jurisprudence* adlı eseri, aslında hemen ardından İslâm'ın ilk asırlarında İslâm Hukuku'nun ortaya çıkışına dair daha genel bir tartışmanın yer aldığı bazı temel fikhî metinlerin dikkatli bir edebî analizidir. Söz konusu ortaya çıkış sürecindeki eserlerin edebî oluşumunun değerlendirilmesi esnasında Calder (aynen Schoeler'in yaptığı gibi)¹⁶⁶ şifahi ve yazılı rivâyet arasındaki geleneksel ayrımın bu kadar keskin çizgiler taşıması gerektiğini iddia eder.

Rivâyeti tasvirde kullanılan dilde (örneğin; haddese ve kâle) hukukî metinler¹⁶⁷ önemli ölçüde şifahî eylemi doğrulamaktadır (yani yaratıcılık ve rivâyet). Ayrıca Calder bugünkü mevcut şekliyle yazılı metinlerin sadece döneminin yazılı külliyatının bir kısmını değil aynı zamanda şifahî rivâyetin de daha küçük bir kısmının temsili olduğunu bilmenin önemi üzerinde durur. Hicrî üçüncü asrın ilk birkaç on yılına kadar Arap Müslüman çevresi hem şifahî hem de yazılı literatürde üretkendi. Şifahî literatür, en azından hukukî bağlamda, genelde düzensiz bir sürecin ürünüdür. Yazılı literatür ise bu şifahî eylemi doğrulamaktadır (ve onlar bunu yeniden canlandırmaya çalışıyor görünmektedir). [45] Kitaplar bilginin şifahî aktarımına yardımcı konumunda kalmış ve başlangıçta özel not defterlerinde var olmuştur.¹⁶⁸ Calder şöyle açıklar:

Bir not defteri sahibi onun içeriğini kontrol etti. İlgili şahıslar falanca ve falancadan semâlarını yazdılar. Bir kimsenin semâ ile aynı hocadan bir başkasının semânının benzer olacağını farz etmek için hiçbir sebep yoktur. Aynı meclisteki iki öğrencinin farklı açıklamalarla ilgili notlar tutmuş; bunları az

tasavvur etmek saflığımızın limitlerini sonuna kadar zorlamaktadır. Benim kanaatime göre; hadis rivâyetinde komplocu faaliyetlerle ilgili hiç bir iz bulunmadığından bir komplo fikrinden de vazgeçilmelidir. Zira hadis rivâyetinde komplo türü bir şeyler olmuş olsaydı, kesinlikle kaynaklarda bunların izleri bulunurdu. Juynboll, "Some *isnâd-Analytical Methods*", s. 355.

Bu alıntıdan açıkça anlaşıldığı gibi aksini savunsa da Juynboll, Goldziher, Schacht, Cook ve Calder'in şüpheliğinden çok Abbott, Sezgin ve Azami'nin kabulüne daha yakındır.

¹⁶⁶ Scholer'in 34-6. sayfalarıyla karşılaştır.

¹⁶⁷ Calder'in çalışması İslâm Hukuku'na yoğunlaşmıştır, ancak kendisinin de işaret ettiği gibi "Fıkıh takriben aynı dönemlerde ve büyük ölçüde aynı özelliklerle kitaplar yazılan pek çok dinî ve seküler disiplin arasında tektir. İster tefsir veya zühd ve ibâdet gibi dinî disiplinler olsun ister edep, tarih, soybilim ve kabile bilimi (siyer, megâzî, ensâb, eyyâm) gibi dünyevî disiplinler olsun temel edebî kural (sözlü olarak) nakledilen bilginin evrenselliği görüşünü destekler." Calder, *Studies*, s. 161.

¹⁶⁸ Calder, *Studies*, s. 161-73.

çok kendi kelimeleriyle kaydetmiş; hatta bu farklı notları hocaya arz edip hocanın onayını almış olmaları pek âlâ mümkündür. Neticede her biri hocalarının “kitabını” değil kendi malzemelerini koruyor ve naklediyor olacaktı. Meşhur bir hocaya atfedilmiş gerçek tam bir denemeyi zamanla başlatabilmek râvînin yetki veya becerisindedir. Başlangıçtaki bir not defteri ile gözden geçirilmiş sabit metin arasında pek çok aşama bulunabilir.¹⁶⁹

Dolayısıyla böylesi not defterlerini hocalar değil öğrenciler üretmiştir. Onlar yayılabilir hatta imha edilebilirlerdi ancak zamanla şekil ve içerik bakımından bazı değişimlere maruz kalma ihtimalinin büyüklüğüne rağmen içerikleri başka not defterlerine aktarıldı. (Nihayet bir hocanın kâtip çalıştırarak veya tuttukları notları kendine ait asıl nüshayla şeklen karşılaştırmaya öğrencilerini mecbur tutarak kendi kitabını oluşturup yayımlayabileceği bir kontrol sistemi geliştirildi.)¹⁷⁰ Dolayısıyla söz konusu not defterlerinin aracılığı sayesinde III. asırda şifâhî naklin çoğunlukta olduğu bir ortamdan yazılı ortama bir dönüşüm mevcuttu. Nitekim Calder şöyle ifade eder:

Âlimlerin not defterleri ve kurumsal düzeltilmiş nüshalar daha sonraki erken dönem fıkıh literatürünün temel iki türüdür. İlk türün mevcut çok fazla örneği olmayabilir. Ancak yine de bunların varlığı düzeltmeleri yapılmış nüshaların şekillerinden ya da açık ifadelerinden kolaylıkla anlaşılmaktadır; biyografi ve diğer literatürdeki sayısız atıf da bunu desteklemektedir.¹⁷¹

Müşterek râvîye sahip paralel hadislerin müşterek râvînin (veya hemen ardından gelenlerin) tedavüle soktuğu hadislerin değil bambaşka bir senaryonun neticesi olduğunu delillendirmeye yönelik Calder’in çabasına temel teşkil eden sözlü ve yazılı fıkıh literatürünün doğal gelişimi teorisi. Bu senaryoyu iki süreç oluşturur. Birincisi, bir hadis metni tedavüle sokulduğunda ve pek çok (muhtemelen muhalif) grupta kabul gördüğünde, sonrasında her bir grup metne kendi gruplarını temsil eden râvîleri muhtevi bir isnâd ekleyecektir. Müşterek râvî kısmen kolayca ortaya çıkar çünkü neredeyse bu grupların hepsi (muhalif ya da değil) Sahabe ve Tabiîni tanır (yani bu onların iddiasıdır). Ve böylelikle isnâdlar elbette sahabe tabakasında birleşmeye başlar. [46] İkincisi, bu gruplar genellikle rekâbet halindedir. Bu demek oluyor ki; “Her iki tarafın Sahabe ve Tabiîn nesline duyduğu saygı dolayısıyla onlar karşılıklı olarak bir hadisin üçüncü veya dördüncü halkasını düşürerek bir hadisi gözden düşür-

¹⁶⁹ Calder, *Studies*, s. 173-4.

¹⁷⁰ “Böylece müellifler ve gerçek kitaplar –tamamen aynı metnin çeşitli baskıları- Arap literatür dünyasına girdi... Bu süreç yavaş ve istikrarsızdır. Bazı ilk “kitaplar” muhtemelen her çeşit kaynaktan düzensiz bir şekilde derlenen kişisel koleksiyonlardır ve sonunda şöyle söylenerek belirginleştirilir: Süfyan es-Sevri’nin *Câmi’si*”. Calder, *Studies*, s. 179-80.

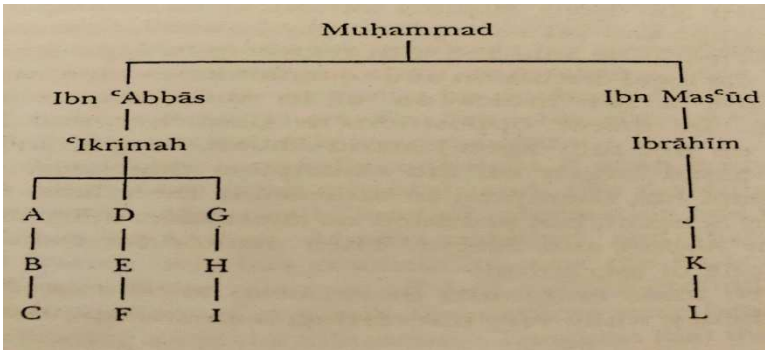
¹⁷¹ Calder, *Studies*, s. 163.

meye odaklanma eğilimindeki isnâd tenkidi sürecine kendilerini kaptırmışlar[dı].”¹⁷²

Calder’in kendi örneğini değiştirerek (bkz. Şema 10) şunu söyleyebiliriz: X grubu fikhî bir hükmü şöyle isnâdlı bir hadise dayanarak savunur: C-B-A-İkrime-İbn Abbas-[Hz.] Peygamber. Muhalif Y grubu bu hükme katılmaz, fakat aynı zamanda hukukun bir kaynağı olarak hadislere saygı gösterir. Söz konusu hadisi tamamen reddedemez, dolayısıyla o hadis itibarsızlaştırılmalıdır. Bunu yaparak sadece isnâd tenkit edilebilir. Hiçbir grup [Hz.] Peygamber’i ya da İbn Abbas’ı (saygıdeğer bir sahabi) kötülemeye cesaret edemez. İkrime (bir sahabi) bile genellikle kötülenmeye açık olmayacaktı. Öyleyse bunun yerine Y grubu muhtemelen A’nın yalancı olduğunu yahut hafızasının kötü olduğunu iddia ederek A’ya saldırmalıdır. X grubu hükümlerine yönelik saldırıya “buldukları” başka bir isnâdla ‘F-E-D-İkrime-İbn Abbas-[Hz.] Peygamber hadisi güçlendirerek karşılık verecektir. Daha sonra Y grubu D, E ve/veya F’ye A’ya saldırdıkları gibi saldırabilir. Fakat başka bir tekniğe de başvurabilir: Benzeri bir hadise kendi isnâdlarını ‘bulurlar’, I-H-G-İkrime-İbn Abbas-[Hz.] Peygamber, fakat önemli bir ayrıntıyla: G, H, ve I’dan biri herkes tarafından kafir olarak bilinir. Ve bu yüzden ondan nakledilen herhangi bir hadis ittifakla yanlış yahut en azından şüpheli olmaktadır. Ve böylece X grubu isnâdı güçlendirmeye, Y grubu ise ona saldırmaya devam eder. Neticede X grubu İbn Abbas-İkrime isnâd kümesini öylece terk eder ve tamamen yeni bir isnâd zinciri uydurur (Örneğin Şema 10’daki gibi L-K-J-İbrahim-İbn Mes’ud-[Hz.] Peygamber).

Calder’e göre, “Aşağı-yukarı isnâd tenkidi isnâdın üçüncü veya dördüncü tabakasında bulunan zayıf zincirlere odaklanır. [47]

Şema 10



Bu, hadis metninin kaynağına dair hiçbir şey yansıtmayan müşterek râvî olgusuna götürür. Söz konusu olgu ise üçüncü asrın ikinci yarısı veya sonrasında isnâd tenkidini ve yarıışı ifade eder.”¹⁷³ Calder yine de müşterek râvî

¹⁷² Calder, *Studies*, s. 237.

¹⁷³ Calder, *Studies*, s. 237.

teorisinin tamamen değersiz olduğunu düşünmez. Müşterek râvî aslında hadisi uyduran veya yayan olmasa da açıktır ki; karşılıklı isnâd tenkidinde odak noktası haline gelen şahısdan önceki şahıstır. Calder en azından fıkıh alanında “çekişme üçüncü asrın ikinci yarısında başladı. Bütün bu isnâdlar da bu süreçte ortaya çıktı (veya uyduruldu).” diyerek ifade eder.¹⁷⁴

Cook ve Calder, Schacht ve Goldziher’in şüpheciliğinin ötesine geçtiler. Aslında onlar bu şüpheciliği şöylesi bir mantikî neticeye vardurdular: Eğer biri isnâd sisteminden şüphe ederse, o zaman bu kişi kendi doğruluğunu ispatta kullandığı erken döneme ait tüm metinlerden de şüphe etmelidir. Bunun bir neticesi olarak, Cook bilginin “yok edildiğine” işaret eder. Yahut daha net bir şekilde ifade edecek olursak, olaylar belirsiz hale gelir. Daha az şüpheci bir bakış açısıyla, Cook ve Calder hiçbir şeyi mantikî bir neticeye zorlamaz. Onların aşırı şüphecilikleri tamamen yanlış olan erken dönem metinlerine böylesi bir yaklaşımı savunma gereğinden kaynaklanmaktadır: aşırı şüphecilikleri kendi şüpheci yaklaşımlarının aleyhinde herhangi bir delili reddetmelerine yol açmaktadır.

Tetkik ve Sonuçlar

Goldziher ve Schacht öncelikle hadis edebiyatına yönelik bir tavır ya da yaklaşım getirmiştir. Goldziher, isnâdların geriye doğru büyümesiyle alakalı birkaç genelleme dışında belirgin herhangi bir yöntem ortaya koymaz. Schacht önemli iddialarıyla (hadislerin otantik olmaması ve isnâdın mükemmelliği ile metnin kronolojik ortaya çıkışı arasında ters ilinti varsayma ihtiyacı gibi) hadislerin incelenmesi ve tarihlendirilmesine dair önemli vasıtalar sağlar. İki muhalif gruba dair varsayımlarından dolayı geçersizliği tescilli olsa da Juynboll tarafından savunulan kötü şöhretli müşterek râvî teorisinin yanı sıra Schacht yazarı, kronolojisi ve menşesine dair doğru bir delil ortaya koymak maksadıyla ortaya çıkışına ve fikhî tartışmalardaki göreceli konumuna, metni ve isnâdındaki belirtilere göre bir hadisin nasıl inceleneceği hususunu anahtarlarıyla belirlemiştir. (Birbirleriyle tamamen hem fikir olmayan) Goldziher ve Schacht’ın tam karşısında Abbott, Sezgin ve Azami durur. Onların iddiaları genellikle isnâdların tarihî olarak güvenilir olduğu faraziyesine dayanır. Azami Schacht’ın öne sürdüğü yöntemlerin geçersizliğini ispatlamaya çalışır ancak Abbot ve Sezgin’in daha önce doğruladıklarından başka herhangi bir alternatif sunmaz. Hadisleri inceleme metotları sadece atıflarladır.

¹⁷⁴ Calder, *Studies*, s. 240. Calder’in vardığı sonuçlar itirazsız kalmamıştır. Zira Motzki, Calder’in erken döneme ait bazı fikhî manalı metinlerin (yani rivayetlerin) isnadlarının yanlış olduğu varsayımına şiddetle karşı çıkmaktadır. Ayrıca Motzki, Calder’in erken döneme ait metinlerin sözlü-yazılı yapısına dair açıklamalarını Schoeler’inkinden daha az gelişmiş bulur. Motzki, “The Prophet and Cat”, s. 22-3. Başka bir sert tenkid için bkz. Muranyi, *Die Frühe Rechtsliteratur zwischen Quellenanalyse und Fiktion*, s. 224-41.

Bu iki uç arasında düşünce bütünlüğü var gibi gözükmektedir. [48] İlginçtir ki F. Rahman'ın teorisi özü itibarıyla (en azından Müslümanlar için) yersiz olduğu gerekçesiyle reddedilse de hadislerin çoğunluğunun daha sonraki dönemlere ait olduğu ve toplumun amelinin bir yansıması olduğu şeklindeki Goldziher'in sonuçlarını tasdik etme teşebbüsüdür. Rubin de erken dönem metinlerinin manalarında sonraki Müslümanların etkisi olduğunu kabul etmektedir. Juynboll ve Motzki oldukça farklı yöntemlerle Schacht'ın delillerini çürütmeye başka bir ifadeyle aslında teori ve metotlarını tadil etme, genişletme ve uygulamaya gayret etmişlerdir. Mamafih Goldziher, Schacht ve Wansbrough'un şüpheli duruşlarını uygulamaya çalışan Cook ve Calder, Juynboll ve Motzki'nin isnâdları toplayarak meydana getirmeye çabaladıkları tüm bilgiyi kullanılmaz hale getirdiler. Bu şu demektir; Juynboll ve Motzki'nin râviler, kronoloji ve hadislerin menşei hakkında tarihî bilgi elde etmek üzere kullandığı isnâd kalıpları toplu uydurmacılığın basit delili olduğundan Cook ve Calder reddetti. Bu yüzden söz konusu "kalıplar" isnâdların böylesi bazı bağlantı noktalarında hiçbir güvenilir tarihî bilginin bulunamayacağını açığa çıkarmıştır. Zaman zaman Juynboll dahi bu ihtimali itiraf eder.¹⁷⁵ Ayrıca Schoeler ve Calder de Abbot, Sezgin ve Azami'nin ileri sürdüğü İslâm'da erken dönemden itibaren süregelen bir yazılı geleneğin mevcudiyeti teorisine itiraz etmektedirler. Her ikisi de iç içe geçmiş bir sözlü yazılı kültürü savunmaktadır. Scoeler'e göre "orijinal"ini yeniden inşa etmek mümkün gözükme de birçok düzeltilmiş metin kısmen otantikdir. Calder'e göre ise, metinlerin bize ulaşınca kadar ki doğal gelişimi herhangi bir otantiklik ve yeniden inşa faraziyesini imkânsızlaştırmaktadır.

Bu araştırmacıların duruşlarını gruplandırmanın muhtemel diğer yolu, metinlerin ve isnâdların otantikliğine yönelik şüpheli yaklaşımlarına bakmaktır. Goldziher metinlerin otantikliği ihtimalinden daha az şüphe etse de Goldziher ve Schacht her ikisi de her ikisine [isnad-metin] çok az güven duymaktadır. Onları bu şüpheliliklerinde Cook ve Calder destekler. Yine Abbott, Sezgin ve Azami isnâdların ve metinlerin güvenilirliğini savunmada birleşirler. Motzki, Horovitz ve Fück ise daha sınırlı bir şekilde onların malzemeyi temel olarak kabulünü desteklemektedirler. Juynboll, Rahman, Robson ve Coulson'a gelince, isnâdlar söz konusu olduğunda her türlü güvenilirlik fikrinin reddine

¹⁷⁵ Belirli bir grup hadis hakkında Juynboll şöyle der: "Bana göre, isnad tenkidi inandırıcı değildir. Bir isnad pek çok zor kritere uyuyor gözükse de, yine de söz konusu isnadın tümüyle uydurulmuş olma ihtimali mevcuttur. Bu yüzden hadisleri değerlendirirken biz yine kendi altıncı hissimize güvenmeli ve kendimize metnin tarihen mâkul olup olmadığını sormalıyız. Genellikle son hükmü veren altıncı hissin dışında bir şeydir. Sadece kapsamlı ve tekrarlanan okumalar bu hissi geliştirebilir." Juynboll, "On the Origins of Arabic Prose", s. 174-5. Ve böylece en azından bazı durumlarda Juynboll, eğer Schacht'ın metotlarına değilse de şüpheliğe döner. Ancak söz konusu "altıncı his" "eğitilmiş tahmin" den tam olarak nasıl ayrılır sorusu cevapsız kalmaktadır.

istekli gözükmetedirler. Bununla birlikte bu araştırmacıların her biri metinlerin iddia ettikleri gibi verdikleri bilgiye dair en azından bir esas, öz veya ruh içerdiklerini kendilerince kabul etmektedirler. Rubin bunun tam tersini iddia eder: O isnâdlarından çok olmasa da metinlerin otantikliğinden şüphelidir. Schoeler'e göre ise söz konusu malzemenin naklinin doğası gereği bu tartışmalı bir meseledir.

Her ne kadar çoğu karşılıklı olarak birbirini dışlasa da bu modellerin her biri özü itibarıyla uyumludur. Sadece metnin tarihî olarak yararlı bilgiye sahip olduğu ve isnâdın çok sınırlı tarihi değeri olduğunu varsayanlar Goldziher gibi şüphecilğe daha meyyal olanlardır. Peki ya Müslüman âlimler ve daha az şüpheciler? Batılı araştırmacılar isnâdın tarihî olarak faydalı olduğu görüşünü sürdürmektedirler. Bu yüzden tüm orta yol bulma teşebbüslerine rağmen aslında sadece iki duruş vardır. Cook Şafii yahut Schacht arasında bir tercihten bahseder. [49] Tekrarı bir tarafa bırakarak ben bu seçimin Goldziher beraberinde Schacht, Cook ve Calder ile Sezgin¹⁷⁶ beraberinde Abbott, Azami, Motzki, Horovitz ve Fück arasında yapılmasını teklif ediyorum. Metin veya ahkâm dışındaki hadis türleri açısından Sezgin'in tarafına kesinlikle daha yakın olsalar da Juynboll, Rahman, Robson ve Coulson bu ikisi arasında kararsızdılar. Sadece Rubin farklı biri gibi gözükmetedir.

Mesele söz konusu iki temel duruştan hangisinin veriye en uygun olduğudur? Ya da muhtemelen meselenin daha az taraflı bir ifadesi hangi modelin veriye uyduğunu soruşturacaktır. Her iki taraf da en azından kendilerine yahut kendileri gibi düşünen yakınlarına göre tutarlı gözükme delillere sahiptir. Ben bunun ortak varsayımların bir ürünü olduğunu göstermeye çalıştım. Varsayımlar sırasıyla varsayımları doğrulayan sonuçlar ürettiğinde döngüsel bir dile sahip oluruz. Ve böylesi bir delil bu varsayımları kabul etmeyen bir kimseyi muhtemelen ikna etmez. Burada başka bir soru sormak gerekir: tefsirle ilgili hadisler (veya bu konuyla ilgili tarihî hadisler) hukukî hadislerle aynı işleme tabi tutulabilir mi? Bazı araştırmacılar tarihî hadislerin hukukî hadislerden ayrı bir tür olduğunu iddia etmişlerdir. Bu yüzden hukukî hadislerin isnâdlarında mevcut bilgilerin değerine yönelik genellemeler tarihî rivâyetlere tam olarak uygulanamaz.¹⁷⁷ Büyük bir kısmının isnâdları [Hz.] Peygamber'e kadar varamayıp daha çok Sahabe ve Tabiînde son bulmaları hasebiyle tefsirle ilgili hadisler diğer hadislerden oldukça farklılık gösterir. Bazı araştırmacılar ise di-

¹⁷⁶ Cook'un şartırcı araştırmacı tasnifi için bkz. Bölüm III, s. 105, 145. not.

¹⁷⁷ Motzki'nin de işaret ettiği gibi, Schacht teorilerinden elde ettiği sonuçları yalnızca hukukî metinlere hasretmez, bu sonuçları tüm hadis çeşitleri için geçerli kılar. Motzki, "The *Muşannağ*", s. 1. Bkz. Schacht, "A Revaluation", s. 143-54. Örneğin, Schacht ıslah edilmiş isnadlar, aile isnadları ve isnadların yayılması ile ilgili geliştirdiği teorileri günümüze ulaşan *Kitâb'ül-megâzî*'nin [Hz.] Peygamber, Mûsâ b. Ukbe (v. 141/759?) biyografilerine uygular. Schacht, "On Musa b. Uqbah's Kitâb al-Maghâzî", s. 288-300.

ğer hadis türleri için söz konusu şüphelerin tefsirle ilgili hadislere uygulanamayacağını iddia eder.¹⁷⁸ Şayet bu doğru ise Abbott, Sezgin ve Azami'nin yaklaşımı bile çabucak reddedilemez. Üçüncü bölüm erken dönem tefsir çalışmalarının (zaman zaman sınırlı) mutediller ile (her daim sınırsız) şüpheciler arasında çok daha belirgin bir şekilde ikiye ayrıldığını gösterecektir.

¹⁷⁸ Örnek için bkz. Bölüm III, s. 66-9.

قواعد في علم رجال الحديث: ثلاث عشرة قاعدة نموذجاً

صالح الأمين محمد الماعزي*

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين سيدنا محمد صادق الوعد الأمين وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين وبعد فهذا بحث أبين فيه -بحول الله تعالى- وأحلل بعض القواعد الخاصة ببعض الأئمة، والعامه في علم معرفة أهل الأثر، أدرسها لكي أكون وطالب هذا الفن على علم بها وتطبيقاتها.

مشكلة البحث (أ) ما مدى دقة هذه القواعد؟، (ب) وما هي القواعد الصحيحة والمضطردة من هذه القواعد المذكورة؟ (ج) وما أهمية هذه القواعد؟ وأهداف البحث (أ) تفسير القواعد ومناقشتها ونقدها، (ب) وتبيين مدى صحة هذه القواعد وإطرادها، (ج) وتبيين السبب المترتب على إهمال مضمون هذه القواعد.

تناول هذا الموضوع أغلب من كتب في علوم الحديث عموماً، في الرجال والعلل والجرح والتعديل خصوصاً، وممن كتب إجمالاً في القواعد والفوائد والفرائد وقد استفدت منه في هذا الباب أبو عبد الله رضا الأقصري في كتابه إرشاد الخليل بفوائد من المصطلح والعلل والجرح والتعديل. ذكر فيه ثلاثين فائدة متنوعة. سأستخدم -بحول الله تعالى- في هذا البحث المنهج التحليلي والنقدي. وستكون -إن شاء الله تعالى- من مقدمة ومبحثين: المبحث الأول: عرض وتحليل القواعد الخاصة ببعض الأئمة، وفيه مطلبين. والمبحث الثاني: عرض وتحليل القواعد العامة عند الأئمة، وفيه ثلاثة عشر مطلباً. ثم الخاتمة وفهرسين.

* طالب دكتوراه بالجامعة الأردنية، كلية الشريعة، قسم أصول الدين، تخصص الحديث النبوي الشريف، محاضر مساعد، بالجامعة الأسمرية، كلية الدراسات الإسلامية، ليبيا، مدينة سبها. almazee80@gmail.com

المبحث الأول: عرض وتحليل القواعد الخاصة ببعض الأئمة

المطلب الأول: القاعدة الأولى «من قلت فيه منكر الحديث فلا تحل الرواية عنه»

هذه القاعدة خاصة بالإمام البخاري -رحمه الله-، وقد نسبها له الإمام ابن القطان الفاسي -رحمه الله^١ وذكرها الإمام الذهبي -رحمه الله- عنه أي: الفاسي، عند ترجمة «أبان بن جبلة الكوفي» وغيره^٢. وهنا مثال لمن قال فيه الإمام البخاري منكر الحديث مقارنا بقول أهل العلم فيه: رشدين بن كريب مولى ابن عباس. قال أحمد: منكر الحديث. وقال ابن المديني وجماعة: ضعيف. وقال البخاري: منكر الحديث^٣.

وقد يطلق البخاري قوله هذا في ترجمة الراوي، ولا يريد به صاحب الترجمة، وإنما يريد بعض من في السند إليه ويعرف ذلك بقريئة المقام^٤.

ومثال هذا قال في ترجمة «سنان بن عبد الله الجهني»: «سمع عمته، قال لي عبد الله ابن محمد العبيسي (نا) عبد الرحيم بن سليمان عن محمد بن كريب عن ابن عباس عن سنان بن عبد الله الجهني أنه حدثته عمته أنها أتت النبي -صلى الله عليه وسلم-، قال أبو عبد الله: منكر الحديث^٥.

قال الشيخ عبد الفتاح أبو غدة -رحمه الله-: «سنان الجهني صحابي صحيح الصحة، والذي يليق أن يضاف له الإنكار، هو «محمد بن كريب» فقد اتفقوا على ضعفه، قال أحمد: منكر الحديث وقال ابن معين: ليس حديث بشيء، وقال البخاري فيه نظر، وقال: مرة منكر الحديث^٦.

قلت: والخلاصة ليس المقصود سنان الجهني الصحابي كما يتوهم بل فيه المقصود، وهذا يدل على أن الأمر خطير يحتاج إلى معرفة ودراية كبيرتين، وإلا أدى الأمر إلى إصدار أحكام باطلة على رواة الحديث والأحاديث التي يروونها.

^١ بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، لأبي الحسن ابن القطان الفاسي، (ت: ٦٢٨هـ)، تحقيق: الحسين سعيد، الناشر: دار طيبة - الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، المجلد ٢/٢٦٤.

^٢ ميزان الاعتدال في نقد الرجال، لشمس الدين أبو عبد الله الذهبي (ت: ٧٤٨هـ)، تحقيق: علي محمد الجاوي، الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٣م، المجلد ٦/١، برقم ٣.

^٣ ميزان الاعتدال، المجلد ٥١/٢، برقم ٢٧٨١.

^٤ الرفع والتكميل في الجرح والتعديل، لمحمد عبد الحي اللكنوي الهندي، أبو الحسنات (ت: ١٣٠٤هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٧هـ، ص. ٢٠٩.

^٥ التاريخ الكبير، لمحمد بن إسماعيل البخاري، (ت: ٢٥٦هـ)، طبع تحت مراقبة: محمد عبد المعيد خان، الطبعة: دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد - الدكن، المجلد ١٦١/٤ - ١٦٢، برقم ٢٣٣٦.

^٦ تهذيب التهذيب، لأحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، الناشر: دار الفكر - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ - ١٩٨٤م، المجلد ٣٧٣/٩، برقم ٦٩٠.

المطلب الثاني: القاعدة الثانية «المسكوت عنه في الضعفاء والمتروكين للدارقطني متروك»

هذه القاعدة خاصة بالإمام الدارقطني -رحمه الله- في كتابه، قال أبو بكر البرقاني -رحمه الله-: «طالت محاورتي مع أبي منصور إبراهيم ابن حمکان؛ لأبي الحسن الدارقطني -عفا الله عني وعنهما- في المتروكين من أصحاب الحديث فتقرر بيننا وبينه على ترك من أثبتته على حروف المعجم في هذه الورقات.»^٧

قلت: مثاله على ذلك «سَوَّار بن مصعب»، ذكره في كتابه ولم يذكر فيه شيئاً،^٨ وهو راوي قصة الترخيص في السحور حتي مطلع الشمس. فقد أخرج الإمام البزار -رحمه الله- من طريقه، عن إسماعيل بن أبي خالد، عن قيس بن أبي حازم، عن علي بن أبي طالب -رضي الله عنه-، قال: دخل علقمة بن علاثة على النبي -صلى الله عليه وسلم-، فدعا له برأس وجعل يأكل معه، فجاءه بلال فدعاه إلى الصلاة فلم يجب، فرجع فمكث في المسجد ما شاء الله، ثم جاء، فقال: الصلاة يا رسول الله، قد والله أصبحت، فقال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «يَزُحْمُ اللَّهُ بِاللَّاءِ، لَوْلَا بِاللَّاءِ لَرَجُونا أَنْ يُرَخَّصَ لَنَا مَا بَيَّنَّا وَبَيَّنَّ طُلُوعِ الشَّمْسِ»، فقال علي -رضي الله عنه-: «لولا أن بلالا حلف لأكل رسول الله -صلى الله عليه وسلم- حتى يقول له جبريل ارفع يدك.»^٩

قال الإمام البزار -رحمه الله-: وهذا الحديث لا نعلم رواه عن إسماعيل، عن قيس، إلا سَوَّار بن مصعب، وهو لين الحديث، وقال الإمام النسائي -رحمه الله-: «سَوَّار بن مصعب متروك الحديث كوفي»^{١٠}، وقال الإمام الذهبي -رحمه الله-: «وقال البخاري: منكر الحديث.»^{١١}

قلت: فقد يغتر بادي الرأي ومن لا دراية له بسكوت الإمام الدارقطني -رحمه الله، عنه وعن غيره من الرواة المذكورين في الكتاب؛ وهو عنده، وعند غيره متروك لا يعتد بروايته.

المبحث الثاني: عرض وتحليل القواعد العامة عند الأئمة

المطلب الأول: القاعدة الأولى «فلان لا يروي إلا عن ثقة»

^٧ الضعفاء والمتروكون، لأبي الحسن علي بن عمر البغدادي الدارقطني (ت: ٣٨٥هـ)، تحقيق: عبد الرحيم محمد القشغري، الناشر: مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، الطبعة: الأولى، ١٤٠٣هـ، المجلد ١/٢٤٩.

^٨ الضعفاء والمتروكون، للدارقطني، المجلد ٢/١٥٧.

^٩ مسند البزار لأبي بكر أحمد البزار (ت: ٢٩٢هـ) تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، وآخرون، الناشر: مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، (بدأت ١٩٨٨م، وانتهت ٢٠٠٩م). المجلد ٢/١٩٢، برقم ٥٧٣.

^{١٠} الضعفاء والمتروكون، لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (ت: ٣٠٣هـ)، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، الناشر: دار الوعي - حلب، الطبعة: الأولى، ١٣٩٦هـ، ص. ٥٠، الترجمة رقم ٢٥٨.

^{١١} ميزان الاعتدال في نقد الرجال، لشمس الدين الذهبي، المجلد ٢/٢٤٦، الترجمة رقم ٣٦١٦.

هذه القاعدة خاصة ببعض الرواة قيلت في جماعة منهم: بقي بن مخلد،^{١٢} وإسماعيل بن أبي خالد،^{١٣} وأحمد، وحرير بن عثمان، وسليمان بن حرب، وشعبة، وعبد الرحمن بن مهدي، ويحيى بن سعيد القطان.^{١٤}

قلت ولعل أشهرهم الإمام مالك - رحمه الله، فعن بشر بن عمر قال: سألت مالكا عن رجل؟ فقال: هل رأيته في كتبي قلت: لا، قال لو كان ثقة لرأيته في كتبي.^{١٥} وقال مالك أيضا: أدركت هذا المسجد وفيه سبعون شيخا ممن أدرك أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فلم نحمل الحديث إلا عن أهله.^{١٦} قال الإمام الذهبي - رحمه الله -: «فهذا القول يعطيك بأنه لا يروي إلا عن من هو عنده ثقة، ولا يلزم من ذلك أنه يروي عن كل الثقات، ثم لا يلزم مما قال أن كل من روى عنه - وهو عنده ثقة - أن يكون ثقة عند باقي الحفاظ، فقد يخفى عليه من حال شيخه ما يظهر لغيره، إلا أنه بكل حال كثير التحري في نقد الرجال»^{١٧}.

قلت: لكن روى مالك عن عبد الكرين بن أبي المخارق وهو متكلم فيه، فهذه القاعدة أغلبية، فلا يصح الاعتماد عليها في الحكم بعدالة كل من روى عنه واحد من أولئك الأئمة، وهي صحيحة على قولهم: «الغالب معتبر والنادر لا حكم له»^{١٨}.

وقال أبو حاتم - رحمه الله -: إذا رأيت شعبة يحدث عن رجل فاعلم أنه ثقة إلا نفرا بأعيانهم.^{١٩} ومن هنا قال الإمام السخاوي - رحمه الله -: ممن كان لا يروي إلا عن ثقة إلا في النادر الأئمة.^{٢٠} وذكر منهم من تقدم.

^{١٢} تهذيب التهذيب، المجلد ١/١٩٠.

^{١٣} تهذيب التهذيب، المجلد ١/٢٥٤.

^{١٤} فتح المغيب بشرح الفية الحديث للعراقي، لشمس الدين أبو الخير محمد السخاوي (ت: ٩٠٢هـ)، تحقيق: علي حسين علي، الناشر: مكتبة السنة - مصر، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، المجلد ٢/٤٥.

^{١٥} الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم الرازي (ت: ٣٢٧هـ)، الناشر: طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - بحيدر آباد - الهند، دار إحياء التراث - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٢٧١ هـ ١٩٥٢ م، المجلد ١/٢٤.

^{١٦} مختصر الكامل في الضعفاء، لأحمد بن علي تقي الدين المقرئ (ت: ٨٤٥هـ)، تحقيق: أيمن بن عارف، الناشر: مكتبة السنة - مصر/القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م، ص. ٧٣.

^{١٧} سير أعلام النبلاء، لشمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت: ٧٤٨هـ) تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٥ هـ/١٩٨٥ م، المجلد ٧٢/٨.

^{١٨} هذه قاعدة فقهية.

^{١٩} الجرح والتعديل لابن أبي حاتم، المجلد ١/١٢٨.

^{٢٠} فتح المغيب بشرح الفية الحديث للعراقي، لشمس الدين السخاوي، المجلد ٤/٥٢.

المطلب الثاني: القاعدة الثانية «المجروح لا يجرح ولا يعدل»

كثيراً ما يمثل لهذه القاعدة بأبي الفتح الأزدي -رحمه الله- فمن هو أبو الفتح؟ قال الإمام الذهبي -رحمه الله-: هو محمد بن الحسين أبو الفتح الأزدي الموصلي الحافظ. حدث عن أبي يعلى الموصلي والباغندي، وجمع وصنف. وله كتاب كبير في الجرح والضعفاء، عليه فيه مؤاخذات. حدث عنه أبو إسحاق البرمكي، وجماعة. ضعفه البرقاني. وقال أبو النجيب الأرموي: رأيت أهل الموصل يهونونه، ولا يعدونه شيئاً. وقال الخطيب: في حديثه مناكير، وكان حافظاً، توفي سنة أربع وتسعين وثلثمائة.^{٢١}

وفي ترجمة: «أبان بن إسحاق المدني»، قال الذهبي: قال ابن معين وغيره: ليس به بأس، وقال أبو الفتح الأزدي: متروك.

ثم قال: لا يترك، فقد وثقه أحمد والعجلي، وأبو الفتح يسرف في الجرح، وله مصنف كبير إلى الغاية في المجروحين، جمع فأوعى، وجرح خلقاً بنفسه لم يسبقه أحد إلى التكلم فيهم، وهو المتكلم فيه.^{٢٢} وقال في ترجمة: «السري بن يحيى بن إياس البصري»، روى عن الحسن، وجماعة وعنه ابن وهب، وعدة. قال أحمد: ثقة، ثقة. وقال أبو الفتح الأزدي: حديثه منكر، فأذى أبو الفتح نفسه.^{٢٣}

وقال الحافظ -رحمه الله- في ترجمة: «أحمد بن شبيب الحبطي»، قال أبو حاتم صدوق، وقال ابن عدي: أهل العراق ووثقوه وكتب عنه علي بن المديني وذكره ابن حبان في الثقات، وقال أبو الفتح الأزدي منكر الحديث غير مرضى. قلت: لم يلتفت أحد إلى هذا القول بل الأزدي غير مرضى.^{٢٤} قلت: هو متأخر على رأي الذهبي، لقوله: «ثم من المعلوم أنه لا بد من صون الراوي وستره فالحد الفاصل بين المتقدم والمتأخر هو رأس سنة ثلثمائة».^{٢٥}

ومن الملاحظ أن الذهبي يرى قوله معتبراً عند الانفراد وعدم المعارضة، ولعله من باب: من خلا عن التعديل وقد جرح فيعمل فيه الجرح؛ لأن أعمال الجرح خير من إهماله.^{٢٦} ولذلك قال -أي الإمام الذهبي- في ترجمة: «أحمد بن زيد الجمحي المكي». قال أبو الفتح الأزدي: لا يكتب حديثه.^{٢٧}

^{٢١} ميزان الاعتدال، المجلد ٥٢٣/٣، الترجمة رقم ٧٤١٦.

^{٢٢} نفسه، المجلد ٥١/١، الترجمة رقم ١.

^{٢٣} نفسه، المجلد ١١٨/٢، الترجمة رقم ٣٠٩٣.

^{٢٤} تهذيب التهذيب، لأحمد ابن حجر العسقلاني، المجلد ٣١/١، الترجمة رقم ٦٥.

^{٢٥} مقدمة ميزان الاعتدال، المجلد ٤/١.

^{٢٦} الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، لمحمد بن محمد بن سويلم أبو شهبة (ت: ١٤٠٣هـ)، الناشر: دار الفكر العربي، ص.

٣٩٣.

^{٢٧} ميزان الاعتدال، المجلد ٩٩/١، الترجمة رقم ٣٨٢.

وقال في ترجمة «أزهر بن سليمان الخراساني الكاتب»: ضعفه أبو الفتح الأزدي.^{٢٨}
 وقال في ترجمة: «أسباط بن عبد الواحد». منكر الحديث، ذكره أبو الفتح الأزدي.^{٢٩}
 وقال في ترجمة: «بكر بن قيس». عن محمد بن زياد الجمحي. قال أبو الفتح الأزدي: منكر
 الحديث.^{٣٠} وقال في ترجمة: «الحسن بن قيس». عن بعض التابعين. قال أبو الفتح الأزدي: متروك.^{٣١}
 فهذه القاعدة مقيدة بما خالف المجروح فيه غيره، أما ما انفرد به من الجرح فيما لم يعدل فالظاهر أنه
 مقبول قوله فيه وإن كان هو نفسه مجروحاً، من باب إعمال قول الجراح أولى من إهماله، والله أعلم
 بالصواب.

المطلب الثالث: القاعدة الثالثة «كلام الأقران في بعضهم جرحاً يطوى ولا يروى»

أورد الإمام ابن عبد البر -رحمه الله- باباً بعنوان: «قول العلماء بعضهم في بعض».^{٣٢}
 وقال: «نورد في هذا الباب من كلام الأئمة الجليلة الثقة السادة بعضهم في بعض مما لا يجب أن
 يُلتفت فيهم إليه، ولا يعرج عليه».^{٣٣}
 وأورد فيه قول الإمام مالك -رحمه الله- في محمد بن إسحاق لشيء بلغه عنه تكلم به في نسبه
 وعلمه وهو أن مالك مولى لبني تميم قريش، وقوله في علمه: هاتوا علم مالك فأنا بيطاره.
 فذكر ذلك للإمام مالك فقال: «ذاك دجال من الدجاجلة، نحن أخرجناه من المدينة»، فكذب؛ لأنه كان
 أعلم بنسب نفسه، وإنما هم حلفاء لبني تميم في الجاهلية وقد ذكرنا ذلك وأوضحناه في صدر كتاب
 التمهيد.^{٣٤}
 وقال عبد الله بن نافع: «كان ابن أبي ذئب وابن الماجشون وابن أبي حازم وابن إسحاق يتكلمون في
 مالك وكان أشدهم فيه كلاماً محمد بن إسحاق...»^{٣٥} وباعث ذلك المشاحنة... والتنافس بين الأقران:
 ككلام إبراهيم النخعي في عامر الشعبي، وكلام الشعبي في عكرمة.
 قال الإمام البخاري -رحمه الله-: «لم ينج كثير من الناس من كلام بعض الناس فيهم نحو ما يُذكر

^{٢٨} نفسه، المجلد ١/١٧٢، الترجمة رقم ٦٩٧.

^{٢٩} نفسه، المجلد ١/١٧٥، الترجمة رقم ٧١٠.

^{٣٠} نفسه، المجلد ١/٣٤٧، الترجمة رقم ١٢٩٢.

^{٣١} نفسه، المجلد ١/٥١٩، الترجمة رقم ١٩٣٤.

^{٣٢} جامع بيان العلم وفضله، لأبي عمر ابن عبد البر القرطبي (ت: ٤٦٣هـ)، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، الناشر: دار ابن
 الجوزي، العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.، المجلد ٢/١٠٨٧.

^{٣٣} نفسه، المجلد ٢/١٠٩٤، برقم ٢١٢٨.

^{٣٤} نفسه، المجلد ٢/١١٠٥، برقم ٢١٦٢.

^{٣٥} سير أعلام النبلاء، المجلد ٧/٣٩.

عن إبراهيم من كلامه في الشعبي، وكلام الشعبي في عكرمة، ولم يلتفت أهل العلم في هذا النحو إلا ببيان وحجة، ولم تسقط عدالتهم إلا ببرهان وحجة.^{٣٦}

وذهب بعض المعاصرين إلى أن القرين أعلم بقرينه فالأولى أن يؤخذ قوله فيه، وهذا مرجوح لمخالفته اختيار الجمهور؛ لأن أغلب الكلام مبني على ما ذكر ابن عبد البر، لا على الأنصاف والنصيحة.

المطلب الرابع: القاعدة الرابعة «التائب من الكذب عمدا في الحديث النبوي لا تقبل روايته»

قال الإمام ابن الصلاح - رحمه الله -: التائب من الكذب في حديث الناس وغيره من أسباب الفسق تقبل روايته إلا التائب من الكذب متعمدا في حديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فإنه لا تقبل روايته أبداً وإن حسنت توبته على ما ذكر عن غير واحد من أهل العلم منهم: ابن حنبل، وأبو بكر الحميدي شيخ البخاري، وقال الإمام أبو بكر الصيرفي: كل من أسقطنا خبره من أهل النقل بكذب وجدناه عليه لم نعد لقبوله بثوبة تظهر ومن ضعفنا نقله لم نجعله قويا بعد ذلك.^{٣٧} والسبب في عدم قبوله الزجر والتغليظ، والمبالغة في الاحتياط للحديث، كما أن الشريعة غلظت حرمة أعراض الناس فردت شهادة القاذف ولو تاب بعد ذلك على ما ذهب إليه كثير من العلماء.

واستدل الإمام السيوطي على ذلك باستدلال بديع يدل على تحقيقه وفقهه فقال: «ذكروا في باب اللعان أن الزاني إذا تاب وحسنت توبته، لا يعود محصنا ولا يحد قاذفه بعد ذلك لبقاء ثلثة عرضه، فهذا نظير أن الكاذب لا يقبل خبره أبداً...»^{٣٨} ولكن خالف الإمام النووي - رحمه الله - في ذلك من سبقه فقال: «ولم أر دليلاً لمذهب هؤلاء... وهذا الذي ذكره هؤلاء الأئمة ضعيف مخالف للقواعد الشرعية والمختار القطع بصحة توبته في هذا، وقبول رواياته بعدها إذا صحت توبته بشروطها المعروفة... فهذا هو الجاري على قواعد الشرع، وقد أجمعوا على صحة رواية من كان كافراً فأسلم وأكثر الصحابة كانوا بهذه الصفة وأجمعوا على قبول شهادته ولا فرق بين الشهادة والرواية في هذا.»^{٣٩}

قال الشيخ نور الدين: «لكن العلماء استثنوا خبر التائب من الكذب متعمدا في حديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فإنه لا يقبل خبره.»^{٤٠} قلت: قياس المسلم متعمد الكذب في الحديث على الكافر

^{٣٦} القراءة خلف الإمام، لمحمد بن إسماعيل البخاري، (ت: ٢٥٦هـ)، تحقيق: الأستاذ فضل الرحمن الثوري، الناشر: المكتبة السلفية، الطبعة: الأولى، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م، ص. ٣٨، برقم ٩٨.

^{٣٧} علوم الحديث «مقدمة ابن الصلاح»، ص. ٦١.

^{٣٨} تدريب الراوي شرح تقريب النواوي، لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت: ٩١١ هـ)، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، الناشر: مكتبة الرياض الحديثة - الرياض، المجلد ١/٣٣١.

^{٣٩} المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: ٦٧٦ هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثانية، ٥١٣٩٢، المجلد ١/٧٠.

^{٤٠} منهج النقد في علوم الحديث، لنور الدين عتر، دار الفكر دمشق - سورية، الطبعة: الطبعة الثالثة ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م، ص. ٨٢.

قياس مع الفارق، لأن الأصل اختلاف أحكام المسلم والكافر في الشريعة الإسلامية، ولعل المسألة لم تخرج عن الجانب النظري، فلم يرد -في ما أعلم- أن أحداً تعمد الكذب في حديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ثم تاب وقبلت توبته، ورجع للرواية؛ اللهم إلا إن كان من المتأخرين رواية،^{٤١} وما ذهب له الجمهور أولى وأرجح وأحوط -والله أعلم-.

المطلب الخامس: القاعدة الخامسة «المجهول إذا روى خبرين لم يتابع عليهما فهو تالف»

نسب هذه القاعدة رضا الأقصري للعلامة المعلمي -رحمه الله- في تحقيقه للفوائد المجموعة للشوكاني، وقال الأقصري مبيناً لها: «وذلك لأنه إذا لم يتابع في روايته وانضم إلى ذلك أنه مجهول دل على شدة رداءة حفظه، والله أعلم.»^{٤٢} قلت: لم أفق عليها في الفوائد المجموعة، وإذا ثبتت نسبتها للمعلمي -رحمه الله- فهو من أهل الاستقراء -والله أعلم-.

المطلب السادس: القاعدة السادسة «سفيان بن عيينة لا يدلس إلا عن ثقة»

قال الإمام ابن حبان -رحمه الله-: «المدلسون الذين هم ثقات وعدول فإننا لا نحتج بأخبارهم إلا ما بينوا السماع فيما رويوا مثل الثوري والأعمش وأبي إسحاق وأضرابهم من الأئمة ... اللهم إلا أن يكون المدلس يعلم أنه ما دلس قط إلا عن ثقة فإذا كان كذلك قبلت روايته وإن لم يبين السماع وهذا ليس في الدنيا إلا سفيان بن عيينة وحده فإنه كان يدلس ولا يدلس إلا عن ثقة متقن ولا يكاد يوجد لسفيان بن عيينة خبر دلس فيه إلا وجد الخبر بعينه قد بين سماعه عن ثقة مثل نفسه والحكم في قبول روايته لهذه العلة وإن لم يبين السماع.»^{٤٣}

وقال الذهبي -رحمه الله: «وكان سفيان بن عيينة مدلساً، لكن ما عرف له تدليس عن ضعيف.»^{٤٤} وذكره الحافظ في المرتبة الثانية، وقال: «وادعى ابن حبان بأن ذلك كان خاصاً به.»^{٤٥} أي: أن القاعدة

^{٤١} قبل، إن هناك أربعة من الرواة وصفوا بالكذب وذكّر عنهم أنهم تابوا. منهم: علي بن أحمد، أبو الحسن النعماني الحافظ، قال الذهبي: قد بدت منه هفوة في صباه، واتهم بوضع الحديث، ثم تاب إلى الله واستمر على الثقة. ميزان الاعتدال، المجلد ١١٤/٣، الترجمة رقم ٥٧٨٣. وثلاثة ذكرهم الدريس في بحثه رواية التائب من الكذب في الحديث النبوي بين الرد والقبول، لخالد الدريس، دار المحدث - الرياض، الطبعة ١، ٥١٤٢٨، ص. ١٠٤. ورجح الدريس رأي الجمهور، وصحة القاعدة.

^{٤٢} إرشاد الخليل لفوائد من المصطلح والعلل والجرح والتعديل « (الجزء الأول)، لأبي عبد الله رضا الأقصري، مكتبة العمرين العلمية، الشارقة، الطبعة ١، ٥١٤٢٠ - ٢٠٠٠ م، ص. ٦٧/١.

^{٤٣} الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، (ت: ٣٥٤هـ) ترتيب: الأمير علاء الدين ابن بلبان الفارسي (ت: ٧٣٩هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة ١، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، المجلد ١/١٦١.

^{٤٤} سير أعلام النبلاء، لشمس الدين الذهبي، المجلد ٢٤٢/٧.

^{٤٥} تعريف اهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس، لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن حجر الكتاني العسقلاني، تحقيق: د.عاصم بن عبد الله القريوني، الناشر: دار ابن كثير، المكتب الإسلامي، عمان - الأردن، الطبعة: الأولى ١٤٢٨ هـ، ٢٠٠٧ م، ص. ٥١. الترجمة رقم ٥٢.

خاصة به.

قلت: هذا الاستقراء من ثلاثة أئمة في عصور مختلفة، ولم أقف على أحد قد انتقد هذا الاستقراء، فلعل حق ابن عيينة أن يذكر في الطبقة الأولى من المدلسين ولو كان مكثراً من التدليس لأن تدليسه -في ظني- كعدمه.

بل أن أصحاب المرتبة الأولى -وهم: من لم يوصف بذلك الا نادراً كيحيى بن سعيد-^{٤٦} فيهم من لا يقبل تدليسه مع قلته حتى يصرح بالسماع، وابن عيينة مقبول من غير تصريح، بمنطوق هذه القاعدة، فإن قيل: ذكر في الثانية؛ لأنه مكثراً من التدليس؛ قلت: يذكر في الثالثة فهي المكثرة، ويستثنى من أصحابها، =والله أعلم.=

المطلب السابع: القاعدة السابعة «من استفاضت عدالته لا يعتد بقول من جرحه»

ثبتت العدالة بتنصيب معدلين من أهل هذا الشأن، وتارة تثبت بالاستفاضة والشهرة، فمن اشتهرت عدالته كمالك، وشعبة، والسفيانين، والأوزاعي، والليث، وابن المبارك، ووكيع، وأحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، وعلي بن المديني، ومن جرى مجراهم في نباهة الذكر واستقامة الأمر، فلا يسأل عن عدالة هؤلاء وأمثالهم، وإنما يسأل عن عدالة من خفي أمره على الطالبين.^{٤٧}

قلت: ومن اشتهر واستفاضت عدالته أقوى من المعدل بعدلين أو أكثر، ومن هنا قالوا: لا يضره جرح الجراح، ومثاله الإمام علي بن المديني، قال الإمام الذهبي ذكره العقيلي في كتاب الضعفاء فبئس ما صنع، فقال أي العقيلي: جنح إلى ابن أبي دواد والجهمية... قال لى عبد الله بن أحمد: كان أبي حدثنا عنه، ثم أمسك عن اسمه، وكان يقول: حدثنا رجل، ثم ترك حديثه بعد ذلك.^{٤٨}

قال الذهبي -رداً على هذا: بل حديثه عنه في المسند هو أحد الأعلام الأثبات، وحافظ العصر...، قد بدت منه هفوة ثم تاب منها، وهذا البخاري قد شحن صحيحه بحديثه، وقال: ما استصغرت نفسي بين يدي أحد إلا بين يدي علي بن المديني، ولو تركت حديث علي، وصاحبه محمد، وشيخه عبد الرزاق، لغلقتنا الباب، وانقطع الخطاب، ولما ت الأثار، واستولت الزنادقة، ولخرج الدجال.

ثم قال الذهبي: أفما لك عقل يا عقيلي، أتدرى فيمن تتكلم؟!، وإنما تبغناك في ذكر هذا النمط لنذب عنهم ولتزيّف ما قيل فيهم، كأنك لا تدري أن كل واحد من هؤلاء أوثق منك بطبقات، بل وأوثق من ثقات كثيرين لم توردهم في كتابك، فهذا مما لا يرتاب فيه محدث، وأنا أشتهى أن تعرفني من هو الثقة

^{٤٦} نفسه، ص. ٣٣.

^{٤٧} معرفة علوم الحديث، لعثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، ابن الصلاح (ت: ٦٤٣هـ)، تحقيق: نور الدين عتر، الناشر: دار الفكر - سوريا، دار الفكر المعاصر - بيروت، سنة النشر: ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، ص. ١٠٥. بتصرف.

^{٤٨} الضعفاء الكبير، لأبي جعفر محمد بن عمرو العقيلي المكي (ت: ٣٢٢هـ)، تحقيق: عبد المعطي أمين قلجعي، الناشر: دار المكتبة العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، المجلد ٣/٢٣٥، الترجمة رقم ١٢٣٧.

الثبت الذي ما غلط ولا انفرد بما لا يتابع عليه.^{٤٩}

قلت: فابن المدني ممن اشتهرت عدالته، فلا يلتفت لقول العقلي وغيره فيه، ولعل دافع قول العقلي محنة القول بخلق القرآن، والله المستعان.

المطلب الثامن: القاعدة الثامنة «كل من اسمه عاصم من رواة الحديث فهو ضعيف»

ذكر ابن عدي - رحمه الله- في ترجمة: «عاصم بن سليمان الأحول بصري» قول ابن عليّة: «من كان اسمه عاصم كان في حفظه شيء»^{٥٠}

مع أن عاصم الأحول ثقة لم يتكلم فيه إلا يحيى القطان وقد روى له الجماعة،^{٥١} ووصفه بالثقة والحفظ أحمد بن حنبل فقيل له إن يحيى القطان يتكلم فيه فعجب.^{٥٢}

وقال المروزي: سألت الإمام أحمد عن عاصم بن علي،^{٥٣} فقلت: إن يحيى قال: كل عاصم في الدنيا ضعيف، قال: ما أعلم منه إلا خيراً، كان حديثه صحيحاً.^{٥٤}

قلت: وقد فند هذه القاعدة ابن حبان أيضاً حيث قال في ترجمة: «عاصم بن زرين» وقد وهم من أطلق الضعف على العواصم كلهم حيث قال: ما في الدنيا عاصم إلا وهو ضعيف من غير دلالة ثبتت على صحة ما قاله.^{٥٥} فالقاعدة أغلبية فهناك من اسمه عاصم وهو ثقة كما يفهم ويلاحظ من قول الإمام أحمد وابن حبان، فضلاً عن الصحابة. وممن هو ثقة زيادة على ما ذكر: عاصم بن عمر بن الخطاب، ولد في حياة النبي -صلى الله عليه وسلم- مات سنة سبعين وقيل بعدها وروى له الستة إلا ابن ماجه.^{٥٦}

^{٤٩} ميزان الاعتدال، المجلد ١٣٨/٣ - ١٤٠، برقم ٥٨٧٤ بتصرف.

^{٥٠} الكامل في ضعفاء الرجال، لعبدالله بن عدي بن عبدالله الجرجاني، تحقيق: يحيى مختار غزاوي، الناشر: دار الفكر - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م، المجلد ٥/٢٣٥، الترجمة رقم ١٣٨٥.

^{٥١} تقريب التهذيب، لأبي الفضل أحمد ابن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ)، تحقيق: محمد عوامة، الناشر: دار الرشيد - سوريا، الطبعة: الأولى، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، ص. ٢٨٥، برقم ٣٠٦٠. يقال: كلام القطان بسبب دخوله في الولاية.

^{٥٢} هدي الساري لمقدمة فتح الباري شرح صحيح البخاري، لأحمد بن ابن حجر (ت: ٨٥٢هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، محب الدين الخطيب، الناشر دار المعرفة، مكان النشر بيروت، سنة النشر ١٣٧٩ هـ، ص. ٤١١.

^{٥٣} قال الحافظ: صدوق ربما وهم أخرج له البخاري. تقريب التهذيب، ص. ٢٨٦، الترجمة رقم ٣٠٦٧.

^{٥٤} الجامع في العلل ومعرفة الرجال لأحمد بن حنبل (ت: ٢٤١هـ)، رواية: المروزي وغيره، تحقيق: الدكتور وصى الله عباس، الدار السلفية، بومباي - الهند، الطبعة: ١، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، ص. ١٢٩، برقم ٢٢٧.

^{٥٥} الثقات، لأبي حاتم، محمد بن حبان البستي (ت: ٣٥٤هـ) الناشر: دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند، طبع بإعانة: وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، تحت مراقبة: الدكتور محمد عبد المعيد خان مدير دائرة المعارف العثمانية، الطبعة: الأولى، ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م، المجلد ٥/٢٤٠، الترجمة رقم ٤٦٦٣.

^{٥٦} تقريب التهذيب، ص. ٢٨٦، الترجمة رقم ٣٠٦٩.

ومنهم: عاصم بن محمد بن زيد بن عبد الله العمري المدني ثقة من السابعة روى له الجماعة.^{٥٧} ومنهم: عاصم بن كليب، قال فيه الإمام أحمد: «لا بأس بحديثه»، في رواية الميموني: «ثقة»^{٥٨} روى له مسلم وأصحاب السنن، وثقه ابن معين، وغيره، وقال ابن المديني: لا يحتج بما انفرد به، وقال أبو حاتم: صالح، وعن أبي بردة ثقة ولي الله...^{٥٩} وقد روى له البخاري في الصحيح تعليقا بصيغة الجزم فقال: وقال عاصم عن أبي بردة، قَالَ: قلت: لعلي: ما القَسِيَّةُ؟ قَالَ: «ثِيَابٌ أَتْنَا مِنَ الشَّأْمِ، أَوْ مِنْ مِصْرَ، مُضَلَّعَةٌ فِيهَا حَرِيرٌ وَفِيهَا أُمَّثَالُ الْأَتْرُجِ.»^{٦٠}

المطلب التاسع: القاعدة التاسعة « كل من هو رشدين من رواة الحديث فهو ضعيف »

قال ابن عدي - رحمه الله -: « نسل رشدين قد خصوا بالضعف ». فرشدين ضعيف وابنه حجاج ضعيف وللحجاج ابن يقال له محمد ضعيف، وابن محمد أحمد ضعيف.^{٦١} قلت: فالمعنى أن ذرية رشدين الرواة ضعاف، عرف ذلك بالاستقراء التام، وتحمل أيضا على معنى آخر وهو أن كل من يسمى رشدين ضعيف وهم اثنان:

الأول: الضعيف صاحب الذرية الضعيفة: رشدين بن سعد أبو الحجاج المهري، كان صالحا عابدا محدثا سعي الحفظ، قال أبو زرعة ضعيف، روى له الترمذي وابن ماجه.^{٦٢}

والثاني: رشدين بن كريب العباسي، قال البخاري منكر الحديث، روى له الترمذي وابن ماجه.^{٦٣} إلا أن هذا الأخير يروي عن أبيه وأبوه ثقة وهو: كريب بن أبي مسلم الهاشمي مولاهم المدني أبو رشدين،^{٦٤}

^{٥٧} تقريب التهذيب، ص. ٢٨٦، الترجمة رقم ٣٠٧٨.

^{٥٨} ينظر: بحر الدم فيمن تكلم فيه الإمام أحمد بمدح أو ذم، ليوسف بن حسن بن أحمد بن حسن ابن عبد الهادي الصالحي، جمال الدين، ابن ابن الميزد الحنبلي (ت: ٥٠٩هـ)، تحقيق وتعليق: روحية عبد الرحمن السويفي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م، ص. ٨١، برقم ٤٨٨.

^{٥٩} ميزان الاعتدال، المجلد ٢ / ٣٥٦، برقم ٤٠٦٤، من تكلم فيه وهو موثق: الذهبي، المجلد ١ / ١٠٤، برقم ١٧٠.

^{٦٠} الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ هـ، كتاب اللباس « باب لبس القبيتي. وقال البخاري: «عاصم أكثر وأصح في الميثة».

^{٦١} الكامل في ضعفاء الرجال، المجلد ٢ / ٢٣٣. لسان الميزان، لأحمد ابن حجر، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار النشر: مكتب المطبوعات الإسلامية، المجلد ٧ / ٥٥.

^{٦٢} الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، لأبي عبد الله محمد الذهبي (ت: ٥٧٤٨هـ)، تحقيق: محمد عوامة، دار القبة للثقافة الإسلامية - مؤسسة علوم القرآن، جدة، الطبعة: ١، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م. المجلد ١ / ٣٩٦ - ٣٩٩، الترجمة رقم ١٥٧٥.

^{٦٣} نفسه، المجلد ١ / ٣٩٧، الترجمة رقم ١٥٧٦.

^{٦٤} وهناك آخرون يحملان كنية أبا رشدين: حنش بن عبد الله أبو رشدين الصنعاني نزيل إفريقية ثقة من الثالثة مات سنة مائة من

مولى ابن عباس ثقة من الثالثة مات سنة ثمان وتسعين، روى له الشيخان وأصحاب السنن.^{٦٥} فتنبه لأن الضعف فيه هو فقط، وليس منسحبا على كل من روى عنه.

المطلب العاشر: القاعدة العاشرة «إذا ذكر "عبد الله" مهمل في كتب الحديث مطلقاً في طبقة الصحابة فهو ابن مسعود»

قال العلامة علي القاري -رحمه الله: اصطلاح المحدثين على أنه إذا أطلق علي في آخر الأسماء فهو علي بن أبي طالب، وإذا أطلق عبد الله فهو ابن مسعود، وإذا أطلق الحسن فهو الحسن البصري، ونظيره إطلاق أبي بكر، وعمر، وعثمان -رضي الله عنهم-^{٦٦}.

وذكر هذه القاعدة الشيخ عبد الفتاح أبو غدة -رحمه الله- في تعليقه الأجوبة الفاضلة على الأسئلة العشرة الكاملة للعلامة عبد الحي اللكنوي -رحمه الله تعالى-^{٦٧}.

والصحيح أن هذه القاعدة فيها نظر، وليست على إطلاقها، ففي صحيح البخاري أحاديث ذكر فيها عبد الله في طبقة الصحابة وليس هو ابن مسعود.

قال الإمام البخاري -رحمه الله- حدثنا يحيى بن بكير، حدثنا الليث، قال يونس: أخبرني نافع، عن عبد الله -رضي الله عنه-: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- أَقْبَلَ يَوْمَ الْفَتْحِ مِنْ أَعْلَى مَكَّةَ عَلَى رَاحِلَتِهِ مُرِدِّفًا أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ، وَمَعَهُ بِلَالٌ، وَمَعَهُ عُثْمَانُ بْنُ طَلْحَةَ مِنَ الْحَجَبَةِ، حَتَّى أَنَاخَ فِي الْمَسْجِدِ، فَأَمَرَهُ أَنْ يَأْتِيَ بِمِفْتَاحِ الْبَيْتِ فَفَتَّحَ، وَدَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- وَمَعَهُ أُسَامَةُ، وَبِلَالٌ، وَعُثْمَانُ، فَمَكَثَ فِيهَا نَهَارًا طَوِيلًا، ثُمَّ خَرَجَ»^{٦٨}.

فاستبق الناس، وكان عبد الله بن عمر -رضي الله عنه- أول من دخل، فوجد بلالا وراء الباب قائما، فسأله «أين صلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم-؟» فأشار له إلى المكان الذي صلى فيه قال عبد الله: فنسيت أن أسأله كم صلى من سجدة.

وقال: حدثنا موسى بن إسماعيل، حدثنا جويرية، عن نافع، عن عبد الله -رضي الله عنه-: أن النبي -صلى الله عليه وسلم- كان إذا قفل كبر ثلاثا، قال: «أَيُّوْنَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَأْتِيوْنَ، عَابِدُوْنَ حَامِدُوْنَ، لِرِبَّنَا

رجال مسلم، ووقاص بن ربيعة العنسي أبو رشدين الشامي مقبول من الرابعة وروايته عن أبي الدرداء مرسله. تقريب

التهذيب، ص. ١٨٣، الترجمة رقم ١٥٧٦. ص. ٥٨١، الترجمة رقم ٧٤١٢.

^{٦٥} تقريب التهذيب، ص. ٤٦١، الترجمة رقم ٥٦٣٨.

^{٦٦} جمع الوسائل في شرح الشمائل، لعلي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري (ت: ١٠١٤هـ)، الناشر: المطبعة الشرفية - مصر، طبع على نفقة مصطفى البابي الحلبي وإخوته، المجلد ١/٢١١.

^{٦٧} هامش، ١، ص. ٢٠.

^{٦٨} صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب الردف على الحمار، برقم ٢٩٨٨.

سَاجِدُونَ، صَدَّقَ اللَّهُ وَعَدَّهُ، وَنَصَرَ عَبْدَهُ، وَهَزَمَ الْأَحْزَابَ وَحُدَّهُ»^{٦٩}

وقال الخليلي: «إذا قال المصري عن عبد الله ولا ينسبه فهو ابن عمرو وإذا قال المكي عن عبد الله ولا ينسبه فهو ابن عباس وإذا قال المدني عن عبد الله ولا ينسبه فهو ابن عمر وإذا قال الكوفي عن عبد الله ولا ينسبه فهو ابن مسعود»^{٧٠}

وعن سلمة بن سليمان، قال: إذا قيل بمكة: عبد الله، فهو ابن الزبير، وإذا قيل بالكوفة، فهو ابن مسعود، وإذا قيل بالبصرة، فهو ابن عباس، وإذا قيل بخراسان، فهو ابن المبارك.^{٧١}

وقد نظم جملتهم الإمام السيوطي - رحمه الله - فقال:^{٧٢}

وَحَيْثُمَا أُطْلِقَ «عَبْدُ اللَّهِ» فِي طَبِيبَةَ فَتَأْتِي عُمَيْرٍ، وَإِنْ يَفِي
بِمَكَّةِ فَتَأْتِي الزُّبَيْرِ، أَوْ جَزَى بِكُوفَةٍ فَهَوَّ ابْنُ مَسْعُودٍ يُرَى
وَالْبُصْرَةَ التُّبْحُرُ، وَعِنْدَ مِضِرِّ وَالشَّامِ مَهْمَا أُطْلِقَ ابْنُ عَمْرٍو

والخلاصة: أن القاعدة مقيدة بالراوي التابعي عن عبد الله المهمل من الصحابة وبالمدينة في الغالب الأعم.

المطلب الحادي عشر: القاعدة الحادية عشر «سفيان مهمل» عن الأعمش هو الثوري»

معلوم أن السفينين قد روي عن سليمان بن مهران الأعمش، وهما من نفس الطبقة وأقاما في بلد واحد وكلاهما مدلس غير أن ابن عيينة لا يدلس إلا عن ثقة، وهذه القاعدة تقول: إذا أطلق سفيان عن الأعمش فهو الثوري، سمعتها مشافهة من شيخنا عبد الكريم وريكات - أمتع الله به ونفع بعلمه. ولم أقف على من نص عليها من السابقين. ولعل الأمر منوط بكتاب معين وليس على الإطلاق. والله أعلم.

وقد ذكر العلماء ضوابطاً في التفريق بين السفينين منهم الإمام الذهبي - رحمه الله، حيث قال: «أصحاب سفيان الثوري كبار قدماء، وأصحاب ابن عيينة صغار، لم يدركوا الثوري، وذلك أبين، فمتى رأيت القديم قد روى، فقال: حدثنا سفيان، وأبهم، فهو الثوري، وهم كوكيع، وابن مهدي، والغريابي،

^{٦٩} صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب ما يقول إذا رجع من الغزو؟، برقم ٣٠٨٤.

^{٧٠} الإرشاد في معرفة علماء الحديث، للخليل بن عبد الله بن أحمد الخليلي القزويني أبو يعلى، تحقيق: محمد سعيد عمر إدريس، الناشر: مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة ١، ١٤٠٩هـ، المجلد ١/٤٤٠.

^{٧١} شرح التبصرة والتذكرة ألفية العراقي، لأبي الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي (ت: ٨٠٦هـ)، تحقيق: عبد اللطيف الهميم - ماهر فحل، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: ١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، المجلد ٢/٢٧٠؛ الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، ص. ٦٣١.

^{٧٢} ألفية السيوطي في علم الحديث، لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت: ٩١١هـ) حققه وشرحه: الأستاذ أحمد محمد شاكر، الناشر: المكتبة العلمية - بيروت، ص. ١٣٨، الأبيات ٩١٣، ٩١٤، ٩١٥.

وأبي نعيم. فإن روى واحد منهم عن ابن عيينة بينه، فأما الذي لم يلحق الثوري، وأدرك ابن عيينة، فلا يحتاج أن ينسبه، لعدم الإلباس، فعليك بمعرفة طبقات الناس»^{٧٣}. وهذه الضوابط في تلاميذ السفينيين وليس في شيوخهما. والأمر يحتاج إلى تحرير، وممارسة، والله أعلم.

تنبيه: أهمية معرفة المشتبه من الأسماء، وخطورة إهمالها

قلت: الاشتباه في أحد الثقتين أمره نوعا ما سهل إذ إن الرواية أو الحديث يدور على أحد ثقتين، أما إن كان أحدهما ضعيفا فهنا الخطورة، فقد ذكر الإمام ابن الجوزي -رحمه الله-، فوائد مهمة في الأسماء المهملة بين فيها أن الأمر خطير يجب التنبيه والحذر عند التعامل مع المهمل من الأسماء.

قال رحمه الله: روى حَمَادُ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍ -رضي الله عنه- أن النبي -صلى الله عليه وسلم- سمع في النخل صوتا فقال ما هذا فقال يوبرون النخل فذكر الحديث.^{٧٤}

وروى حَمَادُ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍ -رضي الله عنه- قال رأى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- على عبد الرحمن صفرة فقال ما هذا قال تزوجت قال أولم.^{٧٥}

روى حَمَادُ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍ -رضي الله عنه- قال، قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- مثل أمتي مثل المطر.^{٧٦}

ثم قال: حَمَادُ الأول ابن سلمة، وحَمَادُ الثاني ابن زيد، وحَمَادُ الثالث الأَبَخَّ.

وقال أيضا: وفي الفرق بينها فائدة عظيمة وهي أن بعض الرواة ثقة ومشبهه في الاسم يكون ضعيفا فيطلب الفرق لذلك مثاله أن يروي قتادة عن عكرمة وهو يروي عن عكرمة مولى ابن عباس وذاك ثقة وعن عكرمة بن خالد وهو ضعيف.

وكذا قول وكيع حدثنا النضر عن عكرمة وهو يروي عن النضر بن عربي وهو ثقة وعن النضر بن عبد الرحمن وهو ضعيف، ومثله قول حفص بن غياث عن أشعث عن الحسن وهو يروي عن أشعث بن عبد الملك وهو ثقة وعن أشعث بن سوار وهو ضعيف، واعلم أن مثل هذه الأسماء المشتبهة إذا لم يصرح في الحديث ببيانها لم يفرق بينها إلا الناقد المجود.^{٧٧}

^{٧٣} سير أعلام النبلاء، المجلد ٦/٤٦٦.

^{٧٤} صحيح مسلم كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعا ...، برقم ٢٣٦٣. ولفظه: مَرَّ بِقَوْمٍ يَلْتَحُونَ، فَقَالَ: «لَوْ لَمْ

تَنْعَلُوا لَصَلَحَ» قَالَ: فَخَرَجَ شَيْضًا، فَمَرَّ بِهِمْ فَقَالَ: «مَا لِنَحْلِكُمْ؟» قَالُوا: قُلْتَ كَذَا وَكَذَا، قَالَ: «أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ»

^{٧٥} صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب: كيف يدعى للمتزوج، برقم ٥١٥٥. صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب الصداق...، برقم ١٤٢٧. ولفظه: قَالَ: إِنِّي تَزَوَّجْتُ امْرَأَةً عَلَى وَرْنِ نَوَاةٍ مِنْ ذَهَبٍ، قَالَ: «بَارَكَ اللَّهُ لَكَ، أَوْلِمَ وَلَوْ بِشَاةٍ»

^{٧٦} سنن الترمذي، أبواب الأمثال عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، برقم ٢٨٦٩. ولفظه قال -صلى الله عليه وسلم-: «مَثَلُ أُمَّتِي مَثَلُ الْمَطَرِ لَا يُدْرَى أَوْلُهُ خَيْرٌ أَمْ آخِرُهُ». قال الترمذي: وهذا حديث حسن غريب من هذا الوجه.

^{٧٧} المدش، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن الجوزي (ت: ٥٩٧هـ)، تحقيق: الدكتور مروان قباني، الناشر: دار الكتب

الخاتمة

بعد النظر والمقارنة والأدلة والمناقشات لهذه القواعد، ظهرت لي نقاط، أذكر فيها أهم النتائج والتوصيات وهي:

القواعد العامة أهم من القواعد الخاصة وأشد خطراً من حيث الإهمال وعدم التطبيق.
يجب معرفة مناهج كتب الرجال وشرائط التعامل معها، وما تقدم في القاعدة الثانية من المبحث الأول خير دليل.

١. أغلب القواعد المذكورة صحيحة غير مضطربة.
٢. بعض هذه القواعد تتوقف أحياناً على فهم السياق كقول البخاري: من قلت فيه منكر الحديث فلا تحل الرواية عنه.
٣. يظهر للباحث أن المجروح من رجال الجرح والتعديل يقبل جرحه للراوي إذا خلا عن التعديل، كحال أبي الفتح الأزدي، وهذا يظهر من تعامل الذهبي معه في ميزان الاعتدال، والله أعلم.
٤. قاعدة: المجهول إذا روى خبيرين لم يتابع عليهما فهو تالف، تحتاج أمثلة وتحريير.
٥. قاعدة: كل من اسمه عاصم من ضعاف الرواة؛ غير صحيحة وغير مضطربة.
٦. قاعدة: كل رشدين ضعيف؛ صحيحة ومضطربة.
٧. مشته الأسماء يجب الاهتمام به، فبعض الباحثين يقعون في أخطاء بسبب الاجتهاد في الأسماء والنسبة.
٨. إهمال فهم بعض القواعد يؤدي إلى نتائج سيئة في الحكم على الرواة والأحاديث.
٩. أعتقد أن فكرة هذا البحث تصلح أن تكون رسالة علمية ذات إضافة جيدة وجديدة.
والله أعلم ... والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

*Mimarî Hadisleri**Türk-İslâm Mimarîsini Taçlandırın*

Peygamber Sözleri, Bekir TATLI,

Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2012, 558 sayfa.

Bu yazıda, Prof. Dr. Bekir Tatlı'nın camiler, medreseler, hanlar, hamamlar, dârüşşifâlar, çeşmeler, türbeler gibi mimarî eserlerin ihya faaliyetlerinin tez-yîninde kullanılan hadislerin muhteva ve sıhhat durumlarının kapsamlı bir şekilde çalıştığı *Mimarî Hadisleri Türk-İslâm Mimarîsini Taçlandırın Peygamber Sözleri* adlı eseri tanıtılacaktır. Eserde Türk-İslâm mimarisinin felsefesiyle bağlantılı olarak, Kur'an ve sünnetin sanatla ilişkisi, yazının kullanılması, tez-yînâтта kullanılan metin türleri ve kullanım geleneğine değinilmesinin yanında hadislerin yazıldığı mimarî unsurlara da yer verilmiş olup, bu mimarî unsurlarda bulunan hadislerle verilmek istenen mesajlar da açıklanmıştır. Mukaddime niteliğindeki bu bilgilerin ardından ilgili konularına göre tasnif edilmiş mimarî süslemede kullanılan hadislerin sıhhat değerinin tespiti amaçlanmıştır.

Bir giriş, iki bölüm, değerlendirme ve sonuç kısmıyla birlikte eserde araştırmaya tabi tutulmuş camiler, medreseler, hanlar, hamamlar, dârüşşifâlar, çeşmeler, türbelerden müteşekkil yüz seksen iki mimari yapının isimlerinin yer aldığı katalog biçimindeki kısım; incelenen hadislerin fihrist şeklinde alfabetik olarak sıralandığı kısım; karma indeks kısmı ve mimarîde kullanılan bazı hadislerin resimlerinin yer aldığı kısım olmak üzere dört başlık hâlinde ekler de yer almaktadır. Giriş kısmında yazar, Türk-İslâm mimarîsinin muhtelif yapılarında mevcut olan hadisleri tespit edilmeyi ve hadis usûlü açısından değerlendirmeyi amaçladığını belirtmektedir. Bu gayeyle yazar, Selçuklu, Osmanlı, Candaroğlu ve Ramazonoğlu gibi devlet ve beyliklerin döneminde inşa edilmiş eserleri çalışmaya dâhil etmiş; bilhassa İstanbul, Bursa, Edirne, Konya, Manisa, Sivas, Amasya, Kastamonu, Sinop, Adana gibi şehirlerde yer alan mimarî yapıları büyük ölçüde bizzat yerinde ziyaret ederek, bu yapılarda bulunan hadisleri fotoğraflamıştır. Yazar, verileri tasnif aşamasına tabi tutarken öncelikle, hadis ilmi gereğince merfû ve mevzû hadisleri birbirinden ayırmış, sonraki aşamada ise hadislerin sıhhat değeri ve kaynaklardaki durumu üzerinde durmuştur. Yazarın da ifade ettiği üzere, pek çok görsel malezeme arasından, maksadı

hâsıl edecek uygun görüntülerin tespit edilip sıralanması konusundaki güçlükler, kaçınılmaz olarak örnekleme yolunun benimsenmesini zorunlu kılmıştır.

Türk-İslâm sanat felsefesine genel bir bakış ve diğer bölüm için hazırlık özelliği taşımakta olan birinci bölümde yazar, sahip olunan inancın mimarî kültüre yansımalarının misalinin camilerde çok net bir şekilde izlenebileceğini tespit etmiştir. Yazar, Türk-İslâm mimarîsinin mevcut yapılarının hemen hepsinde ulûhiyet ve tevhîde yapılan vurgunun müşahede edileceğini; özellikle sütunlar, direkler, kemerler ve süslemelerin aslında tek bir kubbe için var olduklarını ve bu mimarî felsefenin de tevhid inancını remzî olarak temsil ettiğini söylemektedir. Hiç şüphesiz, kişideki estetik anlayışı ilâhî kaynaklı olup, O'nun en güzel, kusursuz, sağlam ve müzeyyen bir şekilde yaratmasından neşet etmiştir. Kânita da Allah'ın sanatının güzelliğini ve yüceliğini fark ve müşahede etmek gayesiyle bakmak gerektiğini ifade eden yazar, bütün İslâm sanatlarının Kur'an ve sünnet ile sadece şekli düzeyde değil, derûnî boyut ile de bağlantı içerisinde olduklarını ifade etmektedir. Ayrıca yazar, insanlar arası iletişimde önemli bir yere sahip olan yazıyla, mabetlerin ve ilgili mekânların gönül huzuru veren mekânlara çevirmek için tezyin edildiğine ve bu hususta seçilen yazılı motiflerde her ne kadar şekil güzelliği ön plana çıksa da, aslında vurgulanmak istenenin âyet ve hadislerin muhtevâsındaki mesajın muhatabına iletilmesi olduğuna dikkat çekmektedir (s. 25). Bu anlamda yazı, dinî mimarîde en fazla kullanılan bezeme türü olarak kullanılması hasebiyle, Türk-İslâm mimarîsinin her unsurunda gerek başlı başına bir sanat, gerekse tamamen tarihî önemi olan bir belge vasfıyla öne çıkmaktadır.

Türk-İslâm mimarîsinde, sembolik, geometrik, çiçek şeklinde ve kitâbe ve yazı şeklinde süsleme olmak üzere dört farklı süsleme türü bulunmaktadır. Yazar, konu itibarıyla bu çalışmada kitâbe ve yazı şeklindeki süslemelerin mevzuya dâhil edildiğini belirtip, bu meyanda Karahanlı, Gazneli, Büyük Selçuklu, Anadolu Selçuklu, Beylikler ve Osmanlı dönemi alt başlıkları şeklinde kitâbe ve yazı sanatının tarihi seyrini incelemiş ve Türk-İslâm mimarîsinde yazının bir süsleme aracı olarak çok eski tarihlerden beri kullanıldığını tespit etmiştir.

Mimarî bezemede en sık rastlanılan metin türlerinin başında âyet ve hadislerin yer almasıyla birlikte, önemli şahsiyetlere ait sözlerin, şiir ve gazellerin de yazıldığını ifade eden yazar, bu sanatın, mimarî mekânın mahiyeti hakkında fikir sahibi, o mekâna uygun düşecek metinleri seçebilecek kabiliyette iyi yetiştirilmiş hattatlar tarafından icra edildiğini söylemiştir.

Dinî mimarîde, gerek gelen ziyaretçilere mesajlar vermek, gerekse Allah kelâmı vesilesiyle mekânın bereketlenip hayat bulması düşüncesiyle taç kapılarına, kubbelere, girişlere, pencere pervazlarına ve duvar kuşaklarına en çok nakşedilen metin türünün şüphesiz Kur'an-ı Kerim'den âyetler olduğu bir gerçektir. Kur'an-ı Kerim âyetlerinden sonra en çok yazılan metin türlerinden bi-

rinin de Hz. Peygamber'e ait sözler olduğunu söyleyen Tatlı, araştırmanın sonucunda hadisin/sünnetin, mimarî eserlere sadece ruhunu vermediğini aynı zamanda onların dış görünüşünü de tezyin ettiği kanaatine vardığını ifade etmiştir. Özellikle Bursa Yeşil Cami, Yeşil Türbe, Edirne ve Amasya Sultan II. Beyazıt Camileri, Topkapı Sarayı'na Fatih Medreselerinden getirilen ahşap kapılar, Afyon Gedik Ahmet Paşa Camii pencere kapakları, Edirne Üç Şerefeli Camii, Amasya Beyazıt Paşa Camii gibi yapılarda hadis metinlerinin yoğun bir şekilde kullanıldığını belirtmiştir (s. 42). Mimarî eserlerde kullanılan metinlerden bir kısmı da büyüklerin sözlerinden (kelâm-ı kibâr) seçilmiştir. Bilhassa dördüncü halife, Hz. Peygamber'in damadı ve sahâbenin önde gelenlerinden Hz. Ali'nin sözlerine sıkça rastlanmaktadır. Âyetlerin, hadislerin ve İslâm büyüklerinin sözleri dışında çeşitli şiirlerin, güzel sözlerin yanı sıra, başta esmâ-i hüsnâ olmak üzere, esmâ-i Nebî, dört halifenin ve aşere-i mübeşşerenin isimleri de yazılan metin türlerindedir (s. 46).

Her ne kadar başlangıcı kesin bilinmese de, Türk-İslâm mimarisinde ilk hadis kullanım örnekleri, Divriği Kale Camii, Amasya Burmalı Minare Camii, Çifte Minareli Medrese gibi hâlihazırda mevcut pek çok eserde müşahede edilmektedir. Nitekim müellif, hadislerin yazıldığı mimarî unsurlar olarak başta, eserin künyesi durumundaki kitâbeleri, müslümanların toplanma yeri ve yapılaş amacına uygun kullanılagelen yegâne mimarî eser türü olan camileri, eğitim ve öğretim faaliyetlerinin gerçekleştirildiği en önemli mekânlardan biri medreseleri, daha çok padişahlara, önemli devlet adamlarına ve ulemaya ait mezarları bünyesinde barındıran türbeleri, devrinin kültür ve sanat aynası olan mezar taşlarını, umumî kullanım alanı olarak önde gelen çeşmeleri ve şadırvanları ve şifâhâne amacıyla inşa edilmiş mekânları saymaktadır. Ayrıca yazar, Türk-İslâm eserleri müzelerinin de hadis yazılı pek çok levhayı, pencere ve kapı kaidelerini ve kitâbeyi ihtiva ettiğini belirtmiştir.

Türk-İslâm mimarisinin felsefi arka planını, dinin özülle bağlantısını, sahada kullanılan araçlar, yazının ve remzî anlatımın gücünü, mimarî tezyînâtta kullanılan metin türlerini, hadislerin mimarîde kullanım geleneğini ve hadislerin yazıldığı mimarî unsurları muhtelif başlıklar altında açıklayan Tatlı, sanatta her zaman bir mesaj verme kaygısının bulunduğunu belirtmektedir. Öte yandan, İslâm sanatının en önemli yönünün derin bir tefekküre yaslanarak insana hakikati hatırlatma ve estetik düzeyde onu temaşa tecrübesine hazırlamak olduğuna dikkat çeken yazar; tezyînâtta kullanılan yazıların bir taraftan estetik düzeyiyle duygulara hitap ederken diğer taraftan insanları okumaya yönlendirmek gibi faydayı da gözettiğini tespit etmiştir. Ayrıca, mimarîdeki hatlar ile dinin esaslarının geniş kitlelere ulaştırılması, insanları tefekkür âlemine götürmesi, derin manevî hazları yaşatması gibi gayeler de hedeflenmiştir. Bir başka cihetle yazılı süslemenin, kullanıldıkları mimarî mekâna uygun muhtevaya sahip oldukları ve bu süslemelerde genellikle kısa ve zihinde kalabilecek hadis-

lerin tercih edildiğini söylemek mümkündür. Bazen sırf okunma amacıyla değil, yapının o kısmını güzelleştirmek, yazılan metin vasıtasıyla yapıya bir nevi kutsiyet özelliği verme amacıyla da yazıyla tezyînât yapıldığı vâkidir. Nitekim Sünnî toplumlarda camilerin kubbe eteklerine dört halifenin ve aşere-i mübeşşerenin isimlerinin nakşedilmesinde zikredilenlerin celâletine işaret edilmesi-nin yanı sıra yabancı ziyaretçilere devletin ihtişamının hissettirilmesi de amaçlanmaktadır.

Mimarîde yaygın bir biçimde âyet ve hadislerin kullanılmasının bir nevi Allah'a ve Peygamber'ine gösterilen sevginin tezâhürü olduğunu söyleyen Müellif, nazarî bilgileri ihtivâ eden birinci bölümün ardından ikinci bölümde, çalışmanın asıl konusunu teşkil eden, mimarîde yazılan hadislerin neler olduğunu, hangi konuları ihtiva ettiğini, sıhhat derecelerinin durumunu inceleyeceğini ifade etmiştir. Bu kısımda hadislerin Peygamber'e aidiyeti noktasında derinlemesine tahlillerin de yer alacağını haber veren yazar, verileri toplanan hadislerin konularını belirlerken Allah adının her şeyden önce zikredilmesine özellikle vurgu yapmak maksadıyla öncelikle Allah Teâlâ'nın varlığı, birliği ve yüceltilmesi hakkındaki hadislerle başlamış, ardından sırasıyla Kur'an-ı Kerim'in fazileti, Allah'a ve Resûlüne itaat, hilye metinleri, Yüce Allah'a yakarış, ilmin fazileti, mescid inşa ve imârının fazileti, ibadetler, dünya, ölüm ve ahiret hayatı, güzel ahlak gibi müstakil konu başlıkları altında hadisler derlemiştir. Buna ilave olarak, adaletli yönetim, hastalıklara karşı tedavi, istişâre, ana-babaya iyi muamele, ümmetin hayırlıları şeklindeki tasnifiyle diğer konu başlıkları oluşturulmuştur. Konularına göre tasnif edilen rivayetleri sonrasında ilgili başlık altında hadis ilmi mucebince inceleme ve tenkîde tâbi tutan yazar, bu sırada öncelikle bahse konu olan rivayetin en erken hangi kaynaklarda yer aldığı, temel hadis kaynaklarında mevcudiyetini değerlendirmiş böylece kaynak tespiti işlemini yapmıştır. Kaynaklarda yer almayan, yer olsa bile illeti bulunan rivayetler belirtilmiştir. Her bir rivayetin sonunda sıhhatiyle ilgili kanaatini belirtirken, güvenilir hadis kaynaklarında bulunmasının etken rol oynadığını aynı zamanda Bağavî'nin *Şerhu's-sünne*, İbnü'l-Cevzî'nin *Mevzûât*, Suyûtî'nin *el-Câmiu's-sağir*, Aliyyü'l-Kârî'nin *el-Esrâru'l-merfûa fi'l-ahbâr'l-mevdûa*, el-Elbânî'nin zayıf ve merfû hadislerle ilgili kitabı ve İmam Ahmed b. Hanbel'in *Müsned* adlı eserlerinin önemli ölçüde belirleyici olduğunu ifade etmiştir. Rivayetlerin geniş açıklamalarının ayrı bir çalışma konusu olabileceğini vurgulayan Tatlı, bu çalışmada mutâd isnâd-metin tahlillerinin ve kaynak bilgilerinin verilmesiyle yetinildiğini ifade etmiştir.

Çalışmanın aslını teşkil eden mimarî yapılarda kullanılmış rivayetlerin derlenip muhtevalarına göre tasnif edilmesi ve tahlil edilmesine gelince öncelikle Allah Teâlâ'nın varlığı, birliği ve yüceltilmesi hakkındaki hadisler, kelime-i şehadetler, kelime-i tevhidler, besmeleler, tesbih cümleleri, esma-i hüsnâ, iman esasları hakkındaki hadisler şeklinde alt başlıklarda tasnif edilmiştir. Bu konu

başlıklarına “Şehadet ederim ki, Allah’tan başka ilah yoktur; yine şehadet ederim ki Muhammed Allah’ın elçisidir.”, “Allah’tan başka ilah yoktur; Muhammed Allah’ın elçisidir.”, “Bismillahirrahmanirrahim her kapının anahtarıdır.”, “La havle velâ kuvvete illâ billâh”, “O, kendisinden başka ilah olmayan Allah’tır.”, “Allah’ın dilediği olur” gibi mimarî süslemede kullanılmış rivayetler örnek verilebilir. Bu tanıtım yazısında bütün rivayetler ve tahlillerini zikretmek elbetteki mümkün değildir. Bu nedenle kitabın mümeyyiz üslûbuna numune teşkil edecek kısımlar serd edilecektir.

Kur’ân-ı Kerim’in fazileti hususunda ise Konya Sahip Ata Camiinde nakşedilmiş, “Sözün en doğrusu Allah’ın kitabı, kulpların en sağlamı takvâ kelimesidir.” rivayetini inceleyen yazar, kaynaklarda mevkûf olarak yer alan ibârenin aynı zamanda merfû şekilde Hz. Peygamber’den nakledilmiş tariklerinin de bulunduğunu belirtmiştir. Netice itibariyle bu rivayetin bu lafızlarla merfû olmadığına, İbn Mes’ud’un sözü olmasının daha muhtemel olduğuna işaret edip içerik olarak “hükmen merfû” kabulünün de imkân dâhilinde bulunduğunu belirtmektedir. Allah’a ve Resûlüne itaat başlığı altında, İstanbul Beyazıt Camiinin mimarî dekorasyonlarından birini teşkil eden “Kim bana itaat ederse, Allah’a itaat etmiş olur; kim bana isyan ederse, Allah’a isyan etmiş olur. Kim benim yöneticime itaat ederse, bana itaat etmiş olur; kim de yöneticime isyan ederse, bana isyan etmiş olur.” şeklindeki rivayeti değerlendiren yazar, Ma’mur b. Râşid’in, *Câmi’*, Humeydî’nin *Müsned*, İbn Ebî Şeybe’nin *Musannef* isimli eserlerinde Ebû Hureyre’den merfû biçimde nakledildiği tespit edilmiş ve İmam Bağavî’nin bu hadis hakkında “sıhhati üzerine ittifak edilmiştir” nakline yer verilmiştir. Her rivayetin titiz kaynak taramasını ve sıhhat tahlillerini yapan yazar, Peygamber’in fizikî ve ruhî durumlarından bahseden hilye metinlerinin genellikle Hz. Ali’den nakledilen bazı anlatımlardan oluştuğunu belirtmektedir. Hilye yazılmasının fazileti hususunda muteber kaynaklarda yeterli ve sağlam delil bulunmadığını ifade eden yazar, Hz. Peygamber’in şemâilinden bahseden rivayetlerin birbirini destekleyip hasen konumuna ulaştığını söylemektedir. Yüce Allah’a yakarış, Hz. Peygamber’in duaları bölümünde sahîh, hasen, zayıf ve mevzû hükmü verilmiş pek çok rivayet incelenmiştir. Böylelikle müellifin hadisleri değerlendirme metoduna numune teşkil edecek örnekler verilmesi amaçlanmıştır.

Mimarî hadisleri değerlendirilen bu kitapta öncelikle rivayet, muhtevasına göre ilgili başlık altında yer alırken, hadislerin metinlerinin içeriği hakkında bilgi verecek kısa başlıklar kullanılmıştır. Aynı şekilde bu başlıklar içindekiler kısmında da verilip okuyucunun istenen rivayete hızlı bir şekilde ulaşması amaçlanmıştır. Sonrasında ise arapça metin süslemede kullanıldığı haliyle verilir, ardından Türkçe tercümesinin sunulduğu görülmektedir. Titiz bir çalışmayla kaynak tespiti yapılan rivayetlerin, bulunduğu eserdeki isnâdına da yer verilmiştir. Isnâdların bu şekilde serdi aynı zamanda çalışmanın ne kadar ince işçilikle hazırlandığının bir emaresidir. Tarikler sıralanan rivayetin, muteber

hadis âlimleri tarafından değerlendirmeleri de göz önünde bulundurularak sıhhati hakkında oluşan kanaat son paragraf şeklinde sunulmuştur. Hadisin sıhhati hakkındaki kanaatin belirtildiği paragraftan sonra tahlili yapılan rivayetin hangi mimarî eserde/eserlerde yer aldığıнын bilgisi yazılmıştır.

Çalışmanın ilk bölümünde, Türk-İslâm mimarîsinin felsefesine değİlnilmesinin ardından, ikinci kısmında mimarî eserlerde süsleme amacıyla kullanılan rivayetlerin, hadis usûlü açısından sıhhat değeri nin tespiti yapılmıştır. Böylelikle yapılan araştırmanın hâsılasını, değeri ndirme kısmında okuyuculara sunan yazar, dinî mimarî süslemesinde en fazla yazılan metinlerin giriş kapısından penceredeki vitraya varıncaya kadar şüphesiz Kur'an-ı Kerim âyetleri ardından ise Hz. Peygamberin sözlerinin olduğunu tespit etmiştir. Bu süslemelerin kullanım alanlarının camilerle sınırlı kalmayıp, aynı zamanda medreseler, darüüşşifâlar, türbeler, çeşmeler, şadırvanlar hatta mezar taşlarında bile müşâhede edilebileceğini ifade etmiştir. Hâlihazırda hadis yazılmış en eski vesikanın Sivas Divriği Kale Camiinde nakşedildiği tespitinde bulunan yazar, Türk milletinin âyet ve hadislerin yazımına gösterdikleri rağbetin aynı zamanda Allah ve Resûlüne gösterilen saygının nişanesi olduğunu da vurgulamıştır. Mimarî dekorasyonda hadislerin kullanılması hususunda yapılan bu kapsamlı çalışmayla en yaygın şekilde yazılan hadislerin bilgisine ulaşan yazar, bu rivayetin mescid yaptırmanın faziletinden bahseden, “Kim Allah için bir mescid yaptırırsa, Allah da onun için cennette bir ev yapar.” hadisi olduğunu bildirir. Hatta bazı yapılarda birkaç defa yazılmış şekilde bulunan bu rivayetin önemi yazarın kanaatine göre aslında ‘camiilerin’ İslâmiyetin doğuşundan beri ‘toplayıcılık’ özelliğiyle toplum içerisinde üstlendikleri çok yönlü vazifesinden kaynaklanmaktadır. Bu rivayetten sonra ikinci olarak en çok yazılan metin ise müellifin hadis kategorisinde değeri ndirilmesi gerektiğini düşündüğü kelime-i şehadetler, kelime-i tevhidlerdir. Sıkça yazılan bir diğeri rivayet ise “Namaz dinin direğidir.” ibâresidir. Bunlara ilaveten Allah'ın en güzel isimleri, Hz. Peygamber'in tesbih cümlesi şeklindeki ifadeleri, hilye-i şerifler de en fazla yazılan hadisler arasında yer almaktadır. Bu tespitlerin ardından yazar, bir de mimarîde yaygın olarak kullanıldığı halde Hz. Peygamber'e aidiyeti noktasında şüpheler bulunan ya da onun sözü olmasa da birer hadis gibi yazılmaya devam eden sözlerle ilgili şu neticeleri serdetmiştir. Bu meyanda “Mescidin içindeki mü'min denizin içindeki balık gibidir; mescidin içindeki münafık ise kafesin içindeki bir kuş gibidir.” rivayeti en sık kullanılanlar arasındadır. Bunlara ek olarak yazar, kelâm-ı kibar olup Hz. Peygamber'e izafe edilen sözleri de tespit etmiştir. Yazar, her ne kadar içerdikleri nasihatler kabîlinden gereği yerine getirilmesi sorumluluk sahibi her inanan kulun bir vazifesi olsa da, sıhhati tespit edilememiş bu sözlerin Hz. Peygamber'e isnâd edilmesi hususunda çok dikkatli ve ihtiyâtlı davranılması gerektiği uyarısında bulunmuştur.

Mimarî tezyînâta kullanılan hadislerin çeşitli şekillerde ve üslûplarda nak-

şedildiği bilgisine ulaşan yazar, bunları bir başlık altında ayrıca toplayıp incelemiştir. Bu ibareler bazen “Peygamber (a.s) şöyle söyledi..” veya “Resûlullah (s.a.) buyurdu ki..” formunda gelirken bazen de cümlenin sonunda “Resûlullah doğru söyledi” şeklinde gelmektedir. Çalışma zarfında merfû olarak nakledilen rivayetlerin Hz. Peygamber’e aidiyetini belirlerken kapsamlı bir araştırma içerisine giren yazar, mimarî eserlerin süsülemelerinde kullanılan hadislerin sayısal verilerini şöyle açıklamaktadır: Araştırmanın tamamında 310 rivayet incelenmiştir. Bunların önemli sayılabilecek kısmını oluşturan %84'lük kısmın -260 rivayete tekabül etmektedir- kaynağına gerek sahih, gerek hasen gerekse zayıf konumunda ulaşılmıştır. Geriye kalan %16'lık kısmın ise -50 kadar rivayete tekabül etmektedir- hadis olarak kaynağı tespit edilememiştir ve dolayısıyla bunların hadis olmadığına yani mevzû olduğuna kanaat getirilmiştir. Dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus ise yazarın kaynak tahkikiyle “sahih” ve “hasen derecede olan rivayetlerin oranının %63 “zayıf” rivayetlerin ise %21 olduğunu tespit etmesidir. Özellikle zayıf hadislerin çoğu, fedâil konularıyla alakalıdır. Müellif, fedâil konusunda zayıf hadislerle amel etmeyi caiz gören âlimlerin görüşü dikkate alındığında ise amel edilebilir durumdaki rivayetlerin %75-80'lere kadar yükselebileceğini ifade etmektedir. Yazar, bu oranların azımsanmayacak ölçüde iyi bir derece ifade ettiğini hatta hadis dışındaki Tefsir, Tasavvuf, Hukuk vs. gibi diğer bilim dalları için de benzeri araştırmalar yapılacak olsa, bu tür yazılan eserlerde kullanılan sahih/hasen hadis oranının da muhtemelen bu civarda olacağı görüşündedir.

Tatlı, kaynak taramasında mimarî bezemede Hz. Peygamber'in bir sözü olarak yazıldığı halde hadis kaynaklarında bulunamayan birçok metnin özellikle müfessir İsmail Hakkî'nin Tefsiri, sonrasında İbn Arabî'nin *el-Futûhât*ı, Fahrüddin er-Râzî'nin Tefsir'i, İmam Gazzâlî'nin *İhyâ'sı* vb. eserlerde yer almasının, hadis konusunda toplum kültürünün alt yapısının oluşmasında bu eserlerin olumlu veya olumsuz önemli katkıları olduğunu ifade etmektedir. Yazarın tespitine göre muteber hadis kaynaklarında bulunmayan rivayetlerin çoğu türbe mimarisinde “Dünya, Ölüm ve Ahiret Hayatı” konularıyla ilgili olmasının yanı sıra ilmin fazileti, mescitlerin imârî, tefrîşi ve aydınlatılması, güzel ahlâkın teşvik edilmesi gibi hususlarda bulunmaktadır. Yazarın çalışmaları, onu bu rivayetlerin belli eserlerden seçilmiş olduğu kanısına sevk etmiş, ayrıca Kudâî'nin *el-Müsnedü's-Şihâb*, İbn Ved'ân diye bilinen Ebû Nasr Muhammed b. Ubeydillah el-Mevsîlî'nin *Kitabü'l-erbaîn* ve Molla Câmî'nin *el-Erbaîn* adlı eserlerinin, araştırma esnasında hadislerin kaynaklarının ele alındığı bölümde sıkça kullanılması bu kanaatini doğrulamıştır. Yazar mimarî eserde kullanılacak tezyîn ibâresinin muhtevâsının kim tarafından seçilmiş olabileceği ihtimallerini bir başlık altında değerlendirmiş ve delillendirmiştir. Netice itibarıyla, süsleme ameliyesinde kullanılacak metinler, caminin yapılma emrini veren idareci yahut bâni tarafından seçilmiş ve uygun mekânlara yerleştirilmiş olabileceği gibi camiye yapan mimarın tasarrûfuyla ya da bu konuda ehil kişilerce

oluşturulmuş bir heyetin müzâkereleri sonucu da belirlenmiş olabilir. Sonuç bâbında ise Müellif, bu çalışma esnasında en çok “er-rıhle fî talebi'l-hadis” kabîlinden hadisleri bulunduğu yerlerde tespit etmek gayretiyle hadis talebesi hissiyatından etkilendiğini bildirmiştir.

İnsanların dinî konularda sanatla eğitilmesi ameliyesinin güzel bir örneği olarak müşâhede edilen, mimarî unsurların tezyînâtında hadislerin yazılması konusunu, hem felsefî boyutta hem de hadis usûlü kapsamında şümüllü bir araştırmayla taçlandırmış olan Tatlı, sanat ve hadisin kesişme noktasında araştırma ve tahlil cihetiyle büyük bir boşluğu doldurmuş aynı zamanda edebî bir üslûb içermesi ve günümüzde mimarî değerlerin konu edinilmesi dolayısıyla okuyucuya güncel bir bilgi birikimi de sunmuştur. Kitabın okunması esnasında, ön hazırlık, felsefî arkaplan, saha araştırması, kaynaklara inme , neticeye ulaşma, değerlendirme kabîlinden birbiriyle mütênâsîp giriş, birinci bölüm, ikinci bölüm, değerlendirme ve sonuç kısımlarından son derece istifade edilmiştir. Sonuç kısmında müellifin günümüz insanına Kitap ve Sünnet'in verdiği mesajların doğru ve eksiksiz ulaştırılması için bugün daha fazla gayret gösterilmesi gerektiğini ifade etmesinin ardından bu sanatsal faaliyetin latin harfleriyle yani tercümeleriyle yapılması teklifinde bulunmaktadır. Ancak bu hususta âyet ve hadislerin sadece tecümelerinin yazılmasıyla yapılacak sanatsal faaliyette, Arapça ibâresinin vurgusundan âri kalacağı kaatindeyiz. Bu nedenle bu teklifin Arapça ibareyle yazılmış süslemenin altına metni gölgede bırakmayacak şekilde tercümesinin yazılmasının her iki amaca da hizmet edeceği kanaatiyle bu teklife katkıda bulunmayı ümid ediyoruz. Ayrıca titiz ve alanında şümüllü olan bu çalışmaya, büyük emek ve mesâi ile toplanmış mimarîde kullanılan hadis metinlerinden okuyucunun daha fazla istifade edebilmesi maksadıyla Arapça fihrist hazırlanmasının yanında bir de hadisin bulunduğu mimarî unsur ana başlıkları altında ayrıca bir fihrist eklenmesiyle istifadenin katlanacağı kanaatindeyiz. Nitekim ekler kısmında okuyucuya sunulan “mimarîde kullanılan bazı hadislerin resimleri” bölümü, bir bakıma bu mimarî eserlere kısa gezinti sağlamış olmakla büyük ilgi çekmiştir. Bu kıymetli ve özenli çalışmalarından dolayı Prof. Dr. Bekir Tatlı Bey'e teşekkür ediyor, çalışmalarının devamını diliyoruz.

Ayşe Yasemin SAİTOĞULLARI (ayse.saitogullari@hbv.edu.tr)

Ankara Hacı Bayram Veli Üniv., Polath İlahiyat Fak., Hadis, ANKARA

Mevlânâ Yûnus Sehârenpûrî (26 Receb 1356-17 Şevval 1438/ 2 Ekim 1937-11 Temmuz 2017)

Dünyaca ünlü Hintli İslâm âlimi ve muhaddis Mevlânâ Yûnus Sehârenpûrî bekâ âlemine irtihal etti. Uttar Predeş eyaletine bağılı Sehârenpûr'da doğan ve Cûnpûrî nisbesiyle de bilinen Sahârenpûrî ömür boyu hastalıklarla mücadele etmiş, durumu ağırlaşınca hastaneye kaldırılmış ve 11 Temmuz 2017 günü Salı sabahı namazını kıldıktan sonra kendini kötü hissetmiş ve 81 yaşında vefat etmiştir. Cenaze namazı ikindi vaktinde hocalık yaptığı Câmî'a Mezâhir Ulûm Medresesi'nde çok büyük bir kalabalığın iştirakiyle gerçekleşmiş, cenâze törenine ailesi, dostları, talebeleri ve takipçileri katılmıştır.



Hint Ulemâ Cemiyeti Genel Sekreteri Mevlânâ Mahmûd Medenî, Mevlânâ Yûnus'un vefatının Müslüman toplumu için büyük kayıp olduğunu vurgularken; ABD'de yaşayan İslâm âlimi, Kelâm Enstitüsü'nün kurucusu Abdül Nasır Cangda da bu büyük âlimin vefat haberini halen idrak etmekte zorlandığını ifade etti. Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere Mevlânâ Yûnus Sehârenpûrî'nin vefatı birçok kişiyi derinden etkiledi.

Sehârenpûr'da Cunpur'a yakın Kurini köyünde 2 Ekim 1937 yılında dünyaya gelen Mevlânâ Yûnus, adını genç yaşta ilim camiasında duyurmuş bir âlimdir. Annesi o henüz beş yaşındayken vefat etmiş, anneannesinin terbiyesinde yetişmiştir. Altı veya yedi yaşına ulaştığında Cunpur'a yakın bir yerdeki yazarlar cemiyeti diye bilinen yerde dayısıyla beraber katılmış ve eğitim almıştır. Ne var ki dayısı oradan ayrılınca kendisi de ayrılmış, daha sonra köyündeki medreseye kaydolmuştur. Kıraat, kitabet ve mebâdî ilimlerinin eğitimini bu medresede almıştır. Daha sonra Ziyâu'l-Ulûm Medresesi'ne kaydoldu. Hocası Mevlânâ Ziyâu'l-Hak'ın ilim halkalarında nahiv, sarf ve Hanefî fihkına dair kitapların çoğunu okudu. Şeyh Abdülhalim el-Cunpurî ile *el-Vikâye* ve *Nûru'l-Envâr* şerhlerini tahsil etti. On üç yaşına vardığında Sehârenpûr'da Mezâhiru'l-Ulûm Medresesi'ne girdi. Hatırı sayılır birçok âlimden orada istifade etme imkânı buldu. Bu medresede bulunduğu süre içerisinde *Celaleyn*, *Tefsirü'l-Beydâvî*, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, *Kütüb-i Sitte*, *Muvatta*'ın Yahyâ b. Yahyâ ve Şeybanî rivâyetlerini, Tahavî'nin *Şerhu Me'ani'l-Asâr*'ını, Merginânî'nin *el-Hidâye*'sini

ve *Dürri'l-Muhtar*'ı, Astronomi ve matematik ilimleriyle ilgili eserleri ve Öklid kitabını bitirmiştir.

Buhârî-i Şerîf hadis külliyyâtına yaptığı şerh ve hâşiye çalışmalarıyla tanınan Mevlânâ Yûnus; Abdulfettâh Ebû Gudde, Ahmed Ali es-Surîtî ve Abdurrahman b. Abdulhay el-Kettânî gibi son asrın büyük âlimlerinden icâzetli bir din âlimidir. Bunlarla beraber hadis ilminde ona hocalık eden ve icâzet veren birçok isim vardır. Bunlardan biri Şeyh Muhammed Zekeriyâ el-Kandehlevî'dir. Sehârenpûrî, bu hocasından kıraat, sema, rivâyet ve dirâyet olarak Buhârî'nin tamamını almıştır. Ayrıca Müslim'in mukaddimesinin bir kısmını, Sünen-i Ebû Dâvûd'un yarısını, üç risâle ve Evailü's-Sünbüliyye'yi de onunla tedris etmiştir. Şeyh Muhammed Zekeriyâ el-Kandehlevî, Sehârenpûrî'ye eğitiminin sonunda umumi icâzet vermiştir.

Sehârenpûrî'nin diğer bir hocası da Allame Muhammed Esadullâh er-Rampûrî'dir. Sehârenpûrî, ondan *Sünenü Ebû Dâvûd*'un Namaz kitabının başından bir sayfa kadar okumuş, *Sahihi Buhârî*'nin başını ve *Me'ani'l-Âsâr* şerhini nikâh kitabının sonuna kadar okumuştur. Rampûrî'den çok istifade eden Sehârenpûrî, bu hocasından da eğitiminin sonunda genel icâzet almıştır. Diğer bir hocası eş-Şeyh Manzûr Ahmed es-Sehârenpûrî'den *Sahîh-i Müslim* ve *Muvatta*'ın Şeybanî rivâyetinin icâzetini almıştır. Şeyh Emîr Ahmed b. Abdülganî el-Kandehlevî'den semâ ve kıraat usûlüyle *Sünen-i Tirmizî* ve *Şemâil, Sünen-i Nesâi, Sünen-i İbn Mâce, Muvatta*'ın Yahyâ b. Yahyâ rivâyeti, el-Mişkât, *Nuzhetü'n-Nazar* ve umumi icâzet almıştır. Bunlara ilaveten Diyobend'deki Dâru'l-Ulûm'a Şeyh Fahreddîn Ahmed el-Murad Âbâdî'nin düzenlediği Buhârî hatmesine gitmiştir. Altı *Evail*'i de Allâme Mahmûd Hasen b. Hâmid el-Kenkûhî'den dinledi.

Câmi'a Mezâhir Ulûm'e 1961 yılında kabul edilen Mevlânâ Yûnus, 1963'te mezun olduktan sonra medresenin idarecisi olarak atanmış, 1971 yılından itibaren ise "Şeyhü'l-Hadîs" unvanıyla hadis hâfızı olarak görev yapmıştı. Müderris olarak tayin edildiği ilk sene *Vikâye* ve *Kutbî*'nin şerhini ders olarak vermiştir. Daha sonra hocası Emîr Ahmed el-Kandehlevî'nin vefatı üzerine Mişkatü'l-Mesabih derslerine de Sehârenpûrî, girmeye başlamıştır. Müderrisliğinin beşinci senesinde *Sünen-i Ebû Dâvûd, Sünen-i Nesâi* ve *Nûru'l-Envâr* dersleri vermeye başlamıştır. Sonraki sene bunlara *Müslim, Sünen-i İbn Mâce* ve *Muvatta*'ın iki rivâyeti de eklenmiştir. 1961 yılında hadis okutmaya başlayan Sehârenpûrî, vefatına kadar bu vazifeyi üstlenmiş ve icra etmiştir.

Bazı hocalarının ve arkadaşlarının talebi üzerine vefatına kadar *Buhârî*'yi okuttu. Böylelikle *Buhârî*'yi elli kez bitirmiş, Doğu ve Batı'daki talebelerine Buhârî icâzeti vermiştir.

Öğrencisi Abdül-Ehad b. Yûsuf Fetil el-Kucerâtî'nin ifadelerine göre, hadis konusunda son derece dikkatli bir muhakkik ve anlayışı kuvvetli bir muharrir-

dir. ‘Hadis ilmi ve kitaplarına onun kadar ihtimam eden birini bu gözler görmedi’ diyen öğrencisi, Sehârenpûrî’nin Hindistan’ın her yerini dolaşarak büyük hadis hâfızlarından çeşitli dersler aldığını ve onlarla toplantılar icra ettiğini ifade etmiştir. Ayrıca o tam bir ilim aşığı olması hasebiyle aklî ve naklî ilimlerin hepsine karşı ilgi duymuştur. İlmî seyahatler yapmayı seviyor hem doğuya hem batıya önem veriyordu. Öğrencileriyle vakit geçirmekten son derece keyif alan Sehârenpûrî, son derece tevazu ve hassas bir vicdan sahibiydi. Bunların yanı sıra ibadetlerine sıkı sıkıya bağlı, zikir ve evrat konusunda devamlılık gösteren, sünneti nebeviyi hayatında tatbik etme gayretinde olan bir kuldu. Fıkıhta müctehit, akaitte ise selefin yolunu benimsemiş abid ve zahid bir kişiliğe sahipti. Talebelerine de bu yönde tavsiyelerde bulunur, onların doğru sözlü, iyi niyetli, amellerinde ihlaslı olmalarını tavsiye ederdi. Söz gelimi bir talebesiyle müselselât hatmesi münasebetiyle karşılaşmış, talebesi ona bir şey söylemek istemiş, o ise ‘Çık! Çık!’ dedikten sonra gülmüş ve Ne istiyorsun demiştir. Bunun üzerine talebesi, Ben birçok yerdeki Hint şeyhleriyle karşılaştım, çok sayıda medreseyi ziyaret ettim ve bunun sonucunda âli ve nâdir isnadlar elde ettim diyince o ‘Niyetini samimi tut?’ demiştir. Zira bu onun için tüm bunlardan önemli bir hassasiyettir. Bir gün hocalardan biri ona ‘Nasil ihlaslı olabilirim’ diye sormuş, o da ‘Her işte nefsini töhmet altında bırakırsan o zaman ihlaslı olursun’ şeklinde cevap vermiştir.

Bir defasında “Hayatım boyunca kimseyi çekiştirip arkasından konuşmadım, bilerek kimseye cefa vermedim ve küçük yaşlarımdaki üç dört yalanım hariç hiç yalan söylemedim” demiştir. Ayrıca talebelerini evladı gibi görmüş ‘Sizler benim evlatlarımsınız sözünü’ defaten kullanmış ve yine gençlere hitaben ‘Yaşlılık size gelmeden önce gençliğinizden iyi faydalanın’ demiştir. Talebesi Abdü’l-Ehad’a göre Sehârenpûrî, az sözle çok mana ifade eden, nefesini boşa tüketmeyen, faydasız işlerle meşgul olmayan biriydi. Edebe riayet eder, edeb olmadan ilmin fayda vermeyeceğini düşünürdü. Söz gelimi bir defasında talebelerinden birinin Buhârî kitabının bir sayfası kıvrılmış, bunun üzerine o talebesini uyararak kitaplara karşı edepli olmasını tavsiye etmiştir. Vera ve takva sahibiydi. Temizliğe son derece dikkat ederdi. Hintçe Urduca, Arapça ve Farsçayı bilirdi. Muhammed b. İsmâ‘il el-Buhârî’nin, İbn Teymiyye’nin, İbn Hacer el-Askalânî’nin ve Muhammed Zekeriyâ el-Kahdehlevî’nin tesiri üzerinde görülürdü. Hocalarını hep güzel bir şekilde hatırlayıp anar ve talebeleriyle güzel geçinirdi. Söz gelimi bir defasında *Sahîh-i Buhârî* okuturken bir öğrencisine ‘Sen kibirlisin!’ demiş Birkaç dakika sonra ise ‘Sizden beni affetmenizi umuyorum, böyle bir şeyi ancak yakın gördüğüm kişiye söylerim’ demiştir. Başka şeyhlerle buluşmak onları ziyaret etmek, yazıp okumak istediğini ancak çok zayıf ve hasta olması sebebiyle buna güç yetiremediğini ifade etmiştir.

Birkaç defa ağlayarak şu hadiseyi anlattı: “Rüyamda Allah’ı (c.c) gördüm. Bana ‘Ruhunu kabzetmek istiyorum’ dedi. Ben de ‘İki rekât namaz kılmam için

bana müsaade et' dedim. Bunun üzerine 'Kıl!' buyurdu'. Başka bir sefer de rüyasında İbn Hacer'i gördüğünü ifade etmiş, dört büyük mezhep imamından da sadece İmam Şâfi'i rüyasında görmüş ve bunu şöyle anlatmıştır: 'Bir defasında İmam Şâfi'nin telif ettiği *el-Ümm* kitabımı kaybettim. Sonra rüyamda İmam Şâfi'yi gördüm. Bir tren yolculuğundaydık. Bu rüya üzerine bana yeni bir *el-Ümm* kitabı hediye edildi. İşte bu rüyanın tabiri budur.' Bir defasında da Hz. Âişe'yi rüyasında görmüş ve 'Hz. Âişe bir yatakta uyuyordu. Sonra uyanıp gitti. Ben de onun kalktığı yatağa yatıp uyudum. Bu rüyayı bana Hz. Âişe'den intikal edecek olan ilime yorumladım' şeklinde anlatmıştır.

Hadis meseleleri hakkında bazı mülahazaları öğrencileri vasıtasıyla nakledilmiştir. Söz gelimi, bazı âlimler Buhârî'nin *el-Edebü'l-müfred* adlı eserinde müselsel hadis rivâyet ettiğini söylemiş, Ancak Sehârenpûri, ne Hint baskılarında ne de diğer baskılarda bunu görememiştir. Sonuç olarak *el-Edebü'l-müfred* nüshasının tam bir şekilde elimize ulaşmamış olabileceğini ifade etmiştir. Yine *Sahîh-i Buhârî*'nin ilk hadisi olan niyet hadisi hakkında, yedi yerde geçtiğini ve bu yedi yeri 'حان عونہ' şeklinde muhtasar bir cümle ile bir araya getirdiğini ifade etmiştir. İbn Hacer ve İbn Teymiyye'yi çok sevdiği ve 'İbn Teymiyye'nin İbn Hacer'den daha ince anlayışa (fıkıh) sahip olduğu bunun yanı sıra İbn Hacer'in de İbn Teymiyye'den daha çok hadis tarihlerine vakıf olduğu' şeklindeki düşünceleri yine aynı talebesi tarafından ifade edilmiştir.

Birçok faydalı çalışmaya imza atmış, çok sayıda risâle ortaya çıkarmıştır. Talebesi Elbâr Şeyh Muhammed Eyyüb es-Surutî, onun risâlelerinin çoğunu bir araya getirmiş ve *el-Yevâkîtu'l-ğâliye* ismiyle dört cilt halinde basmıştır. Arapça ve Urduca tahkik ve tahriçler yapmıştır. Arkadaşı olan diğer önde gelen hocalar da onun kitaplarını düzenlemiş ve takrir yazmışlardır. Ayrıca Sehârenpûri'nin taslak çalışmalarından Dr. Muhammed Ekrem en-Nedvî, *el-Ferâid fi 'Avâli'l-Esânîd ve Gavâli'l-Fevâid* isimli bir eser telif etmiştir. Buna ek olarak *Sahîh-i Buhârî*'nin şerhi için çalışmaya başlanılmış, hem Arapça hem Urduca şerh yazılmıştır. Böylece diğer şerhlerde bulunmayan pek çok konu ve faydayı içeren bir tahkik ortaya çıkmıştır. *Sahîh-i Buhârî* tahkiki de "*Nibrâsü's-Sârî ilâ Sahîhi'l-Buhârî*" adıyla basılmıştır. Bunların dışında da Sehârenpûri'nin bir çok tahkik çalışması mevcuttur. Bunlardan en öne çıkmış olanı Cehmiyye'ye karşı reddiye konusunu içeren *Kitâbü't-Tevhid*'tir.

Onun vefat haberiyle sevenlerinin tümü derinden sarsılmış, dünyanın dört bir tarafından taziye haberleri gelmiş ve Hint bölgesinde böyle birinin kaybı insanları son derece üzmüştür. Cangda, "Derin bilgisi dışında, huzurunda bulunduğunuzda sizi asıl etkileyen şey, onun sadeliği, Peygamberin sünnetinin somutlaşmış hali olan yaşam tarzıydı. O yalnızca sünneti öğretmekle kalmaz, onu yaşayarak hayata geçirirdi. Allah rahmet eylesin." değerlendirmesinde bulunmuştur.

Arap İslâm Medreseleri Ağının Batı Bengal Şubesi Başkanı Abdüs Selâm ise Sehârenpûri'nin vefatıyla ilgili yaptığı açıklamada "Bu büyük âlimin öğretileri bizle birlikte yaşayacak" ifadelerini kullanmıştır.

Her zaman Sünnet-i Seniyye'yi yaşamayı ve yaşatmayı hedefleyen, ömür boyu böylesine ulvî bir gaye uğruna özveriyle çalışan Mevlânâ Yûnus Sehârenpûri'ye Cenâb-ı Hak'tan rahmet ve hatalarına mağfîret niyaz ederiz.¹

Ümmügülsüm YEŞİL, Arş. Gör., (glsmysl1893@gmail.com),
Manisa Celâl Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis, MANİSA

¹ <https://www.yenisafak.com/dunya/hintli-islam-alimi-saharanpuri-hayatini-kaybetti-2753776>; <https://islamonline.net/22124-22:15,30/12/2018>; Abdülehad b. Yusuf Fetîl el-Ke-cerâti, 'Allâme Cunpûri', <http://alwaeialshababy.com/ar/index.php/kodwaty/11818-2017-07-31-13-03-53-22:15,30/12/2018>; https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF_%D9%8A%D9%88%D9%86%D8%B3_%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%88%D9%86%D9%81%D9%88%D8%B1%D9%8A

“Resûl-i Kibriyâ Efendimiz’in İzinde:

O’nu ve Sözlerini Anlamak”

12. Geleneksel Hadis İcâzet

Merâsimi, 12 Mayıs 2018,

Fethiye, Nilüfer, BURSA

İlki 15 Mayıs 2007 tarihinde düzenlenmiş olan ve aralıksız her yıl düzenlenen Hadis İcâzet Merâsimlerinin bu yıl on ikincisi 12 Mayıs 2018 Cumartesi günü Bursa Uludağ Üniversitesi, Fethiye Kültür Merkezi’nde gerçekleştirildi. “Resûl-i Kibriyâ Efendimiz’in İzinde: O’nu ve Sözlerini Anlamak” başlığı altında icra edilen programda *Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Nesâî, İbn Mâce, Muvatta’* (Yahyâ b. Yahyâ), *Muvatta’* (Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî), *el-Edebü’l-Müfred, eş-Şemâilü’l-Muhammediyye, Amelü’l-Yevm ve’l-Leyle* isimli eserlerin tamamının okunmasıyla icâzet almayı hak eden öğrencilere icâzetnâmeleri, büyük bir coşku ve ilgiyle toplanan katılımcıların eşliğinde teslim edildi.

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi öğrencileri başta olmak üzere Akdeniz, Çanakkale Onsekiz Mart, Marmara, Dokuz Eylül, Kâtip Çelebi Üniversitelerinin İlahiyat Fakülteleri’nden öğrencilerin iştirak ettiği ilim meclislerinde, derslerin tamamına iştirak eden öğrenciler, icâzet almaya hak kazandı. Bu halkalarda, 2017-2018 eğitim-öğretim yılında toplamda 36.471 hadis okundu, toplamda 685 öğrenci bu derslere iştirak etti ve okuma icâzeti almaya hak kazandı.

Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Camii imam hatibi Sayın Mehmet Koşuk’un sunumuyla gerçekleştirilen program, 12 Mayıs 2018 Cumartesi günü saat 13.00-17.00 arasında Bursa’nın Nilüfer ilçesinde İlahiyat Fakültesi külliyesi içerisinde yer alan Fethiye Kültür Merkezi’nde gerçekleşti. Program, Hasan Kağan Deniz’in Kur’ân-ı Kerim kıraati ve Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu, Doç. Dr. Halil İbrahim Kutlay, Doç. Dr. Ebubekir Sifil’in birer konuşmasıyla devam etti. Daha sonra her sene mu’tâd olduğu üzere, icâzet merasimine iştirak eden bütün misafirlere senedi Allah Resûlü’ne kadar ulaşan “الراحمون يرحمهم”

”الرحمان ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماوات” hadisinin icâzeti takdim edildi. Bunun akabinde, bu yıl takrir edilen kitapların son hadisleri okunup, Sayın Hasan Hüseyin Dinçel’in yaptığı duanın ardından katılımcılara icâzet belgeleri verildi. Muhtelif Üniversite rektörlerinin yanı sıra ilahiyat ve İslâmî ilimler fakültesi dekanları ve öğretim üyelerinin iştirakiyle gerçekleştirilen merasimle, dinî eğitimin sadece bilgi edinmek ve yorumlamaktan ibaret olmadığı, ilmin yaşantıya akseden veçhesinin de varlığının fark edildiği bir süreci ifade ettiği vurgulandı.

İlk kez 23 Ağustos 2003 tarihinde meşhur Hindistanlı âlim Prof. Dr. Muhammed Mustafa el-A‘zamî’nin Bursa’yı ziyaretleri esnasında ilk ilim meclisini akdetmesiyle başlayan icâzetli hadis okuma faaliyeti o günden itibaren Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu tarafından on iki yıl boyunca sürdürülmüştür. Ehlince bilindiği üzere, icâzetle hadis rivâyeti sayesinde hadisler kitâbî, şifâhî ve fiilî yolla nesilden nesle intikal ettirmek suretiyle ilmin ve kitapların soy kütükleri oluşturulmuş, kabiliyetine itimat edilen talebeler vasıtasıyla rivâyet geleneği devam ettirilmiştir. Seminerlerimizde, sadece icâzet yöntemi ile yetinilmemiş, semâ ve kıraat usûlü de takip edilerek, üç üsûle göre eserler okunmuş, hadisler tercüme edilerek, güncel meselelere dair açıklamalara yer verilmiştir.

Özellikle, okuma icâzeti ile icâzet sahibinin gizli-açık günahlardan uzak durması, Kur’ân-Sünnet bütünlüğünü akıldan çıkarmaması, bilginin sadece nakil değil uygulama ve yaşantı boyutunun bulunduğu şuuru varması, zihin ve meclislerin fazilet ehli kimselerle irtibatının daimi kılınması, din dışı yorum ve anlayışların dine sokulmasının önüne geçilmesi, insanımızı kaynaklarla yeniden buluşturma ve zihinlerimizin Kur’ân ve Sünnet’e göre yeniden donatılması hedeflenmiştir. Türkiye Eğitime Destek Vakfı (TEDEV) ve İlmî İhtisas Merkezi’nin (İLİM) öncülüğünde Kur’ân-ı Kerîm, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam, Arap Dili ve Belagati, Siyer-i Nebî, Ahlâk, Mantık, Felsefe vb. alanlarında usûl ve furûa dair yıl boyu sürdürülen yoğun seminer programlarına ilaveten hadis okuma faaliyetlerinin yürütüldüğü çalışmalar her yıl sistemli bir şekilde devam etmektedir.

Ümmügülsüm YEŞİL

glsmysl1893@gmail.com

Manisa Celâl Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis, MANİSA

- ✦ Ahmed, Shorsh Omer, *Hadis İliminde Suâlât Kitaplarının Önemi*, Yüzüncü Yıl Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Prof. Dr. Nevzat Tartı, Van 2017, XIII+172 s.
- ✦ Akdoğan, Muhammed, *İşfehân'da Hadisçilik*, İstanbul Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan: Prof. Dr. Zekeriya Güler, İstanbul 2017, XI+402 s.
- ✦ Aksakallı, Mesut, *Bişr el-Hâfi (150/767-227/841) ve Hadis İlimindeki Yeri*, Yıldırım Beyazıt Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Prof. Dr. Ahmet Yıldırım, Ankara 2017, 146 s.
- ✦ Aladağ, Şerif, *Hâris el-Muhâsibî'nin er-Riâye li-Hukûkillâh Adlı Eserinde Geçen Merfû Hadislerin Tahrîc ve Değerlendirilmesi*, Kafkas Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Yrd. Doç. Dr. Ahmet Emin Seyhan, Kars 2017, XIII+185 s.
- ✦ Apaydın, Harun, *İbn Abdiberr'in (ö. 463) Hadis Usulcülüğü (et-Temhîd Çerçevesinde)*, İnönü Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Doç. Dr. Veysel Özdemir, Malatya 2017, I+121 s.
- ✦ Aslan, Hasan, *Hadis Literatüründe Fedâilü's-Sahâbe Türü Kaynaklar ve Nesâi'nin "Fedâilü's-Sahâbe"si*, Şırnak Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Yrd. Doç. Dr. M. Sait Uzundağ, Şırnak 2017, VII+145 s.
- ✦ Aslan, Recep, *İhvân-ı Safa ve Hadis*, Araştırma Yay. 2017, 288 s.
- ✦ Ayas, Tahir, *Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm ve Hadisçiliği*, Uludağ Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Prof. Dr. Hüseyin Kahraman, Bursa 2017, XV +265 s.
- ✦ Aydemir, Selahattin, *İlk Müslüman Nesillerin Üstünlüğü Düşüncesi ve "İnsanların En Hayırlısı Benim Asrımda Yaşayanlardır..." Rivâyetinin Tahlil ve Tenkidi*, Ankara Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan: Prof. Dr. Kamil Çakın, Ankara 2017, 335 s.
- ✦ Ayhan, İbrahim, *Seyda Molla Hâlit Korkusuz ve el-Hadisü's-Sahih Adlı Eseri*, Dicle Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Doç. Dr. Mehmet Bilen, Diyarbakır 2017, 260 s.
- ✦ Başaran, Serkan, *Abdullah b. Mes'ûd'un İctihadlarında Sünnetin Rolü*, Uludağ Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan: Prof. Dr. Hüseyin Kahraman, Bursa 2017, 240 s.

- ✘ Bayar, Hasan, *Buhârî'nin Bab Başlıklarına Yöneltilen Eleştiriler (Umdetu'l-Kârî Bağlamında)*, Gaziantep Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Doç. Dr. Recep Tuzcu, Gaziantep 2017, VI +167 s.
- ✘ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hikmet Gonceleri & Beşyüz Hadis-i Şerif*, Ravza Yay. 2017, 336 s.
- ✘ Çelik, Taha, *Tahâvî ve Beyhakî'de Hadis (Şerhu Meâni'l-Âsâr ve Ma'rifetü's-Sünen Örneği)*, Necmettin Erbakan Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan: Prof. Dr. Mahmut Yeşil, Konya 2017, 394 s.
- ✘ Çimen, Abdullah, *Amr b. As'ın Hadis Rivayetindeki Yeri*, Nuhbe Yay. 2017, 160 s.
- ✘ Dehmane, El Havedh, *Yûsuf Efendizâde Abdullah Hilmi Efendi'nin (Ö. 1167/1754) "Necâhu'l-Kârî li-Sahîhi'l-Buhârî" Adlı Eserinin Tahkiki (İlk Yüz Varak)*, Necmettin Erbakan Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Doç. Dr. Ömer Özpınar, 222 s.
- ✘ Demir, Osman, *Hadisler Işığında Hz. Peygamber'in (S.A.S) İnzâr Yönü*, Atatürk Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis. Yüksek Lisans, Dan: Prof. Dr. Nihat Yatkın, Erzurum 2017, VII+277 s.
- ✘ Demir, Mustafa, *20. Yüzyılın İlk Yarısında Türkiye'de Hadis Tartışmaları*, Necmettin Erbakan Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan: Prof. Dr. Bilal Saklan, Konya 2017, 304 s.
- ✘ Efe, Ubeydullah, *Ehl-i Hadîs-Mu'tezile Tartışmalarında Kullanılan Tenkit Kavramları ve Delâletleri*, İstanbul 29 Mayıs Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Prof. Dr. Ahmet Yücel, İstanbul 2017, XI+112 s.
- ✘ Eren, Ali, *40 Hadis Tercümesi*, Kitap Kalbi Yay. 2017, 384 s.
- ✘ Gökdoğan (Büke), Merve, *Kanın Abdesti Bozması Meselesi (Dört Büyük Mezhebin Delil Gösterdiği Rivayetler)*, Ankara Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Prof. Dr. Enbiya Yıldırım, Ankara 2017, 86 s.
- ✘ Gökmen, Osman, *Hadislerde Yahudilerin Özellikleri (Sahih-i Buhârî ve Sahih-i Müslim Üzerinde)*, Erzincan Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Doç. Dr. İshak Emin Aktepe, Erzincan 2017, VII+147 s.
- ✘ Gözün, Abdulvehhab, *Sünnet-Bid'at Tartışmalarının Mahiyeti ve Değerlendirilmesi*, Recep Tayyip Erdoğan Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan: Prof. Dr. Yavuz Köktaş, Rize 2017, 453 s.
- ✘ Gürler, Kadir, *Hadis ve Sünnet Anlayışımız*, Anadolu Ay Yay. 2017, 128 s.
- ✘ el-Hanbeli, İbn Recep, *Hadislerle İlim ve Hikmet*, çev: İshak Doğan, İtisam Yay. 2017, 2 Cilt, 1120 s.
- ✘ el-Haseni, Ahmed Hayran, *Ana Hatlarıyla Hadis Usulü (el-Evraku'l-Muğniye an Şuruhi'l-Beykuniyye)*, çev: Faruk Uslu, Muallim Neşr. 2017, 136 s.

- ✦ el-Horasânî, Ebû Osman Saîd b. Mansur, *Sünenu Saîd b. Mansur*, haz: Saîd b. Abdullah el-Hubeyd-Halid Abdurrahmen el-Cureysi, Darü'l-Uluke li'n-Neşr 2017, 4 Cilt.
- ✦ İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaası*, çev: M. Hayri Kırbaşoğlu, Otto Yay. 2017, 448 s.
- ✦ İbnü'l-Verdî, Ebû Hafs Ömer Sirâceddin, *Hülâsâtü'l-İbriz li'n-Nebîyye*, haz: Hüseyin Akkaşe, Dâru'l-Felah 2017, 2 Cilt.
- ✦ İmam Nevevi, *Kırk Hadis*, çev: Ali Pekcan, Gelenek Yay. 2017, 120 s.
- ✦ Kabakoz, Muhammed, *İlk Defa Hadislerde Geçen ve Hz. Peygamber Tarafindan Özel Anlamda Kullanılan Kelimeler ve Deyimler*, Necmettin Erbakan Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Prof. Dr. Muhittin Uysal, Konya 2017, 90 s.
- ✦ Kalender, Yener, *Ebû Saîd el-Hudrî'nin Hayatı ve Hadis Rivâyetindeki Yeri*, Yüzüncü Yıl Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Prof. Dr. Nevzat Tartı, Van 2017, 222 s.
- ✦ Karadeniz, Hatice, *Hadis İlminde Münker Hadis Kavramı*, Yalova Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Yrd. Doç. Dr. Muhammet Beyler, Yalova 2017, X+137 s.
- ✦ Kara, Ali, *Siraci Müttekin Büyük Hadis Tercümesi Kelime Manalı, İzahlı ve Açıklamalı*, Aktaş Yay. 2017, 735 s.
- ✦ Karataş, Yasin, *Hadis İnkârcılarına Cevaplar*, İlim & Hikmet 2017, 205 s.
- ✦ Kaya, Mahmut, *Manzum 101 Hadis*, İnkılab Yay. 2017, 64 s.
- ✦ Keçeli, Şeymanur, *İbnü'l-Faradî ve Târîhu Ulemâi'l- Endelüs Adlı Eserin Tanıtım ve Değerlendirilmesi*, Marmara Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Prof. Dr. Ali Akyüz, İstanbul 2017, IX+171 s.
- ✦ Khdir, İbrahim Mohammed Amin, *Mütekaddim ve Müteahhir Alimlerin Sahih-i Buhârî Eleştirisi: Darekutnî ve Ebû Reyze Örneği (Karşılaştırılmalı Hadis İlmi Araştırması)*, Bingöl Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Yrd. Doç. Dr. Thamer Hatamleh, Bingöl 2017, 244 s.
- ✦ Keleş, Ahmet, *Hadis İlminde Metin Tenkidi Örnekleri*, Fecr Yay. 2017, 408 s.
- ✦ Kocaman, Tuğba, *Kadınlar Hakkında "Aklın ve Dinin Noksanlığı" Nitelemesini İçeren Hadislerin Tahrîci Tenkidi ve Değerlendirilmesi*, Marmara Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Doç. Dr. Ayşe Esra Ağırakça Şahyar, İstanbul 2017, XIV+ 247 s.
- ✦ Koç, Osman, *Sahîhayn'de Geçen Benî İsrâîl ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi*, Aksaray Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Prof. Dr. Seyit Avcı, Aksaray 2017, XI+165 s.

- ✦ Koçak, Zeynep Canan, *Yerel Kültürün Hz. Peygamber ve Hadisler Üzerinde Etkisi*, Dokuz Eylül Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan: Yrd. Doç. Dr. Abdülkadir Palabıyık, İzmir 2017, 258 s.
- ✦ Kollektif, *Hadis El Kitabı*, ed. Zişan Türcan, Grafiker Yay. 2017, 808 s.
- ✦ Köstü, Ayşegül, *İmâm Nevevî'nin Kırk Hadis Adlı Eserinde Değerler Eğitimi*, Kilis 7 Aralık Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Yrd. Doç. Dr. Muammer Bayraktutar, Kilis 2017, 207 s.
- ✦ Kurtuluş, Mehmet Sait, *Mübârekfûrî'nin Tuhfetü'l-Ahvezî Adlı Eserinde Aynı'ye İtirazları*, Gaziosmanpaşa Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Yrd. Doç. Dr. Mustafa Canlı, Tokat 2017, X+106 s.
- ✦ Kuzudişli, Ali- Saada, Zelal, *Mukaddime Fi Tarihi İlmi'l-Hadis*, Gece Kitaplığı 2017, 245 s.
- ✦ Mermertaş, Yusuf Ziya, *Şebbir Ahmed Osmani ve Fethü'l-Mülhim'deki Şerh Metodu*, Ondokuz Mayıs Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Yrd. Doç. Dr. Salih Kesgin, Samsun 2017, XI+72 s.
- ✦ El-Mübârekfûrî, Safiyyurrahmân, *Merâtu'l-Mefâtih*, Medâru'l-Kabes li'n-Neşr ve't-Tevzi' 2017, 14 Cilt.
- ✦ Nalçacıgil Çopur, Emel, *16. Yüzyıl Mesnevilerinde Ayet ve Hadis İktibasları*, Uğur Tuna Yay. 2017, 880 s.
- ✦ Okıç, M. Tayyib, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler*, Atlas Akademi 2017, 328 s.
- ✦ Oral, Mustafa, *Hatîb el-Bağdâdî'nin Târîhu Bağdâd Adlı Eseri Çerçevesinde Bağdat'ta Hadis Öğrenim ve Öğretimi (Kuruluşundan Hicrî 3. Asrın Sonuna Kadar)*, Necmettin Erbakan Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Prof. Dr. Muhittin Uysal, Konya 2017, XII +188 s.
- ✦ Öz, Abdulhekim, *Rivayetler Işığında Talak*, Ankara Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Prof. Dr. Kamil Çakın, Ankara 2017, XI+102 s.
- ✦ Özçelik, Fikret, *İbn Ebî Hâtim er-Râzî ve Cerh ve Ta'dil'deki Metodu*, Dicle Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan: Doç. Dr. Mehmet Bilen, Diyarbakır 2017, XI+398 s.
- ✦ Özdemir, Ahmet, *er-Rebî' b. Habîb ve el-Câmiu's-Sahîh Adlı Eseri*, Dicle Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan: Prof. Dr. Hacı Musa Bağcı, Diyarbakır 2017, 337 s.
- ✦ Pamuk, Arif, *Resuli Ekrem'in Dilinden Devlet Başkanına İtaatin Vacip Olduğuna Dair 40 Hadis*, Pamuk Yay. 2017, 56 s.
- ✦ Sağlam, İbrahim, *Müştehir Hadisler, Doğuşu, Gelişimi ve Değerlendirilmesi*, Ankara Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan: Prof. Dr. Bün-yamin Erul, Ankara 2017, 578 s.

- ✦ Sarı, Necmi, *İsmail Hakkı Bursevî'nin Şerhu Nuhbeti'l-Fiker Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, Sakarya Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan: Prof. Dr. Abdullah Aydınlı, Sakarya 2017, V +449, 410 s.
- ✦ Sayid, Yasir Khorsheed Taha, *et-Teskifü's-Sihhiyyü'n-Nebevî (Diraseten Hadisiyye Mevdûiyye)*, Bingöl Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: : Yrd. Doç. Dr. Thamer Hatamleh, Bingöl 2017, XV+85 s.
- ✦ Suliman, Oghiz [Najmaldeen], *İshak bin İsâ bin et-Tabbâ' ve Rivayetlerinin Değerlendirilmesi (Kütüb-i Tis'a Çerçevesinde)*, Gaziantep Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Doç. Dr. Recep Tuzcu, Gaziantep 2017, XIII+398 s.
- ✦ es-Sîn, Ebu'l-Hasen Nureddin Muhammed b. Abdulhadi, *Fethu'l-Vedûd*, Haz: Muhammed Zeki el-Hülî, Caizetü'd-Dubai'd-Devliyye 2017, 8 Cilt.
- ✦ Eş-Şeybânî, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, Darü'z-Zehâir 2017, 784 s.
- ✦ Şişman, Merve, *Öldürme Emri İçeren Rivayetlerin Değerlendirilmesi*, Recep Tayyip Erdoğan Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Prof. Dr. Yavuz Köktaş, Rize 2017, 207 s.
- ✦ al-Tabbakh, Anas, *Hadis İlim Hizmetinde Teknolojiden Faydalanma*, Bingöl Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Doç. Dr. Nusrettin Bolelli, Bingöl 2017, XIV+ 257 s.
- ✦ Tahtacı, Hakan, *Kemalpaşazâde'nin Risâle-i Münîra İsimli Eserindeki Hadislerin Tahric ve Değerlendirilmesi*, Süleyman Demirel Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Prof. Dr. Talat Koçyiğit, Isparta 2017, XIV+188 s
- ✦ Taşkın, Kemal, *Teveşül, İstiğase ve Teberrik Hadisleri*, Necmettin Erbakan Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Yrd. Doç. Dr. Taha Çelik, Konya 2017, 240 s.
- ✦ Tatlı, Bekir, *Akademik Hadis Araştırmaları 2*, Emin Yay. 2017, 448 s.
- ✦ et-Tebrîzî, Ebû Abdullah Veliyyüddin Muhammed, *Sahih Mişkati'l-Mesâbih*, Tahkik: Muhammed Nasiruddin el-Elbani, Müessesetü'r-Reyyan/Darü's-Sıddık 2017, 974 s.
- ✦ Tozlu, İbrahim, *Moğultay b. Kılıç ve Hadis İlmindeki Yeri*, Nizamiye Akademi 2017, 375 s.
- ✦ Turan, Mehmet, *İbn Hacer Askalanî'ye Nispet Edilen Münebbihat Adlı Eserdeki Merfu Hadislerin Değerlendirilmesi*, Dicle Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Prof. Dr. Hacı Musa Bağcı, Diyarbakır 2017, 160 s.

- ✦ Yazıcı, Yunus, *İsa b. Ebân'ın Hadis-Sünnet Anlayışı*, Ankara Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Doktora, Dan: Prof. Dr. Enbiya Yıldırım, Ankara 2017, 296 s.
- ✦ Yıldız, Oğuzhan, *Tirmizî'nin Cami'inde Fıkhü'l-Hadis ve Fakih Muhaddisler*, İstanbul Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Prof. Dr. Bekir Kuzudışli, İstanbul 2017, XIV+140 s.
- ✦ Yılmaz, Abdurrahman, *Zayıf Hadisleri Takviye Yöntemleri*, İstanbul Üniv. Temel İslâm Bilimleri, Hadis, Yüksek Lisans, Dan: Prof. Dr. Zekeriya Güler, İstanbul 2017, 144 s.
- ✦ Yıldırım, Enbiya, *Hüsn-i Hat ve Hadis*, Otto Yay. 2017, 256 s.
- ✦ Zehebi, *Mukıza Hadis Usulünün Temelleri*, çev: Ahmed Ürkmez, Rağbet Yay. 2017, 112 s.

Yayın İlkeleri

✦ *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* hadis ilmiyle ilgili yayınlar yapmayı hedefleyen altı aylık, hakemli, uluslararası, akademik bir araştırma ve ihtisas dergisidir. ✦ Öncelikle Türkçe olmakla birlikte İngilizce, Arapça ve diğer uluslararası bilim dillerinde de yayın yapar. ✦ *HTD* akademik araştırmalara konu teşkil eden klasik veya çağdaş dönem hadis meseleleri, hadis tarihi, usûlü ve literatürüne dair özgün değerlendirmeler, çağdaşlaşma dönemi İslâm 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, Batılıların hadis araştırmaları gibi konulara dair çalışmalar yayınlamayı hedefler. ✦ *HTD* daha önce yayınlanmamış makalelerin yanında, nitelikli makale çevirileri, kitap tahlillerini konu alan araştırma notları, mülâkâtlar, kitap-makale tahlil ve tenkitleri, yazma eser, sempozyum-konferans vb. akademik faaliyetler hakkındaki değerlendirmeleri, hadisle ilgili çalışmalarını bulunan kimselere dair vefeyât yazıları, hadisle ilgili akademik faaliyetler ile yayınlanan akademik nitelikli eserlerin ve savunulan doktora tez duyurularının yayımlandığı her türlü ilmi yaklaşıma açık bir meslekî platformdur.

Yazarlara Not

✦ *Hadis Tetkikleri Dergisi'*ne gönderilen makaleler ve yazılar gerek konusu gerekse takdim edilişi bakımından özgün, hadis ilimlerine ve İslâm düşüncesine katkı sağlayıcı nitelikte olmalıdır. ✦ Hacim itibarıyla, makaleler 7500, araştırma notları 4000, yazma tanıtımı ve sempozyum değerlendirmeleri 2500, kitap tanıtımı, vefeyât ve hadis dünyasından haberler 1500 kelimeyi geçmemelidir. ✦ Makalelerin yayımlandığı dil yanında, makale başlığı ile birlikte İngilizce olarak da 100 kelimeyi geçmeyecek hacimde özet ve muhtevayı yansıtacak 4-6 arasında anahtar kelime gönderilmelidir. ✦ Yazılar 4 nüsha halinde çıkışı ve disketi ile birlikte veya e-maile derginin yazışma adresine/editöre gönderilmelidir. Çeviriler orijinal metni ile birlikte iki nüsha halinde gönderilmelidir. ✦ Makaleler dört ayrı hakeme, diğer yazılar iki ayrı hakeme gönderilir, makaleler için iki hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yazının yayınlanmasına yayın kurulu karar verir. ✦ Yayın kurulu, hakem raporlarını yazarlara bildirip dil, üslup ve muhteva açısından düzeltme isteyebilir. ✦ Yayınlanmak üzere yönetim ve dağıtım bürosuna gönderilecek yazıların şekil şartları ve formatı konusunda öncelikle mevcut sayılara veya www.htd.press web sayfasındaki örneklere müracaat edilmelidir. ✦ Makalesi yayınlanan yazarlara 20 adet ayrı basım gönderilir ve telif ücreti ödenir. Yayınlanmayan yazılar iade edilmez.

About the Journal of Hadith Studies

✦ *Journal of Hadith Studies (HTD)* is an academic and peer-reviewed international journal published twice a year. ✦ Although it is published in Turkish language, manuscripts written in English, Arabic and other international languages are welcome. ✦ The Journal is concerned with the discussion and analysis of hadith studies. The main areas of interests are as follows: hadiths studies concerning both early and modern periods; essays on the history, methodology and literature of hadith; modern debates about the authenticity of hadith literature, and traditional and modern approaches to the related issues; the contribution and effects of modern methodologies to hadith studies. ✦ *HTD*, in addition to previously unpublished articles, also publishes translations, review articles, interviews, book reviews, manuscript assessments, symposium and conference reviews, obituaries and reports about dissertations, recently published books, and other academic activities related to hadith.

Notes to the Contributors

✦ The articles to be published in *Journal of Hadith Studies* must provide scholarly contribution to hadith studies in both approach and content. ✦ The word limit is 7500 for articles, 4000 for review articles, 2500 for manuscript reviews and symposium assessments, 1500 for book reviews, obituaries and news about hadith studies. ✦ Each article submission should contain an abstract of not more than 100 words in its original language. If the article is not in English, an English version of the abstract must also be supplied. Each article submission should also contain a list of 4 to 6 key words for indexing purposes. ✦ Four paper copies of manuscripts of full articles, two copies of translations with the original copy should be sent to the correspondence address. All submissions must include either a diskette version or e-mail attachment. ✦ Full articles are sent to four referees while others are sent to two referees. If the two of the four referees accept the article, the editorial board has the right to decide whether to publish it or not. ✦ Editorial board has the right to ask the authors to revise their articles both in terms of content and language. ✦ See the following internet address for the details about examples: www.htd.press. ✦ Article authors are sent 20 copies of their published manuscripts. Unpublished articles are not returned to the author.

شروط النشر في "مجلة بحوث الحديث":

✦ إن مجلة بحوث الحديث، مجلة محكمة، عالمية، أكاديمية، ومحض بحث واختصاص، وتصدر في كل سنة مرتين، تهدف إلى نشر بحوث فيما يتعلق بعلم الحديث. ✦ بجانب صدورها باللغة التركية، فهي تصدر أيضاً بالإنكليزية، والعربية. وباللغات الأخرى العلمية الدولية. وهي تهدف كذلك إلى نشر المسائل القديمة أو الحديثة المتعلقة بعلم الحديث، وتحليلات خاصة بأصول الحديث وتاريخه ونصوصه، وكذا الأنشطة العلمية، والرودود المتعلقة بالحديث التي استحدثت في المجتمع الإسلامي في مرحلة النهضة لتكون موضوعاتهم مجال البحوث الأكاديمية، ومن ثم المناقشات التي نشأت عنها المفاهيم القديمة والحديثة، وكيف كانت تأثيرات المناهج العصرية على البحوث في مجال الحديث، بالإضافة إلى دراسات الغربيين للحديث، ونحوه من الموضوعات. ✦ يجب أن تكون المقالات صالحة ومفيدة، لقضية علوم الحديث والفكر الإسلامي، سواء من حيث موضوعها، أو من حيث عرضها. ✦ إن مجلة بحوث الحديث، مفتوحة لكل التصورات العلمية، والمقالات المترجمة، والملاحظات الدراسية التي تحتوي على تحليل المؤلفات، والملتقيات، والتحليل والنقد لكتاب أو لمقالة، والتعريف بالمخطوطات، والتعليقات على محاضرة أو ندوة، والكتابات حول تراجم سير المؤلفين في الحديث، والإعلان عن المطبوعات في علم الحديث التي لها صفة أكاديمية، وبيان مناقشات رسائل الدكتوراه، بجانب المقالات التي لم تنشر من قبل.

شروط المشاركة في المجلة :

على كتاب المقالات أن يراعى ما يلي: ✦ أن تكون المقالات صالحة ومفيدة لقضية علوم الحديث والفكر الإسلامي، سواء من حيث موضوعها أو من حيث عرضها. ✦ أن لا تتجاوز الكتابات المرسله إلى المجلة، في المقالات ٧٥٠٠ كلمة، وفي الملاحظات الدراسية ٤٠٠٠ كلمة، وفي التعريف بمخطوطه والتعليقات على ندوة ٢٥٠٠ كلمة، وفي تقديم عرض كتاب، وفي التراجم وكذا الأخبار في الحديث ١٥٠٠ كلمة. ✦ إرسال مختصر المقالة باللغتين الإنجليزية والعربية إلى جانب لغة المقالة التي ستنشر بها، وذلك مع عنوانها، بشرط أن لا يتجاوز ١٠٠ كلمة، وكذا المصطلحات المساعدة (ما بين ٤ إلى ٦ كلمات) التي تعبر عن المحتوى. ✦ إرسال أربع نسخ ورقية من الكتابات إلى عنوان المراسلة ونسخة على قرص كمبيوتر أو بوساطة البريد الإلكتروني. علماً بأن هذه المقالات ترسل إلى أربعة حكام مختلفين، وبقية الكتابات إلى حكمين مختلفين، وفي حالة صدور تقرير إيجابي من حكمين فيما يتعلق بالمقالات، تقرر هيئة النشر نشر هذه المقالة. إن هيئة النشر لها صلاحية تبليغ تقارير الحكام إلى الكتاب، وطلب تصحيح كتاباتهم من حيث اللغة، والأسلوب، والمحتوى. وقبل إرسال الكتابات إلى مكتب هيئة النشر والتوزيع، يرجى النظر إلى الأعداد السابقة أو إلى صحيفة www.htd.press وذلك لمراجعة الهيكل. وتقوم إدارة المجلة بإرسال ٢٠ عدداً من المجلة المطبوعة لكل من نشرت مقالته، ولا ترد المقالات التي لم تنشر إلى أصحابها.



YURT İÇİ/ IN TURKEY

Adana

Muhammet YILMAZ

muhammetyilmaz01@myynet.com
(322) 338 69 72-261 94 03
(505) 340 78 05

Ankara

Muhammet Emin EREN

muhammeteren@hotmail.com
(535) 452 83 13

Bursa

Abdullah KARAHAN

abdullahkarahan@hotmail.com
(224) 243 13 37-452 24 58
(535) 337 84 24

Canakkale

Mirza TOKPUNAR

mtokpinar@comu.edu.tr
(286) 217 76 63
(286) 218 05 38
(538) 332 51 66

Çorum

Kadir GÜRLER

kgurler@hotmail.com
(364) 234 63 58 x 122
(543) 440 14 15

Diyarbakır

Hacı Musa BAĞCI

musabagci@hotmail.com
(412) 234 41 22
(412) 248 80 23 x 3819

Elazığ

Veli ATMACA

veli_atmaca@hotmail.com

Erzincan

Adem DÖLEK

adem_dolek@hotmail.com
(535) 271 00 07

Erzurum

Abdülvahhap ÖZSOY

abdulvahhapozsoy@hotmail.com
(442) 342 19 66-231 35 79
(505) 320 48 98

Eskişehir

Ömer MÜFTÜOĞLU

omuftu@yahoo.com
(505) 216 42 62

Isparta

Ahmet YILDIRIM

ayildirim2000@hotmail.com

İstanbul

Bekir KUZUDİŞLİ

kuzudislibekir@yahoo.com
(533) 648 66 05

Muhammet BEYLER

muhammedbeyler@hotmail.com
(216) 483 09 02 x 215
(535) 307 70 49

İzmir

Ahmet Tahir DAYHAN

dayhan@excite.com
(232) 285 29 32
(535) 783 03 06

Kahramanmaraş

Kadir EVGİN

kevgin@yahoo.com
(344) 251 23 15 x 222
(537) 644 78 21

Kayseri

Süleyman DOĞANAY

sdoganay@erciyes.edu.tr
(535) 4894932
(352) 437 49 01 x 31088

Konya

Ömer ÖZPINAR

oozpinar@selcuk.edu.tr
(533) 430 25 98
(332) 323 82 50 x 223

Malatya

Serkan DEMİR

sedemir@gmail.com
(555) 623 07 23

Rize

Yavuz KÖKTAŞ

yavuzkoktas@hotmail.com
(464) 214 52 08
(464) 214 11 22
(537) 630 39 63

Sakarya

Hayati YILMAZ

hayatiyilmaz@hotmail.com
(533) 516 77 10

Samsun

Muhittin DÜZENLİ

muhittin90@hotmail.com
(362) 457 60 20

Sivas

Cemal AĞIRMAN

agirman@cumhuriyet.edu.tr
(535) 407 74 78

Şanlıurfa

Mehmed DİLEK

mdilek25@hotmail.com
(414) 315 35 55
(533) 432 47 28

Van

Ramazan ÖZMEN

rozmen@yy.edu.tr
(505) 876 46 68
(432) 225 10 24 x 24 23

YURTDIŐI/ABROAT

Sofia/BULGARIA

Vedat S. AHMED: vedatsabri@hotmail.com

Bruxelles/BELGIUM

Mustafa DÖNMEZ: mustafadonmez_44@hotmail.com

Montreal/CANADA

Bilal BAŞ: bilalbas@hotmail.com

Cairo/EGYPT

Davidson McLaren: davidson@tradigital-cairo.com

Menchaster/ENGLAND

Necmettin GÖKKIR: ngokkir@hotmail.com

Paris/FRANCE

Nathalie CLAYER: nathalie.clayer@ehess.fr

Bonn/GERMANY

Bölent UÇAR: aylinf@directbox.com

Rotterdam/HOLLAND

Özcan HIDIR: ohidir@hotmail.com

Napoli/ITALY

Michelangelo GUIDA: michelangeloguida@hotmail.com

Almati/KAZAKISTAN

Hikmet ATAN: hikmetatan@hotmail.com

Faisalabad/PAKISTAN

Halid Zaferullah DAUDI: kzdaudi@hotmail.com

Riyad/SAUDI ARABIA

Aqil A'ZAMI: aazami@awalnet.net.sa

Massachusetts/USA

İbrahim KALIN: ikalin@holycross.edu

Amman/ÜRDÜN

Mahmoud RASHEED: mahmoudrasheed@gmail.com

Yezd/İRAN

Majid DANESHGAR, majid.daneshgar@gmail.com