

HADITH

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

Yıl : 2020

Sayı : 4

ISSN : 2667-5455

HADITH

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

Yıl | Year | السنة: 2020 Sayı | Issue | العدد: 4

Kapsam	Scope
Dini Araştırmalar (Hadis ve Sünnet)	Religious Studies (Hadith and Sunnah)
Periyot	Period
Yılda 2 Sayı (31 Temmuz & 31 Aralık)	Biannual (31 July & 31 December)
Yayın Dili	Publication Language
Türkçe & İngilizce & Arapça	Turkish & English & Arabic
e-Yayın Tarihi	Online Publication Date
31 Temmuz 2020	31 July 2020

Yayın Türü | Publication Type | نوع المنشور

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

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

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

عملية النشر | Publication Process | Yayın Süreci

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

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

تقوم المجلة بعرض الأبحاث المرسلّة إليها على برنامج يتتبع السرقات العلمية، والأبحاث التي نشرت من قبل، ثم ترسل الأبحاث إلى محكمين مختصين على الأقل بشكل سري.

محتوى البحث | Article Content | Makale İçeriği

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

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

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

بيان قانوني | Legal Statement | Hukuki Beyan

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

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

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

İletişim | Communication | عناوين الاتصال

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

Sahipleri | Owners | الملكية

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

Koordinatör Editör | Coordinator Editor | منسق التحرير

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

Editör Kurulu | Editor Board | هيئة التحرير

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

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

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

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

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

Arapça Dil Editörleri | Arabic Language Editors | محررو اللغة العربية

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

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

Asst. Prof. Dr. Selahattin YILDIRIM (Inonu University / Turkey, selahattin12@gmail.com)

Lecturer Muhammet Ali CAN (Karabuk University / Turkey, muhammetalican@gmail.com)

İngilizce Dil Editörü | English Language Editor | محر اللغة الإنجليزية

Assoc. Prof. Dr. Bilal GENÇ (Inonu University / Turkey, bilal.genc@inonu.edu.tr)

Editör Yardımcıları | Assistant Editors | المحررون المساعدون

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

R.A. Cansu ALTUNOK (Jordan, cansualtinok44@gmail.com)

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

Esra Nur SEZGÜL (Ondokuz Mayıs University / Turkey, kaufbeurenesra@gmail.com)

Yusuf Fuat ÜNAL (Ataturk University / Turkey, yusuffuat517@gmail.com)

Yayın Kurulu | Editorial Board | هيئة النشر

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

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

Prof. Dr. Abdulkader Abdulrazzaq, al-Irakia University/Iraq | **Prof. Dr. Abdulkadir Evgin**, Kahramanmaraş Sutcu Imam University/Turkey | **Prof. Dr. Abdullah Karahan**, Uludağ University/Turkey | **Prof. Dr. Adem Dölek**, Erzincan Binali Yıldırım University/Turkey | **Prof. Dr. Adil Yavuz**, Necmettin Erbakan University/Turkey | **Prof. Dr. Ahmet Keleş**, Dicle University/Turkey | **Prof. Dr. Ahmet Yücel**, İstanbul 29 Mayıs University/Turkey | **Prof. Dr. Ali Çelik**, Eskisehir University/Turkey | **Prof. Dr. Ali Kuzudişli**, Gumushane University/Turkey | **Prof. Dr. Amin Moh'd Qudah**, University of Jordan/Jordan | **Prof. Dr. Bekir Kuzudişli**, İstanbul University/Turkey | **Prof. Dr. Bekir Tatlı**, Gazi University/Turkey | **Prof. Dr. Cemal Ağırman**, Cumhuriyet University/Turkey | **Prof. Dr. Charki Driss**, Sidi Mohamed Ben Abdellah University/Morocco | **Prof. Dr. Emin Aşıkkutlu**,

Trabzon University/Turkey | **Prof. Dr. Enbiya Yıldırım**, Ankara University/Turkey | **Prof. Dr. Erdiñç Ahatlı**, Sakarya University/Turkey | **Prof. Dr. Fikret Karapınar**, Necmettin Erbakan University/Turkey | **Prof. Dr. Halis Aydemir**, Dumlupınar University/Turkey | **Prof. Dr. Hamid Goufi**, Qatar University/Qatar | **Prof. Dr. İshak Emin Aktepe**, Erzincan Binali Yıldırım University/Turkey | **Prof. Dr. H. Musa Bağcı**, Dicle University/Turkey | **Prof. Dr. Hüseyin Kahraman**, Uludağ University/Turkey | **Prof. Dr. Hüseyin Hansu**, Istanbul University/Turkey | **Prof. Dr. Mahmut Kavaklıoğlu**, Hitit University/Turkey | **Prof. Dr. Mehmet Sait Toprak**, Mardin Artuklu University/Turkey | **Prof. Dr. M. Hayri Kırbasıoğlu**, Ankara University/Turkey | **Prof. Dr. Mehmet Özşenel**, Marmara University/Turkey | **Prof. Dr. Mohammad Abul Lais al-Khairabadi**, International Islamic University of Malaysia/Malaysia | **Prof. Dr. Mohammad Ali al-Omari**, Yermouk University/Jordan | **Prof. Dr. Mohammed-eid Mahmoud al-Saheb**, University of Jordan/Jordan | **Prof. Dr. Mohammed Moslih al-Zoubi**, University of Sharjah/United Arab Emirates | **Prof. Dr. Nafez Hussain Hammad**, Islamic University of Gaza/Palestin/ | **Prof. Dr. Nevzat Tartı**, Akdeniz University/Turkey | **Prof. Dr. Nihat Yatkın**, Ataturk University/Turkey | **Prof. Dr. Nuri Tuđlu**, Suleyman Demirel University/Turkey | **Prof. Dr. Omar al-Farmawi**, al-Azhar University/Egypt | **Prof. Dr. Qasim Mohammed Ahmed**, al-Iraqia University/Iraq | **Prof. Dr. Recep Tuzcu**, Selçuk University/Turkey | **Prof. Dr. Sami Şahin**, Cumhuriyet University/Turkey | **Prof. Dr. Sharaf Mahmoud al-Qudah**, University of Jordan/Jordan | **Prof. Dr. Saffet Sancaklı**, Inonu University/Turkey | **Prof. Dr. Selahattin Polat**, Erciyes University/Turkey | **Prof. Dr. Süleyman Dođanay**, Erciyes University/Turkey | **Prof. Dr. Talat Sakallı**, Suleyman Demirel University/Turkey | **Prof. Dr. Özcan Hıdır**, Istanbul Sabahattin Zaim University/Turkey | **Prof. Dr. Veli Atmaca**, Mehmet Akif Ersoy University/Turkey | **Prof. Dr. Yavuz Ünal**, Ondokuz Mayıs University/Turkey | **Prof. Dr. Yusuf Ziya Keskin**, Harran University/Turkey | **Prof. Dr. Zekerıyya Güler**, Istanbul 29 Mayıs University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. Zışan Türcan**, Akdeniz University/Turkey) | **Assoc. Prof. Dr. Abdelkarim Ahmad al-Wrikat**, University of Jordan/Jordan | **Assoc. Prof. Dr. Ahmed al-Mogtaba Banna Ahmed Ali**, International Islamic University of Malaysia/Malaysia | **Assoc. Prof. Dr. Ahmed Abdullah al-Mekhyal**, Kuwait University/Kuwait | **Assoc. Prof. Dr. Ahmed Emin Seyhan** (Kafkas University/Turkey) | **Assoc. Prof. Dr. Hayati Yılmaz**, Sakarya University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. Mehmet Dinçođlu**, Mus Alparslan University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. M. Sait Uzundađ** (Sırnak University/Turkey) | **Assoc. Prof. Dr. Mustafa Işık**, Nevsehir Hacı Bektas University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. Necmeddin Şeker**, Kahramanmaraş Sutcu Imam University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. Nurullah Agitoğlu** (Sırnak University/Turkey) | **Assoc. Prof. Dr. Ömer Özpınar**, Necmettin Erbakan University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. Recep Aslan**, Gaziantep University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. Recep Tuzcu**, Selçuk University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. Süleyman Dođanay**, Erciyes University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. Yusuf Suiçmez**, Near East University/Turkish Republic of Northern Cyprus

Sayı Hakemleri | Referee Board | المحكمون في هذا العدد

- Prof. Dr. Nafez H. Hammad (Islamic University of Gaza / Palestine)
- Prof. Dr. Recep Tuzcu (Selcuk University / Turkey)
- Prof. Dr. Zişan Türcan (Akdeniz University / Turkey)
- Assoc. Prof. Dr. Ali Öztürk (Alanya Alaaddin Keykubat University / Turkey)
- Assoc. Prof. Dr. Emrullah Dumlu (Atatürk University / Turkey)
- Assoc. Prof. Dr. Faisal Basem Aljawabrah (Imam Muhammad ibn Saud Islamic University / Saudi Arabia)
- Assoc. Prof. Dr. Necmeddin Şeker (Kahramanmaraş Sütçü İmam University / Turkey)
- Assoc. Prof. Dr. Nurullah Agitoğlu (Sirnak University / Turkey)
- Assoc. Prof. Dr. Sabri Çap (İzmir Katip Çelebi University / Turkey)
- Assoc. Prof. Dr. Yusuf Acar (Seçuk University / Turkey)
- Asst. Prof. Dr. Ahmad Abduljabbar Snobar (İstanbul 29 Mayıs University / Turkey)
- Asst. Prof. Dr. Alparslan Kartal (Kafkas University / Turkey)
- Asst. Prof. Dr. Ayman J. M. Aldoori (Mardin Artuklu University / Turkey)
- Asst. Prof. Dr. Fikret Özçelik (Mardin Artuklu University / Turkey)
- Asst. Prof. Dr. Fuat Karabulut (Atatürk University / Turkey)
- Asst. Prof. Dr. Kamal Fattouh (Karabuk University / Turkey)
- Asst. Prof. Dr. M. Kamel Karabelli (Mardin Artuklu University / Turkey)
- Asst. Prof. Dr. Mustafa Taş (Fırat University / Turkey)
- Asst. Prof. Dr. Nagihan Emiroğlu (Çukurova University / Turkey)
- Asst. Prof. Dr. Sedat Yıldırım (Ağrı İbrahim Çeçen University / Turkey)
- Asst. Prof. Dr. Serdar Murat Gürses (Tokat Gaziosmanpaşa University / Turkey)
- Asst. Prof. Dr. Yahya Maabdeh (Pamukkale University / Turkey)

Açık Erişim Politikası | Open Access Policy | سياسة الوصول المفتوح

Hadith Dergisi içeriğine anında açık erişim sağlanmaktadır.

Hadith provides free immediate access to its content.

توفر مجلة الحديث إمكانية الوصول الفوري إلى محتواها

Editörden / Editorial / رئاسة تحرير المجلة1-9

Makaleler / Articles / الأبحاث

Fukahânın Amel Etmediği Bazı Sahîhayn Hadisleri ve Buhârî ile Müslim'in Bunlara Yaklaşım Farkı

Some Şahîhāyn Ḥadīths That the Fuḳahā' Have not Put into Practice and the Difference Between Buḫḫārī and Muslim's Approach to Them

بعض أحاديث الصحيحين التي لم يفت بها الفقهاء والفرق بين موقف البخاري ومسلم منها

Yusuf ACAR.....10-50

Türkiye'de Hadis İlminde Kadın Konulu Çalışmaların Meta-Sentez Analizi

An Analysis of Studies on Women in Ḥadīths in Turkey through Meta-Synthesis

تحليل للدراسات حول النساء في الأحاديث في تركيا من خلال تركيب ميتا

Emine ERDOĞAN MARSAK.....51-88

Hadis Kaynaklarının Kullanımını Kolaylaştırmak Amacıyla Yapılan Tecrîd Çalışmalarında

Ortaya Çıkan Sorunlar: Tecrîdü's-Sarîh Örneği

The Problems In Tadrīd Works Made To Facilitate The Use Of Ḥadīth Resources: Example Of Al-Tadrīd Al-Şarīh

المشاكل التي برزت من عملية تجريد مصادر الحديث عن الزوائد بهدف سهولة استعمالها وكتاب تجريد الصريح نموذجاً

Ali ÇELİK.....89-115

Beyhakî'nin (ö. 458/1066) Nesih Yaklaşımı ve es-Sünenü'l-Kübrâ Adlı Eserinde Nesih İlişkisi Bulunan

Bazı Hadis Örnekleri

Bayḫakī's (d. 458/1066) Naskḫ Approach and Some Ḥadīth Examples with Naskḫ Connection in his book titled as-Sunan al-Kubrâ

منهج البيهقي في النسخ ووقوع النسخ في بعض الأحاديث الواردة في كتابه السنن الكبرى

Sedat YILDIRIM.....116-134

Hız. Ebû Bekir'in Hadisle İlgili Tutumu (Hız. Peygamber Sonrası)

Hız. Abū Bakr's Attitude on Ḥadīth (Aftermath of Hız. Prophet)

حول سلوك سيدنا أبي بكر الصديق في الحديث (بعد الرسول صلى الله عليه وسلم)

Sait İNAN.....135-162

Kur'an ve Sünnet Perspektifinden İnsanın Amel ve Eseri

Man's Deeds and Works from the Perspective of Qur'an and Sunna

عمل الإنسان وأثره من منظور القرآن والسنة

Nizamettin ÇELİK.....163-194

التَّعْقِب عند العلماء (علم الحديث نموذجاً)

Ta'aqub -Criticism and Tashih- Method in Scholars (Example of Hadith Science)

Âlimlerde Taakkub -Tenkit ve Tashih- Metodunun Kullanım Alanı (Hadis İlmi Örneği)

Asma ALBOGHA.....195-222

إخراج الشيخين للرواة المتكلم فيهم وأثره في تعديلهم أو تجريحهم

The Narrating of Two Scholars from Weak Narrators and Its Effect on Validating or Invalidating Them

Buhârî ve Müslim'in Hakkında Eleştiri Olan Ravilerin Rivayetiyle İhticacının Ravinin Cerh ve Tadiline Etkisi

İbrahim İBRAHİMOĞLU.....223-250

أسباب اختلال ضبط الرواة وأنواع الحديث الناتجة عنه

The Reasons for a Rāwī to Lose Ḍabt (Accuracy) and Hadith Types Formed in This Way

Ravinin Zabtının Bozulmasının Nedenleri ve Bu Durumun Yol Açtığı Hadis Türleri

Ayman J. M. ALDOORI.....251-280

Kitap Değerlendirmeleri / Book Reviews / تقييم كتب

Şîh Hadîs Tarihi Adlı Eser Üzerine

Some Notes on Şîh Hadîs Tarihi

بعض ملاحظات حول كتاب تاريخ الحديث الشيعي

Muhammed Enes TOPGÜL.....281-301

Kitap Tanıtımları / Book Reviews / تعريف بكتب

مقولة القرآن يكفيننا، انبيا يلدريم

Kur'an Bize Yeter Söylemi, Enbiya Yıldırım

Qur'an Is Enough for Us, Enbiya Yıldırım

Esra Nur SEZGÜL.....302-309

EDİTÖRDEN

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla,

Hız. Peygamber'in (sav) hadisleri ve sünneti İslâm'ın bidayetinden itibaren Kur'ân-ı Kerîm'den sonra en büyük ilgiye mazhar olmuştur. Hız. Peygamber'in dindeki konumu, hadis ve sünnetini önemli kılan en temel etkendir. Allah'ın Elçisi'nin tebliğ, tebyin ve tatbik gibi temel görevlerinin bulunması, onun hadislerini ve sünnetini daima ilgi odağı haline getirmiştir. Hadis ve sünnetin kazandığı bu ilgi ve önem, tarihin her döneminde Müslümanları hadisleri/sünneti öğrenmeye, anlamaya, nakil ve muhafaza etmeye sevk etmiştir. İlim ve düşünce tarihimizin kadim dönemlerinde hadis ve sünneti toptan reddeden, birkaç cılız ve ferdi yaklaşım dışında, herhangi bir âlim ve ekol bulunmamaktadır. Ancak modern zamanlarda ve günümüzde hadisleri/sünneti toptan devre dışı bırakmayı ve sadece Kur'ân'la yetinmeyi savunan birtakım kişi ve gruplara rastlanmaktadır. Ancak onların bu tür iddia ve söylemleri ilmi çevrelerde bir karşılık bulmamakta ve kabul görmemekte, daha çok hadis ilimlerine vukufiyeti bulunmayan kimseler ve kendi grup çevreleri üzerinde sınırlı bir etki oluşturmaktadır.

Hadis ve sünnet, Kur'ân'dan sonra İslâm'da herhangi bir bilgi, anlayış ve uygulamanın meşruiyetini belirlemede başvuru olan temel kaynaklardan biridir. İslâm'da kazandığı bu konum ve değerden dolayı, hadis ve sünnet, hadis ilimleri olarak müstakil bir ilim dalı hüviyeti kazandığı gibi, tefsir, fıkıh, kelam ve tasavvuf gibi dini ilimlerin de temel kaynaklarından biri olmuştur. Hız. Peygamber'in temelde Kur'ân'ı açıklamasından ve hayata aktarmasından neş'et eden hadisleri ve sünneti Kur'ân'ı doğru anlama ve gereklerine hakkıyla riayet etme hususunda hayati bir önemi haizdir. Bu bakımdan hadis ve ilimleri güncel değerini ve önemini korumaya devam etmektedir.

Hız. Peygamber (sav) döneminden itibaren Müslümanlar her devirde hadis ve sünnet mirasının korunması ve sonraki nesillere sağlıklı bir şekilde intikali için oldukça titiz çalışmalar yapmış ve büyük çabalar sarf etmişlerdir. Bu, bünyesinde birçok ilim dalının yer aldığı en kapsamlı dini ilimlerden biri olan hadisin teşekkül etmesini sağlamıştır. Ancak hâlen hadis ilminde araştırılması, değerlendirilmesi gereken pek çok husus bulunmaktadır. Günümüzde hadis araştırmacılarının özellikle ilelü'l-hadis ve fıkhu'l-hadis gibi hadis ilimlerine yönelmeleri önem arz etmektedir. Her türlü illet ve kusurdan uzak, sahit ve sabit hadisleri tespit etmek için ilelü'l-hadis ilminin fonksiyonunu yerine getirecek ve işlerlik kazandıracak çalışmalara ihtiyaç duyulduğu gibi, hadisleri yanlış anlamadan kaynaklanan olumsuz yaklaşım ve tavırlara karşı da, hadisleri/sünneti doğru anlamayı sağlayacak fıkhu'l-hadis benzeri ilimlere dinamizm kazandırılmalıdır. Zira Kur'ân'ı doğru anlamak için hadisler/sünnet ne kadar elzemse, hadisleri ve sünneti doğru anlayarak sağlıklı bir hadis/sünnet bilincine sahip olmak da o kadar elzemdir.

Günümüzde hadis ve hadis ilimleri tartışmaların odağında daha çok yer almaya başlamıştır. Şüphesiz her ilim bünyesinde birtakım problemler barındırmaktadır. Hadis ilminin de kendine özgü

meseleleri ve çözüm bekleyen sorunları bulunmaktadır. Bu durum, genç araştırmacıların ve hadis ilmine mensup ilim adamlarının daha fazla mesai sarf etmelerini gerekli kılmaktadır.

Hadis alanında yapılacak araştırma ve çalışmalarda yeni yöntem ve açılımlara da ihtiyaç duyulmaktadır. Hadis ve sünnet değerlendirmelerinde sadece hadis ilimlerinde ortaya konulan yaklaşım yerine, fıkıh usulü ve usulu'd-din gibi dini ilimlerin ve farklı ekollerin müktesebatından da istifade edilmeli, çağımızın ihtiyaçlarına cevap verecek bir hadis ve sünnet anlayışı Müslümanların dikkatine sunulmalıdır.

Tarihte olduğu gibi günümüzde de zaman zaman Hz. Peygamber'i ve hadislerini istismar eden anlayış ve eğilimlerle karşılaşmaktadır. Bu tür girişimlere karşı toplumu uyarmak, bilgilendirmek ve ilmi çalışmalarda bulunmak hadis araştırmacılarının tabî sorumluluklarından biridir. Yine Kur'ân bize yeter söylemi ile hadis ilmine ve hadislere tümünden güvensizliğe yönelik algı oluşturma çabaları da hadis araştırmacılarının bigane kalamayacağı güncel problemlerden birini teşkil etmektedir.

Bizler HADITH ekibi olarak yukarıda belirtilen amaçlarla dünyanın her tarafından gelecek çalışmaları yayınlamak için elimizden gelen fedakarlığı yapma kararlığını sürdürmekteyiz. Dergimizin bu sayısı için toplamda 15 yazı gelmiş olup her bir yazı gerekli inceleme ve değerlendirme aşamalarından geçmiş ve sonuçta 11'i yayınlanmaya değer görülmüş, 4 makale ise reddedilmiştir. Söz konusu süreç içerisinde makalelerin ilmi değerinin yükselmesi için çaba gösteren hakemlerimize şükranlarımızı sunuyoruz. Nitekim bir makalenin ilmi seviyesinin geliştirilmesinde hakemlerimizin sağladığı katkılar ve olumlu yönde yürütülen bir tenkit işleminin katkısı büyüktür.

Türkiye'de İlâhiyat sahasında İngilizce ve Arapça dilde akademik yazılar yazma ve yayınlama geleneği maalesef henüz yeterli düzeye gelmemiştir. Dergimize gelen yazıların geniş özetlerinin yazıldığı dil açısından kontrolünü ve tashihini üstlenen, bazen oturup bu metinleri neredeyse baştan yazan, özellikle İngilizce ifadelerin batıda kullanılan hadis terminolojileri ile eşleştirilmesine özen gösteren dil editörlerimize müteşekkirimiz. Editör yardımcılarımız ve makalenin gözden kaçan hatalarını titiz bir gözle inceleyen ekibimizin tüm üyeleri de her türlü takdiri hak etmektedir. Ayrıca Hadis ve Sünnet alanına tabir-i câizse bir köşe taşı dikmek için göz nurlarını dökerek büyük bir sabırla nakış nakış işledikleri makalelerini dergimize gönderen; değerlendirme ve yayına hazırlama sürecinde ise düzeltme taleplerimizi defalarca ve sabırla yerine getiren yazarlarımız da her türlü tebriği hak etmektedirler.

Bu sayımızda; Yusuf Acar'ın "Fukahanın Amel Etmediği Bazı Sahîhayn Hadisleri ve Buhârî ile Müslim'in Bunlara Yaklaşım Farkı", Emine Erdoğan Marsak'ın "Türkiye'de Hadis İlminde Kadın Konulu Çalışmaların Meta-Sentez Analizi", Ali Çelik'in "Hadis Kaynaklarının Kullanımını Kolaylaştırmak Amacıyla Yapılan Tecrîd Çalışmalarında Ortaya Çıkan Sorunlar: Tecrîdü's-Sarîh Örneği", Sedat Yıldırım'ın "Beyhakî'nin (ö. 458/1066) Nesih Yaklaşımı ve es-Sünenü'l-Kübrâ Adlı Eserinde Nesih İlişkisi Bulunan Bazı Hadis Örnekleri", Sait İnan'ın "Hz. Ebû Bekir'in Hadisle İlgili Tutumu (Hz. Peygamber Sonrası)", Nizamettin Çelik'in "Kur'an ve Sünnet Perspektifinden İnsanın Amel ve Eseri" başlıklı Türkçe makaleleri yer almaktadır.

Asma Albogha'nın "التَّعَقُّبُ عِنْدَ الْعُلَمَاءِ (علم الحديث نموذجاً)", İbrahim İbrahimoglu'nun "إخراج الشيخين للرواة" isimli Arapça makaleleri yer almaktadır. Ayrıca bu sayımızda, Muhammed Enes Topgöl'ün "Şîh Hadis Tarihi Adlı Eser Üzerine" başlıklı kitap değerlendirmesi, Esra Nur Sezgül'ün "Kur'ân Bize Yeter" eserine dair kitap tanıtımı yazıları yer almaktadır. Yeni sayımızı yayımlamanın mutluluğunu yaşarken, yazarlarımıza, sayı hakemlerimize ve yayım sürecinde ortaya koydukları emek ve katkılarından dolayı tüm dergi ekibimize tekrar şükranlarımızı arz ederiz.

Gayret bizden, tevfik Cenab-ı Hak'tandır.

HADITH Editörler Kurulu

EDITORIAL

In the name of Allah, the Most Gracious, the Most Merciful,

From the beginning of Islam, hadith and sunna of the Prophet (pbuh) have been of the utmost interest after the Qur'an to his followers. The position of the Prophet in religion is the chief factor that makes the hadith and sunnah important. Because the Messenger of God had basic duties such as notification, explanation and practise, his hadiths and sunna have always been subject to main focus. It is seen that this interest and importance gained by the hadith and sunna have guided Muslims to learn, understand, transmit and preserve hadiths/sunna throughout history. Except for a few weak and individual approaches, which reject hadith and sunna as a whole in the history of science and thought, there have been no scientists and schools who have disregarded hadith and sunna. However, in modern times and nowadays, there are some people and groups that reject hadith and sunna as a whole and announced 'Qur'an Only' approach. However, their claims and discourses have not been accepted by scholarly circles, but rather they have had a limited effect on their own circles and on those who are not well-acquainted with hadith sciences.

Hadith and sunna are of the main primary sources -after the Qur'an- in determining the legitimacy of any knowledge, understanding and practice in Islam. Because hadith and sunna achieved a unique place and value in Islam, having been formed as a separated field, namely hadith scholarship, and they have also been among the main sources of religious sciences such as tafsir, fiqh, theology and mysticism. Hadiths and sunna, which came into existence with Prophet's explanation and practice of the Qur'an, are of crucial importance in understanding the Qur'an correctly and fulfilling its requirements properly. In this respect, hadiths and hadith sciences keep maintaining their actual value and importance.

Since the time of the Prophet (pbuh), Muslims have made very rigorous endeavours and efforts to preserve the heritage of the hadith and sunna, and to transmit them on to the next generations soundly. This gave rise to the formation of hadith science, which is one of the most extensive religious sciences that has many sciences within its body. However, it can be stated that there are still many issues in the science of hadith which still need to be studied and examined. Today, it is important that hadith researchers become more interested in hadith topics such as *i'lāl al-ḥadīth*, *fiqh al-ḥadīth*. In order to determine authentic and sound hadiths which do not have any flaws or defects, there is a need for studies which will act as *i'lāl al-ḥadīth* scholarship and bring it into force. Besides, against negative approaches and attitudes which lead to misunderstandings, hadith-like sciences that will enable a proper understanding of hadiths similar to *fiqh al-ḥadīth* must be dynamised. After all, as hadith/sunna is vitally necessary to understanding the Qur'an correctly, so having a hadith/sunna consciousness by understanding the hadiths and sunna correctly is vitally necessary.

Nowadays, the sciences of hadith have become the centre of debates even more. Undoubtedly, every science is home to some problems. The science of hadith also possesses its own peculiar issues and problems to resolve. This situation requires young researchers and hadith scholars to study harder and even do overtime.

There is also a need for new methods and expansions in the studies and researches of hadith. Instead of merely relying on the approaches in the sciences of hadith, the advantages of different sciences such as *uṣūl al-fiqh*, *uṣūl al-dīn* and different schools should be taken, and Muslims should be provided an understanding of hadith and sunna that will meet the needs of this era.

Today, like in the past, different understandings and tendencies that exploit the authority of the Prophet and his hadiths for their benefit are encountered. It is one of the many responsibilities of hadith experts to warn and inform the society against such initiatives and to carry out scientific researches accordingly. Likewise, it poses another problem about which hadith experts cannot stand indifferent that there are attempts to create perceptions to direct people towards a whole distrust for hadiths and the science of hadith via "The Qur'an is enough" discourse.

As the HADITH team, we make many sacrifices to publish future studies from all over the world for the purposes mentioned above. The eleven articles that are published in this issue have been selected from among the fifteen papers, each of which have been reviewed and assessed, and four articles have been rejected. We express our feelings of gratitude to our referees, for their assistance to increase the scientific value of the articles in the process. They have delivered exceptional sterling service to this role, providing the positive criticism and developmental feedback to our authors. Indeed, this evaluation process has a great contribution in the development of the scientific level of an article.

In the department of Theology, it is seen that the tradition of writing academic papers in English and in Arabic and then publishing them is not at an adequate level in Turkey. We also express our feelings of gratitude to our language editors for editing and correcting of the extensive abstracts of the articles in our journal in terms of the language in which they are written, and sometimes even to rewriting these texts and paying special attention to the consistency of some phrases with Western hadith terminologies. Our associate editors and all members of our team, who control the overlooked errors of the article, also deserve our sincere thanks. Also, our authors deserve special thanks for sending their articles, which they have written with great patience by spending their eye light to build a cornerstone in the field of hadith and sunna, to our journal a, and for patiently fulfilling our requests for correction during the evaluation and publication process.

In this issue, we present articles of Yusuf Acar's "Some Ṣaḥīḥāyn Ḥadīth̄s That the Fuḳahā' Have not Put into Practice and the Difference Between Bukhārī and Muslim's Approach to Them", Emine Erdoğan Marsak's "An Analysis of Studies on Women in Ḥadīth̄s in Turkey through Meta-Synthesis", Ali Çelik's "The Problems In Taḍjīrīd Works Made To Facilitate The Use Of Ḥadīth̄ Resources: Example Of Al-Taḍjīrīd Al-Ṣarīḥ", Sedat Yıldırım's "Bayhaḳī's (d. 458/1066) Naskḥ Approach and Some Ḥadīth̄

Examples with Naskh Connection in his book titled as-Sunan al-Kubrā", Sait İnan's "Abū Bakr's Attitude on Ḥadīth (Aftermath of Hz. Prophet)" and Nizamettin Çelik's "Man's Deeds and Works from the Perspective of Ḳurʿān and Sunna".

This issue contains Arabic articles of "Taʿaqqub -Criticism and Tashih- Method in Scholars (Example of Hadith Science)" by Asma Albogha, "The Narrating of Two Scholars from Weak Narrators and Its Effect on Validating or Invalidating Them" by İbrahim İbrahimoglu and "The Reasons for a Rāwī to Lose Ḍabt (Accuracy) and Hadith Types Formed in This Way" by Ayman J. M. Aldoori. There are also two book reviews on "Some Notes on Şîḥ Ḥadīṣ Tarihi" by Muhammed Enes Topgöl and "The Discourse of the Ḳurʿān Is Enough for Us" by Esra Nur Sezgül. In addition to being excited about this new issue of HADITH, we express our feelings of gratitude again to our authors, referees, and to our journal team for their efforts and contributions during the publication process.

We made the effort, may God grant us the accomplishment!

Editorial Board of HADITH

بسم الله الرحمن الرحيم

منذ بداية الإسلام اكتسبت السنة النبوية أكبر قدر من الاهتمام بعد القرآن الكريم، فالسنة النبوية هي المصدر الثاني في التشريع، ورسول الله صلى الله عليه وسلم من واجباته الأساسية التبليغ والتبيين والتطبيق، وبذلك اكتسبت السنة النبوية أهمية كبرى في الدين، مما كان لزاماً على المسلمين أن يُقبلوا عليها ويهتموا بها ويعضوا عليها بالنواجذ تعلموا وفهما ونقلها لها على مدى التاريخ الإسلامي.

ولم يكن إنكار الحديث الشريف والسنة النبوية كمصدر شرعي من مصادر الدين فكرة مشتهرة أو متبعة في العصور الإسلامية الأولى، باستثناء بعض المقاربات الفردية التي لم تؤخذ بعين الاعتبار، لكن هذه الفكرة بدأت في الانتشار في العصر الحديث، وأصبح داعموها ومتبنّوها يدعون إلى تعطيل الحديث الشريف والسنة النبوية تماماً والاكْتفاء بالقرآن الكريم فقط. ومع ذلك فإن ادعاءاتهم وخطاباتهم غير المقبولة وإن كان لها تأثير محدود على الأشخاص الذين ليس لديهم معرفة بعلم الحديث، ولكنها لا تجد لها استجابة في الأوساط العلمية.

تعتبر السنة النبوية المصدر الثاني من المصادر الرئيسية للدين بعد القرآن الكريم، فهي التي تقرر تشريعاته وتؤطره وتحدده وتبينه وتشرحه وتقف على أركانه وخصاله. ولذلك كان لعلم الحديث استقلالاً علمياً مستقلاً مهماً لا يقل أهمية عن قسيماته العلمية كال تفسير والفقه والعقيدة والتصوف.

ومنذ زمن النبي صلى الله عليه وسلم بذل المسلمون جهوداً كبيرة ودقيقة وصارمة للغاية للحفاظ على تراث الحديث والسنة النبوية ونقله إلى من بعدهم بكل أمانة ودقة. وهذا يفيدنا أن علم الحديث لقي عناية كبيرة ودراسة واسعة، ومع ذلك فلا يزال هناك العديد من القضايا القابلة للبحث والتقييم.

ومن المهم اليوم أن يعمق الباحثون في علم الحديث جهودهم في علوم الحديث من أجل تنزيله الأحاديث الصحيحة عن كل ضعف وشائبة، كما أنه من الضروري بمكان الاهتمام بعلم علل الحديث والخوض في مضماره، وكذلك الاهتمام بفهم المتون وفقه الحديث لتنزيه السنة عن الفهوم غير الصحيحة التي مستها. كما يجب أن يلم الباحث بكل العلوم والمعايير التي من شأنها أن تساهم في فهم الحديث فهماً صحيحاً، ويجب كذلك أن تتوفر الآلية الصحيحة اللازمة القائمة على علم الحديث وعلوم أخرى لفهم القرآن الكريم فهماً مستقيماً.

ولا شك أن لكل علم من العلوم شوائب وشبهات تتعلق به من حين لآخر مما يثير النقاش والجدال حول ذلك، وعلم الحديث ليس بمعزل عن ذلك، فإن له قضايا ومشاكله الخاصة التي تنتظر الكشف عن حلولها. وهذا ما يحثنا بشكل ضروري على مزيد من البحث والمراجعة.

ولا ريب أننا في مجال الأبحاث والدراسات المتعلقة بالسنة النبوية نحتاج أيضاً إلى أساليب جديدة ومؤثرة بشكل فعال بدلاً من الالتزام المطلق بالمنهج المتبع في علم الحديث، إذ علينا الاستفادة من مناهج مدارس العلوم الدينية الأخرى كمناهج أصول الفقه وأصول الدين، وأن نلتفت إلى القضايا والمسائل التي يحتاج الناس إلى فهمها وحل مشكلها.

واليوم كما في الماضي وجدت مفاهيم واتجاهات مختلفة تستغل أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم للمصالح والمفاهيم الخاصة. وإن تحذير المجتمع منها والوقوف سداً منيعاً أمام مثل هذه المبادرات وفق نهج علمي صحيح مسؤولية كبيرة من المسؤوليات العديدة التي تقع على عاهل أهل الحديث. كما أنه لا يمكن لأهل الحديث أن يقفوا غير مباليين بـ(القرآنيين) وما يطرحونه في المجتمعات من توجيه الناس نحو التشكيك في السنة وعدم الثقة الكاملة بعلم الحديث بدعوى أن "القرآن يكفي".

ونحن العاملین في خدمة الحديث الشريف بدورنا نقدم العديد من الجهود لنشر الدراسات المستقبلية من جميع أنحاء العالم للأغراض المذكورة آنفاً. وقد تم اختيار أحد عشر بحثاً لهذا العدد من بين خمسة عشر بحثاً، بعد مراجعتها وتقييمها، وتم من خلال ذلك رفض أربعة مقالات. كما أننا نعبر عن مشاعر الامتنان للمحكّمين لمساعدتهم على زيادة المستوى العلمي للأبحاث في هذا العدد، فلقد قدموا خدمة أكاديمية استثنائية في هذا الدور والميدان العلمي، بتوفيرهم النقد الإيجابي ومحاولتهم رفع قيمة كل بحث من البحوث في هذا العدد. في الواقع إن عملية التقييم هذه لها مساهمة كبيرة في تطوير المستوى العلمي لكل بحث وباحث.

ومن الملفت للانتباه أن الباحثين في كليات الإلهيات في تركيا الذين يلجؤون إلى كتابة الأبحاث الأكاديمية باللغتين الإنجليزية والعربية جاءت أبحاثهم بعيدة عن المستوى المناسب في تركيا.

ونحن في هذا الصدد نعرب أيضاً عن مشاعر الامتنان لمحري اللغة إذ كان لهم الدور الكبير في تصحيح الملخصات والمقالات في مجلّتنا من حيث اللغة التي كُتبت بها، حتى إنهم يضطرون لإعادة كتابة بعض العبارات بما يتناسب مع مصطلحات الحديث النبوي. وكذلك المحررون المساعدون وجميع أعضاء فريقنا الذين يصححون الأخطاء التي تم تجاهلها في المقالة فهم يستحقون أيضاً خالص شكرنا. ولا ننسى أن نرسل للمؤلفين امتناناً وشكراً خاصاً لإرسالهم لمجلّتنا مقالاتهم التي كتبوها بصبر كبير من خلال إنفاق ضوء عيونهم لبناء حجر الزاوية في مجال الحديث والسنة، ولتلبية طلباتنا للتصحيح بصبر أثناء عملية التقييم والنشر.

في هذا العدد ، نقدم عدداً من البحوث؛ منها ما كان باللغة التركية، حيث كتب يوسف أجار "بعض أحاديث الصحيحين التي لم يفت بها الفقهاء والفرق بين موقف البخاري ومسلم منها" ، وكتبت أمينة أردوغان ماركسك "تحليل الدراسات الحديثية التركية التي تناولت مواضيع النساء" ، وكتب علي جليك "المشاكل الناتجة عن عملية تجريد مصادر الحديث عن الزوائد بهدف سهولة استعمالها - كتاب التجريد الصريح نموذجاً" ، وكتب سعادة يلدرم بحثاً بعنوان "منهج البيهقي في النسخ في بعض الأحاديث الواردة في كتابه السنن الكبرى" ، وكتب سعيد إينان بحثاً بعنوان "حول موقف أبي بكر الصديق رضي الله عنه من الحديث النبوي بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم" ، وكتب الباحث نظم الدين جيليك بحثاً بعنوان "عمل الإنسان وأثره من منظور القرآن والسنة النبوية".

وفي عددنا هذا أيضاً ثلاثة أبحاث باللغة العربية، حيث كتبت الباحثة أسماء البُغا بحثاً بعنوان "التعقب عند العلماء - علم الحديث نموذجاً" ، وكتب الباحث إبراهيم إبراهيم أوغلو "إخراج الشيخين للرواة المتكلم فيهم وأثره في تعديلهم أو تجريحهم" ، وكتب أيمن جاسم محمد الدوري "أسباب اختلال ضبط الرواة وأنواع الحديث الناتجة عنه".

وفي هذا العدد أيضاً كان هناك تقييم قام به محمد أنس توبغل لكتاب بعنوان "تاريخ الحديث الشيعي" ، وقدمت إسرائ نور سيزغلُ بالتعريف بكتاب "مقولة القرآن يكفيننا".

ويسعدنا نشر إصدارنا الجديد، كما نود أن نعرب عن امتناننا مرة أخرى لمؤلفينا وحكامنا وفريق
المجلة لدينا ولجهودهم ومساهماتهم في عملية النشر.

والله سبحانه وتعالى هو الموفق

هيئة التحرير

HADITH

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

Temmuz / July / يوليو / 2020, 4: 10-50

Fukahanın Amel Etmediği Bazı Sahîhayn Hadisleri ve Buhârî ile Müslim'in Bunlara Yaklaşım Farkı

Some Şahîḥāyn Ḥadīths That the Fuḳahā³ Have not Put into Practice and the Difference
Between Bukhārī and Muslim's Approach to Them

بعض أحاديث الصحيحين التي لم يفت بها الفقهاء والفرق بين موقف البخاري ومسلم منها

Yusuf Acar

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Konya/Türkiye
Assoc. Prof. Dr., Selcuk University, Faculty of Islamic Studies, Konya/Turkey
yusuf.acar@selcuk.edu.tr, yusufacar42@gmail.com
ORCID ID: orcid.org/0000-0001-7579-5264

Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received Date: 17.06.2020

Kabul Tarihi / Accepted Date: 25.07.2020

Yayın Tarihi / Published Date: 31.07.2020

Yayın Sezonu / Publication Date Season: Temmuz / July

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3965830>

Atıf / Citation / اقتباس : Acar, Yusuf. "Fukahanın Amel Etmediği Bazı Sahîhayn Hadisleri ve Buhârî ile Müslim'in Bunlara Yaklaşım Farkı / Some Şahîḥāyn Ḥadīths That the Fuḳahā³ Have not Put into Practice and the Difference Between Bukhārī and Muslim's Approach to Them". *HADITH* 4 (Temmuz/July 2020): 10-50. doi.org/10.5281/zenodo.3965830.

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

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

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

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

Fukahânın Amel Etmediği Bazı Şahîhayn Hadisleri ve Buhârî ile Müslim'in Bunlara Yaklaşım Farkı

Doç. Dr. Yusuf ACAR

Anahtar Kelimeler:

ÖZ

Hadis
Şahîhanyın
Fukahâ
Yaklaşım farkı
Amel Edilmeyen

Hadis kaynaklarında rivâyet ilimleri ölçülerine göre sahih kabul edilen bir hadisin fukahâ nezdinde aynı karşılığı bulmadığı olgusunun Şahîhayn ölçeğinde geçerli olup olmadığı ve şayet varsa ma'mûlün bih olmayan bu tür rivâyetlerin anlamlı bir sayıya ulaşip ulaşmadığı bu makalede ele alınan ilk husustur. Kitâbu't-tahâra muhtevasında yapılan tetkikte, tespit edilen mezkûr niteliği haiz rivâyetlere, eserlerini tasnif yöntemlerinden de istifade edilerek Buhârî ve Müslim'in yaklaşımları da mukayeseli bir şekilde ele alınmaktadır. Şahîhaynda mevcut olup da üç fıkah mezhebinin ittifakla amel etmediği yedi rivâyet ya da rivâyet grubu tespit edilmiş ve bunların tamamına yakınının Şahîh-i Müslim'de yer aldığı, Buhârî'nin ise yalnızca üçüne yer verdiği görülmüştür. Bu yedi rivâyet grubuna bakış açıları itibariyle, genel anlamda hadislere literal yaklaşan ehl-i hadîs diyebileceğimiz ekolün temsilcisi olarak Buhârî'nin değil de Müslim'in görülmesinin daha uygun olacağı kanaati hâsıl olmuştur. Çalışma aynı zamanda bir görüş ya da hüküm belirtirken ashâb-ı hadis benzeri ifadelerle genelleme yapmanın hatalı oluşuna da örnekler sunmuş olmaktadır. Makale ölçeğinde ele alınan bu konunun müstakil olarak Şahîhaynın tamamını ihtiva edecek şekilde çalışılması daha sağlıklı sonuçlar verecektir.

Some Şahîhāyn Ḥadīths That the Fuḳahā' Have not Put into Practice and the Difference Between Bukhārī and Muslim's Approach to Them

Keywords:

Ḥadīth
Şahîhāyn
Fuḳahā'
Approach difference
Practise/act

ABSTRACT

The first aim of this article is to determine whether the fact that a ḥadīth which is accepted valid according to the criteria of narration does not express the same meaning according to fuḳahā' is valid in the scale of Şahîhāyn or not; if it is valid, whether such narrations which are not in force reach a meaningful number or not. We also investigated whether disregarded narrations reach a significant number. In the investigation carried out in the parts of Kitāb al-Ṭahāra of the Şahîhāyn, the existence of narrations that have the aforementioned characteristics was determined, and the approaches of Bukhārī and Muslim were tried to be comparatively set forth with both the classification methods of both authors and the commentaries. Seven narrations or narrations groups that are available in the Şahîhāyn but are not put into practice by three schools of Islamic jurisprudence have been identified. Almost all of these take place in Şahîh Muslim, while Şahîh al-Bukhārī includes only three of them. From their perspective on these seven narrated groups, it was concluded that it would be more appropriate to see Muslim, not Bukhārī, as the representative of Ahl al-ḥadīth school that generally approaches ḥadīths literally. The study also provides examples of the fact that it is wrong to generalize with phrases like Ahl al-ḥadīth in expressing an opinion or judgment. Certainly studying this topic separately to include the whole Şahîhāyn will yield healthier results.

EXTENDED ABSTRACT

Some *Ṣaḥīḥāyn* Ḥadīths That the *Fuḳahā'* Have not Put into Practice and the Difference Between *Bukhārī* and Muslim's Approach to Them

The first aim of this article is to determine whether the fact that a ḥadīth which is accepted valid according to the criteria of narration does not express the same meaning according to *fuḳahā'* is valid in the scale of *Ṣaḥīḥāyn* or not; if it is valid, whether such narrations which are not in force reach a meaningful number or not, and to handle the approaches of *Bukhārī* and Muslim comparatively. The ultimate aim of the article is that this determination contributes to the discussions on methods for determining the sameness or difference of ḥadīth and tradition (sunna), and for determining that a ḥadīth belongs to the Prophet and on the essential character of the sunna such as the narration-deed relations. Because in spite of the fact that a ḥadīth which is considered to be weak in terms of ḥadīth sciences forms a base to *fatwā* according to the *fuḳahā'*, or it is regarded as authentic in terms of narration techniques, it has no equivalent according to the *fuḳahā'*, it still remains as a serious problem for the science of Ḥadīth.

In the investigation carried out in the parts of *Kitāb al-Ṭahāra* of the *Ṣaḥīḥāyn*, the existence of narrations that have the aforementioned characteristics was determined, and the approaches of *Bukhārī* and Muslim were tried to be comparatively set forth with both the classification methods of both authors and the commentaries. Seven *riwāyāt*s or groups of *riwāyāt*s recorded in the *Ṣaḥīḥāyn* but not unanimously practised by three jurisdictional sects were determined, and it was seen that almost all of them were recorded in *Ṣaḥīḥ-i Muslim* but *Bukhārī* recorded only three of them.

We would like to notify that we have identified the word '*fuḳahā'*' in the title as *Ḥanafīs*, *Mālikīs* and *Ṣhafi's*. The reason why we made such a choice regarding Ibn Ḥanbal, who is an apodictic jurist and sectarian imām, is entirely related with subject and goals of the study, which is a method previously adopted by Ibn *Djarīr al-Ṭabarī* and Ibn 'Abd al-Bar. Being aware of the different evaluations, we would also notify that the expressions *Ahl-i ḥadīth* and *Aṣḥāb-i ḥadīth* were used in the article to mean "considering the external meaning of this ḥadīth, all of the ḥadīth scholars deduced in any subject adopted also by Aḥmad Ibn Ḥanbal, and all of the *fuḳahā'*...", which was reiterated by almost all of the commentators, especially *Khaṭṭābī*.

It has been discussed in many studies whether or not the weakness in a ḥadīth vanishes or is considered as consolidation when supported by elements out of *isnād* such as the acceptance of the *umma* according to the *Ṣhafi's*, *Mashūr/m'arūf sunna* according to the *Ḥanafīs*, and '*amal-i ahl-i Madīna*' according to the *Mālikīs*. In the PhD study conducted recently by Bekir Özüdoğru, it is claimed that the authentic-weak taxonomy in the classical ḥadīth method is insufficient, and a new one is proposed as a supreme concept as "*M'amūlun bih-non m'amūlun bih*".

As far as we know, the only independent study on the riwāyāts considered authentic by ḥadīth scholars but not put into practice by fuḳahā' belongs to 'Abdussalām Allūş. However, all of the 25 narrations handled in this study do not exist in Şaḥīḥāyn, so only were the riwāyāts that can be summarized as a supplementary "the water is required due to the water" partly evaluated. That is, according to Allūş, all but one of the ḥadīths of Şaḥīḥāyn are m'amūlun bih narrations, but it is clear that it is not true.

In the research we carried out on Kitāb al-Ṭahāra parts of Şaḥīḥāyn, we determined Bukḥārī and Muslim's approach to the six ḥadīths having the aforementioned quality and the one related to the combination of two prayers are as follows:

1. Muslim revealed that the narrations about the view that eating camel meat would ruin the ablution were exempted from the naskḥ related to the cooked food with both the narrations and the way he organized them. As Nawawī put it, this was the opinion of the aşḥāb-ı ḥadīth without any controversy. However, our research revealed that Bukḥārī could not be included in this generalization and that he did not consider ablution necessary because of camel meat just like fuḳahā'.

2. Without insinuating even slightly about the existence of the view that does not allow wiping on turban, Muslim determined the sources of the ḥadīth of Muḡḥīra and adopted the view that the ḥadīth should be put into practice. In contrast, the turban was mentioned neither in Bukḥārī's tarād̄jim nor in the ṭarīḳ (way) of the ḥadīth of Muḡḥīra that he quoted. Therefore, we believe that Bukḥārī participated in the consensus (id̄jmā') of fuḳahā' about not deeming the wiping on the turban as permissible, and so he could not be listed among those who confirms Khaṭṭābī's statement as "All of aşḥāb-ı ḥadīth deemed wiping on the turban permissible."

3. With the narrations he quoted and his way of organizing them, Muslim decided that having the ritual ablution of the whole body was obligatory, and just like the fuḳahā', Bukḥārī, with both the title of units and the ḥadīths he determined their sources concluded that the ritual ablution of the whole body on Friday was goodness.

4. With both the titles of units and the evaluations he made at the end of the units, Bukḥārī clearly stated that the ritual ablution of the whole body was obligatory when the semen was ejaculated during the sexual intercourse, and the commentators considered it as a difficult situation. It is possible to say that Muslim, exhibiting an attitude similar to Bukḥārī's, preferred the narratives that attributed the exigency of ritual ablution of whole body to the ejaculation of semen, but he was aware of the fact that the problem was contentious among the Şaḥābas.

5. Contrary to the view adopted by fuḳahā', Bukḥārī and Muslim conveyed the same riwāyāts about the necessity to make ablution if the major ritual impure person was not going to have ritual ablution of the whole body before sleep, and they said that the ablution was obligatory.

6. Bukhārī does not see any trouble in the reading of the Qurʾān in the condition of a major ritual impurity and menses, based on the suspicious news in the translation. Muslim, on the other hand, contented himself with only determining the sources of Bukhārī's proof in the musnad way.

7. Despite the fact that the resident cannot combine the prayers without an excuse is unanimously accepted by the fuḳahāʾ, Muslim prefers the riwāyāt about combining the prayers during travel just as it is done during residence. Bukhārī, on the other hand, preferred the view that the resident, whether excused or not, cannot combine prayers.

As a result, it is understood that the number of ḥadīths that take place in Ṣaḥīḥ-i Bukhārī or Muslim or both and that the fuḳahāʾ do not put into practice, cannot be limited to 2-3. Undoubtedly, it will yield healthier results to study this subject handled in an article scale here, in a larger dimension that includes the entire Ṣaḥīḥāyn. We think that this modest article showed that it is not correct to generalize with the terms of aṣḥāb-i ḥadīth or ahl-i ḥadīth when putting forward a view, and it will be more suitable to consider Muslim not Bukhārī as the representative of school of ahl-i ḥadīth or aṣḥāb-i ḥadīth, who approached to ḥadīths literally. Contrary to the common view, our opinion is supported by the fact that during a study we carried out to write a book, we witnessed that Bukhārī's opposition to Imām Ṣhāfi had reached a considerable level.

ملخص موسع

بعض أحاديث الصحيحين التي لم يفتِ بها الفقهاء والفرق بين موقف البخاري ومسلم منها

إن الهدف من هذه المقالة هو السؤال عن الأحاديث التي صحت من ناحية الرواية ولم يعمل بها الفقهاء وهل هناك مثل هذه الأحاديث في الصحيحين، وإن كانت هذه الأحاديث التي لم يعمل بها موجودة في الصحيحين فما مقدار هذه الأحاديث؟ إن تثبيت هذه الروايات أولاً ثم المقارنة بين موقفي البخاري ومسلم فيها هي الهدف الأول من المقال. وأما الهدف النهائي من هذه الدراسة: إن المقالة تعد مساهمة في المذاكرات والمناقشات التي جرت حول: هل الحديث مرادف للسنة أم غيرها؟ وما المناهج الراجحة في نسبة الروايات إلى النبي صلى الله عليه وسلم؟ وما هي ماهية السنة في العلاقة بين الرواية والعمل بها؟ إذ إن مسألة كون حديث ما ضعيف من جهة علوم الحديث مداراً على الفتيا عند الفقهاء، أو كون الحديث صحيح من ناحية قواعد الرواية وقد لا يعتد به الفقهاء من الاحتجاج، فهذا الموضوع يقف على مشكلة مهمة في علم الحديث لم تتأخذ حقها بعد.

وفي بحثنا هذا قد ثبتت في كتابي الطهارة من الصحيحين بعض الأحاديث التي لم يُفتِ بها الفقهاء، واستكشف موقفي البخاري ومسلم منها مقارنة بدراسة منهجي التصنيف وكتب الشروح. فقد تبين أن الروايات المذكورة بلغت سبعاً، وكلها تقريباً في صحيح مسلم وأما البخاري فإنه خرج منها ثلاثة فقط.

نريد أن نبين المقصود من كلمة الفقهاء في العنوان، حيث نقصد منها الحنفية والمالكية والشافعية، وسبب ترجيحنا هذا مع أنه مسلماً كان فقيها وإمام مذهب فيتعلق بموضوعنا الدراسة وأهدافها كاملاً كما ذهب إلى هذه الطريقة ابن جرير الطبري وابن عبد البر وكثير من علماء الخلافات. وأيضا مع الانتباه إلى الآراء المختلفة نريد أن نبين أننا قد نستعمل عبارات "أصحاب الحديث" و "أهل الحديث" وهو مصطلح دارج على السنة شراح الحديث كما قالها الخطابي: "قد ذهب عامة أصحاب الحديث إلى...، قولا بظاهر هذا الحديث واليه ذهب أحمد بن حنبل، و أما عامة الفقهاء..."

الحديث الضعيف عند المحدثين إذا كان مؤيدا بالعناصر الخارجية من الإسناد كتلقي الأمة بالقبول كما قال الشافعية أو كالسنة المعروفة كما قال الحنفية أو كعمل أهل المدينة كما قال المالكية فهل ضعف الحديث يزول؟ وهل تكون هذه العناصر الخارجية تقوية له؟ فهذه المسألة قد عولجت في دراسات متعددة. وفي رسالة الدكتوراه لبكر اوزدوفرو حيث يرى أن تقسيم الحديث الى صحيح وضعيف في أصول الحديث غير كاف ويقترح فيها مفهوما جديدا فهو: "معمول به وغير معمول به".

كما يوجد بحث مستقل حول الروايات التي لم يُفْتِ بها الفقهاء لعبد السلام علوش فقط، لكن ذكرت فيه خمسة وعشرون رواية وكلها في غير الصحيحين، غير أنه أضيف في ذيل هذا البحث فصلٌ يشتمل على حديث (انما الماء من الماء) من الصحيحين وتحقيقتها. وفقا لهذا بحسب علوش إن كل أحاديث الصحيحين روايات معمولة بها إلا واحدة، لكن يفهم أن هذا الكلام لا يصح.

فهذه الأحاديث الستة الثابتة على شرطنا المذكور فيما بحثنا في كتابي الطهارة من الصحيحين ومعها رواية جمع الصلاتين في الحضر، وموقف البخاري ومسلم منها فهي كالاتي:

1. الامام مسلم: بتخرجه الروايات وبشكل ترتيبها ذهب الى أن الروايات التي تفيد بأكل لحوم الابل ينقض الموضوع قد استثنت مما وقع النسخ فيما مست النار. ومذهب عامة أصحاب الحديث كذلك كما قاله النووي. ولكن دراستنا هذه قد أثبتت أن البخاري لا يلزم الموضوع من أكل لحوم الابل كما عليه الفقهاء، اذاً لا يمكن إدخاله الى قول "عامة أصحاب الحديث".

2. قد روى مسلم حديث المغيرة بن شعبة الذي أخبر فيه تجويز المسح على العمامة فقط بغير ذكر قول لا يجوز المسح على العمامة، وبذلك ذهب مسلم إلى القول الذي أوجب العمل بحديث المغيرة رضي الله عنه مطلقا. أما البخاري لا يوجد في تراجمه ولا في روايته عن المغيرة رضي الله عنه شيء من المسح على العمامة. إذاً فالبخاري قد اشترك في الاجماع عند الفقهاء على أن المسح على العمامة غير جائز، ولذلك نعتقد أنه لا يدخل أيضا في جواز المسح على العمامة إلى شمول قول الخطابي "عامة أصحاب الحديث".

3. وذهب مسلم إلى وجوب الغسل يوم الجمعة بحسب ترجيحه الروايات فيه وترتيبها، أما البخاري بترجمته للأبواب وتسميتها وبتخرجه الأحاديث فيها رأى الغسل يوم الجمعة فضيلة كما قاله الفقهاء.

4. ذهب البخاري إلى أن الغسل من الجماع يجب بالإنزال فقط من خلال تسميته لتراجمه وبروايته الأحاديث فيها وبكلامه المبين في آخر الموضوع، وذكر شراح الحديث موقف البخاري هذا فإنها أمر صعب. ونظن أن قول مسلم قريب من مذهب البخاري بسبب ترجيح روايات تلزم الغسل بشرط خروج المنى، ومع هذا يمكن لنا أن نقول قد كان مسلم على علم ومدركا بالاختلاف بين الصحابة رضي الله عنهم فيه.

5. يبدو لنا من خلال الأحاديث التي رواها البخاري ومسلم في وضوء الجُنُب قبل النوم ومن خلال ترجمة البخاري أيضاً أنها مالا إلى القول بالوجوب خلافاً لعامة الفقهاء.

6. لا يرى البخاري بأساً في تلاوة القرآن عند الجنابة والحيض معتمداً على الأخبار المعلقة التي ذكرها في الترجمة. أما مسلم فهو اكتفى بتخريج دليل البخاري مسنداً.

7. ويتقدم الإمام مسلم الأحاديث في الجمع بين الصلاتين للمقيم بغير عذر لكونه تيسيراً وتوسعاً، كما كان في السفر على إجماع الفقهاء فيما لا يجوز الجمع بين الصلاتين في الحضر بغير عذر. أما البخاري يرى أن المقيم لا يقيم الصلاتين جمعاً في وقت واحد من عذر أو بغير عذر.

وأخيراً: قد تبين لنا أن عدد الأحاديث التي لم يُقْتَبَ بها الفقهاء في الصحيحين (للبخاري ومسلم) أو في أحدهما لا يمكن تحديده بالاثنتين أو الثلاثة. فإن هذا الموضع الذي بحثنا فيها في مقالة، وإذا دُرِسَ بشكل يشمل تمام الصحيحين فقد يصل إلى أصح النتائج بلا شبهة. ثم نعتقد بأن هذه الدراسة المتواضعة قد قدّمت نماذج لما لا يصح التعميم عند سرد أو تعميم رأيٍ ما قائلًا بـ "أصحاب الحديث أو أهل الحديث"، وكذلك هي تقدّم نماذج لكون الإمام مسلم إمام مذهب أصحاب الحديث أو أهل الحديث الذي يميل إلى اتجاهات ظاهرية في الأحاديث ولكن ليس البخاري. ويؤيد اعتقادنا هذه: شهادتنا في دراسة كتاب مستقل بحثنا فيه عن مخالفة البخاري على الشافعي.

الكلمات المفتاحية: الحديث، الصحيحين، الفقهاء، فرق، الموقف، العمل.

Giriş

Sünnetin otoritesi üzerinde İslâm kültür tarihi boyunca herhangi ciddi bir içsel tartışma olmamakla birlikte, sahâbe neslinden itibaren sünnetin neliği hususunda Ehl-i sünnet arasında cereyan eden fikir çatışmalarının zamanla Ehl-i hadîs-Ehl-i re'y ayrışmasına dönüştüğü bir vâkiadır. Hadis ve sünnetin aynîliği veya farklılığı, rivâyetlerin Hz. Peygamber'e aidiyetini tespitinde tercih edilen yöntemler ve nihayetinde rivâyet-amel ilişkisi gibi başlıklar söz konusu fikir teaddilerinde öne çıkmaktadır. Netice olarak ise “*Vârise vasiyet yoktur.*” örneğinde olduğu gibi hadis ilimleri açısından zayıf addedilen bir hadisin fukaha nezdinde fetvaya medar olması yahut da sarık üzerine mesh yapılabileceğini ifade eden Müslim hadisi gibi rivâyet teknikleri itibariyle sahih sayılmasına rağmen fukaha indinde bir karşılığının bulunmamasına benzer bir durumla karşı karşıya kalınmaktadır.

Hadis usulü kriterleri açısından zayıf görülen bir rivâyet, Şâfiîler nezdinde *ümmetin kabulü*, Hanefîlere göre *meşhur/maruf sünnet* ve Mâlikîlerce de *amel-i ehl-i Medine* gibi isnad dışı birtakım karinelerle *amel edilebilirlik* vasfını kazanabilmektedir. Aynı cümle tersinden sahih hadisler için de geçerlidir. Hal böyle olunca da hadisçilerin sahih dedikleri bir rivâyet ile fukahanın amel etmemesi ve fukahanın fetvasına mesned teşkil eden bir rivâyete hadisçilerin zayıf hükmünü vermeleri söz konusu olabilmektedir. Şüphesiz bu niteliği haiz rivâyetlerin sınırlı sayıda olduğunu da burada belirtmeliyiz.

Hadisçiler zaviyesinden zayıf görünen bir hadisin, isnad dışı mezkûr unsurlarla desteklenmesi halinde zayıflığının zâil olup olmayacağı ya da bunun bir takviye sayılıp sayılmayacağı hususu pek çok çalışmada ele alınmıştır.¹ Hatta bir doktora çalışmasında, hadis ilimlerinin sıhhat şartlarına uymadığından zayıf addedilen ama fukahanın amel ettiği rivâyetlerden hareketle klasik hadis

¹ Bu alanda geniş denilebilecek bir literatür oluşmuştur. Mesela bkz. ‘Abdul’aziz ‘Abdurrahman ‘Useym, *Tahkîku’l-ı-kavl bi’l-‘amel bi’l-hadîsi’đ-đâ’if* (Medine: el-Câmiatü’l-İslâmiyye, 1405); Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek* (Ankara: Ankara Okulu, 1998); Muhammed Yusuf Guraya, *Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım -Mâlik’in Muvatta Örneğinde-*, çev. Mehmet Emin Özafşar (Ankara: Ankara Okulu, 1999); Hâssan b. Muḥammed Filimbân, *Ḥaberu’l-vaḥid iza ḥalefe ‘amele ehli’l-Medîne : diraseten ve taṭbîkan* (Dubâi: Dâru’l-Buḥûs li’l-Dirâsâti’l-İslâmiyye ve İḥyâi’l-Türâs, 2000); Ahmed Muḥammed Nurseyf, *‘Amelu ehli’l-Medîne beyne muştalaḥâti Mâlik ve ‘ârâ’i’l-uşûliyyîn* (Dubâi: Dâru’l-Buḥûs li’l-Dirâsâti’l-İslâmiyye ve İḥyâi’l-Türâs, 2000); Hasan Haydar Han, “Hadiste Bir Kriter Olarak Uygulamanın Değeri: Amel-i Mütevâres Kavramı”, çev. Mehmet Özşenel, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (2001); Halit Özkan, *Hicri İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006); Kadir Gürler, “Zayıf Hadisle Amel Edilip Edilemeyeceği Tartışmaları Arasında Bir Çözüm Yolu: Telakkî bi’l-kabûl”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/2012/2 (ts.), 5-28; İbrahim İhsan Bayraktar, *Hadislerin Takviyesinde Telakkî bi’l-kabûlün Etkisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013); Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları-Şeybânî Örneği-* (İstanbul: İFAV, 2015); Yusuf Acar, “Zayıf Hadisin Amel Karinesiyle Desteklenmesi ve Tirmizî’nin Süneni”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2014), 41-69.

usulündeki sahih-zayıf taksiminin yetersiz kaldığı ileri sürülmekte ve bir üst kavram olarak “ma‘mülün bih-ma‘mülün bih olmayan” şeklinde yeni bir taksim önerilmektedir.²

Rivâyet-amel ilişkisi bağlamında konunun ikinci veçhesi, yani hadisçilerin sahih kabul ettikleri ama fukahanın amel etmediği rivâyetler hususunun da aynı çerçevede değerlendirilmesi gerektiği izahtan varestedir. İşte meselenin bu yönüyle ilgili çalışmaların henüz yeterli olmadığı düşüncesiyle bu makalede, *Sahîhayn*da yer alan ama fukahanın fetva verirken nazar-ı dikkate almadığı ya da hilafına fetva verdiği bazı hadisler tespit ve tetkik edilmekte ve bu tür hadislere Buhârî ile Müslim'in yaklaşım farklılıkları ele alınmaktadır.

Fukahanın amel etmediği hadisler dair Abdusselâm Allûş tarafından yapılan çalışmada, muteber hadis kitaplarında yer almalarına rağmen dört fıkıh mezhebinin yanı sıra diğer güvenilir müctehid ve muhakkik âlimler tarafından ahkâm konularında kendileriyle fetva verilmeyen, başka bir ifadeyle fetvada kendilerine itibar edilmeyen hadisler tespit edilmeye çalışılmıştır.³ İlk bölümde ele alınan 25 hadisin belirlenmesinde; müctehidlerin başka bir delil sebebiyle hadisin hilafına fetva vermesi, sahâbeden hadisin hilafına bir naklin bulunması, hadisin neshinde ittifakın bulunmaması ve hadisin bazılarına göre açıkça veya zimmen sahih kabul edilmesi olmak üzere dört kriter esas alınmıştır.⁴ Bu 25 hadise, sahih olduğu halde -en azından bazılarına göre- fukahanın amel etmediği hadisler demek mümkündür. Bu bölümde tespit edilen hadisler arasında Buhârî ve Müslim hadisleri yer almamaktadır.

İkinci bölümde ise sırf nesh sebebiyle fukahanın amel etmediği iki konu tespit edilmiş ve konuyla ilgili sahih hadisler irdelenmiştir: Bunlar, guslün ancak meninin gelmesiyle gerekli olduğu ve dördüncü defa içki içenin öldürüleceği meseleleridir.⁵ İkinci konuyla ilgili rivâyetler, *Sahîhayn* dışındaki kaynaklarda sahih olarak yer almaktadır. Allûş'un çalışmasında, fukahanın amel etmediği sahih hadisler bağlamında tespit edebildiği yegâne *Sahîhayn* hadisi, guslün ancak meninin gelmesiyle gerekeceği yönündeki rivâyettir ki bölüm başlığından da anlaşılacağı üzere, gerekçesi de bu haberin mensûh olduğunda ittifakın oluşudur. Bunun anlamı, Allûş'a göre *Sahîhayn* hadislerinin birisi dışında tamamı, mamulün bih rivâyetlerdir, bir başka ifadeyle ister nesh ve isterse başka bir gerekçe sebebiyle olsun *Sahîhayn*'da bulunup da fukahanın amel etmediği sadece bir hadis söz konusudur.

² Bkz. Bekir Özüdoğru, Rivayetlerin Hz. Peygamber'e Aidiyetini Tespitte Amel Olgusu (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 241 vd.

³ Ebû 'Abdillâh 'Abdusselâm Muhammed 'Ömer 'Allûş, *el-İntihâ' li ma'rifeti'l-ehâdîs elleti lem yefi bihâ'l-fukahâ ve münâkaşetühâ 'alâ zav'î'l-uşûliyyîn uşûli'l-fikh ve uşûli'l-hadîs* (Beyrut: Dâru İbn Hâzım, 1996).

⁴ 'Allûş, *el-İntihâ'*, 104. Buraya kadar haber-i vâhid ile ilgili bilgiler verilmiş, buradan itibaren ise yaklaşık 160 sayfa tutarındaki birinci bölüm yani kriterlere uyan 25 hadisin tespiti ve değerlendirmesi yapılmıştır.

⁵ 'Allûş, *el-İntihâ'*, 365 vd.

Allûş'un eserine, Hanefi Uğuz tarafından "Makbul Olup Gayri Ma'mûlun Bih Olan Hadis Nevileri" adıyla yapılan yüksek lisans tezini de ilave etmek gerekir.⁶

Rivâyetlere geçmeden önce, başlıkta yer alan "fukaha" kelimesinin şumûlünü; Hanefîler, Mâlikîler ile Şâfiîler olarak belirlediğimizi ve Hanbelîleri dışarıda tuttuğumuzu, hassaten üç mezhebin kurucu imamlarını kastettiğimizi belirtmek isteriz. Zira İbn Abdilber'in (ö.463/1071) ifadesiyle İbn Hanbel, "fıkhta, ehl-i hadisin mezhebine/yöntemine uygun düşen tercihleri olan birisidir ve hadisçilerin de imamıdır."⁷ İbn Cerîr et-Taberî'nin (ö.310/923) de *İhtilâfü'l-fukahâ* adlı eserinde, salt hadisçi olarak gördüğü için İbn Hanbel'in diğer imamlardan farklı olan görüşlerini zikretmeyerek Hanbelîliği mukayeseli fıkha dâhil etmediği malumdur. Dolayısıyla bu makalede İbn Hanbel'i sırf yöntemi gereği "fukaha" ile kastedilen müsemmanın dışında tuttuğumuzu, yoksa onun fikhçiliğini tartışmak gibi bir niyetimizin olmadığını bilinmesini isteriz. Ayrıca İslâm kültür tarihinde Hicaz-İrak ayrışması olarak başlayıp ehl-i hadis-ehl-i re'y şeklinde keskinleşen fikir tartışmalarında ehl-i hadis cenahına Şâfiîler, Hanbelîler ve Zâhirîleri yerleştirmek ve son tahlilde de ehl-i hadisin temsilcisi olarak Şâfiîleri görüp usûl ve furûuyla hadisi Şâfiî'ye irca etme düşüncesine de katılamıyoruz. Nitekim yaygın kanaatin aksine, örneğin Buhârî'nin İmam Şâfiî'ye muhalefet ettiği hususların ve rivâyetlerin hiç de azımsanamayacak bir miktara balığ olduğuna, yaptığımız müstakil bir çalışmada şahit olduk. Dolayısıyla ehl-i hadis ifadesiyle, İbn Kuteybe, Tahâvî ve Hattâbî başta olmak üzere hemen bütün şârihlerin lisanındaki "Hadisçilerin tamamı falan konuda bu hadisin zahirini dikkate alarak, Ahmed b. Hanbel'in de benimsediği şu görüşe varmışlardır, fukahanın tamamı ise.../ قد ذهب عامة اصحاب الحديث الى ... قولاً بظاهر هذا الحديث واليه ذهب احمد بن حنبل، واما عامة الفقهاء.. kullanımı kastettiğimizi belirtmek istiyoruz.

Fukahanın amel etmediği sahih hadisler bağlamında Allûş'un çalışmasında yegâne *Sahîhayn* hadisi olarak yer alan gusûl ile ilgili mezkûr rivâyetin yanı sıra *Sahîhayn*da benzer nitelikli başka rivâyetler de söz konusudur. Buna göre, birisi dışında *Sahîhayn* hadislerinin tamamının mamulün bih rivâyetler olduğu iddiası, anlamını yitirmektedir. Sınırlar da zorlanarak bu makalede yedi rivâyet ele alınacaktır.

1. Deve Eti Yedikten Sonra Abdest Almakla İlgili Rivâyet

İmam Müslim, Câbir b. Semura'dan (r.a.) şöyle nakletmektedir: "Bir adam Rasûlullah'a (s.a.v.): 'Küçükbaş hayvan eti yemekten dolayı abdest alayım mı?' diye sordu ve Rasûlullah (s.a.v.) 'istersen abdest al, istersen alma' cevabını verdi. Adam tekrar 'deve eti yedikten sonra abdest alayım mı?' şeklinde sordu ve Hz. Peygamber bu defa 'evet, deve eti yedikten sonra abdest al' buyurdu. Bu kez

⁶ Bkz. Hanefi Uğuz, *Makbul Olup Gayri Ma'mûlun Bih Olan Hadis Nevileri* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019). Adından da anlaşılacağı üzere konu eksenli ve örnekleme yöntemli bir çalışma olup makale başlığımızı ilgilendiren iki rivâyete yüzeysel bir şekilde değinilmiştir.

⁷ Ebû 'Omer Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muhammed b. 'Abdilberr en-Nemerî İbn 'Abdilberr, *el-İntikâ fi fağâilil-eimmeti's-selâsetil-fukahâ*, nşr. 'Abdulfettâh Ebû Ğudde (Beirut: Mektebetul-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1997), 166.

adam 'Küçükbaş hayvan ağıllarında namaz kılabilir miyim?' diye sordu ve Rasûlullah (s.a.v.) bu soruya 'Evet' cevabını verdi. Adam 'deve ahırlarında namaz kılabilir miyim?' diye sorunca Hz. Peygamber 'Hayır' dedi."⁸

İmam Müslim *Kitâbu'l-hayz* içerisinde önce genel olarak ateşte pişmiş gıdaların/مَا مَسَّتِ النَّارُ tüketilmesinden sonra abdest almayı salık veren hadisleri ve arkasından da aynı durumda abdeste gerek olmadığını bildiren rivâyetleri sıralamış, böylece bu konuda neshin varlığına işaret ederek abdest almaya gerek olmadığı yönündeki tercihinin iş'ar etmiş olmaktadır. Nitekim Nevevî (ö. 676/1277) de bu rivâyetlerden abdest almayı âmir hadislerin başına "Bâbu'l-vudû mimmâ messeti'n-nâr" şeklinde ve abdeste gerek olmadığını salık veren rivâyetlerin bulunduğu pasaja da "Bâbu neshi'l-vudû mimmâ messeti'n-nâr" şeklindeki başlıkları layık görmüştür. Müslim genel olarak ateşte pişen gıdalardan sonra Hz. Peygamber'in önceleri abdesti gerekli gördüğünü ve daha sonra ise buna gerek duymadığını yani bir neshin söz konusu olduğunu rivâyetler eşliğinde ortaya koyduktan sonra, bu genel durumdan deve eti yemeyi istisna eden yukarıdaki Câbir b. Semura (r.a.) hadisine yer vermiştir. Dolayısıyla Müslim, deve eti yedikten sonra abdest alınmasını gerekli görmektedir. Nevevî de bahse konu rivâyetin evveline "Bâbu'l-vudû min luhûmi'l-ibil" ismini yerleştirmiştir.

Bu rivâyet, mevcut hadis kaynakları içerisinde ilk olarak Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin (ö. 204/820) *Müsned*'inde Berâ b. Âzib ile Câbir b. Semura (r.a.) olmak üzere iki ayrı sahâbîden nakledilmiştir.⁹ Abdurrazzâk'ın (ö. 211/826) *el-Muşannef*'inde yer alan "Hayvanların Yataklarında Namaz ve Deve Etlerinden Dolayı Abdest Alınıp-Alınamayacağı Konusu"¹⁰ şeklindeki babta daha ziyade ilk kısma teksif olunmuş ve ikinci kısım ile ilgili yalnızca Hz. Ömer'in deve etinden dolayı abdest almadan namaz kıldığı yönündeki tek bir rivâyet nakledilmiştir.¹¹ Abdurrazzâk'ın aynı babta Berâ b. Âzib'den (r.a.) yaptığı merfu rivâyette ise hem davarların hem de develerin yataklarında namaz kılınması meselesi yer aldığı halde abdestle ilgili olarak sadece davar eti söz konusu edilmiş, deve eti sebebiyle abdest mevzuu hiç yer almamıştır.¹² Humeydî (ö. 219/834) ise Hz. Peygamber'in "Deve etinden dolayı abdest alırım ve deve ağıllarında da namaz kılmam" şeklindeki ifadelerini Talha (r.a.) tarikiyle nakletmiştir.¹³ İbn Ebî Şeybe (ö. 235/850) önce "Deve Etinden Dolayı Abdest Alma Konusundaki Haberler" başlığı altında Berâ b. Âzib'ten ve Câbir b. Semura'dan (r.a.) abdest almayı gerektiren merfu haberleri

⁸ Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Müsnedü's-şâhîhu'l-muhtasar mine's-sünen bi nakli'l-adli ani'l-adl an Rasûlillâh şallâhü 'aleyhi ve sellem*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, t.s), "Hayız", 97.

⁹ Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Muhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1419), 2/104, 126.

¹⁰ Ebû Bekr 'Abdurrazzâk b. Hemmâm b. Nâfi' eş-Şan'ânî el-Hımyerî 'Abdurrazzâk, *el-Muşannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403), 1/496-497.

¹¹ 'Abdurrazzâk, *el-Muşannef*, 1/497 (No. 1611).

¹² 'Abdurrazzâk, *el-Muşannef*, 1/497 (No. 1609).

¹³ Ebû Bekr 'Abdullah b. ez-Zübeyr el-Esedî el-Humeydî, *el-Müsned*, thk. Hasen Selîm Esed ed-Dârânî (Dimeşk, 1996), 1/126.

nakletmiş,¹⁴ arkasından da “Abdeste gerek görmeyenler” başlığı içerisinde Ömer, Ali ve İbn Ömer (r.a.) ile tabiünden Mücahid ve Tâvûs gibi abdesti gerekli görmeyenlerin listesine isnadlı olarak yer vermiştir.¹⁵ İbn Hanbel yukardaki hadisi, hem Berâ b. Âzib’ten¹⁶ hem de Câbir b. Semura’dan (r.a.) Müslim’deki rivâyete göre takdim-tehirli bir şekilde nakletmiştir.¹⁷ Yine İbn Hanbel aynı rivâyeti farklı lafızlarla Üseyd b. Hudayr’dan (r.a.) da nakletmiş ve bu rivâyetinin peşinden de yine Üseyd’den deve sütü içtikten sonra da abdest alınması gerektiği yönünde başka bir nakilde daha bulunmuştur.¹⁸

Müslim sonrası hadisçilerden İbn Mâce önce genel anlamda ateşte pişen yiyeceklerden sonra abdesti emreden rivâyetleri nakletmiş, arkasından “Bâbu’r-ruhsa fî zâlik” başlığı içerisinde Hz. Peygamber’in deve etinden sonra abdest almadığına şahit olan İbn Abbâs ve Ümmü Seleme (r.a.) gibi altı sahâbînin rivâyetlerine yer vererek neshten değil, ruhsattan yana tercihte bulunmuştur. Daha sonra ise İbn Mâce üçüncü bir bab açarak Berâ, Câbir, Üseyd b. Hudayr ve İbn Ömer’den (r.a.) Hz. Peygamber’in deve eti yedikten sonra abdesti emrettiği yönündeki rivâyetlerine yer vermiştir. Hatta İbn Ömer (r.a.) rivâyetinde deve sütü de eti gibi değerlendirilmiştir.¹⁹ Fakat İbn Mâce’nin İbn Ömer’e nispet ettiği bu rivâyet önceki kaynaklarda yer almamış, İbn Ebî Hâtim (ö. 317/929) de münker olarak adlandırmıştır.²⁰

Ebû Dâvûd, Câbir (r.a.) hadisine değil de aynı anlamı ifade eden Berâ b. Âzib (r.a.) rivâyetine “Bâbu’l-vudû min luhûmi’l-ibil” başlığıyla yer vermiş ve bu babta başka bir rivâyet zikretmemiştir.²¹ Verdiği bab isimlerinden ve rivâyetlerden anlaşılan odur ki Ebû Dâvûd da bu konuda tıpkı Müslim gibi düşünmektedir, yani genel olarak ateşte pişenlerden dolayı abdest almanın nesh edildiği ama deve etinin hariç tutulduğu kanaatindedir. Nitekim şârih Hattâbî (ö. 388/998) söz konusu rivâyetin peşinden şöyle demektedir: “Ashâb-ı hadisin tamamı bu hadisin zahiri doğrultusunda deve eti yemekten dolayı abdest almayı gerekli görmüş, Ahmed b. Hanbel de bu görüşü benimsemiştir.”²² Tirmizî de Ebû Dâvûd gibi “Bâb fî terki’l-vudû mimmâ messeti’n-nâr” başlığından sonra “Bâbu’l-vudû min luhûmi’l-ibil” adıyla yeni bir başlık açmış ve burada Berâ (r.a.) hadisininin peşinden ‘Bu babta Câbir

¹⁴ Ebû Bekr ‘Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-’Absî el-Kûfî İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi’l-ehâdis ve’l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1989), 2/104.

¹⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/105, 106.

¹⁶ Ebû ‘Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şu’ayb el-’Arnavut - ‘Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1995), 30/631 (No. 18703).

¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 34/406 (No. 20811), 34/443 (No. 20869).

¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 31/442 (No. 19906, 19097).

¹⁹ Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-‘Qazvînî İbn Mâce, *es-Sünen* (Riyad: Dâru’s-Selâm, 1419), "Tahâra ve Sünenuhâ", 65, 66, 67.

²⁰ Ebû Muhammed ‘Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu’l-İlel*, thk. Sa’d b. ‘Abdullah el-‘Humeyyid - Hâlid b. ‘Abdirrahman el-Cüreysî (Riyad: Matâbi’i’l-Humeydî, 2006), 1/470.

²¹ Süleymân b. el-Eş‘aş b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Riyad: Dâru’s-Selâm, 1419), "Tahâra", 72.

²² Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-‘Hattâbî el-Büstî el-‘Hattâbî, *Me‘âlimu’s-Sünen* (Halep: el-Maţba‘atu’l-‘İlmiyye, 1932), 1/67.

ve Üseyd'ten de rivâyetler vardır.' değerlendirmesinde bulunmuştur.²³ Devamında İshâk ile İbn Hanbel'in hem Câbir hem de Berâ hadisini sahih olarak gördüklerini ifade eden Tirmizî, bazı ilim sahibi tâbiîlerin yanı sıra Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve Kûfe ehlinin aksi kanaatte olduklarını yani abdesti gerekli görmediklerini ilave eder.

Müslim hadisinde yer alan "vudû" kelimesini hem Müslim'in ilgili hadise yer verdiği pasaj ve Nevevî'nin verdiği bab ismi hem de sünen sahibi üç hadisçinin bab başlıkları ve değerlendirmeleri, abdest dışında el yıkama gibi bir anlama hamletme imkânını vermemektedir. Ayrıca İbn Hanbel bu rivâyetlerdeki 'vudû' ifadesinin el yıkama şeklinde anlaşılamayacağını ve bunun tam abdest olduğunu açıkça ifade etmektedir. Hatta o abdestli iken deve etini yiyip de abdest almadan namazını kılan kişinin hem abdestini hem de namazını iade etmesi gerektiğini söylemektedir. Gerekçe olarak ise Zührî'nin (ö. 124/742) bu konuda beş sahih hadis naklettiğini ve bu rivâyetlerde deve eti yedikten sonra abdest almayı Hz. Peygamber'in emrettiğini, emrin de bütün Müslümanları bağlayıcı olduğunu ileri sürmektedir.²⁴

Buhârî, Müslim'in bu rivâyetine hatta deve etinin abdestle ilişkisini çağırıştırabilecek herhangi bir rivâyete *es-Sahîh*'inde yer vermemiştir. Fakat "Küçükbaş hayvan eti ve kavut yemekten dolayı abdest almaya gerek görmeyenler: Ebû Bekr, Ömer ve Osmân (r.a.) bunları yemişler ve abdest de almamışlardır" ismiyle bir bab açmıştır.²⁵ Hem bu bab isminden hem de içerisinde yalnızca İbn Abbâs ile Amr b. Ümeyye'nin (r.a.) 'Rasûlullah (s.a.v.) küçükbaş hayvan eti yedi ve abdest almaksızın namaz kıldı" anlamındaki rivâyetlere yer vermiş olmasından, deve etinin küçükbaş hayvan gibi değerlendirilip değerlendirilemeyeceği konusundaki tutumunun net olmadığına bir işaret sayılabilir. Fakat diğer hadisçilerin kullandığı "Ateşte pişen yiyecekler/ مَا مَسَّتِ النَّارُ" tarzı bir ifadeden bab isminde dahi sarf-ı nazar ederek küçükbaş hayvan ifadesini kullanması aslında bir tür ihsas-ı re'y gibi de görülebilir ki bizim de kanaatimiz, onun aralarında herhangi bir istisna yapmaksızın et yemekten dolayı abdestin gerekli olmadığı görüşünde olduğudur. Fakat kesin olan durum, Buhârî'nin deve etinden dolayı abdest alınma(ma)sına dair ne bir bab açmış ne de bir rivâyete yer vermiş olmasıdır. Buhârî şârihleri ise, Buhârî nezdinde pişmiş aş yemekten ötürü abdestin gerekmediği konusunda hemfikir olmakla birlikte deve etinin bu hükme dâhil olup olmadığına ihtilâf etmişler ve bir kısmı

²³ Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-muhtaşar mine's-sünen an Rasûlillâh ve ma'rifetu's-şahîh ve'l-ma'lûl ve mâ 'aleyhi'l-amel*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beirut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), "Tahâra", 60.

²⁴ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. el-Ĥasen eş-Şeybânî, *Mesâ'ilü Ahmed b. Ĥanbel* (Kahire: Dâru'l-Fârûk, 1434), 44, 45.

²⁵ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-müsnedü's-şahîhu'l-muhtaşar min umûri Rasûlillâhi şallallâhü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâşır (Beirut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), "Vudû", 51.

tüm pişmiş aşıları bu kapsama dâhil ederken²⁶ diğer bir kısmı Buhârî'nin deve etini istisnâ ettiğini ileri sürmüşlerdir.²⁷

İbn Huzeyme (ö. 311/924) “Deve etinden dolayı abdestin emredilmesi” şeklinde açtığı başlıkta ilgili rivâyetleri naklettikten sonra şöyle demektedir: “Ehl-i hadis âlimleri arasında bu haberin nakil açısından sahih olduğu hususunda herhangi bir ihtilafa rastlamadım.”²⁸ Ehl-i hadisin konuya ilişkin tutumunu en iyi yansıtan hadisçinin İbn Hıbbân (ö. 354/965) olduğu görülmektedir. İbn Hıbbân *el-Envâ' ve't-tekâsım* ya da kısaca *es-Sahîh* adlı eserinde birinci kısım/bölüm olarak adlandırdığı *Emirler ve Sünenler* ana başlığının 100. nev'ine “Yasaklandıktan sonra mübah kılınanlardan istisna edilen şeyin emredilmesi” adını vermiş ve bunu da tam 12 alt başlığa ayırmıştır. Câbir b. Semura'nın (r.a.) “Rasûlullah (s.a.v.) bize deve etinden dolayı abdest almamızı ve küçükbaş hayvan etinden dolayı ise abdest almamamızı emretti.” rivâyetini yerleştirdiği bu 100. nev'in alt başlıklarını da tamamen bu yargısını izaha ve asıl yerine koyduğu haberin tahliline tahsis etmiştir. Bunlar özetle şöyledir: Hadis ilminin inceliklerinde mütebahhir olmayanların mezkûr haberi muallel zannetmeleri, genel olarak ateşte pişen yiyecekler sebebiyle abdest konusundaki nesh hâdisesine deve etini de dahil etmeleri, genel talimatından sonra Hz. Peygamber'in pişmiş etler sebebiyle abdest almadığı yönündeki uygulamalarının yalnızca küçükbaş hayvanları kapsadığı, deve etinden dolayı abdest alma emrini nesh ettiği zannını insanlara veren haberin zikri gibi tembihlerini şu cümleyle hitama erdirmektedir: “Deve eti yemekten dolayı abdest almanın emredildiğini ve bu abdestin de kesinlikle salt el yıkama olmayıp namaz için farz olan abdest olduğunu gösteren haber.”²⁹

Müslim şârihi Nevevî, Hulefâ-i râşidîn başta olmak üzere İbn Mes'ûd, Übey b. Ka'b, İbn Abbâs, Ebu'd-Derdâ, Ebû Talha, Âmir b. Rabâa ve Ebû Ümâme (r.a.) gibi sahâbîler ile tâbiînin tamamı ve üç mezhep imamının (Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfi) deve eti yemenin abdesti gerektirmeyeceği kanaatinde olduklarını ifade etmiştir. Buna mukabil İbn Hanbel, İshâk, Yahyâ b. Yahyâ, İbn Huzeyme ve Beyhakî'nin tam aksi görüşte olduklarını, isim vermeden bir grup sahâbenin ve istisnasız ehl-i hadisin de bu kanaatte olduklarını dile getirdikten sonra Nevevî kendi tercihini bu ikinci görüşten yana yapmaktadır. Arkasından da Nevevî şunları söylemektedir: “Ahmed ile İshâk bu hususta Berâ ile Câbir'in Hz. Peygamber'den merfu sahih rivâyetlerinin bulunduğunu söylemişlerdir. Her ne kadar cumhur aksi kanaatte olsa da delil bakımından bu görüş daha güçlüdür. Cumhur ateşte pişen yiyecekler konusundaki neshi genel kabul etmişlerdir. Oysa deve etinden dolayı abdest alma meselesi

²⁶ Bkz. Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. 'Alî el-Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-Derârî fi Şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, nşr. 'Alî b. Dağîlullâh b. 'Uceyyân el-'Avfî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-'Arabî, 1981), 3/56.

²⁷ Bkz. Ebû'l-Faql Ahmed b. 'Alî el-'Asşalânî İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî Şerhu Şahîhi'l-Buhârî*, nşr. Muhibbuddîn el-Haçîb, thk. Muhammed Fuâd 'Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959), 1/310.

²⁸ Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbûrî İbn Huzeyme, *Şahîhu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Muştafâ el-'Azamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1975), 1/21 (No. 31-32).

²⁹ Bkz. Ebû Hâtim Muhammed b. Hıbbân el-Büstî İbn Hıbbân, *Şahîhu İbni Hıbbân el-Müsnedü's-şahîh 'ale't-tekâsım ve'l-envâ'*, nşr. Mehmet Ali Sönmez-Halis Aydemir (Beyrut: Dâru İbn Hâzım, 2013), 2/459-463, 6/306, 307.

hâs olup umum hükme mukaddemdir.”³⁰ Nevevî'nin, ehl-i hadisi genellemesi pek isabetli görünmemektedir. Örneğin yukarıda değinildiği gibi Buhârî'nin bu görüşte olduğuna dair herhangi bir işarete rastlayamadık. İbn Hanbel ve Şeyhaynın yanı sıra diğer pek çok muhaddisin hocası olan İbn Ma'în (ö. 233/848) de fukaha gibi düşünmektedir.³¹

Nevevî'nin bu değerlendirmesinden anlaşılan odur ki fıkıh mezhep imamlarına bahse konu hadis ulaşmış lakin onlar meseleyi nesh çerçevesinde ele aldıkları için amel etmemişlerdir. Beyhakî (ö. 458/1066) ise ateşte pişen yiyeceklerden dolayı abdest almanın nesh edilmesi genel hükmü içerisinde deve etinin dâhil edilmesinin yanı sıra hadisteki 'vudû'nun yalnızca el yıkamaya hamlinin de zayıf kaldığını, kendisine Câbir ve Berâ (r.a.) hadislerinin ulaşmamış olabileceğinden dolayı Şâfiî'nin aksi yönde fetva verdiğini ileri sürmüştür. Hatta Beyhakî, “Öğrencilerinden bazıları Şâfiî'nin bazı kitaplarda şöyle dediğini naklettiler: Deve etlerinden dolayı abdest alma konusundaki hadisler şayet sahih ise benim görüşüm de o yönde olur” ifadesini temrîd sigasıyla nakletmektedir.³²

Kâdı İyâd (ö. 544/1149), konuyla ilgili rivâyetleri tasnif edilmiş şekildedir Müslim'in küçükbaş hayvanların etinden dolayı abdest almada muhayyerliği ama Câbir hadisi gereği deve etlerinden dolayı abdesti vacip gördüğü yorumunu yapmıştır. Ahmed b. Hanbel ve ashabu'l-hadisın tamamının da bu görüşte olduğunu ama ilim ehlinin tamamının ise bu durumda abdesti gerekli görmediklerini ifade ettikten sonra Kâdı İyâd, ızdırabtan dolayı Buhârî'nin Câbir hadisine yer vermediğini de ilave etmektedir.³³

Vücuda girenden değil, çıkandan dolayı abdestin gerekli olduğunu söyleyen İmam Muhammed, bu ifadesine herhangi bir delil göstermez.³⁴ Hanefîlerin dayanaklarını Serahsî (ö. 483/1090), Hz. Peygamber'in et yemeği ve diğer gıdaları yedikten sonra abdest yenilemeden namaz kıldığını haber veren Ebû Bekr'in (r.a.) merfu haberi ile Ebû Hureyre'nin (r.a.) aksi yönde merfu olarak naklettiği habere İbn Abbâs'ın (r.a.) yaptığı istidrak şeklinde gösterir.³⁵

Tahâvî (ö. 321/933) ateşin pişirmesiyle yapısı değişen yiyecekleri tüketenlerin abdest alıp almayacaklarına dair koyduğu başlık içerisinde önce abdesti salık veren rivâyetlerin tamamına yer vermiş ve bir grup ulemanın bu rivâyetleri delil olarak amelde bulduklarını söylemiştir. Daha sonra ise diğer bir grup âlimin bunun hilafına davranarak hiçbir şekilde pişmiş aş sebebiyle abdesti gerekli

³⁰ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392), 4/48, 49.

³¹ Bkz. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ma'în el-Bağdâdî Yahyâ b. Ma'în, *Târîhu İbn Ma'în - Rivâyetu'd-Dûrî*, nşr. el-Abbâs b. Muhammed ed-Dûrî (Kahire: Dâru'l-Fârûk, 2013), 1/342.

³² Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Hüsevcirdî el-Beyhakî, *Ma'rifetu's-Sunen ve'l-Âşâr*, nşr. 'Abdulmu'tî Emîn Kal'acî (Karaçi, 1991), 1/450.

³³ Ebû'l-Fağl 'İyâd b. Mûsâ el-Yaşubî el-Kâdî 'İyâd, *İkmâlu'l-Mu'lim bi Fevâ'idü Muslim*, nşr. Yahyâ İsmâ'îl (Mısır, 1998), 2/205.

³⁴ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Aşl*, nşr. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hâzım, 2012), 1/45.

³⁵ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, nşr. Hâfîl Muhyiddîn el-Meyyis (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 1/80.

görmediklerini ve bunların da yine Hz. Peygamber'den nakledilen hadislere ve çok sayıdaki sahâbe uygulamasına dayandıklarını ifade etmiştir.³⁶ Daha sonra Tahâvî, pişmiş aştan dolayı abdeste gerek olmadığını bildiren rivâyetlerin tarih itibarıyla sonra varit olduğunu ve rivâyetler açısından konu değerlendirildiğinde ortada bir neshin olduğunu anlaşıldığını ifade etmiştir.³⁷ Aklî yönden de konuyu tahlil eden Tahâvî, çiğ et yemeden dolayı abdest gerekmeyeceği yönünde âlimlerin fikir birliği içerisinde oluşunu ve aynı hükmün ateşte piştikten sonra evleviyetle geçerli olması gerektiğini söylemekte, Hanefîlerin kurucu imamlarının etler arasında hiçbir ayırım yapmadıklarına dikkati çekmektedir.³⁸ Tahâvî, deve etinin müstakil olarak zikredildiği rivâyetleri de Câbir b. Abdullah'ın (r.a.) "Rasûlullah'tan (s.a.v.) varit olan iki farklı uygulamanın sonuncusu, ateşte pişenlerden dolayı abdest alınmayacağıdır" tespiti dâhilinde değerlendirerek etler arasında ayırım yapmamaktadır. Alım-satımı, sütleri, temiz oluşları ve etleri bakımından deve, sığır ve küçükbaş hayvanların aralarında hiçbir farkın olmadığına dikkati çeken Tahâvî, bu etleri yeme sebebiyle abdest konusunda da Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin herhangi bir fark görmediklerini ilave etmiştir.³⁹

İmam Mâlik konuya İbn Abbâs'ın (r.a.) "Rasûlullah (s.a.v.) koyun budu yedi ve ardından abdest almaksızın namaz kıldı" şeklindeki rivâyetiyle başlamış ve bunu Rasûlullah'ın (s.a.v.) ve dört halife ile İbn Abbâs, Ebû Talha ve Übey b. Ka'b gibi sahabîlerin (r.a.) pişmiş et ve diğer gıdaları yedikten sonra abdest almadıkları yönündeki rivâyetlerle desteklemiştir.⁴⁰ Bunların dışında Muvatta'da deve etinden müstakil olarak bahseden herhangi bir rivâyet yer almamakta, Câbir ve Berâ hadislerine değinilmemektedir. İbn Abdilber de sabit olan hadislere göre Rasûlullah'ın (s.a.v.) et ya da başka bir gıda tükettikten sonra abdest almadan namazını kıldığı ve bunun aksini ispat eden rivâyetlerin mensuh olduğu gerekçesiyle Mâlik, Şâfiî, Ebû Hanîfe, Sevrî, Leys ve Evzâî gibi fukahânın ateşte pişen etler arasında bir ayırıma gitmediklerini ifade etmektedir.⁴¹ Mâlikîlerin bir diğer önde gelen hadisçi ve fıkıhçısı el-Bâcî (ö. 474/1081) de Mâlik'in abdesti gerekli görmediğini ifade etmektedir.⁴²

İmam Şâfiî, herhangi bir yiyecek yedikten sonra abdeste gerek olmadığı konusunu Amr b. Ümeyye'nin (r.a.) "Rasûlullah (s.a.v.) koyun budu yedi ve ardından abdest almaksızın namaz kıldı" şeklindeki rivâyeti ile temellendirerek şöyle demektedir: "İster pişmiş isterse çiğ olsun herhangi bir

³⁶ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Mısrî eṭ-Ṭahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âşâr*, nşr. Muhammed Zuhri en-Neccâr-Muhammed Seyyid Câdilḥaḳ (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1994), 1/62-66.

³⁷ Ṭahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âşâr*, 1/66-69.

³⁸ Ṭahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âşâr*, 1/69.

³⁹ Ṭahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âşâr*, 1/70.

⁴⁰ Ebû 'Abdillâh b. Mâlik b. Ebî 'Âmir el-Aşbahî el-Yemenî Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Muştafa el-'Azamî (Abudabi, 2004), "Vukûtu's-salât", 70-79.

⁴¹ Ebû 'Omer Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muhammed b. 'Abdilberr en-Nemerî İbn 'Abdilberr, *et-Temhid li mâ fi'l-Muvatta' mine'l-Me'âni ve'l-Esânîd*, thk. Muştafa b. Ahmed el-'Alevî - Muhammed 'Abdülbekir el-Bekrî (Mağrib: Vizâratü'l-Evkâf, 1387), 3/351.

⁴² Ebû'l-Velîd Süleymân b. Hâlef el-Bâcî, *el-Muntekâ şerhu'l-Muvatta* (Mısır: Matba'atu's-Şa'âde, 1914), 1/65.

şey yiyen kimseye sırf yemekten dolayı abdest gerekmez.”⁴³ Şâfiî fukahasından Mâverdi (ö.450/1058), develerin hem etleri hem de ağılları itibariyle küçükbaş hayvanlardan farklı olduğu için Câbir ve Berâ (r.a.) hadislerinin vücûba değil de istihbâba ve irşâda yorumlanabileceğini ileri sürmektedir.⁴⁴

Sözlük anlamı ve hadislerdeki kullanımı itibariyle her ne kadar *tavaddae* kelimesi salt ellerin yıkanması manasını muhtevi olsa da tetkik ettiğimiz Müslim hadisi çerçevesindeki rivâyetlerde yer alan “Evet, deve etinden dolayı abdest al/ نَعَمْ فَتَوَضَّأَ مِنْ حُومِ الْإِبِلِ” ifadesinin, hem vürûd hem de rivâyet bağlamaları dikkate alındığında abdest dışında bir yorumda bulunmaya engel teşkil ettiğini belirtmek isteriz.

Sonuç olarak deve eti yemenin abdesti bozacağı yönündeki rivâyetlerin pişmiş aşlarla ilgili vâki olan neshten istisna edildiğini hem yer verdiği rivâyetler hem de bunları tertîb ediş şekliyle ortaya koyan Müslim, bu tutumuyla fukaha nezdinde nesh gerekçesiyle ma'mûlün bih olmayan rivâyetleri sahih olarak değerlendirmiş ve eserine almıştır. Ebû Dâvûd ve Tirmizî'nin de kendisine iştirak ettiği bu görüş, İbn Hanbel'den İbn Huzeyme ve İbn Hibbân'a varıncaya kadar ashâb-ı hadis de kanaatidir ki, Nevevî hadisçiler arasında bu hususuta bir ihtilafın olmadığı ve delil açısından da tercihe şayan olduğunu ileri sürmektedir. Fakat Buhârî ne bab ismi ne de rivâyet olarak deve etinin abdestle ilişkisine dair bir tasarrufta bulunmamış, yalnızca genel olarak pişmiş aşlar hakkındaki nesh dikkati çekmiştir. Buna rağmen bir kısım şarihler, sırf pişmiş aşlarla ilgili haberlerin neshine işaret edip deve etinden bahsetmemesinden hareketle onun da Müslim gibi düşündüğünü iddia etmişlerdir ki, buna katılmak mümkün değildir.

2. Sarık Üzerine Mesh Yapmakla İlgili Rivâyetler

Birisi *Sahîh-i Buhârî*'de ve ikisi de *Sahîh-i Müslim*'de olmak üzere *Sahîhayn*da sarık üzerine mesh yapılabileceğini bildiren üç ayrı merfu rivâyet söz konusudur. Muğîra b. Şu'be ve Bilal (r.a.) hadislerini Müslim, Amr b. Ümeyye (r.a.) hadisini de Buhârî tahric etmiştir.

Bu üç hadis içerisinde en detaylı anlatım, Muğîra b. Şu'be (r.a.) rivâyetinde yer alır. Buna göre Tebük gazvesinde def-i hacet için Hz. Peygamber ordudan geri kalınca Muğîra da elindeki bir su kabıyla Allah Rasûlünü beklemiş, ihtiyaç giderildikten sonra Hz. Peygamber o kaptan abdest almış ve bu abdesti esnasında “alnını, sarığını ve mestlerini mesh etmiştir/ وَمَسَحَ بِنَاصِيَتِهِ وَعَلَى الْعِمَامَةِ وَعَلَى خُفَيْهِ”.⁴⁵ Bu rivâyetin peşinden Müslim, Muğîra rivâyetinin üç mütâbiine -üçünde de anlamı etkileyecek bir lafız

⁴³ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î, *el-Umm*, nşr. Rif'at Fevzî 'Abdulmuṭṭalib (el-Manşûre Mısır: Dâru'l-Vefâ, 2001), 2/46.

⁴⁴ Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed el-Başrî el-Mâverdi, *el-Hâvî'l-Kebîr fi Fıkhi Mezhebi'l-İmâmi's-Şâfi'î*, nşr. 'Alî Muhammed Me'ûd-Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubil-İlmiyye, 1999), 1/206.

⁴⁵ Müslim, “Tahâra”, 81.

farkı yoktur- ve bir de Bilal'den naklettiği şâhidine yer vermiş,⁴⁶ konuyla ilgili başkaca da bir tasarrufta bulunmamıştır.⁴⁷ Muğîra hadisinin bütün tariklerini oğlu Urve nakletmiştir. Bilal rivâyetinde hem “alın” ifadesi yoktur hem de “imâme” kelimesi yerine “hımâr” sözcüğü söz konusudur (مَسَحَ عَلَى الْحَفَّيْنِ) (وَالْجَمْرِ). Bu rivâyetlerin bulunduğu pasaja Nevevî, “Alna ve Sarığa Mesh Konusu/النَّاصِيَةِ وَالْعِمَامَةِ” ismini vermiştir.

Görüleceği üzere Müslim, sarığa meshi tecviz etmeyen görüşün varlığına dair en küçük bir imada dahi bulunmamakta, mutlak olarak Muğîra hadisiyle amel edilmesi gerektiğini ortaya koymuş olmaktadır.

Buhârî, “Mestler Üzerine Mesh” adıyla açtığı bab içerisinde Muğîra hadisini ama sarık ve alın ifadelerine yer vermeksizin sadece “mestlerine mesh yaptı” şeklinde kısaca rivâyet ettikten sonra, Amr b. Ümeyye'nin (r.a.) evvela yalnızca mestlerle ilgili rivâyetini ve ardından da aynı rivâyetin “يَمَسُّ عَلَى عِمَامَتِهِ وَحُفَّيْهِ” tarikini nakletmiştir. Amr b. Ümeyye'nin her iki tarikinde de ilk üç tabaka râvîleri aynıdır. Ayrıca Buhârî, içerisinde sarığın yer aldığı Amr b. Ümeyye rivâyetinin Ma'mer tarafından nakledilen bir de mütâbiinin olduğuna vurgu yapmıştır.⁴⁸ Gerek sarık ve başörtüsüne dair müstakil bir bab açmaması veya mestlerle ilgili babta sarığı hiç zikretmemesi gerekse sarıkla ilgili diğer rivâyetlere değinmeksizin yalnızca senet ve metin yönüyle tenkide açık olan Amr b. Ümeyye hadisiyle iktifa etmesinin, tıpkı fukaha gibi sarık üzerine meshi caiz görmediğini ortaya koyduğunu düşünüyoruz.

İbn Abdilber, Buhârî'nin Amr b. Ümeyye rivâyetini tenkit etmiş⁴⁹ ve abdestte sarık/başörtüsünün çıkartılması gerektiğine dair Muvatta'da yer alan bazı sahâbe uygulamalarını⁵⁰ ve konunun ihtilafı oluşunu dile getirdikten sonra da sarık üzerine mesh edilebileceğini ifade eden dört ayrı sahâbînin Hz. Peygamber'den naklettikleri hadislerin hepsinin illetli olduğunu belirtmiştir.⁵¹ Ayrıca İbn Abdilber, sahâbeden ve tabiûndan sarık üzerine meshe cevaz veren pek çok rivâyetin Abdurrazzak, İbn Ebî Şeybe ve İbnü'l-Münzir'in *Musanneflerinde* yer aldığını, bununla birlikte Urve b.

⁴⁶ Şâhid kavramını, bir sahâbîden nakledilen hadisin bir başka sahâbî tarafından aynı veya yakın lafız ve mana ile nakledilen rivayeti; mütâbî kavramını ise bir hadisin, tâbîin veya etbau't-tâbîin tabakasından iki ayrı ravi tarafından aynı sahâbîden nakledilen tarikleri anlamlarında kullanmaktayız.

⁴⁷ Müslim, “Tahâra”, 82-84.

⁴⁸ Buhârî, “Vudû”, 48.

⁴⁹ Bkz. Ebû 'Omer Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muhammed b. 'Abdilberr en-Nemerî İbn 'Abdilberr, *el-Ecvibetü'l-müstev'abe anil-mesâil'l-müstağrabe min Şahîhi'l-Buhârî*, thk. 'Amr Abdilmün'im Selim (Riyad, 2005), 90-94. İbn Abdilber bu risaleyi, Buhârî'nin *el-Câmi'u's-Sahîh* adlı eserinde yer alan bazı hadislerin anlamlarını muğlak bulduğunu ve anlamakta güçlük çektiğini söyleyerek yardım talep eden -ki söz konusu 20 hadis içerisinde bahse konu Muğîra rivayeti de mevcuttur - İbn Ebî Sufra'ya cevaben yazmıştır. Geniş bilgi için bkz. Yusuf Acar, *İbn Abdilberr'in Hadis-Sünnet Anlayışı ve Endülü's Hadisçiliği* (Konya, 2015), 242-245.

⁵⁰ Mâlik b. Enes, “Tahâra”, 38-40.

⁵¹ Ebû 'Omer Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muhammed b. 'Abdilberr en-Nemerî İbn 'Abdilberr, *el-'İstizkâru'l-câmi' li-mezâhibi fuqahâil-emşâr ve 'ulemâil-aktâr fimâ teğammenehü'l-Muvaṭṭa min me'âni'r-re'y ve'l-âşâr ve şerhu zâlike küllih bi'l-icâzi ve'l-iḥtişâr*, thk. Sâlim Muhammed 'Ata - Muhammed 'Ali Mu'avvaḍ (Beyrut, 2000), 1/210-213.

Zübeyr, Kasım b. Muhammed, Şa'bî, Nehaî, Hammad, Mâlik, Ebû Hanife, Şâfiî gibi âlimlerin sarık ve başörtüsü üzerine meshi caiz görmediklerini aktarır.⁵²

Günümüze ulaşan hadis kaynakları içerisinde *Sahîhain* öncesi dönemde Muğîra hadisine ilk defa Yezîd b. Habîb'e (ö.128/745) atfedilen eserde yer verilmiş,⁵³ aynı rivâyeti Tayâlisî, İbn Ebî Şeybe ve İbn Hanbel de nakletmişlerdir.⁵⁴

Önceki rivâyet değerlendirmelerinde de ifade edildiği gibi şüphesiz ehl-i hadisin bakış açısını en iyi yansıtan hadisçilerin başında İbn Hıbbân gelir. Bu itibarla Müslim'deki Muğîra hadisine dair İbn Hıbbân'ın değerlendirmelerinin önemli olduğunu düşünüyoruz. O önce "Alın ve sarığın birlikte meshedilmesinin mübahlığına delalet eden emir" başlığı altında Muğîra hadisini tahrir etmiş, ardından "tıpkı mestlerde olduğu gibi doğrudan sarığın üzerine meshin mübahlığına delalet eden emir" başlığına Amr b. Ümeyye hadisini koymuş ve bir sonraki başlık ile de Amr rivâyetinin ferd olmadığını öne sürmüştür. Asıl değerlendirmesini "Sarığa meshin caiz olmadığı zannını insanlara veren haberin zikri" ismini verdiği ve Muğîra hadisini tekrar ettiği son başlıkta yapan İbn Hıbbân, alını da başın parçası olarak gören ve ilgili rivâyeti "alınla birlikte sarığın da meshedilebileceği, ama sadece sarığa meshin yeterli olmayacağı" şeklindeki kavline delil getiren Şâfiî'ye katılmamaktadır. Durumun Şâfiî'nin dediği gibi olmadığını ileri süren Ebû Hâtim, Hz. Peygamber'in alınına mesh yapmaksızın yalnızca sarığını meshettiğini gayet açık bir şekilde ifade etmektedir.⁵⁵

Hattâbî (ö. 388/998), Buhârî şerhinde konuya ilişkin ihtilafları nakledip ashâb-ı hadisin tamamının sarığa meshi tecviz ettiklerini ama fukahanın çoğunluğunun bunu kabul etmediklerini söylerken,⁵⁶ Sevbân ve Enes rivâyetlerini "Sarık üzerine mesh" başlığı içerisinde tahrir eden Ebû Dâvûd'un eserine yazdığı şerhte konuyu daha geniş değerlendirmekte ve fukahanın görüşüne katılmaktadır. Mutlak olarak cevaz veren fukahayı Evzâî, İbn Hanbel, İshâk, İbn Râhûye, Ebû Sevr ile Dâvûd ez-Zâhirî şeklinde tadat ettikten ve çoğunluk fukahanın da aksi yönde kanaate sahip olduklarını ifade ettikten sonra kendi tercihini şöyle ızhâr etmektedir: "Asıl olan, Allah'ın başı meshetmeyi farz kılmış olmasıdır. Sevbân hadisi ise te'vile hamledilir ve yoruma açık olan hadisle vücubu kesin olan asıl terkedilemez... Enes hadisi de Sevbân hadisini te'vil edenleri desteklemektedir."⁵⁷

⁵² İbn 'Abdilberr, *el-İstizkâr*, 1/210-213.

⁵³ Ebû Recâ' Yezîd b. Ebî Habîb el-Ezdî el-Mısrî Yezîd b. Ebî Habîb, *Ehâdîsu Yezîd b. Ebî Habîb el-Mısrî*, nşr. Hamza Ahmed ez-Zeyn (Kahire: Dâru'l-İlmiyye, 2004), 17.

⁵⁴ Tayâlisî, *el-Müsned*, 2/75; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/2043, 2585, 2615, 2633, 2644, 2687, 8/684; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/52, 54, 384, 10/221.

⁵⁵ Bkz. İbn Hıbbân, *eş-Şahîh*, 4/171-178. Orijinal ifadesi şöyledir: *وَكَيْسٌ يَحْمَدُ اللَّهَ وَمَنْهُ كَذَلِكَ، بَلْ مَسَحَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى رَأْسِهِ فِي وَصْوَيْهِ، وَمَسَحَ عَلَى عِمَامَتِهِ دُونَ النَّاصِيَةِ.*

⁵⁶ Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Hattâb el-Büstî el-Hattâbî, *'Alâmu'l-Hadîs*, nşr. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahmân Âli Su'ûd (Mekke: Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1988), 1/266.

⁵⁷ Hattâbî, *Me'âlimu's-Sünen*, 1/56, 57.

Fukahanın konuya bakışına gelince İmam Mâlik, bırakın sarık üzerine mesh yapmayı, mestler üzerine mesh hususuna bile mesafeli durmakta, sarık ve başörtüsünün çıkartılarak altından meshedileceğine dair sahâbe uygulamalarını zikretmekte ve soru üzerine açıkça sarık/başörtüsü üzerine meshin kesinlikte caiz olmadığını söylemektedir. Bu arada Muğîra hadisine de yer vermiş ama rivâyette sadece mest ifadesi geçmekte ve alın ile sarık lafızları yer almamaktadır.⁵⁸

İmam Muhammed eş-Şeybânî ise Muvatta rivâyetinde “Sarık ve Başörtüsü Üzerine Mesh” ismiyle bir bab açarak içerisinde, birisi sarık ve diğeri de başörtüsüyle ilgili olan Mâlik’in iki rivâyetine yer vermiştir. Arkasından ise kendilerinin de aynı görüşü benimsediklerini ve bunun Ebû Hanîfe’nin de kanaati olduğunu belirttikten sonra şöyle demktedir: “Başörtüsüne de sarığa da mesh yapılmaz, sarık üzerine mesh yapıldığı ama sonra terk edildiği bilgisi bize ulaştı hem Ebû Hanîfe hem de âmm-i fukahamızın görüşü budur.”⁵⁹

İmâm eş-Şâfiî ise başın tamamının meshedilmesi gerekli mi yoksa bir kısmının meshedilmesi yeterli olur mu tartışmasını yaparken, bir kısmının meshinin yeterli olduğu ve alnın da baştan sayıldığı yönündeki kendi kanaatini desteklemek üzere Muğîra hadisine yer vermiştir. Peşinden de Hz. Peygamber’in abdest alırken sarığını çıkartıp başına mesh yaptığı yönünde Atâ’dan mürsel bir haberi naklederek kesin bir dille salt sarığa meshin caiz olamayacağını dile getirmiştir. Fakat aynı yerde birkaç satır arayla Muğîra rivâyetini İbn Sîrîn kanalıyla iki defa rivâyet etmesi ve birisini tıpkı Müslim rivâyetinde olduğu gibi naklederken diğesinde yalnızca “alınını su ile meshetti” lafızıyla sınırlı tutması câlib-i dikkattir.⁶⁰

İbn Kuteybe (ö. 276/889), Muğîra rivâyetini Bilal ve Amr b. Ümeyye (r.a.) hadisleriyle birlikte ele alarak bunların hilafına icma bulunduğunu, bahse konu hadislerin ceyyid tariklerine vakıf olunmasına ve de herhangi bir neshin varlığı da Hz. Peygamber’den nakledilmemesine rağmen bunlarla amelin terk edildiğini söyleyenlere karşı kendi değerlendirmesini yapmaktadır. Ona göre hakikat, unutma ve gaflet gibi râvîye ait kusurlar ile nesh ve tevil gibi mervîye ait birtakım şüphelerin rivâyetlere ârız olabilmesi ihtimalinden dolayı, rivâyetten ziyade icma ile ortaya çıkar. Zira bazen iki emir birlikte sabit olabileceği gibi, bazen de Allah Rasûlü (s.a.v.) aynı konuda iki farklı uygulamada bulunmuş ama sahâbi onlardan yalnızca vakıf olduğu birisini nakletmiş olabilir. Oysa icma, bütün bu gibi sebeplerden uzaktır. Dolayısıyla sarık üzerine meshi tecviz eden hadisler kendilerine kabul şartlarına muvafık bir şekilde ulaşmış olmasına rağmen ya nesh ya da sarığın altından başın meshedilmesi eyleminin râvîye sanki sarığın üstünden mesh edilmiş gibi görünmüş olabileceği sebebiyle sarık ve başörtüsü üzerine meshin terkinde fukaha icma etmiştir. Bu duruma göre râvî iki haberden, birisi asla bütün insanların yadırgamayacağı ve garip karşılamayacağı başın meshi ve diğeri

⁵⁸ Bkz. Mâlik b. Enes, “Tahâra”, 38-41.

⁵⁹ Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Muvatta bi rivâyeti Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*, thk. ‘Abdulvehhâb ‘Abdullaţîf (el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 45 (“Tahâra”, 52-53).

⁶⁰ Şâfiî, *el-Umm*, 1/41.

de insanların alışık olmadığı tarzda sarığın üzerine mesh olmak üzere iki haberden, alışık olunmayanı/garîb karşılananı nakletmiş olmaktadır. Netice itibariyle İbn Kuteybe'ye göre sarık üzerine meshi tecviz eden rivâyetler isnad açısından sahihtir; lakin icma ve uygulama, sarık üzerine mesh yapılamayacağı yönündedir.⁶¹

Tahâvî konuyu çok kısa değerlendirmiş ve genel anlamda başın meshiyle ilgili başlık içerisinde tamamının mı yoksa bir kısmının mı mesh edileceğini tartışırken yalnızca Muğîra hadisine yer vererek “Bu eserde Rasûlullah'ın (s.a.v.) alnını mesh etmek suretiyle başın bir kısmına mesh uygulaması söz konusudur” demiştir.⁶²

Sarık ve başörtüsü üzerine mesh hususunda yapılan bir çalışmada, yukarıda ele alınan *Sahîhayn* hadislerinin yanı sıra diğer hadis kaynaklarında tespit edilen sekiz sahâbîye ait merfu haberler ile sahâbeden lehte ve aleyhte uygulamada bulunanlar, herhangi bir sıhhat değerlendirmesine tabi tutulmaksızın listelenerek bazı mülahazalar serd edilmiştir. Çalışmada Hanefîler ve Şâfiîlerin konuya dair görüşleri delilleriyle birlikte tahlil edilmekte ve özetle şu neticeye varılmaktadır: Sarık/başörtüsüne meshin lehindeki rivâyetlerin bütüncül bir şekilde fukahaya ulaşmamış olması ihtimali göz önüne alınarak ve de kolaylık prensibi ile ruhsat gibi imkânlar değerlendirilerek, *Sahîhayn* başta olmak üzere temel hadis kaynaklarında sahih olarak sabit olan hadisler ve uygulamalar mutlaka dikkate alınmalı ve bunların meshine cevaz verilmelidir.⁶³ Bu yazımızda “caizdir veya değildir” gibi bir sonuç hedeflenmediğinden yalnızca fukaha tarafından uygulanmayan *Sahîhayn* hadisleri perspektifinden, söz konusu çalışmadaki değerlendirmelere katılmadığımızı, zira ilgili rivâyetlerin ve uygulamaların bizzat mezheplerin kurucu imamları tarafından bilindiğini ve meselenin hinterlandında köklü yöntem farklılıklarının bulunduğunu söylemekle iktifa ediyoruz.

Netice olarak Müslim, sarığa meshi tecviz etmeyen görüşün varlığına dair en küçük bir imada dahi bulunmaksızın eserine aldığı Muğîra hadisiyle mutlak olarak amel edilmesini gerektiğini ortaya koymaktadır. Buna mukabil Buhârî'nin, gerek sarık/başörtüsüne dair müstakil bir bab açmaması veya mestlerle ilgili babta sarığı hiç zikretmemesi gerekse sarıkla ilgili diğer rivâyetlere değinmeksizin yalnızca hem senet hem de metin yönüyle tenkide açık olan Amr b. Ümeyye hadisiyle iktifa etmesi sebebiyle sarık üzerine meshi caiz görmediğini düşünüyoruz. Hattâbî'nin tespitiyle ashâb-ı hadisin tamamı sarığa meshi tecviz etmekte ama fukahanın çoğunluğu bunu kabul etmemekte, İbn Kuteybe'nin deyimiyle de sarık üzerine meshi tecviz eden rivâyetler isnad açısından sahihtir lakin icma ve uygulama sarık üzerine mesh yapılamayacağı yönündedir. Hattâbî'nin ‘ashâb-ı hadisin tamamı’ ifadesinin şümulüne bu konu bağlamında Buhârî'nin dâhil olmadığı kanaatindeyiz.

⁶¹ Ebû Muhammed ‘Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Ĥadîs* (el-Mektebül-İslâmî, 1999), 379-381.

⁶² Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âşâr*, 1/31.

⁶³ Bkz. Musa Bağcı, “Sarık ve Çorap Üzerine Mesh Problemi”, *Namazların Birleştirilmesi* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 139-164.

3. Cuma Günü Gusletmenin Vücubiyeti

Buhârî, *Kitâbu'l-cum'a* içerisinde “Cuma günü gusletmenin fazileti” adıyla açtığı ikinci bâbta İbn Ömer’in “Biriniz cumaya gelmek istediğinde gusül alsın” merfu hadisine, Hz. Ömer’in minbere çıktığında cumaya ancak yetişen Osman ile girdiği diyaloguna ve de Ebû Saîd el-Hudrî’nin “Cuma günü gusül abdesti her ihtilam olana vaciptir” merfu hadisine yer vermiştir.⁶⁴ Dolayısıyla bu üç rivâyeti de bab başlığındaki fikhî çıkarımı çerçevesinde yorumlamış olmaktadır. Aynı kitabın 11. babını ise, cumaya katılmayan kadınlara ve çocuklara gusül gerekip gerekmeyeceğini arza ayırmış ve guslün yalnızca üzerine cumanın vacip olduğu kişilere gerektiği yönünde İbn Ömer’in sözünü ta’lîken ifadeden sonra, hem yukarıda zikredilen üç rivâyeti tekrarlamış hem de başka rivâyetler tahrir etmiştir ki⁶⁵ her iki babta da yer verilen bu rivâyetler, biraz sonra görüleceği üzere Müslim tarafından cuma guslünün vücûbiyeti çerçevesinde değerlendirilmiştir.

Müslim, *Kitâbu'l-cum'a* adını verdiği bölüme İbn Ömer’in naklettiği “Biriniz cumaya gelmek istediğinde gusül alsın” hadisinin iki ayrı tarikini peş peşe sıralayarak başlamış, altısı asıl ve üçü de mütabaat olmak üzere konuyla ilgili toplam dokuz rivâyet tahrir etmiştir. 3. ve 4. Hadisler ise, Hz. Osman’ın gecikmiş bir vaziyette Hz. Ömer’in cuma hutbesine çıktığı sırada mescide gelmesi üzerine Osman’ın (r.a.) “ezanı duyunca sadece abdest alabildim” demesi üzerine Ömer’in (r.a.) “Ben de abdest alıp geldim, fakat siz Rasûlullah’ın ‘biriniz cumaya gelmek istediğinde gusül alsın’ dediğini duymadınız mı?” şeklindeki rivâyetlerdir. Bunların ardından Ebû Saîd el-Hudrî’nin (r.a.) “Cuma günü gusül abdesti her ihtilam olana vaciptir” merfu hadisini nakleden Müslim, son olarak Hz. Âişe’nin anlatımıyla insanların bağda-bahçede çalışıp ter kokuları içerisinde cumaya gelmeleri üzerine Allah Rasûlü’nün (s.a.v.) “Şu gününüz için temizlenseniz/Cuma günü gusül alsanız” dediği şeklindeki hadisine yer vermiştir.⁶⁶

Müslim bu pasajdan sonra misvak ve koku kullanmak gibi cuma günü yapılması tavsiye edilen hususlara dair rivâyetlere geçmiş ve ilk olarak da Ebû Saîd el-Hudrî’nin (r.a.) az önce geçen hadisini başka bir tarikten ve misvak-koku ziyadesiyle nakletmiştir.⁶⁷

Her konuda hadisleri sıhhat açısından üç gruba ayırıp en kuvvetli olan rivâyetleri önce zikrettiği ve bunları desteklemek sadedinde diğer iki grup rivâyetlere yer verdiği dikkate alındığında Müslim’in,⁶⁸ hadislerin zahirine göre amel edip cuma guslünü vacip telakki ettiği anlaşılmaktadır. Müslim nezdinde konuya dair bir neshten de söz etmenin doğru olmayacağını, cuma guslünün vücubiyetinin neshedildiği yönünde bazı hadisçilerin yaptığı değerlendirmelerde nâsîh olarak

⁶⁴ Buhârî, “Cum’a”, 2.

⁶⁵ Bkz. Buhârî, “Cum’a”, 11.

⁶⁶ Müslim, “Cum’a”, 1-6.

⁶⁷ Bkz. Müslim, “Cum’a”, 7.

⁶⁸ Müslim, “Mukaddime”, sayfa 4, 5; Ayrıca bkz. Cemal Ağırman, “Hadis Kaynaklarını Okuma Yöntemi ve Musanniflerin Dili”, *C.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), 66, 67.

belirtilen Semura b. Cündüb'ün “o gün abdest alan iyi yapmıştır, ama gusül alan kişi daha faziletli olamı yapmıştır” şeklindeki rivâyeti tahrir etmemesi de desteklemektedir.⁶⁹

Şârih Nevevî'nin ilk dört rivâyete bab adı vermeyip bu kitaptaki ilk bab ismini, Ebû Saîd el-Hudrî rivâyetinin başına koyması ve sadece bu iki hadisten oluşan kısma “Bülûğa eren her erkeğe cuma guslünün vacip oluşu ve gusül ile emridilmelerinin beyanı” adını vermesinin de bu kanaatimizi desteklediğini düşünüyoruz. Nevevî ilgili bölümün şerhine ilk iki rivâyetin cuma guslünün vücbiyetini gösterdiğini söyleyerek başlamış, diğer hadisleri hatırlatıp konunun ihtilaflı olduğunu dile getirdikten sonra isim vermeden bazı sahabiler ile seleften Hasan-ı Basrî ve Zâhirîlerin salt rivâyetlerin zahirinden hareketle guslü vacip gördüklerine dikkat çekmiştir. Buna mukabil seleften ve haleften cumhur-i ulemanın ise müstehap bir sünnet olduğu görüşünü benimsediklerini ifade etmiş ve kendisi de bu kanaate katılmıştır.⁷⁰ Diğer bir şârih Ma'zerî (ö.536/1141) ise fukaha arasında bu hadisin zahirini dikkate alıp guslü vacip görenler olduğunu ama çoğunluk fıkıhçıların aksi yönde düşündüklerini söylemekle iktifa etmiş ve kendisi de âmme-i fukahanın yanında yer almıştır.⁷¹

Kütüb-i Sitte musannifleri arasında cuma guslü için bab isminde vücup/îcâb ifadesini istimalde yalnız kalan Nesâî'nin konuya yaklaşımı dikkat çekicidir. Zira *es-Sünenü'l-kübrâ*'da ilgili rivâyetler için sırasıyla “Cuma günü guslün îcâbı; Cuma günü gusül; Cuma günü guslün terkinde ruhsat; Guslün fazileti” olmak üzere dört bab/başlık kullanmıştır.⁷² Ancak bu eserindeki hem tenkit edilen rivâyetleri dışarda bırakmak hem de yalnızca sahih olanlarını seçmek suretiyle ve dolayısıyla da kendisine göre sadece sahih ve ma'mûlün bih olan rivâyetlerden oluşturduğu *el-Müctebâ*'sında⁷³ ise konuya dair bab sayısı yine aynı olmakla birlikte isimlerini değiştirmiştir. *el-Müctebâ*'daki bab isimleri; “Cuma günü gusül emri; Cuma günü guslün îcâbı; Cuma günü guslün terkinde ruhsat; Cuma günü guslün fazileti”dir.⁷⁴

İbn Hibbân, evâmir bölümünün otuz beşinci nevi için “Vücup ve kesinlik bildiren bir ifadeyle emredilen ama ikinci bir haberden dolayı sünnet olduğu anlaşılan ve o emredilende belirli bir maksat bulunan şeyin emredilmesi” şeklinde kullandığı ifadeyle adeta Müslim ve Zâhirîler dışında kalan ehl-i hadisin genel tutumunu yansıtmıştır.⁷⁵ Bu nevinin alt başlıkları arasında yer alan “Bazı imamlarımıza

⁶⁹ Bkz. Ebû Hafş 'Omer b. Aḥmed el-Bağdâdî İbn Şâhîn, *Nâsiḥu'l- hadîṣ ve mensûḥuh*, nşr. Semîr b. 'Emîn ez-Zuheyrî (Zerka: Mektebetü'l-Menâr, 1998), 61; Ebu'l-Ferec Cemalüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî İbnu'l-Cevzî, *Keşfu'l-Muşkil min Ḥadîṣi's-Şaḥîḥayn*, nşr. 'Alî Huseyn el-Bevvâb (Riyâd: Dâru'l-Vaṭan, ts.), 3/129.

⁷⁰ Bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, 6/130-133.

⁷¹ Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. 'Alî et-Temîmî el-Mâzerî, *el-Mu'lim bi Fevâidi Müslim*, nşr. Muḥammed eş-Şazeli en-Neyfer (Cezair, 1988), 1/469.

⁷² Ebû 'Abdirrahmân Aḥmed b. Şu'ayb b. 'Alî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Hüseyin 'Abdülmün'im Şiblî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), “Cum'a”, 9-12.

⁷³ Bkz. Aḡırman, “Hadis Kaynaklarını Okuma Yöntemi ve Musanniflerin Dili”, 89.

⁷⁴ Bkz. Ebû 'Abdirrahmân Aḥmed b. Şu'ayb b. 'Alî en-Nesâî, *el-Müctebâ mine's-süneni'an Rasûlillah* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1419), “Cum'a”, 7-10.

⁷⁵ Bkz. İbn Hibbân, *eş-Şaḥîḥ*, 2/147-152.

cuma guslünün vacip olduğu fikrini vehmettiren haberin zikri” cümlesiyle İbn Hıbbân’ın, muhtevasında yer verdiği yegâne hadisin Ebû Saîd el-Hudrî rivâyeti olması ve bunu da Mâlik tarikiyle nakletmesi –ki Müslim de aynı tarikle tahric etmiştir- manidardır.

İmam Muhammed, gerek Muvatta rivâyetinde gerekse diğer eserlerinde cuma günü gusl almanın vacip olmadığı, lakin güzel bir davranış olduğunu ve Ebû Hanîfe’nin de bu görüşte olduğunu açıkça dile getirmektedir.⁷⁶

İmam Mâlik cuma kitabına gusül ile başlayıp üçü merfu ve ikisi de mevkuf olmak üzere beş rivâyet nakledip kendi görüşünü beyan etmiş, gusül aldıktan sonra abdesti bozulanın yalnızca abdest almasının kâfi geleceğini söylemiştir.⁷⁷ Bununla birlikte sadece Muvatta’da zikrettiği rivâyetler ile serd ettiği ifadelere bakılırsa onun, cuma günü gusül abdesti almanın müstakil bir vacip/farz olduğu kanaatine vardığı da söylenebilir ki, Müslim’in de bu anlayışa yakın bir tutumda olduğu izlenimi bizde ağır basmaktadır. Nevevî’nin de dâhil olduğu pek çok hadisçinin, Mâlik’in de guslü vacip gördüğü bilgisini Hattâbî’ye dayandırmaları ama aynı satırların devamında Kâdî İyâd’ın “maruf ve meşhur görüşü, vacip olmadığıdır” şeklindeki tashihine yer vermelerini de hatırdan tutmak gerekir.⁷⁸

İmam Şâfiî, Mâlik kanalıyla naklettiği Hz. Ömer ile Osman arasında yaşanan hâdisenin cuma guslü hususundaki emrin doğrudan tercihe/ihtiyata delalet ettiğini ve cenabet haricinde guslün vacip olduğuna dair kendisini ikna edecek bir delilin bulunmadığını açıkça beyan etmektedir.⁷⁹ Fakat Sübkî’nin (ö. 771/1370), kadîm mezhebinde Şâfiî’nin tıpkı Zahirîler gibi söz konusu guslün vacip olduğunu nassen ifade ettiği ve kendisinin de o görüşü benimsediği yönünde bir bilgi aktarılmakta⁸⁰ ve İbn Dakîk’in (ö. 702/1302) de Sübkî’ye destek verdiği nakledilmektedir.⁸¹ Elbette İbn Hazm’ın şahsında Zâhirileri de unutmamak gerekir.⁸²

Müslim, Hz. Peygamber’in ifadelerine zahiri olarak yaklaşan Abdullah b. Ömer ile Ebû Said el-Hudrî ve Ebû Hureyre (r.a.) gibi bazı sahabilerin cuma günü gusletmenin vücubiyeti yönündeki tutumlarını benimsemiş görünmektedir.⁸³ Tariklerinin ve ihtilaflarının fazlalığı sebebiyle gusül ile

⁷⁶ Bkz. Şeybânî, *el-Muvatta*, 47-48 ("el-İğtisâl yevme'l-cum'a", 62-64); Şeybânî, *el-Aşl*, 1/77-78.

⁷⁷ Bkz. Mâlik b. Enes, "Cum'a", 1-6.

⁷⁸ Bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, 6/133; Hattâbî’nin temrîd sigasıyla Mâlik hakkındaki nakli için bkz. Hattâbî, *Me’âlimu’s-Sünen*, 106.

⁷⁹ Bkz. Şâfiî, *el-Umm*, 1/53.

⁸⁰ Bkz. Zeynüddîn Muhammed ‘Abdürraûf b. Tâcil’ârifîn b. Nûreddîn ‘Alî el-Haddâdî el-Münâvî, *Feydu'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-şâgîr* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1972), 1/323.

⁸¹ Ebû İbrahîm Muhammed b. ‘İsmâ’îl el-Kahlânî eş-Şan‘ânî, *et-Tenvîr şerhu'l-Câmi'i's-Şâgîr*, nşr. Muhammed İshâk Muhammed İbrâhîm (Riyâd, 2011), 7/429. San‘ânî (ö.1182/1768) kendisi de katılarak nakletmektedir.

⁸² Bkz. Ebû Muhammed ‘Alî b. Ahmed el-Endelüsî İbn Hazm, *el-Muhalâ bi'l-Âşâr*, nşr. ‘Abdulğaffâr Suleyman el-Bundârî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 1/255-266.

⁸³ Bkz. Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: TDV, 1999), 303-307. Erul, zahiri yaklaşım sergileyen sahabilerin bu yaklaşımlarıyla Zahiriler ve mutasavvıfların yanı sıra senedi esas alarak her sahih rivayete teslim olan bazı salt hadisçilerin selefi haline geldiklerini de ilave etmektedir ki en azından bu rivayet bağlamında Müslim, "salt hadisçi"ler arasında görülebilir. Bkz. 471.

ilgili rivâyetler hakkında Ali b. el-Medîni'ye ait (ö.234/848) “Yeni yetmenin yazdığı ilk hadis olarak gusül ve men kezebe hadislerini topladığını gördüğünde, ensesine *başarılı olamaz* diye yaz” şeklindeki sözün, hadisçiler arasında adeta darb-ı mesel olarak dolaştığı da unutulmamalıdır.⁸⁴

Netice itibariyle Buhârî, cuma günü gusletmenin faziletli olduğu yönündeki kanaatini hem bab ismiyle hem de muhtevada yer verdiği rivâyetlerle açıkça belirtmektedir. Buna karşılık cuma guslünün vücutiyetini ifade eden rivâyetleri tahrir edip neshe veya istihbaba delalet eden hadislere yer vermemesi ve de Nevevî'nin ilgili pasaja “Cuma guslünün vacip oluşu” bab ismini münasip görmesi gibi veriler, Müslim nezdinde bu guslün vacip olduğunu göstermektedir. Lakin Ma'zerî'nin ifadesiyle fukaha arasında bu hadisin zahirini dikkate alıp guslü vacip görenler olmakla birlikte âmm-i fukuha aksi yönde düşünmektedirler.

4. Guslün Yalnızca Meninin Gelmesiyle Vâcip Olması

Abdusselâm Allûş'un *Sahîhayn*'da yer alıp da sırf nesh sebebiyle fukahanın amel etmediği tek sahih hadisin, cimadan dolayı guslün ancak meni gelmesi durumunda vacip olduğunu salık veren rivâyet olduğunu daha önce ifade etmiştik. Allûş, konuyu tamamen İbn Hacer (ö.852/1448) ile İbnu'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) kanaatlerini aktararak ihtilafı, sahâbe dönemi ile sınırlandırmakta, neshten dolayı mezkûr Buhârî rivâyetiyle fukahanın amel etmediğini vurgulamakta, Buhârî'nin bab sonundaki sözünü ve tutumunu da fıkıh usulündeki “dinde en ihtiyatlı olan budur” anlayışıyla izah etmektedir.⁸⁵ Bu konunun ve Buhârî'nin tutumunun daha geniş bir perspektiften ele alınmasının lüzumuna inanıyoruz.

Buhârî, *Kitâbu'l-gusl*'ün son iki bâbını cima sebebiyle gusül abdesti alınması konusuna ayırmış, bunlardan “İki Sünnet/Cinsel Organ Buluştuğunda” adını verdiği ilk babta sadece Ebû Hureyre'den merfu olarak naklettiği ve boşalma olmasa da cinsel ilişkiden dolayı guslün gerekli olduğunu bildiren hadise yer verip iki de mütâbi'înin olduğunu söylemiştir. Diğer bâbın ismi ise, “Kadının cinsel uzvuna değen yerin yıkanması/فَرْجِ الْمَرْأَةِ مَا يُصِيبُ مِنْ فَرْجِ الْمَرْأَةِ” şeklinde olup iki rivâyeti muhtevidir.⁸⁶

Bunlardan ilki, sahâbî Zeyd b. Hâlid el-Cühenî'nin (r.a.) “Boşalma olmaksızın eşiyile cima eden kişi hakkındaki görüşün nedir?” şeklinde Hz. Osman'a sorması ve onun da “Namaz için aldığı abdest gibi abdest alır ve avret yerini de yıkar” cevabını vererek Hz. Peygamber'den böyle duyduğunu eklediği rivâyettir. Aynı rivâyetin devamında el-Cühenî, konuyu Hz. Ali'ye, Zübeyr b. Avvâm'a, Talha b. Ubeydullah'a ve Übey b. Ka'b'a (r.a.) da sorduğunu ve hepsinin bu şekilde emrettiklerini/fetva verdiklerini ilave etmektedir. Hadisin râvîlerinden Yahyâ isnadlı olarak Ebû Eyyûb'un (r.a.) da aynı

⁸⁴ Bkz. Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî el-Ḥaṭîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li 'ahlâkî'r-râvî ve 'âdâbî's-sâmi'*, thk. Maḥmûd et-Ṭaḥḥân (Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1983), 2/301; 'Ebû 'Amr Taḳıyyuddîn 'Osmân b. 'Abdirrahmân İbnu's- Şalâh, *Ma'rifetu envâ'i'ulûmi'l-hadîs= Muḳaddime*, thk. Nûreddîn 'Itr (Dimeşk-Beyrût: Dâru'l-Fikr-Dâru'l-Fikri'l-Muâşır, 1986), 255.

⁸⁵ Bkz. 'Allûş, *el-İntihâ'*, 365-370.

⁸⁶ Bkz. Buḥârî, “Gusl”, 28, 29.

bilgiyi Hz. Peygamber'den işittiğini nakleder. İkinci rivâyet ise Übey b. Ka'b'ın (r.a.) aynı soruyu Allah Rasûlü'ne (s.a.v.) sorduğu ve yalnızca avret yerini yıkayıp normal abdest alarak namazı kılması yönünde cevap aldığı şeklindeki merfu rivâyettir. Bu iki hadisi naklinin peşinden Buhârî şu açıklamayı yapar: “Gusül daha ihtiyatlıdır/ahvattır, son durum budur, ihtilaf ettikleri için bu açıklamayı yaptık/ *الْغَسْلُ أَحْوَطُ، وَذَلِكَ الْآخِرُ، وَإِنَّمَا بَيَّنَّا لِاخْتِلَافِهِمْ*”.

Buhârî'nin rivâyet sonunda yaptığı değerlendirmedeki ikinci cümleyi, Hz. Peygamber'in iki uygulamasından sonuncusunun gusl olduğu (آخِرُ الْأَمْرَيْنِ) şeklinde anlamak veya fukahanın son kanaatinin gusül yönünde olduğuna yorumlamak da mümkündür, bab hadisine (الْآخِرُ) işaret ettiğini tercih etmek de. Aynı şekilde mezkûr cümledeki “onların ihtilafı” ifadesinin, sahâbe veya fukaha ihtilafı şeklinde anlaşılması muhtemel olup Buhârî bu hususta bir icma'ın gerçekleşmediğine dikkati çekmiş olmaktadır.⁸⁷ Aynî (ö. 855/1451) buna “rivâyetin sahih olup olmadığı hususunda hadisçilerin ihtilafından dolayı...” şeklinde üçüncü bir ihtimal daha eklemiştir.⁸⁸

Hem İbn Hacer hem de Aynî'nin ifadeleriyle İmam Buhârî bu sözüyle, boşalma olmadan gerçekleşen cinsel ilişkiden dolayı guslün zorunlu olmadığını zira bu hükmün neshinin sabit olmadığını ama bu durumda olan kimseler için salt abdestin değil de gusül yapmanın dini açıdan daha ihtiyatlı olduğunu ızhâr etmektedir. Nitekim konuyla ilgili iki baktan ilkinde mutlak duhul ile guslü gerekli gören bir rivâyete ve ikincisinde de gerekli görmeyen rivâyetlere yer vermiştir ki bununla, her iki grup haberleri de değerlendirdiğini iş'ar etmiş olmaktadır.

İnzal olmasa dahi mutlak olarak cimadan dolayı guslün vücbiyetinde başlangıçta farklı düşünceler olmakla birlikte sahâbe arasında ittifak oluştuğunu ve Dâvûd ez-Zâhirî haricinde bu konsensüsün dışında kimsenin kalmadığını ifade ettikten sonra İbnu'l-Arabî, değerli bir âlim ve bu dinin imamlarından birisi olan Buhârî'nin bu kadar açık-seçik olan bir meseledeki aykırı tutumunu *zor bir durum* olarak değerlendirir. Bu ifadesiyle İbnu'l-Arabî, bu konu bağlamında Buhârî ile Dâvûd ez-Zâhirî'yi aynı ekseninde görmektedir. Ona göre sahâbenin başlangıçtaki ihtilafı Hz. Âişe'nin Rasûlullah'tan (s.a.v.) verdiği bilgiyle ortadan kalkmasına ve her türlü cinsel birleşmeden dolayı guslün icâbı üzerinde sahâbede oluşan icma'a Hz. Osman'ın ve Übey b. Ka'b'ın da iştirak etmiş olmasına rağmen Buhârî, Âişe rivâyeti ile Osman rivâyetlerini müsavi kabul etmiştir. Tek bir illet sebebiyle nice rivâyeti terk eden Buhârî burada üç illeti muhtevî Osman rivâyetini sahih addetmiştir. Buna ihtimal vermek istemeyen İbnu'l-Arabî, Buhârî'nin “ahvat” ifadesinin, muâriz iki hadis arasında “dinde ihtiyatlı olan tercih edilir” şeklinde fıkıh usulündeki yaygın anlamına hamledilebileceğini, ilmiyle ve rehberliğiyle maruf şahsiyetlerden böylesi durumlar sabit olduğu zaman en uygun

⁸⁷ Bkz. Ebû 'Abillah 'Alâüddîn Moğoltay b. Kılıç Moğoltay, *Şerhu Süneni İbn Mâce*, thk. Kâmil 'Uveyza (Suûdiarabistan: Mektebetu Nizâr Mustafa, 1999), 1/815; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/398; Ebû Muhammed Bedruddin Maḥmûd b. Aḥmed el-'Aynî, *'Umdetü'l-kârî şerhu Şaihi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 3/353.

⁸⁸ Bkz. 'Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 3/253.

yorumun bu olduğunu ilave etmektedir.⁸⁹ Bazı ifadelerini tenkit etmekle birlikte İbn Hacer de netice itibariyle İbnu'l-Arabî'ye iştirak etmektedir.⁹⁰

Fakat Buhârî'nin konuya dair tutumu, yalnızca yukarıda geçen “Kadının cinsel uzvuna değen yerin yıkanması” şeklindeki bab ismi ile muhtevastan ve değerlendirmesinden ibaret değildir. Zira *Kitâbu'l-vudû'* içerisinde abdesti bozan hususları ele alırken “Önden ve arkadan olmak üzere sadece iki mahreçten çikandan dolayı abdesti gerekli görenler...” bab adını, ‘veya biriniz tuvaletten gelirse’ ayeti yanı sıra kanın ve namazda gülmenin abdesti bozmayacağına dair haberleri muallak olarak zikrederek detaylandırmış, muhtevastını da Hz. Osman'ın mezkûr rivâyeti ile aynı yönde bir başka hadis ile hitama erdirmiştir. Bu babın son hadisi, ensardan bir zatı Hz. Peygamber'in çağırması üzerine adamın apar topar saçlarından su damlayarak gelmesi ve Rasûlullah'ın (s.a.v.) “Sana acele ettirdik herhalde” deyip aldığı “evet” cevabına mukabil “Acelen olduğunda ya da susuz kaldığında abdest kâfi gelir sana” buyurması şeklindedir. Bu babın hem uzun isminde hem de muhtevastında yalnızca iki mahreçten çıkanların abdesti bozacağını bahse konu eden Buhârî, Osman (r.a.) rivâyetinin “cimada meni çıkmadıkça abdest yeterli olur” anlamındaki muhtevayı bu son hadisle de desteklemiş olmaktadır. Dolayısıyla ona göre inzal olmayan cima, yalnızca abdesti bozar.⁹¹

Netice itibariyle Buhârî'nin “Gusül daha ihtiyatlıdır/ahvattır, son durum budur, ihtilaf ettikleri için bu açıklamayı yaptık/ *وَالْمَاءُ الْآخِرُ، وَإِنَّمَا بَيْنَنَا لِاخْتِلَافِهِمْ*” şeklindeki cümlesini, fıkıh usulü kavramı olarak “dinde ihtiyat” a yorumlamanın da müstensih tasarrufu ihtimali dâhilinde görmenin de isabetli olduğu kanaatinde değiliz. Zira Buhârî dışında kalan Kütüb-i Sitte musannifleri gayet sarih olarak hem bab isimleri hem de rivâyetler itibariyle İslâm'ın ilk yıllarında “Su/gusül ancak sudan/meniden olur/ *انما الماء من الماء*” merfu hadisinde ifadesini bulan bir ruhsatın olduğu, lakin daha sonra bunun nesh edilerek her türlü cimadan dolayı guslün vacip kılındığı görüşündedirler.⁹² Buhârî'nin konuyla ilgili bir neshin varlığına inanmamasının en önemli göstergelerinden birisi de bu “Su ancak sudan olur” rivâyetine hiç yer vermemesidir.

Müslim ise, Nevevî'nin “Su ancak sudandır” ismini layık gördüğü ilk bölümde hem Buhârî'nin naklettiği guslü inzal şartına bağlayan Osman ve Übey rivâyetlerini hem de ilave olarak Buhârî'nin yer vermediği “Su/gusül ancak sudan/meniden olur/ *انما الماء من الماء*” merfu hadisini mütabaatıyla birlikte rivâyet etmiştir. Nevevî'nin “*Su ancak sudandır*”ın neshi ve iki sünnet/cinsel organının buluşmasıyla guslün vacip oluşu” ismini verdiği bölümde ise birisi Ebû Hureyre'nin merfu haberi ve diğeri de sahâbenin konuyu tartışmaları üzerine Hz. Âişe'ye başvurulması ve onun da Ebû Hureyre

⁸⁹ Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. ‘Abdillâh İbnu'l-‘Arabî, *‘Ârıdâtü'l-aḥvezi bi-şerḥi Şahîhi't-Tirmizî*, thk. Cemal Maraşlı (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/170.

⁹⁰ Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/398.

⁹¹ Bkz. Buhârî, “Vudû”, 34.

⁹² Bkz. İbn Mâce, “Tahâra”, 110,111; Müslim, “Hayz”, 80-89; Ebû Dâvûd, “Tahâra”, 83; Tirmizî, “Tahâra”, 81.

rivâyetindeki ifadelerin aynısıyla cevap vermesinden oluşan rivâyet yer almaktadır.⁹³ Müslim'in tahrir ettiği rivâyetlerden ve bunları tasnif şekline hareketle onun konuya yaklaşımının, Nevevî'nin münasip gördüğü bab isimleriyle örtüşüp örtüşmediğini bir daha düşünmek gerektiği kanaatindeyiz. Bizi buna sevk eden saikler ise, Müslim'in guslü inzal şartına bağlayan rivâyetleri öncelemesi ve toplam on rivâyetten yedisinin bunlardan oluşması, daha sonra mutlak cimadan dolayı guslün gerektiğini bildiren Ebû Hureyre ve Âişe hadislerini tahrir etmesi ama bu rivâyetleri sıralarken nesh çağrışımı yapabilecek bir ifadenin yer almaması, tam tersine ilk grup rivâyetlerin tam ortasında tâbî İbnu's-Şihhîr'in "Tıpkı Kur'ân ayetlerinin birbirlerini nesh edebileceği gibi Nebî'nin hadisleri de birbirlerini nesh edebilir" ifadesine yer vermesidir. Nevevî'nin yorumuna göre İbnu's-Şihhîr'in ifadesinin ilk bölümde değil ikinci kısımda yer alması gerekirdi. Müslim'in konuyu nesh çerçevesinde gördüğü yönünde Nevevî'nin kanaatini haklı çıkartacak yegâne veri, aralarında ihtilaf etmeleri üzerine sahâbenin konuyu Âişe'ye (r.a.) götürmeleri ve onun da mutlak cima sebebiyle guslün gerektiği yönünde Hz. Peygamber'in sözleriyle verdiği cevabı Müslim'in nakletmiş olmasıdır. Netice itibarıyla Müslim'in de Buhârî'ye yakın bir tutum sergileyerek, guslü inzal şartına bağlayan rivâyetleri tercih ettiğini ama konunun sahâbe arasında tartışmalı olduğunun da farkında olduğunu ifade etmek mümkündür.

İbnu'l-Arabî, Nevevî ve Aynî gibi bazı şârihler inzal olmasa dahi mutlak anlamda duhûlden dolayı guslün vücubiyetinde icma'ın vâki' olduğunu söylerken, buna mukabil her ne kadar cumhur vücubiyeti yönünde görüş bildirmiş olsa da konunun ihtilafı olduğunu ileri süren Tahâvî, Hattâbî ve İbn Hacer gibi hadisçiler de vardır. İslâm'ın ilk dönemlerinde inzal olmayan cimada yalnızca abdestin bir ruhsat olarak verildiğini ama sonra bunun gusül zorunluluğu ile nesh edildiğini ve artık bunun takarrur ettiğini söyleyen Hattâbî, Sa'd b. Ebî Vakkâs ve Ebû Saîd el-Hudrî (r.a.) gibi bazı sahabilere o nesh bilgisinin ulaşmadığını ve bunların görüşünün el-A'meş'in de içerisinde yer aldığı tâbî'nin dönemine de aynen intikal ettiğini ileri sürmektedir.⁹⁴ İhtilafın sahâbe ve tâbî'nin dönemleri ile sınırlı kalmadığını ise Şâfiî'nin şu sözleri ortaya koymaktadır: "Bölgemizdeki ashab-ı hadisten bazıları ve diğer bazı kişiler bize muhalefet ederek cimada ancak inzal olursa gusül gerektiğini ileri sürmektedirler..."⁹⁵ Konuyu son derece sistemli bir şekilde ele alan ve öncelikle guslü inzal durumuna bağlayan rivâyetleri sıralayan Tahâvî'nin "Bir grup/kavm, bu rivâyetleri delil olarak inzal olmayan cimada guslün gerek olmadığı görüşüne vardılar, diğerleri ise buna karşı çıktılar" şeklindeki ifadesi, söz konusu ihtilafın halen devam ettiğini göstermektedir.⁹⁶ İbn Hacer de konuyu, "Böylece

⁹³ Bkz. Müslim, "Hayz", 80-89.

⁹⁴ Bkz. Hattâbî, *Me'âlimu's-Sünen*, 1/74.

⁹⁵ Bkz. Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, "el-Umm", *İhtilâfu'l-hadis* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 8/607.

⁹⁶ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âşâr*, 1/54.

anlaşılmaktadır ki bu ihtilaf, tâbîîn ve daha sonra gelenler arasında meşhur idi lakin cumhur guslün vücubunu benimsediler ve doğrusu da budur” diyerek noktalamaktadır.⁹⁷

Dolayısıyla bütün bu ihtilaflardan ve nesh tartışmalarından Buhârî'nin haberinin olmadığı varsayımı gerçekçi görünmemektedir. Kanaatimizce Buhârî, Tahâvî'nin satır aralarında dikkat çektiği gibi söz ile fiil teâruzundaki tercihte benimsediği yöntem gereği cumhur-i ulemanın hilafına bir görüşü benimsemiş, ama “ihtiyatlı olan gusüldür” diyerek de cumhurun ittifakını dikkate aldığı iş'ar ederek konunun tartışmalı olduğunu vurgulamak istemiştir. Fakat Tahâvî, neshe dair haberler içerisinde merfu kavillerin de yer alması sebebiyle böyle bir tercihin de geçerli olamayacağını belirtmiştir.⁹⁸ İbnu's-Salâh da nesh konusunu işlerken örnek olarak, “su ancak sudan dolaydır” hadisinin Hz. Peygamber'in tasrihleriyle mensuh oluşunu zikretmektedir.⁹⁹

Sonuç olarak guslün yalnızca meninin gelmesiyle gerekli olduğu ve boşalma olmadan vaki olan cimadan dolayı guslün vacip olmadığı yönündeki görüşünü Buhârî, hem bab isimlerindeki tasarruflarıyla hem muhtevalarında yer verdiği rivâyetlerle hem de konu sonunda yaptığı değerlendirmeye açıkça ortaya koymaktadır. Buhârî bu değerlendirmesini, konu hakkındaki sahâbe ihtilafının, bu ihtilafın sonraki dönemlerde de sürdüğünün ve nesh iddialarının varlığının farkında olarak yapmaktadır. İbnu'l-Arabî'nin ifadesiyle Buhârî'nin bu tutumu *zor bir durum* olup diğer şarihler de tevilde epey zorlanmışlardır. Her ne kadar Nevevî aksini söylese de Müslim'in de Buhârî'ye yakın bir tutum sergileyerek, guslü inzal şartına bağlayan rivâyetleri tercih ettiğini ama konunun sahâbe arasında tartışmalı olduğunun da farkında olduğunu ifade etmek mümkündür.

5. Cünübün Uyumadan Önce Abdest Alması

Buhârî'nin, cünüp olan kişinin çarşı-pazarda dolaşması ve tırnak kesiminden kan aldirmaya kadar gündelik rutin işleri yapmada herhangi bir sakınca görmediğini iki ayrı bab isminde ızhar ettiği ama ev içerisinde bulunması ve uyumak istemesi durumunda en azından abdest alması gerektiğine dair peş peşe üç bab oluşturduğu görülmektedir.¹⁰⁰ Bu üç bab; “Gusülden önce abdest alacağı zaman cünübün evde bulunmuş olması konusu/ *إِذَا تَوَضَّأَ قَبْلَ أَنْ يَغْتَسِلَ* Cünübün uyuması babı/ *بَابُ الْجُنُبِ يَتَوَضَّأُ ثُمَّ يَنَامُ* ve Cünüp olan kişinin abdest aldıktan sonra uyuması/ *بَابُ نَوْمِ الْجُنُبِ* babı.

İlk babta Ebû Seleme'nin Hz. Âişe'ye “Nebî'nin (s.a.v.) cünüp olarak uyuduğu oldu mu?” sorusuna Âişe'nin (r.a.) verdiği “Evet, abdest alarak” şeklindeki cevaptan müteşekkil tek bir rivâyete; ikinci babta da yine sadece Hz. Ömer'in “Birimiz cünüp olarak uyuyabilir mi?” diye Rasûlullah'a (s.a.v.) sorduğu ve “Evet, biriniz abdest aldığı zaman cünüp olarak uyuyabilir” şeklinde aldığı cevaba yer vermiştir. Üçüncü baba gelince burada üç rivâyet tahrir etmiştir ki bunlardan birisi, Hz. Ömer'in bir

⁹⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/399.

⁹⁸ Bkz. Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âşâr*, 1/55.

⁹⁹ İbnu's-Şalâh, *Muqaddime*, 277.

¹⁰⁰ Bkz. Buhârî, “Gusl”, 23-27.

önceki satırda geçen rivâyetidir. Diğer ikisi ise, Âişe'nin (r.a.) “Nebî (s.a.v.) cünüp olduğu halde uyumak istediğinde fercini yıkar ve namaz için olan abdesti alırdı” sözü ile bir gece cünüp olduğunu Hz. Peygamber'e anlatan Ömer'e (r.a.) Nebî'nin (s.a.v.) “Abdest al, avret mahallini yıka ve sonra da uyu” şeklinde verdiği cevaptır.

Konuyla ilgili pasaj içerisinde yukarıda Buhârî adına zikrettiğimiz rivâyetlerin haricinde yalnızca bir ilave rivâyet tahrir eden Müslim'in konuyla ilgili tutumunun da Buhârî'den farklı olmadığı anlaşılmaktadır. O ilave rivâyet de Abdullah b. Ebî Kays'ın Hz. Âişe'ye “Cünüplük durumunda Nebî nasıl davranırdı? Uyumadan evvel gusül yapar mıydı veyahut gusül yapmadan uyur muydu?” şeklinde sorduğu ve “Bunların hepsini yapardı; bazen gusül alır ve sonra uyur, bazen de sadece abdest alır ve uyurdu” cevabını alınca da “Bu konuda genişlik lütfeden Allah'a hamd olsun” dediği rivâyettir.¹⁰¹ Görüleceği üzere bu son rivâyet de tamamen diğerleri istikametindedir. Şârih Nevevî'nin bu bölüme “Yemek-içmek veya uyumak yahut da cima etmek istediğinde abdest alıp fercini yıkaması müstehap olmakla birlikte cünübün uyumasının caiz oluşu bâbı” adını vermesinde, eskilerin deyimiyle *fihî nazar* olduğu kanaatindeyiz. Zira salt rivâyetlerden böyle bir başlığın çıkması zor görünüyor. Nitekim *Sünen-i erba'a* müelliflerinden hiç birisi böyle bir bab ismi kullanmamış ve istihbab kelimesine yer vermemişlerdir.¹⁰² İstihbaba delalet eden Hz. Âişe'nin “Nebî (s.a.v.) cünüp olduğu ve hiçbir suya temas etmediği halde uyurdu” rivâyetine İbn Mâce ile Tirmizî yer vermişler ama Tirmizî zayıf olduğunu ve bu konuda abdesti gerekli gören rivâyetlerin daha sağlam olduğunu da eklemiştir. Ebû Dâvûd ise bu hadisi, guslün ertelenebilmesiyle ilgili müteakip baba yerleştirmiş ve rivâyeti tenkit etmiştir.¹⁰³ Temel hadis kitapları içerisinde isim konusunda Nevevî'yi destekleyen yegâne müellif İbn Huzeyme'dir.¹⁰⁴

Bablara verdikleri isimler ve muhtevaları birlikte düşünüldüğünde Buhârî ve Müslim'in yanı sıra Kütüb-i Sitte'nin diğer müelliflerinin de cünüp kimsenin şayet gusül almadan uyuyacaksa mutlaka avret yerini yıkaması ve ıstilahe anlamda abdest alması gerektiği görüşünde oldukları, yani bunu vacip gördükleri anlaşılmaktadır. Nitekim bir doktora çalışmasında da bu sonuca varılmış ve İbn Huzeyme dışındaki hadis musanniflerinin bu ortak görüşünün, cumhur-i fukahânın benimsediği görüşün

¹⁰¹ Bkz. Müslim, “Hayz”, 21-26.

¹⁰² Bkz. İbn Mâce, “Tahâra ve Sünenihâ”, 98, 99; Ebû Dâvûd, “Tahâra”, 87-89; Tirmizî, “Tahâra”, 87-88; Nesâî, “Tahâra”, 166-168. *Sünen-i erba'a*'daki bab isimleri şöyledir: İbn Mâce: *بَابُ فِي الْجُنُبِ حَتَّى يَتَوَضَّأَ وَضُوءَهُ لِلصَّلَاةِ*; Ebû Dâvûd: *بَابُ فِي الْجُنُبِ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَنَامَ*; Tirmizî: *بَابُ فِي الْجُنُبِ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَنَامَ*; Nesâî: *بَابُ فِي الْجُنُبِ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَنَامَ*. Nesâî'deki son babın muhtevası, “Resim, köpek ve cünüp bulunan eve melek girmez” rivayetinden müteşekkildir.

¹⁰³ Ebû Dâvûd, “Tahâra”, 90.

¹⁰⁴ Bkz. İbn Huzeyme, 1/106, 107 (“Vudû” 160-163, No. 211-214). İbn Huzeyme konuyla ilgili üç bab açmış ve abdestin müstehap olduğunu ve abdestsiz de uyunabileceğini hem bab isimlerine hem de muhtevaya yansıtmıştır.

hilafına olduğu dile getirilmiştir.¹⁰⁵ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in gusül veya abdest almadan cünüp olarak uyuduğuna dair sahih bir haber de sabit değildir.

İbn Kuteybe Hz. Âişe'nin abdesti gerekli görmeyen rivâyetini zayıf olmasına rağmen *Sahîhayn*'daki rivâyetlere denk tutarak aralarındaki tearuzu "müstehap" hükmüyle gidermeye çalışmış ve fukahanın benimsediği görüş ekseninde bir yorum ortaya koymuştur.¹⁰⁶ Tahâvî'nin de benimsediği bu yorumu¹⁰⁷ İbn Battâl'dan itibaren hadis şârihleri de sürdürmüş ve gusül yapmadan uyumak isteyen cünüp kimseye abdestin vacip olmadığı hususunda Zâhiriler dışındaki fukahanın hatta ulemanın icması bulunduğunu, bununla birlikte bazılarının bu durumda abdesti müstehap ve bir kısmının da mübah olarak değerlendirdiğini söylemişlerdir.¹⁰⁸

Netice olarak cünübün uyumadan önce şayet gusül almayacaksa mutlaka abdest alması gerektiği hususunda aynı rivâyetleri nakleden Buhârî ve Müslim'e, bablara verdikleri isimler ve muhtevaları birlikte düşünüldüğünde Kütüb-i Sitte'nin diğer müelliflerinin de muvafakat ettikleri, yani bunu vacip gördükleri anlaşılmaktadır. İbn Huzeyme dışındaki hadis musanniflerinin ulaştığı bu ortak görüş, cumhur-i fukahânın benimsediği görüşün hilafıdır.

6. Cünübün Kur'ân Tilaveti

Buhârî, *Kitâbu'l-hayz* içerisinde oldukça uzun bir bab ismine yer vererek hayız ve cünüp hallerinde Kur'ân okumanın câiz olduğuna hükmetmiştir. Bu başlık şöyledir: "Hayızlının Beyti tavâf dışındaki bütün hac menâsikini yerine getirmesi bâbı. İbrâhîm dedi ki, 'Hayızlı kadının âyet okumasında beis yoktur.' İbn Abbâs, cünübün (Kur'ân) okumasında bir sakınca görmezdi. Nebî (s.a.v.) her anında Allah'ı zikrederdi. Ümmü Atiyye der ki, 'Hayızlı olanlarımız cemaatin bayram tekbirlerine iştirak ederek dua okumakla emrolunduk.' İbn Abbâs dedi ki, 'Ebû Süfyân bana şöyle haber verdi: 'Heraklius, Nebî'nin (s.a.v.) mektubunu istedi ve içerisinde 'Bismillahirrahmanirrahim, Ey kitap ehli, sizinle bizim aramızda müşterek olan bir kelimeye geliniz...' âyeti olan mektubu okudu' Atâ dedi ki, 'Âişe hayızlı olduğu halde Beyti tavâf dışında hac ibâdetlerini yerine getirdi, namaz kılmadı.' Hakem dedi ki, 'Allah Teâlâ 'Allah'ın isminin anılmadığı (hayvanlardan) yemeyiniz.' Buyurduğundan ben cünüp iken (Allah'ın adını anar ve) hayvanı keserim.'¹⁰⁹

Fakat Buhârî bu babın muhtevasında yalnızca Hz. Âişe'nin hac esnasında hac ibadetyle ilgili başından geçenleri anlatan rivâyete muhtasar olarak yer vermiş, başka da bir nakilde bulunmamıştır. Dolayısıyla Buhârî, cünüp ve hayız halinde Kur'ân okunmasında bir beis olmadığı fikrine, başlıkta yer

¹⁰⁵ Bkz. 'Abdu'l-Halîm Kârût Nûr Hasen, *Fıkhü'l-İmâmi'l-Buhârî fi'l-vuğû ve'l-gusl muğâranen bi fıkhî eşeri'l-muğaddisîn* (Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, Doktora Tezi, 1991), 747-752.

¹⁰⁶ Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 350.

¹⁰⁷ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âşâr*, 1/124-129.

¹⁰⁸ Bkz. Ebu'l-Hasen 'Ali b. Halef el-Endülüsî İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 1/400; Nevevî, *el-Minhâc*, 3/217; İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 1/334; 'Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 3/344.

¹⁰⁹ Buhârî, "Hayz", 7.

verdiği muallak haberlere dayanarak ulaşmış olmaktadır. Buhârî'nin bu görüşe sahip olduğu hususunda şârihler müttefiktirler.¹¹⁰ İlave olarak İbn Hacer, bu durumlarda kırâatin câiz olmadığını belirten rivâyetlerin Buhârî'ye göre sahih olmadığını belirtmektedir.¹¹¹ İbn Hacer'in bu ifadesine, Ebû Dâvûd'un Hz. Ali'den "Allah Rasûlü tuvaletten çıkar ve bize Kur'ân okurdu" şeklinde rivâyet ettiği¹¹² haberin de Buhârî nezdinde sahih olmadığını, aksi takdirde kendi görüşünü destekleyen bu rivâyete *es-Sahîh*'inde yer vereceğini de eklemek gerekir diye düşünüyoruz.

Müslim'e gelince, Buhârî'nin iki defa bab ismi içerisinde muallak olarak Hz. Âişe'den naklettiği "Hz. Peygamber her anında Allah'ı zikrederdi"¹¹³ rivâyetini, hayz kitabı içerisinde müsned bir şekilde tahrir etmiş ama cünübün ve hayızlının Kur'an tilavetine dair başkaca da bir nakilde bulunmamıştır.¹¹⁴ Bu haberdeki *zikir* ifadesini Buhârî'nin Kur'ân'ı da ihtiva eden genellikte algıladığı açık olmasına rağmen aynı durum Müslim için söz konusu olmadığından onun bu husustaki tutumunu tespit etme imkânı yoktur.

Hayızlının ve cünübün te'avvuz maksadıyla bir-iki âyet okuması veya hayızlının talim kasdıyla Kur'an okuyabileceği gibi durumlar istisna edilirse cumhur-i fukahânın, cünüp ve hayızlının Kur'ân tilavetine cevaz vermediklerini söylemek mümkündür.¹¹⁵ Dolayısıyla fukaha, Buhârî'nin muallak olarak naklettiği rivâyetler ve bu rivâyetler muvacehesinde benimsediği görüş doğrultusunda fetva vermemiştir.¹¹⁶

7. Mukâmin Özürsüz Olarak Namazları Birleştirmesi

Abdullah b. Abbâs'ın (r.a.) "Hz. Peygamber Medîne'de öğle ile ikindiyi sekiz olarak ve akşam ile yatsıyı da yedi rekât olarak kıldırdı" şeklindeki ifadesini hem Buhârî -ki lafız ona aittir- hem de Müslim rivâyet etmişlerdir.¹¹⁷

¹¹⁰ Bkz. İbn Baţţâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 1/421, 422; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/407.

¹¹¹ Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/408.

¹¹² Bkz. Ebû Dâvûd, "Tahâra", 91. Bab isminden Ebû Dâvûd'un da Buhârî'ye muvafakat ettiği anlaşılmakta, fakat naklettiği rivâyet zayıf addedilmektedir. .

¹¹³ Diğerleri için bkz. Buhârî, "Ezân", 9.

¹¹⁴ Bkz. Müslim, "Hayz", 117.

¹¹⁵ Bkz. Ebû 'Omer Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muḥammed b. 'Abdilberr en-Nemerî İbn 'Abdilberr, *el-Kâfi fi fıkhi'l-Medîne*, thk. Muḥammed Muḥammed el-Moritânî (Riyâd: Mektebetü'r-Riyâ el-Hadîsiyye, 1982), 1/172; Ebû Bekr b. Mes'ud b. Aḥmed 'Alâuddîn el-Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 1/280; Ebû Muḥammed Bedruddin Maḥmûd b. Aḥmed el-'Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 1/644; Muḥammed b. Aḥmed el-Ḥatîb eş-Şirbînî, *Muḥni'l-muḥtâc ilâ ma'ri-feti me'âni'l-Minhâc*, thk. Muavvad Ali Muḥammed - Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut, 1994), 1/120.

¹¹⁶ İslam Hukuku Bilim Dalında yapılan ve Buhârî'nin fıkıh anlayışını tespit etmeye yönelik bir çalışmada da bu durum tespit edilmiştir. Bkz. Hamit Sevgili, *İmam Buhârî'nin Fıkıh Anlayışı* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 232-234.

¹¹⁷ Buhârî, "Mevâkîtu's-salât", 12; Müslim, "Salâtu'l-müsâfirîn", 56.

Buhârî bu rivâyete, namazların vakitleriyle ilgili kitabın içerisinde önce “Öğlenin ikinci vaktine te’hir edilmesi” adıyla açtığı babta (12. Bab) ve daha sonra da aynı kitaptaki “Akşamın Vakti” (18. Bab) ile Teheccüd kitabındaki 28. Babta yer vermiştir. Her üç rivâyetindeki İbn Abbâs’ın sözleri anlam aynı olmakla birlikte lafız farklılıkları barındırmaktadır. İbn Abbas’ın sözünün şerhi sadedinde Buhârî’nin, ikinci rivâyetindeki İbn Abbas sözünün peşinden Eyyûb es-Sehtiyânî’nin ve üçüncü rivâyetin ardından da Câbir’in “Hz. Peygamber’in, öğleyi ikindinin vaktine yakın ve akşamı da yatsının vaktine yakın kıldırması olabileceği” yani sûrû cem şeklindeki yorumlarına yer vermesi câlib-i dikkattir. Elbette rivâyetleri tahtında derç ettiği bab isimlerini de hatırda tutmak gerekir. Buhârî, “Namazların Kısaltılması” kitabında mukimin namazları kısaltabileceğine dair herhangi bir bab açmadığı gibi ne İbn Abbâs rivâyeti ne de başka bir rivâyet zikretmiştir. Dolayısıyla Buhârî’nin, İbn Abbâs rivâyetini tamamen sûrû cem şeklinde (yani ilk namazın kılınışının, diğer namaz vaktinin tam başlayacağı sırada tamamlanmış olmasıdır ki esasen bu cem değildir) değerlendirdiği ve ister yağmur gibi bir özür sebebiyle olsun ve isterse hiçbir özür bulunmasın mukimin namazları birleştirerek kılamayacağı kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır.

Müslim ise, “Yolcuların Namazı ve Namazların Kısaltılması” adını verdiği kitap içerisinde yolculukta namazların cem edilmesiyle ilgili rivâyetleri sıraladıktan sonra -ki Nevevî bu kısma *Yolculukta İki Namazın Birleştirilmesi* adını vermiş- mukîm olan kimsenin namazları birleştirerek kılabileceğine dair hadisleri bir araya getirmiş ve Nevevî bu pasaja da *Hadarda İki Namazın Birleştirilmesi* ismini münasip görmüştür.

Toplam on rivâyetin (49-58) yer aldığı mezkûr bölüme Müslim, Mâlik b. Enes tarikiyle ahzettiği İbn Abbâs’ın (r.a.) “Yolculuk ve korku olmaksızın Rasûlullah (s.a.v.) öğle ile ikindiye ve akşam ile de yatsıyı birlikte kıldırdı” şeklindeki rivâyetiyle başlamış ve hemen peşinden de aynı hadisin Zühreyy tarikiyle ulaştığı rivâyetini nakletmiştir. Ancak bu son tarihin hem metninde “Medîne’de” ifadesi hem de rivâyetin peşinden “Ebu’z-Zübeyr, Rasûlullah (s.a.v.) niye böyle yaptı diye Saîd’e sordum. O da kendisinin de aynı soruyu İbn Abbâs’a sorduğunu ve şu cevabı aldığımı söyledi: Ümmetinden hiç kimseye zorluk olmamasını istedi” ziyadesi mevcuttur.¹¹⁸ Üçüncü rivâyet olarak yine İbn Abbâs’tan Ebu’z-Zübeyr tarikiyle naklettiği rivâyeti tahrir etmiş ama bu defa metin “Rasûlullah (s.a.v.) Tebûk gazvesi esnasındaki yolculukta öğle ile ikindiye ...” şeklinde olup şerh bağlamındaki “Ümmetinden hiç kimseye zorluk olmamasını istedi” ziyadesi aynen burada da korunmuştur.¹¹⁹ Pasajın 4. ve 5. rivâyetlerini (52. ve 53. hadisler) ise Mu’âz b. Cebel’in (r.a.), tıpkı son İbn Abbâs (r.a.) hadisinde olduğu gibi Tebûk gazvesinde Hz. Peygamber’in mezkûr namazları cem ederek kıl(dır)dığı yönündeki rivâyetleri oluşturmaktadır. Mu’âz rivâyetlerinin ikincisinde de ama bu defa Mu’âz’ın ağzından “Ümmetine zorluk vermemeyi istedi” şerhi korunmuştur.

¹¹⁸ Bkz. Müslim, "Salâtu'l-müsâfirîn ve kasruhâ", 49-50.

¹¹⁹ Müslim, "Salâtu'l-müsâfirîn ve kasruhâ", 51.

Sahîh-i Müslim'deki bahse konu pasajın ya da Nevevî'nin adlandırdığı babın geriye kalan beş hadisi de (54-58) İbn Abbâs'a aittir. İbn Ebî Şeybe vasıtasıyla nakledilen 54. hadiste tıpkı öncekilerde olduğu gibi "Medîne'de yağmur ve korku olmaksızın" ifadesi ile "ümmetine zorluk vermeme" açıklaması aynen mevcuttur. Lakin 55. hadiste "Medîne'de" lafzı ile yağmur veya korku ya da sefer ifadeleri geçmemekte ve ayrıca sonunda da diğerlerinden farklı olarak râvîler Câbir b. Zeyd ile Amr b. Dînâr'ın sûrî cemi işaret eden açıklamaları yer almaktadır. Medîne vurgusu bulunmakla birlikte yağmur veya korku ya da sefer gibi ifadeler barındırmayan 56. hadisin sonunda ise herhangi bir râvî izahı yoktur.

Son iki rivâyeti (57-58) ise adeta Müslim, baştan beri kurguladığı düşünceye destek mahiyetinde nakletmekte olup her ikisi de Abdullah b. Şakîk ile İbn Abbâs arasında cereyan eden bir yaşanmışlık öyküsüdür. İbn Şakîk'in anlatımına göre İbn Abbâs ikindi namazı sonrasında sohbete başlamış ve konuşmasını akşam vaktinin sonlarına kadar uzatınca huzurdakiler "namaz namaz!" diye uğultu oluşturmuşlar, hatta içlerinden patavatsız birisi sesini iyice yükseltmiş, bunun üzerine de İbn Abbâs "Sünneti bana mı öğreteceksin, anasız kalasıca?" şeklinde çıkışarak şöyle demiştir: "Ben Rasûlullah'ın (s.a.v.) öğle ile ikindiye ve akşam ile de yatsıyı birleştirdiğine şahit oldum." Abdullah b. Şakîk, İbn Abbâs'ın bu tavrının ve sözlerinin içine sinmediğini, Ebû Hureyre'ye giderek meseleyi bir de ona sorduğunu ve onun da İbn Abbâs'ın sözlerini tasdik ettiğini ifade etmektedir. Son rivâyetin muhtevası da aynıdır, sadece "Biz Rasûlullah (s.a.v.) zamanında iki namazı birleştirdik" lafzı geçmektedir.

Özetle Buhârî, ima yoluyla da olsa hadarda namazların özürsüz birleştirilebileceğine dair bir görüş serdetmediği gibi İbn Abbâs rivâyetini de tamamen sûrî cem şeklinde değerlendirerek mukimin namazları birleştirerek kılamayacağı kanaatinde olduğunu ortaya koymuş olmaktadır. Buna mukabil Müslim'in, konuya İbn Abbâs hadisleriyle başlaması ve bunları "Medîne'de" ve "yolculuk ve korku olmaksızın" kayıtlarıyla nakletmesi, ardından da bu uygulamanın gerekçesinin de tıpkı seferde olduğu gibi hadarda da ümmete kolaylık sağlayıcı olduğu fikrini teyit sadedinde rivâyetlere yer vermesi onun, mukîmin özürsüz de olsa namazları birleştirerek kılabileceği kanaatinde olduğunu göstermektedir. Nitekim Nevevî de böyle değerlendirmiş olacak ki, *Sahîh-i Müslim*'deki ilgili pasaja "Hadarada İki Namazın Birleştirilmesi" ismini vermiştir.

Mamûlün bih olup olmaması yönünden ilgili rivâyeti fukahanın ve önde gelen bazı hadis otoritelerinin nasıl değerlendirdiklerini görmek gerekecektir. Şunu belirtelim ki namazların birleştirilmesi konusunun araştırılması bu yazının amaçları arasında değildir. Ayrıca bu konuda sadra şifa olabilecek çalışma da zaten mevcuttur.¹²⁰

Muvatta'da "Seferde Namazların Kısaltılması" isimli kitabın ilk babının adı "Seferde ve Hadarda İki Namazın Birleştirilmesi" adı uygun görülmüş ve içerisinde hadarla ilgili yalnızca Müslim'in de tahrir ettiği İbn Abbâs hadisine yer verilmiştir. İmam Mâlik, "Yolculuk ve korku olmaksızın Rasûlullah

¹²⁰ Geniş bilgi için bkz. M. Hayri Kırbaoğlu, *Namazların Birleştirilmesi* (Ankara: Otto Yayıncılık, 2016).

(s.a.v.) öğle ile ikindiye ve akşam ile de yatsıyı birlikte kıl(dır)dı” şeklinde söz konusu hadisi naklettikten sonra “bunun yağmurda gerçekleştiğini zannediyorum” açıklamasını yapmıştır.¹²¹ Dolayısıyla Mâlik, mukimin namazları özürsüz birleştirmesini tecviz etmemektedir. Buhârî şârihi Hattâbî de Mâlik'e katılmaktadır.¹²²

İmam Muhammed'in Muvatta rivâyetinin mevcut baskılarında, Muvatta'ın diğer rivâyetlerinde yer alan İbn Abbâs'ın mezkûr hadisine rastlayamadık. “Yolculukta ve yağmurda iki namazın birleştirilmesi” başlığı içerisinde üçü seferle ve birisi de mutlak yağmurda olmak üzere dört rivâyet naklettikten sonra eş-Şeybânî şu değerlendirmeyi yapar: “Biz bu görüşe katılmayız, Arafat'ta öğle ile ikindi ve Müzdelife'de de akşam ile yatsının birleştirilmesi dışında iki namaz tek bir vakitte hiçbir şekilde birleştirilerek kılınmaz, bu Ebû Hanîfe'nin de görüşüdür. Nitekim Ömer b. el-Hattâb'tan (r.a.) bize şu bilgi ulaşmıştır: ‘Ömer bütün bölgelere mektuplar yazarak iki namazı birleştirmeyi yasaklamış ve iki namazı tek bir vakitte cem etmenin kebâirden bir kebîra olduğunu haber vermiştir.’”¹²³ Hanefîlerin, bırakın mukim kişiyi, Arafat ve Müzdelife dışında yolculukta dahi ceme karşı oldukları malum ve meşhurdur.

İmam Şâfiî, öncelikle Müslim'de de yer alan İbn Abbâs hadisini Mâlik'ten rivâyet etmiş, hadisin metnindeki “Medîne'de korku ve sefer olmaksızın” lafzının Mâlik tarafından “yağmur” durumuna hamledilmesini dile getirmiş, ardından da uzun uzun konuya ilişkin ihtilaflar üzerinde durmuştur. Sarih bir ifadesi olmamakla birlikte Şâfiî'nin, yağmur gibi bir durum olmadan özürsüz bir şekilde mukimin namazları birleştirmesine cevaz vermediği, gerek rivâyetin peşinden yaptığı tartışma üslubundan ve gerekse de sonraki fıkıhçıların beyanlarından anlaşılmaktadır.¹²⁴

İbn Hıbbân, İbn Abbâs hadisini Mâlik tarikiyle ve “yağmur” yorumuyla birlikte, “Bu ilmin inceliklerinde Uzman Olmayanlara, Özürsüz Kişinin Haddarda İki Namazı Birleştirmesinin Mübah olduğu Vehmini Veren Haber'in Zikri” başlığı içerisinde yerleştirmiştir.¹²⁵

Nevevî, “Haddarda İki Namazın Birleştirilmesi” şeklinde bab ismi verdiği pasajda Müslim'in naklettiği rivâyetlerin sonunda, konuyla ilgili ulemanın farklı yorumları ve görüşleri olduğunu belirtmekte ve Medîne'de korku ve yağmur olmaksızın namazların birleştirilmesiyle ilgili İbn Abbâs hadisiyle amelin terki hususunda ümmetin icma ettiği şeklindeki Tirmizî'nin ifadesine katılmamaktadır. Zira Nevevî'ye göre buradaki cem, hastalık ve benzeri bir özür sebebiyle yapılan birleştirmeye yorumlanmalıdır ki İbn Hanbel ile Kâdî Hüseyin (ö. 462/1069), Hattâbî ve Rûyânî (ö.

¹²¹ Mâlik b. Enes, "Kasru's-salât fi's-sefer", 4.

¹²² Hattâbî, 'A'lâmu'l-Hadîs, 1/427.

¹²³ Bkz. Şeybânî, *el-Muvatta*, 82 ("Ebvâbu's-salât", 201-204); Ayrıca bkz. Muamhmed b. el-Hasan eş-Şeybânî, *el-Hucce 'alâ ehli'l-Medîne*, thk. Mehdi Hasan el-Keylânî (Beirut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1403), 1/160 vd.

¹²⁴ Şâfiî, *el-Umm*, 7/216, 217; Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *Müsnedü's-Şâfiî bi tertîbi Sencer*, thk. Mâhir Yâsin Faḥl (Kuveyt: Şeriketü Ğarâs, 2004), 1/335; Şemsüddîn Muhammed b. Ebi'l-'Abbâs er-Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1984), 2/280.

¹²⁵ Bkz. İbn Hıbbân, *eş-Şaḥîḥ*, 4/471.

502/1108) gibi Şâfiî ulemasının kanaati bu yöndedir. Nevevî, hadisin zahiri anlamının yanı sıra İbn Abbâs'ın uygulamasının meşakkate istinad etmesini ve Ebû Hureyre'nin de ona muvafakat etmesini gerekçe göstererek bu yorumun tercihe şayan olduğunu belirtmektedir.¹²⁶ Aynı satırlarda Nevevî bu hadise ilişkin yapılan yağmur, hava kapalılığı ve sûrî cem gibi yorumların hepsini geçersiz veya zayıf bulmaktadır. İbn Hacer ise Nevevî'nin görüşüne katılmamakta ve sûrî ceme yorumlamanın daha evlâ olacağını ifade etmektedir.¹²⁷ Bu arada Kırbaçoğlu'nun çalışmasında İbn Hacer'in tercihinin, ilgili hadisin zahirinden hareketle yağmur veya korku olmasa da âdet edinmemek kaydıyla ihtiyaç duyulduğunda mukim iken cem yapılabileceğini ileri süren İbn Sîrîn ve Eşheb gibi bazı âlimlerin kanaati yönünde olduğunun belirtilmesinin hatalı olduğunu düşünüyoruz.¹²⁸

Neticede mukîmin namazları birleştirmesiyle ilgili Buhârî'nin, *Namazların Kısaltılması* kitabında mukime dair herhangi bir bab açmaması, *namazların vakitleriyle* ilgili kitabın içerisinde ise yalnızca İbn Abbâs'ın rivâyetini nakletmesi ve naklederken de râvîlerin sûrî ceme yoran izahlarına yer vermesi, özürlü ya da özürsüz olsun mukimin namazları birleştirerek kılamayacağı kanaatinde olduğunu göstermektedir. Buna mukabil yer verdiği rivâyetlere bakılırsa Müslim, tıpkı seferde olduğu gibi hadarda da ümmete kolaylık sağlayıcı olduğu için mukîmin özürsüz de olsa namazları birleştirerek kılabileceği kanaatindedir.

Bir özür sebebiyle mukimin namazları cem edebileceği bazı fakihler tarafından kabul edilmiş olmasına karşın hadarda özürsüz olarak cem yapılamayacağı hususunda fukahanın icması söz konusudur. Nitekim Tirmizî'nin “Bu kitabımda amelin terki hususunda ümmetin icma ettiği sadece iki hadis vardır” dediği hadislerden birisi de Müslim'in İbn Abbâs'tan “Medine'de özürsüz olarak” kaydıyla naklettiği rivâyettir.¹²⁹

Değerlendirme

Makale boyutunda yaptığımız bu tetkik neticesinde ortaya çıktı ki *Sahîh-i Buhârî*'de veya *Sahîh-i Müslim*'de ya da her ikisinde birlikte yer alıp da fukahanın amel etmediği hadislerin sayısını 2-3 ile sınırlı tutmak doğru değildir. Zira bizim yalnızca genel olarak *kitâbu't-tahâra* denilebilecek bölümü muhteva olan bu araştırmamıza göre mezkûr niteliği haiz altı rivâyet veya rivâyet grubu söz konusudur. Namazların birleştirilmesi hususu ise çok yaygın olduğu için değerlendirmeye dâhil edilmiştir.

Elde edilen bir diğer netice, *ehl-i/ashâb-ı hadis* denilerek yapılacak genellemelerin hilaf-ı hakikat olacağıdır. Bu mütevazı çalışma hasseten Buhârî'nin, hadise ve sünnete zahiri ve literal bir bakış açısıyla yaklaşan ekol manasında ehl-i hadise dahil edilmesinin ve hatta o ekolün imamı olarak

¹²⁶ Bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, 5/218.

¹²⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 2/24.

¹²⁸ Bkz. Kırbaçoğlu, *Namazların Birleştirilmesi*, 128.

¹²⁹ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, “el-İlelü's-Şağîr”, *el-Câmi'u's-Şağîh*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut, 1998), 6/230 Diğeri ise dördüncü defa içki içenin öldürülmesiyle ilgili rivâyettir.

tavsifinin hatalı olacağı yönündeki kanaatımızı pekiştirmiş oldu. Zira tespitini ve tetkikini yaptığımız yedi meselenin dördünde Buhârî'nin, hem tahric ettiği rivâyetler hem de bunları yerleştirdiği teracimleri itibariyle fukaha ile aynı görüşte olduğu anlaşılmıştır. Buhârî cünübün Kur'an okuyabileceğine dair görüşünü sahâbe uygulaması ve genel ilkelere dayandırmış, cimadan dolayı guslü inzâl şartına bağlayan görüşünde hem fukaha hem de bir-iki istisna dışında kâffe-i ulemaya muhalefet etmiş, gusül yapmadan uyumak isteyen cünübün mutlaka abdest alması gerektiği görüşünde ise ehl-i hadisle ittifak etmiştir.

Müslim ise söz konusu yedi meselenin altısında fukahanın amel etmediği rivâyetleri tahric etmiştir. Yalnızca cünübün Kur'an okuması hususunda lehte veya aleyhte herhangi bir nakilde bulunmamıştır. Dolayısıyla fukaha nezdinde ma'mûlün bih olmayan hadisler açısından Müslim'in eserinin daha zengin olduğunu söylemek mümkündür

Bu araştırmamız, *Sahîhayın* tamamının taranması suretiyle fukahanın fetvasının hilafına olan yani ma'mûlün bih olmayan rivâyetlerin tamamının tespitine yönelik daha geniş ve müstakil çalışmaların yapılmasına ihtiyaç duyulduğunu ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- 'Abdurrazzâk, Ebû Bekr 'Abdurrazzâk b. Hemmâm b. Nâfi' eş-Şan'ânî el-Ḥımyerî. *el-Muşannef*. thk. Ḥabîburrahman el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1. Basım, 1403.
- Acar, Yusuf. *İbn Abdilberr'in Hadis-Sünnet Anlayışı ve Endülüs Hadisçiliği*. Konya, 2015.
- Acar, Yusuf. "Zayıf Hadisin Amel Karinesiyile Desteklenmesi ve Tirmizî'nin Süneni". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 37 (2014), 41-69.*
- Ağırman, Cemal. "Hadis Kaynaklarını Okuma Yöntemi ve Musanniflerin Dili". *C.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/2 (2006), 55-106.*
- Aḥmed b. Ḥanbel, Ebû 'Abdillâh Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb el-'Arnâvut - 'Âdil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- 'Allûş, Ebû 'Abdillâh 'Abdusselâm Muḥammed 'Ömer. *el-İntihâ' li ma'rifeti'l-ehâdîs elletî lem yefti bihâ'l-fukahâ ve münâkaşetühâ 'alâ zav'î'l-uşûliyyîn uşûli'l-fıkh ve uşûli'l-hadîs*. Beyrut: Dâru İbn Ḥazm, 1996.
- 'Aynî, Ebû Muḥammed Bedruddin Maḥmûd b. Aḥmed. *el-Binâye şerḥu'l-Hidâye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2000.
- 'Aynî, Ebû Muḥammed Bedruddin Maḥmûd b. Aḥmed. *'Umdetü'l-kârî şerḥu Şaihi'l-Buḥârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Ḥalef. *el-Muntekâ şerḥu'l-Muvaṭṭâ*. Mısır: Maṭba'atu's-Şa'âde, 1914.
- Bağcı, Musa. "Sarı ve Çorap Üzerine Mesh Problemi". *Namazların Birleştirilmesi*. Ankara: Otto Yayınları, 5. Basım, 2016.
- Bayraktar, İbrahim İhsan. "Hadislerin Takviyesinde Telakkî bi'l-kabûlün Etkisi". Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

- Beyhaķî, Ebû Bekr Aħmed b. el-Huseyn b. 'Alî el-Husevcirdî. *Ma'rifetu's-sunen ve'l-âşâr*. nşr. 'Abdulmu'ţî Emîn Kal'acî. Karaçi, 1991.
- Buħârî, Ebû 'Abdillâh Muħammed b. 'İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u'l-müsnedü's-şahîhu'l-muħtaşar min umûri Rasûlillâhi şallallahü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. thk. Muħammed Züheyr b. Nâşır. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1. Basım, 1422.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'aş b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi. *es-Sünen*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1. Basım, 1419.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: TDV, 1. Basım, 1999.
- Filimbân, Ğassan b. Muħammed. *Ğaberu'l-vaħid iza Ğalefe 'amele ehli'l-Medîne : diraseten ve taţbiķan*. Dubâi: Dâru'l-Buħûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Türâs, 1. Basım, 2000.
- Guraya, Muhammed Yusuf. *Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım -Mâlik'in Muvatta Örneğinde-*. çev. Mehmet Emin Özafşar. Ankara: Ankara Okulu, 1. Basım, 1999.
- Gürler, Kadir. "Zayıf Hadisle Amel Edilip Edilemeyeceği Tartışmaları Arasında Bir Çözüm Yolu: Telakkî bi'l-kabûl". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/2012/2 (ts.), 5-28.
- Ğaţîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Aħmed b. 'Alî. *el-Câmi' li 'aĞlâķi'r-râvî ve 'adâbi's-sâmi'*. thk. Maħmûd et-Taħhân. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1. Basım, 1983.
- Ğaţţâbî, Ebû Süleymân Ğamd b. Muħammed b. İbrâhîm b. el-Ğaţţâb el-Büstî. *Me'âlimu's-sünen*. Halep: el-Maţba'atu'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1932.
- Ğaţţâbî, Ebû Süleymân Ğamd b. Muħammed b. İbrâhîm b. el-Ğaţţâb el-Büstî. *'A'lamu'l-hadîs*. nşr. Muħammed b. Sa'd b. 'Abdurrahmân Âli Su'ûd. Mekke: Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1988.
- Ğaydar Han, Hasan. "Hadiste Bir Kriter Olarak Uygulamanın Değeri: Amel-i Mütevâres Kavramı". çev. Mehmet Özşenel. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (2001).
- Ğumeydî, Ebû Bekr 'Abdullah b. ez-Zübeyr el-Esedî. *el-Müsned*. thk. Hasen Selîm Esed ed-Dârânî. Dimeşk, 1. Basım, 1996.
- İbn 'Abdilberr, Ebû 'Omer Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muħammed b. 'Abdilberr en-Nemerî. *el-Ecvibetü'l-müstev'abe ani'l-mesâili'l-müstağrabe min Şahîhi'l-Buħârî*. thk. 'Amr Abdulmün'im Selim. Riyad, 2005.
- İbn 'Abdilberr, Ebû 'Omer Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muħammed b. 'Abdilberr en-Nemerî. *el-İntikâ fi fağâili'l-eimmeti's-selâseti'l-fuķahâ*. nşr. 'AbdulfettâĞ Ebû Ğudde. Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1997.
- İbn 'Abdilberr, Ebû 'Omer Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muħammed b. 'Abdilberr en-Nemerî. *el-'İstizķaru'l-câmi' li-mezâhibi fuķahâi'l-emşâr ve 'ulemâi'l-aķtâr fimâ tedammenehu'l-Muvaţta min me'âni'r-re'y ve'l-âşâr ve şerĞu zâlike küllih bi'l-icâzi ve'l-iġtişâr*. thk. Sâlim Muħammed 'Ata - Muħammed 'Ali Mu'avvağ. Beyrut, 1. Basım, 2000.
- İbn 'Abdilberr, Ebû 'Omer Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muħammed b. 'Abdilberr en-Nemerî. *el-Kâfi fi fıķhi'l-Medîne*. thk. Muħammed Muħammed el-Moritânî. Riyâd: Mektebetü'r-Riyâ el-Hadîsiyye, 2. Basım, 1982.
- İbn 'Abdilberr, Ebû 'Omer Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muħammed b. 'Abdilberr en-Nemerî. *et-Temhîd li mâ fi'l-Muvaţta mine'l-Me'âni ve'l-Esânîd*. thk. Muştafa b. Aħmed el-'Alevî - Muħammed 'Abdülbekir el-Bekrî. Mağrib: Vizâratü'l-Evkâf, 1. Basım, 1387.
- İbn Baţţâl, Ebu'l-Ğasen 'Ali b. Ğalef el-Endülüsî. *ŞerĞu Şahîhi'l-Buħârî*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- İbn Ebî Ğâtim, Ebû Muħammed 'Abdurrahmân b. Muħammed b. İdrîs er-Râzî. *Kitâbu'l-'İlel*. thk. Sa'd b. 'Abdullah el-Ğumeyyid - Ğâlid b. 'Abdirrahman el-Cüreysî. Riyad: Matâbi'i'l-Humeydî, 1. Basım, 2006.

- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr 'Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-'Absî el-Kûfî. *el-Muşannef fi'l-eḥâdîs ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-Rüšd, 1. Basım, 1989.
- İbn Hacer, Ebû'l-Faḍl Aḥmed b. 'Alî el-'Asḳalânî. *Fethu'l-Bârî Şerḥu Şaḥîḥi'l-Buḥârî*. nşr. Muḥibbuddîn el-Ḥaṭîb. thk. Muhammed Fuâd 'Abdülbâkî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1. Basım, 1959.
- İbn Hâzım, Ebû Muhammed 'Alî b. Aḥmed el-Endelusî. *el-Muḥallâ bi'l-Âsâr*. nşr. 'Abdulğaffâr Suleyman el-Bundârî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1. Basım, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Ḥâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *Şaḥîḥu İbni Hibbân el-Müsnedü's-Şaḥîḥ 'ale't-tekâsım ve'l-envâ'*. nşr. Mehmet Ali Sönmez-Halis Aydemir. Beyrut: Dâru İbn Hâzım, 1. Basım, 2013.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbûrî. *Şaḥîḥu İbn Huzeyme*. thk. Muhammed Muştafâ el-'Azamî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1. Basım, 1975.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Te'vîlu Muḥtelifi'l-Ḥadîs*. el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1999.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Ḳazvînî. *es-Sünen*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1. Basım, 1419.
- İbn Şâhîn, Ebû Ḥafş 'Omer b. Aḥmed el-Bağdâdî. *Nâsiḥu'l-ḥadîs ve mensûḥuh*. nşr. Semîr b. 'Emîn ez-Zuheyri. Zerka: Mektebetü'l-Menâr, 1. Basım, 1998.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemalüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî. *Keşfu'l-Muşkil min Ḥadîsi's-Şaḥîḥayn*. nşr. 'Alî Huseyn el-Bevvâb. Riyâd: Dâru'l-Vaṭan, ts.
- İbnu'l-'Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. 'Abdillâh. *'Ârîḍâtu'l-aḥvezi bi-şerḥi Şaḥîḥi't-Tirmizî*. thk. Cemal Maraşlı. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- İbnu's-Şalâh, 'Ebû 'Amr Taḳıyyuddîn 'Osmân b. 'Abdirrahmân. *Ma'rifetu envâ'ulümi'l-ḥadîs= Muḳaddime*. thk. Nûreddîn 'Itr. Dımeşk-Beyrût: Dâru'l-Fikr-Dâru'l-Fikri'l-Muâşır, 1. Basım, 1986.
- Ḳâḍî 'İyâḍ, Ebû'l-Faḍl 'İyâḍ b. Mûsâ el-Yaḥşubî. *İkmâlu'l-Mu'lim bi Fevâidi Muslim*. nşr. Yaḥyâ İsmâ'îl. Mısır, 1. Basım, 1998.
- Kâsânî, Ebû Bekr b. Mes'ud b. Aḥmed 'Alâuddîn. *Bedâiu's-šanâ'i fi tertîbi's-şerâ'i*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1986.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *Namazların Birleştirilmesi*. Ankara: Otto Yayıncılık, 5. Basım, 2016.
- Kirmânî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. 'Alî. *el-Kevâkibu'd-Derâri fi Şerḥi Şaḥîḥi'l-Buḥârî*. nşr. 'Alî b. Daḥîlullâh b. 'Uceyyân el-'Avfî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2. Basım, 1981.
- Mâlik b. Enes, Ebû 'Abdillâh b. Mâlik b. Ebî 'Âmir el-Aşbahî el-Yemenî. *el-Muvaṭṭa*. thk. Muhammed Muştafa el-'Azamî. Abudabi, 1. Basım, 2004.
- Mâverdî, Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. Muhammed el-Başrî. *el-Ḥâvî'l-Kebîr fi Fıḳhi Mezhebi'l-İmâmi's-Şâfi'i*. nşr. 'Alî Muhammed Me'ûḍ-'Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubil-İlmiyye, 1. Basım, 1999.
- Mâzerî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Alî et-Temîmî. *el-Mu'lim bi Fevâidi Müslim*. nşr. Muhammed eş-Şazeli en-Neyfer. Cezair, 2. Basım, 1988.
- Moğoltay, Ebû 'Abillah 'Alâuddîn Moğoltay b. Kılıç. *Şerḥu Süneni İbn Mâce*. thk. Kâmil 'Uveyza. Suûdiarabistan: Mektebetu Nizâr Mustafa, 1. Basım, 1999.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed 'Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûriddîn 'Alî el-Ḥaddâdî. *Feyḍu'l-ḳadîr şerḥu'l-Câmi'i's-şâgîr*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2. Basım, 1972.

- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-şahîhu'l-muhtasar mine's-sünen bi nakli'l-adli ani'l-adl an Rasûlillâh şallallâhü 'aleyhi ve sellem*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, t.s.
- Nesâî, Ebû 'Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. 'Alî. *el-Müctebâ mine's-süneni 'an Rasûlillâh*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1. Basım, 1419.
- Nesâî, Ebû 'Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. 'Alî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Hüseyin 'Abdülmün'im Şiblî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2001.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri. *el-Minhâc fi şerhi Şahîhi Müslim b. Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, 2. Basım, 1392.
- Nûr Hasan, 'Abdu'l-Halîm Kârût. "Fıkhu'l-İmâmî'l-Buĥârî fi'l-vuĥû ve'l-gusl muĥâranen bi fikhî eşheri'l-muĥaddişîn". Mekke: Câmî'atü Ümmi'l-Ķurâ, Doktora Tezi, 1991.
- Nurseyf, Ahmed Muhammed. *'Amelu ehli'l-Medîne beyne Muştalahâti Mâlik ve 'ârâ'i'l-uşûliyyîn*. Dubâi: Dâru'l-Buĥûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâit-Türâs, 2000.
- Özafşar, Mehmet Emin. *Hadisi Yeniden Düşünmek*. Ankara: Ankara Okulu, 1. Basım, 1998.
- Özkan, Halit. "Hicri İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri". İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Özşenel, Mehmet. *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları-Şeybânî Örneği-*. İstanbul: İFAV, 2015.
- Özüdoğru, Bekir. "Rivayetlerin Hz. Peygamber'e Aidiyetini Tespitte Amel Olgusu". Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ebi'l-'Abbâs. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- Şan'ânî, Ebû İbrahîm Muhammed b. 'İsmâ'îl el-Kaĥlânî. *et-Tenvîr şerhu'l-Câmi'i's-Şaĥîr*. nşr. Muhammed İshâk Muhammed İbrâhîm. Riyâd, 2011.
- Seraĥsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme. *el-Mebsûf*. nşr. Ĥalîl Muĥyiddîn el-Meyyis. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, 1993.
- Sevgili, Hamit. "İmam Buĥârî'nin Fıkıh Anlayışı". Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Şâfi'î, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İdrîs. "el-Umm". *İhtilâfu'l-ĥadîs*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- Şâfi'î, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Umm*. nşr. Rif'at Fevzî 'Abdulmuĥtalib. el-Mansûre Mısır: Dâru'l-Vefâ, 2001.
- Şâfi'î, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İdrîs. *Müsnedü's-Şâfi'î bi tertîbi Sencer*. thk. Mâhir Yâsin Faĥl. Kuveyt: Şeriketü Ķarâs, 2004.
- Şeybânî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. el-Ĥasen. *el-Aşl*. nşr. Muhammed Boynukalın. Beyrut: Dâru İbn Ĥazm, 2012.
- Şeybânî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. el-Ĥasen. *el-Muvaĥĥa bi rivâyeti Muhammed b. el-Ĥasen eş-Şeybânî*. thk. 'Abdulvehĥâb 'Abdullaĥîf. el-Mektebetü'l-'İlmiyye, 2. Basım, ts.
- Şeybânî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. el-Ĥasen. *Mesâ'ilü Ahmed b. Ĥanbel*. Kahire: Dâru'l-Fârûĥ, 1434.
- Şeybânî, Muamĥmed b. el-Ĥasan. *el-Ĥucce 'alâ ehli'l-Medîne*. thk. Mehdi Hasan el-Keylânî. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1403.

- Şîrbînî, Muḥammed b. Aḥmed el-Ḥatîb. *Muḥni'l-muḥtâc ilâ ma'ri-feti me'âni'l-Minhâc*. thk. Muavvad Ali Muhammed - Âdil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrut, 1. Basım, 1994.
- Ṭahâvî, Ebû Ca'fer Aḥmed b. Muḥammed el-Mısrî. *Şerḥu Me'âni'l-Âsâr*. nşr. Muḥammed Zuhrî en-Neccâr-Muḥammed Seyyid Câdilḥak. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1. Basım, 1994.
- Ṭayâlisî, Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd. *el-Müsned*. thk. Muḥammed b. Muḥsin et-Türkî. Mısır: Dâru Hicr, 1. Basım, 1419.
- Tirmizî, Ebû 'İsâ Muḥammed b. 'İsâ b. Sevre es-Sülemî. *el-Câmi'u'l-muḥtaşar mine's-sünen an Rasûlillâh ve ma'rifetu's-şahîḥ ve'l-ma'lûl ve mâ 'aleyhi'l-'amel*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1998.
- Tirmizî, Ebû 'İsa Muḥammed b. 'İsa b. Sevre es-Sülemî. "el-İlelü's-şagîr". *el-Câmi'u's-şahîḥ*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut, 1. Basım, 1998.
- Uğuz, Hanefî. "Makbul Olup Gayri Ma'mûlun Bih Olan Hadis Nevileri". Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- 'Useym, 'Abdul'aziz 'Abdurrahman. *Tahkîku'l-ḳavl bi'l-'amel bi'l-ḥadîsi'd-da'if*. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1405.
- Yahyâ b. Ma'în, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ma'în el-Bağdâdî. *Târîḥu İbn Ma'în - Rivâyetu'd-Dûrî*. nşr. el-'Abbâs b. Muḥammed ed-Dûrî. Kahire: Dâru'l-Fârûḳ, 2013.
- Yezîd b. Ebî Ḥabîb, Ebû Recâ' Yezîd b. Ebî Ḥabîb el-Ezdî el-Mısrî. *Eḥâdîsu Yezîd b. Ebî Ḥabîb el-Mısrî*. nşr. Ḥamza Aḥmed ez-Zeyn. Kahire: Dâru'l-Ḥadîs, 2004.

HADITH

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

Temmuz / July / يوليو / 2020, 4: 51-88

Türkiye’de Hadis İlminde Kadın Konulu Çalışmaların Meta-Sentez Analizi

An Analysis of Studies on Women in Hadıth in Turkey through Meta-Synthesis

تحليل للدراسات حول النساء في الأحاديث في تركيا من خلال تركيب ميتا

Emine Erdoğan Marsak

Dr. Öğretim Üyesi, Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Elazığ/Türkiye
Dr. Lecturer, Fırat University, Faculty of Theology, Elazığ/Turkey
emineerdogan@firat.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0249-4094>

Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received Date: 28.05.2020

Kabul Tarihi / Accepted Date: 05.07.2020

Yayın Tarihi / Published Date: 31.07.2020

Yayın Sezonu / Publication Date Season: Temmuz / July

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3965934>

Atıf / Citation / اقتباس : Erdoğan Marsak, Emine. “Türkiye’de Hadis İlminde Kadın Konulu Çalışmaların Meta-Sentez Analizi / An Analysis of Studies on Women in Hadiths in Turkey through Meta-Synthesis”. *HADITH* 4 (Temmuz/July 2020): 51-88. doi.org/10.5281/zenodo.3965934.

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

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

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

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

Türkiye’de Hadis İlminde Kadın Konulu Çalışmaların Meta-Sentez Analizi

Dr. Öğrt. Üyesi Emine ERDOĞAN MARSAK

Anahtar Kelimeler: ÖZ

Hadis
Kadın
Tez
Bulgular
Meta-Sentez

Hadis ilminde kadını konu edinerek hazırlanan tezlerin meta-sentez yöntemiyle incelenmesinin amaçlandığı bu çalışmada, “Türkiye’de, hadis ilminde hanımlara dair hazırlanan tezlerde kadına karşı nasıl bir algı ve yönelim vardır?” şeklindeki temel soruya cevap aranmaktadır. Türkiye’de tamamlanan tezlerin sınırlı sayıda olduğu, yapılan çalışmaların son on yılda arttığı ve devam etmekte olan tezlerle ivme kazandığı görülmektedir. Çalışmada hadis ve kadın temelli son on yılda tamamlanan tezlerin amaçları, metotları, örneklem düzeyleri, veri toplama araçları, yaklaşım farklılıkları ve sonuçları eleştirel olarak meta-sentez yöntemiyle ortaya konularak çeşitli tablolar ve şekillerle gösterilmektedir. Araştırma kapsamında 13 tez incelenerek, “faziletli kadın” ve “kadınların özel halleri” örneklem düzeylerinin ikişer tezde temel başlık olarak ele alındığı, yaklaşım biçimlerinin ise birbirinden farklı olduğu görülmektedir. Ayrıca konu farklılıklarıyla birlikte bazı tezlerin ikincil amaç ve sonuçları arasında bazı bağlantılar olduğu gözlemlenmektedir. Bazı çalışmalarda rivayetleri anlama ve yorumlama, rivayetleri bütün halinde inceleme, tartışmalara katkı sağlama ikincil ve ortak amaçlar; bazı çalışmalarda ise kadınların aile içerisinde hadis eğitimi ve rivayetlerinin tespiti, ilgili rivayetin Kur’ân’a aykırı olmadığı kanaati ikincil ve ortak sonuçlar arasında değerlendirilmektedir.

An Analysis of Studies on Women in Ḥadīths in Turkey through Meta-Synthesis

Keywords: ABSTRACT

Ḥadīth
Woman
Thesis
Findings
Meta-Synthesis

In this study, the question of what perception and orientation is espoused regarding women in Turkey in the theses prepared on women in hadith science is analysed. It was determined that the theses on women in hadiths are limited; the number of studies has increased in recent years, and gained momentum with the theses under way. The aims, methods, sampling levels, data collection instruments, differences between the approaches, and findings of the theses completed in the last decade on women and hadiths were critically described through meta-synthesis method and presented on various tables and charts. Thirteen theses were analyzed, and it was determined that “virtuous woman” and “special conditions of women” sample levels were the main topics in two theses, and the main findings of all theses were different. Furthermore, despite topical differences, it was observed that there were certain correlations between the secondary aims and results of certain theses. It was determined that understanding and interpreting the narratives were secondary common objectives and reviewing the narratives as a whole was also a secondary common objective in some theses. Contributing to the discussions was a secondary common objective and hadith education for women in the family and determination of the related narrative were secondary common results, and the view that the related narration was not contrary to the Qur’ān was a secondary common result.

EXTENDED ABSTRACT

An Analysis of Studies on Women in Ḥadīths in Turkey through Meta-Synthesis

In this study, the question of what perception and orientation is espoused regarding women in Turkey in the theses prepared on women in ḥadīth science is analysed. For this purpose, the literature screening method was used in order to examine the theses on women in ḥadīth science in Turkey. In the research, graphs and tables are included for other researchers to use the data obtained with this method more easily. The analysis of the data is presented in detail. In the second stage, meta-synthesis method was used to draw some meaningful general conclusions from many studies and to express them more clearly. Meta-synthesis is a method that allows the use of different qualitative and quantitative researches related to that field after synthesizing a study area. Critical perspective is important in meta-synthesis. In this method, the main themes of the same and similar topics are categorized. In addition, the findings obtained with a qualitative approach are evaluated by comparing their close and different aspects. For this reason, theses examined have been tried to be analyzed in detail by considering the problem of the research. Studies on the analyzed women were coded as A1, A2, A3, A4, A13. Research questions, the purpose and method of the study are presented in a clear and understandable way to ensure validity and reliability are at the desired level. In addition, the opinions of two expert faculty members from the Ḥadīth discipline and one expert faculty member from the Education department were taken to ensure internal consistency in the research. After the expert opinions, the questions of the study were reduced from 7 to 6. Whether the questions fit with the theme was re-examined and the compatibility of the questions with the themes was observed. The findings thus obtained were systematically addressed.

Women are subject to many studies in the field of Theology. When numerical data are taken into consideration, the theses completed in the Ḥadīth discipline in our country correspond to about 10% of the theses about women prepared in the Theology section. In this study, it was deemed appropriate to use the theses completed between 2010-2020 in terms of accessibility. All 13 theses prepared in the specified date range were accessed. The research was limited to these 13 theses. In the research, some questions were evaluated in order to be able to answer the basic question of what perception towards women in the ḥadīth branch. These questions can be listed as follows: What are the aims of theses prepared for women in Ḥadīths science? What are the methods used to achieve these goals? Which sample levels were used? Which data collection tools are preferred? What is the distribution of the prepared studies by years? What results have been achieved?

Research is important in terms of providing data on previous studies to researchers who want to work in this field. Because researchers who want to work on ḥadīth - and women will be able to see the general tendency about women in the science of ḥadīth - more easily thanks to this research.

In the light of these data, they will be able to carry out their studies in a healthier way without repeating. In addition, it is observed that the studies prepared with meta-synthesis method in the field of ḥadīth have not been carried out yet. It can be stated that the research conducted is important in terms of drawing attention to an unused method and being an example for the studies in this field. The goals, methods, sampling groups, data collection tools and what kinds of results have been examined with a critical perspective. In addition, a general comment and evaluation has been made. Among the results that draw attention in 13 theses about women, the following can be listed: The number of narrations of female Companions is low. The rights given by Islam to women have been violated over time. Bukhari and Muslim narrations about women are not against the Qur'an. The narration which contains the deficiency of the religion and reasoning of the woman does not contain any contradiction. The order of superiority among women is based on the views of scholars, not on ḥadīth. The point that draws attention in the first place in theses is that the woman is generally subject to studies at master's level. Only one study was written at the doctoral level and by a woman.

From time to time, the issue of women is dealt with manipulative expressions or some reductionist approaches and the context of the narrations is ignored. This situation shows that many studies should be done at the doctoral level together with the master's studies in the ḥadīth science. Theses prepared are about women's education, morality and education. Some of the subjects studied in theses have a reactive response feature with scientific criteria. It can be said that the allocation of a narrow space in the mosques for women A10, the idea that women should be isolated from social life A2, A3, A5, the rejection of some rumours about women A6, the absolute equality of the gender of women and men A12 is effective in the preparation of theses. The subject of women is studied with different perspectives, especially in the fields of sociology, psychology and theology. Some theses on women in the ḥadīth science aim to not be able to solve today's problems by making use of narrations. For this reason, it is necessary to make comprehensive and multi-faceted evaluations in content analysis instead of some superficial and static inferences about women. This makes it necessary to make some readings about women in the social sciences and to be aware of the approaches. As almost all of the theses subject to the article are master's studies, it can be said that in the interpretation of the narrations, today's women's problems are touched only as they are problems and content analyzes are made. In addition, it can be stated that in the interpretation of the narrations, the traces of female-centered out-of-field readings are minimal.

ملخص موسع

تحليل للدراسات حول النساء في الأحاديث في تركيا من خلال تركيب ميتا

في هذه الدراسة ، تم تحليل مسألة ما هو التصور والتوجه الذي يتم تبنيه فيما يتعلق بالمرأة في تركيا في الرسائل التي تم إعدادها حول النساء في علوم الحديث. لهذا الغرض ، تم استخدام طريقة فحص الأدب لفحص الرسائل حول النساء في علوم الحديث في تركيا. في البحث ، يتم تضمين الرسوم البيانية والجداول للباحثين الآخرين لاستخدام البيانات التي تم الحصول عليها بهذه الطريقة بسهولة أكبر. يتم عرض تحليل البيانات بالتفصيل. في المرحلة الثانية ، تم استخدام طريقة التركيب التلوي لاستخلاص بعض الاستنتاجات العامة ذات المغزى من العديد من الدراسات والتعبير عنها بشكل أوضح. التوليف الفوقي هو طريقة تسمح باستخدام مختلف البحوث النوعية والكمية المتعلقة بهذا المجال بعد تجميع منطقة الدراسة. المنظور النقدي مهم في التركيب التلوي. في هذه الطريقة ، يتم تصنيف الموضوعات الرئيسية لنفس المواضيع. بالإضافة إلى ذلك ، يتم تقييم النتائج التي تم الحصول عليها باستخدام نهج نوعي من خلال مقارنة جوانبها القريبة والمختلفة. لهذا السبب ، تمت محاولة تحليل هذه الرسائل بالتفصيل من خلال النظر في مشكلة البحث. تم ترميز الدراسات على النساء المحللات A1K ، A2 ، A3 ، A4 ، A13. يتم تقديم أسئلة البحث والغرض من الدراسة وطريقتها بطريقة واضحة ومفهومة لضمان صحة وموثوقية المستوى المطلوب.

بالإضافة إلى ذلك ، تم أخذ آراء اثنين من أعضاء هيئة التدريس الخبراء من تخصص الحديث وعضو هيئة تدريس خبير من قسم التعليم لضمان الاتساق الداخلي في البحث. بعد آراء الخبراء ، تم تخفيض أسئلة الدراسة من 7 إلى 6. ما إذا تم إعادة فحص الأسئلة التي تتناسب مع الموضوع وتمت ملاحظة توافق الأسئلة مع المواضيع. تم معالجة النتائج التي تم الحصول عليها على هذا النحو بشكل منهجي .

تخضع المرأة للعديد من الدراسات في مجال اللاهوت. عندما تؤخذ البيانات العددية في الاعتبار ، فإن الأطروحات المكتملة في تخصص الحديث في بلدنا تقابل حوالي 10 ٪ من الرسائل حول النساء التي تم إعدادها في

قسم اللاهوت. في هذه الدراسة ، اعتبر من المناسب استخدام الأطروحات المنجزة بين 2010-2020 من حيث سهولة الوصول إليها. تم الوصول إلى جميع الأطروحات الـ 13 التي تم إعدادها في النطاق الزمني المحدد. اقتصر البحث على هذه الأطروحات الـ 13. في البحث ، تم تقييم بعض الأسئلة من أجل أن تكون قادرة على الإجابة على السؤال الأساسي عن التصور تجاه المرأة في فرع الحديث. يمكن سرد هذه الأسئلة على النحو التالي: ما هي أهداف هذه الرسائل المعدة للنساء في علوم الحديث؟ ما هي الأساليب المستخدمة لتحقيق هذه الأهداف؟ ما هي مستويات العينة التي تم استخدامها؟ ما هي أدوات جمع البيانات المفضلة؟ ما هو توزيع الدراسات المعدة حسب السنوات؟ ما النتائج التي تم تحقيقها؟

البحث مهم من حيث توفير بيانات عن الدراسات السابقة للباحثين الذين يرغبون في العمل في هذا المجال. لأن الباحثين الذين يرغبون في العمل على الحديث والنساء سوف يتمكنون من رؤية الاتجاه العام حول النساء في علم الحديث بسهولة أكبر بفضل هذا البحث. في ضوء هذه البيانات ، سيتمكنون من إجراء دراساتهم بطريقة صحية دون تكرارها. بالإضافة إلى ذلك ، لوحظ أن الدراسات التي تم إعدادها بطريقة التوليف التلوي في مجال الحديث لم يتم إجراؤها بعد. يمكن القول أن البحث الذي تم إجراؤه مهم من حيث لفت الانتباه إلى طريقة غير مستخدمة وكونه مثلاً للدراسات في هذا المجال. الأهداف والأساليب ومجموعات أخذ العينات وأدوات جمع البيانات وأنواع النتائج التي تم فحصها من منظور نقدي. بالإضافة إلى ذلك ، تم إجراء تعليق وتقييم عام. من بين النتائج التي لفتت الانتباه في 13 أطروحة عن النساء، يمكن سرد ما يلي: عدد روايات الصحابة منخفض. إن الحقوق التي يمنحها الإسلام للمرأة قد انتهكت بمرور الوقت. رواه البخاري والمسلمة عن المرأة ليست ضد القرآن. السرد الذي يحتوي على قصور الدين والتفكير للمرأة لا يحتوي على أي تناقض. يعتمد ترتيب التفوق بين النساء على آراء العلماء ، وليس على الأحاديث. النقطة التي تلفت الانتباه في المقام الأول في هذه الرسائل هي أن المرأة تخضع عمومًا للدراسة على مستوى الماجستير. تم كتابة دراسة واحدة فقط على مستوى الدكتوراه ومن قبل امرأة.

من وقت لآخر ، يتم التعامل مع قضية المرأة مع العبارات المتلاعبة أو بعض الأساليب الاختزالية ويتم تجاهل سياق الروايات. يوضح هذا الوضع أنه يجب إجراء العديد من الدراسات على مستوى الدكتوراه مع

دراسات الماجستير في علوم الحديث. تم إعداد هذه الرسائل حول تعليم المرأة وأخلاقها وتعليمها. بعض المواد التي تمت دراستها في هذه الأطروحات لها ميزة استجابة تفاعلية مع معايير علمية. يمكن القول أن تخصيص مساحة ضيقة في المساجد للنساء A10 ، فكرة أنه يجب عزل المرأة عن الحياة الاجتماعية A2 ، A3 ، A5 ، ورفض بعض الشائعات حول النساء A6 ، والمساواة المطلقة بين الجنسين. الرجال والنساء A12 فعال في إعداد الأطروحات.

يتم دراسة موضوع المرأة من منظور مختلف ، وخاصة في مجالات علم الاجتماع وعلم النفس واللاهوت. تهدف بعض الرسائل حول المرأة في علوم الحديث إلى عدم القدرة على حل مشاكل اليوم من خلال الاستفادة من السرد. لهذا السبب ، من الضروري إجراء تقييمات شاملة ومتعددة الأوجه في تحليل المحتوى بدلاً من بعض الاستنتاجات السطحية والثابتة حول النساء. هذا يجعل من الضروري إجراء بعض القراءات حول المرأة في العلوم الاجتماعية وأن تكون على دراية بالمنهجيات. بما أن جميع الأطروحات التي تخضع للمقال تقريباً هي دراسات ماجستير ، فيمكن القول أنه في تفسير الروايات ، يتم لمس مشاكل المرأة اليوم فقط لأنها مشاكل ويتم تحليل المحتوى. بالإضافة إلى ذلك ، يمكن القول أنه في تفسير السرد ، فإن آثار القراءات خارج الميدان التي تتمحور حول الإناث ضئيلة.

النقطة التي تبرز في المقام الأول في هذه الرسائل هي أن المرأة غالباً ما تخضع للدراسات على مستوى الماجستير. وهناك دراسة واحدة على مستوى الدكتوراه وقامت بكتابتها امرأة. ومن وقت لآخر، تناقش مسألة المرأة بعدد من مناهج الاختزالية ويتم تجاهل سياق الروايات. وهذا يشير إلى أن العديد من دراسات الدكتوراه يجب أن يتم على مستوى الدكتوراه مع دراسات الماجستير في علم الحديث. الأطروحة المعدة هي حول التعليمية والأخلاقية والعبادة للمرأة. بعض المواضيع التي تمت دراستها لها استجابة مع المعايير العلمية. ويمكن القول أن فصل مساحة ضيقة في المساجد للمرأة فعالة في إعداد A10 وفكرة أن المرأة يجب أن تكون معزولة عن الحياة الاجتماعية فعالة في إعداد A2 ، A3 ، A5 ورفض بعض الروايات حول المرأة فعالة في إعداد A6 والمساواة المطلقة بين الجنسين الذكور والإناث فعالة في إعداد A12 .

يتم دراسة موضوع المرأة من منظورات مختلفة، وخاصة في علم الاجتماع وعلم النفس واللاهوت. تهدف بعض الأطروحات حول المرأة في مجال علم الحديث إلى حل مشاكل اليوم من خلال الاستفادة من الروايات. ولهذا السبب، من الضروري إجراء تقييمات شاملة ومتعددة الجوانب في تحليل المحتوى بدلاً من بعض الاستدلالات السطحية والثابتة عن المرأة. وهذا يجعل من الضروري إجراء بعض القراءات حول المرأة في العلوم الاجتماعية والتوعية بطرق المنهج.

الكلمات المفتاحية: الحديث، المرأة، الأطروحة، الموجودات، الفوقية-التجميع.

Giriş

Dünyada ve Türkiye’de kadın merkezli birçok makale, bildiri ve tez çalışmalarının yapıldığı, kitapların neşredildiği izahıtan vâreste bir durumdur. Kadın, ilâhiyat alanında birçok çalışmaya konu edilmektedir. Sayısal veriler dikkate alındığı zaman ülkemizde Hadis bilim dalında kadın temasıyla tamamlanan tezler, ilâhiyat alanında tüm bilim dallarında hazırlanan kadın merkezli tezlerin yaklaşık %10’una tekabül etmektedir.¹ Türkiye’de Hadis bilim dalında hadis ilminde kadın teması ile hazırlanan tez sayısı 29 olarak saptanmıştır. Tezlerin kronolojik kayıtları hakkında yapılan incelemelerle ilgili şu neticeye ulaşılmaktadır: Türkiye’de 2010 yılına kadar Hadis bilim dalında bu konuda toplam 16 tez yazılmıştır. 2010 yılından 2020 yılına kadar ise toplam 13 tez kaleme alınmıştır. Bu verilerden hareketle son on yılda kadınla ilgili çalışmaların biraz ivme kazandığı görülmektedir. Ayrıca 2020 yılı itibarıyla hadis ve kadın merkezli devam eden 18 tez çalışması, hadis bilim dalında bu alana ciddi bir yönelişin başlamış olduğunu göstermektedir. Bu çalışmada erişim kolaylığı açısından 2010-2020 yılları arasında tamamlanan tezlerin kullanılması uygun görülmüştür. Belirlenen tarih aralığında hadis bilim dalında konu ile ilgili hazırlanan 13 tezin tamamına erişilmiştir. Araştırma, bu 13 tez ile sınırlı tutulmuştur.² Araştırmaya konu olan, ancak hali hazırda devam etmesi sebebiyle araştırma kapsamı dışında tutulan tezler bulunmaktadır.³

Türkiye’de, hadis ilminde kadını konu edinerek hazırlanan tezlerin meta-sentez yöntemiyle incelenmesinin amaçlandığı bu çalışmada, “Türkiye’de, hadis ilminde kadına dair hazırlanan tezlerde kadına karşı nasıl bir algı ve yönelim vardır?” şeklindeki temel soruya cevap aranmaktadır. Bu temel soruya cevap verebilmek için şu tâlî sorular değerlendirilmiştir:

¹ İSAM ve YÖK veri tabanları dikkate alınarak bu çıkarımda bulunulmuştur. Tamamlanmış bazı tezlerin İSAM veri tabanında “devam ediyor” şeklinde yer aldığı görülmektedir. Mesela kadın ve hadis alanında tamamlanan 5 teze bu şekilde yer verildiği saptanmıştır. Kadın başlıklı tez sayısı: 21. Hanım başlıklı tez sayısı: 6. Sadece kadın anlamında kullanılan eş başlıklı tez sayısı: 1. Bayan başlıklı tez sayısı: 1. Sınıf, grup ve ferd kategorisi dâhil edilmeksizin hadislerdeki konumu açısından “nev” olması itibarıyla Türkiye’de kadın temalı hadis tez sayısının toplam 29 adet olduğu tespit edilmiştir. Mantık terimi olarak nev’/tür için bk. Ebherî, Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkindî, *İsâgûcî ve Şerhi*, thk., çev. ve şerh: Ferruh Özpilavcı, (İstanbul: Litera Yayınları, 2020), 92-93; Kâtibî, Ebu’l-Hasen Necmüddîn Debîrân Ali b. Ömer b. Ali, *Şemsiyye Risâlesi*, thk., çev. ve şerh: Ferruh Özpilavcı, (İstanbul: Litera Yayınları, 2017), 242-243; İbrahim Emiroğlu - Hülya Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, (İstanbul: Litera Yayınları, 2018), “Tür” 314.

Türkiye’de ilâhiyat bölümünde kadın temalı tamamlanan tez sayısının ise toplam 297 adet olduğu saptanmıştır. Bu tezlerin başlıkları itibarıyla dağılımı ise şu şekildedir: Kadın başlıklı tez sayısı: 260. Hanım başlıklı tez sayısı: 23. Sadece kadın anlamında kullanılan eş başlıklı tez sayısı: 4. Bayan başlıklı tez sayısı: 10. Tezlerin sayısal tespitinde bazı tez yazarlarının, ilgili bilim dallarını YÖK veri tabanına tanımlamadığı görülmüştür. Bu sebeple herhangi bir araştırmada, veri tabanında yer alan detaylı arama kısmından yararlanılarak elde edilen sonucun eksik olabileceği göz önünde bulundurularak taramaların birçok cihetten geniş ölçekli yapılması gerektiği neticesine varılmıştır.

² Ek 1’de sunulmuştur.

³ Konuyla ilgili devam etmekte olan 18 tez Ek 2’de sunulmuştur.

- 1- Hadis ilminde kadına dair hazırlanan tezlerin amaçları nelerdir?
- 2- Bu gayelere ulaşmak için kullanılan metotlar nelerdir?
- 3- Hangi örneklem düzeyleri⁴ kullanılmıştır?
- 4- Hangi veri toplama araçları tercih edilmiştir?
- 5- Hazırlanan çalışmaların yıllara göre dağılımları nasıldır?
- 6- Hangi sonuçlara ulaşılmıştır?

Hazırlanan tezlerin amaçları, yöntemleri, örneklem grupları, veri toplama araçları ve ne tür sonuçlara ulaşıldığı eleştirel bir bakışla incelenip genel bir yorum ve değerlendirme yapılmıştır. Bu çalışma, hadis ilminde kadınla ilgili hazırlanan tezlerin künyeleri ile temel amaç ve sonuçlarını ortaya koymaktadır. Araştırma, söz konusu sahada çalışmak isteyen araştırmacılara daha önce yapılan çalışmalar hakkında veri sunması bakımından önem arz etmektedir. Çünkü hadisler ve kadın merkezli çalışmak isteyen araştırmacılar, hadis ilminde kadınla ilgili genel eğilimi bu araştırma sayesinde daha kolay görebilecekler ve çalışmalarını bu veriler ışığında tekrara düşmeksizin daha sağlıklı bir şekilde yürütebileceklerdir. Ayrıca hadis alanında niteliğe dayalı analizin analizi anlamında meta-sentez yöntemiyle hazırlanan çalışmaların henüz yapılmadığı gözlemlenmektedir. Yapılan araştırmanın, söz konusu yönetime dikkat çekmesi ve bu alandaki çalışmalara örnek teşkil etmesi bakımından önemli olduğu ifade edilebilir.

Bu çalışmada, ilk aşamada belirlenen temel alanla ilgili verilerin toplanması ve Türkiye’de, hadis ilminde kadına dair tezlerin incelenmesi için literatür taraması yönteminden, ikinci aşamada ise birçok araştırmadan anlamlı bazı genel sonuçlar çıkararak bu sonuçları daha açık ifade etmeye elverişli meta-sentez metodundan yararlanılmıştır. Çünkü meta-sentez yöntemi, nitel araştırma bulgularını nitel araştırma deseni olarak kullanmaya elverişli bir yöntemdir. Meta-sentez, bir çalışma alanı belirlendikten sonra o alanla ilgili birbirinden farklı nitel ve nicel araştırmaların sentezlenerek kullanılmasına imkân tanıyan bir yöntemdir.⁵ Meta-sentezde eleştirel bakış açısı önemlidir. Bu yöntemde aynı ve yakınlık arz eden konuların ana temaları kategorize edilmekte, nitel bir yaklaşımla elde edilen bulguların birbirine yakın ve birbirinden farklı yönleri karşılaştırılarak değerlendirme yapılmaktadır. Meta-sentez yöntemiyle oluşturulan çalışmalar, sonraki süreçlerde benzer konularda çalışma yapmak isteyen araştırmacılara zengin bir kaynak oluşturmaktadır.⁶

⁴ Çalışmada örneklem düzeyi, veri toplama araçları, frekans düzeyleri vs. kavramlar meta – sentez çalışmanın gereği olarak kullanılmaktadır. Hadis bilim dalında aynı anlama sahip, alana yakın ifadeler kullanmak mümkün olmakla birlikte -alanda meta – sentezle ilgili bir çalışma henüz yapılmadığı için- kavram düzeyinde denk ifadeler tespit edilememiştir. Bu sebeple çalışmada orijinal kullanımlara yer verilmiştir.

⁵ M. Lloyd Jones, “Overview of methods”. C. Webb & B. Roe, *Reviewing research evidence for nursing practice: Systematic reviews*, (London: Blackwell, 2007), 63–72.

⁶ Muammer Çalık - Mustafa Sözbilir, “İçerik Analizinin Parametreleri”, *Education and Science/Eğitim ve Bilim*, 39/174, (2014) 33-38.

Literatür tarama yöntemiyle elde edilen veriler ve değerlendirmelerden diğer araştırmacıların daha kolay ve anlaşılır bir şekilde yararlanabilmesi için grafiklere ve tablolara yer verilmiştir. Verilerin analizi ve ana şablonlar ayrıntılı olarak sunulmuştur. Araştırma kapsamındaki çalışmaların seçilmesinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) ve Yüksek Öğretim Kurumu (YÖK) ulusal tez tarama merkezi veri tabanlarından faydalanılmıştır. Veri tabanlarında din ve din dışı konularda kadın temel alanı ile ilgili birçok tez mevcuttur. Araştırmanın sınırları kapsamındaki tezler seçilirken “kadın”, “bayan”, “hanım”, “eş”, “nisa”, “mer’e” ve “imrae” kelimeleri kullanılarak genel taramalar yapılmış; “kadın ve hadis”, “hanım sahabiler”, “hanım muhaddisler”, “hadis ilminde kadın” vb. kelime veya gruplarını içermesi ve çalışmanın amacı ve yöntemini net bir şekilde ortaya koyması ölçüt olarak belirlenmiştir. İncelenen tezler detaylı bir şekilde araştırmanın problemi dikkate alınarak analiz edilmeye ve temalaştırılmaya çalışılmıştır. Analizi yapılan çalışmalar A1, A2, A3, A4..... A13 şeklinde kodlanmıştır. Bu çalışmada geçerlilik ve güvenilirliğin istenilen düzeyde gerçekleşmesi için araştırma soruları, çalışmanın amacı ve yöntemi açık ve anlaşılır bir şekilde sunulmuştur. Buna ek olarak, araştırmada iç tutarlılığı sağlama gayesiyle Hadis bilim dalı iki uzman öğretim üyesi ve Eğitim bölümü bir uzman öğretim üyesinin görüş ve düşüncelerine başvurulmuştur. Uzman görüşlerinden sonra çalışmanın tâlî soruları 7’den 6’ya düşürülmüş ve soruların temayla uygun olup olmadığı yeniden incelenmiş ve sorularla temaların birbiriyle uygunluğu gözlemlenmiştir. Böylece sorular çerçevesinde elde edilen bulgular sistematik olarak ele alınmıştır.

1. Bulgular

Hadis ilminde kadın merkezli çalışmaların son on yılda doktora seviyesinde yeteri kadar çalışılmadığı, özellikle yüksek lisans çalışmalarına konu edildiği görülmektedir. Öyle ki kadına dair bir doktora tezi hazırlanmasına karşın on iki yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Hadis ilmi çerçevesinde kadın merkezli çalışmalar hakkında bazı analizler yapabilmek için doktora ve yüksek lisans sıralaması ile tezlerden elde edilecek bulgulara ihtiyaç duyulmaktadır. Tezlerin temel bulguları, amaçlarıdır. Bu sebeple tezlerin amaçları tespit edilecek ve maddeler halinde sıralanacaktır.

1.1. Amaçlar

Kadınla ilgili doktora ve yüksek lisans tezlerinin hangi amaçlarla oluşturulduğuna dair bulgular tespit edilerek sıralanmıştır. Amaçlar tespit edilirken bazı çalışmalarda “araştırmanın amacı” gibi bir başlığa yer verilmediği, tezin amacına araştırmanın konusu, özeti bölümlerinde değinildiği görülmektedir. Bu tercihle ilgili bir durum olmakla birlikte böyle bir tercih bazı çalışmalarda tezin mahiyeti ve gayesinin⁷ aynı kabul edilmesine sebep olmuştur. Ayrıca kadınla ilgili

⁷ Emiroğlu – Altunya, “Mahiyet”, 208; “Amaçlılık İlkesi”, 25.

bazı çalışmalarda “araştırmanın amacı” gibi bir başlık altında da gaye yerine mahiyetten bahsedildiği müşahede edilmiştir. Çalışmada amaçlar sıralanacak, mahiyet kapsamında değerlendirilmesi gerekenler izah edilecektir.

1.1.1. Doktora Tezleri

2010-2020 yılları arasında hadis bilim dalında kadın konulu bir doktora tezinin tamamlandığı görülmektedir. Modern ve postmodern bakış açılarıyla kadın üzerine birçok fikir teatisinin olduğu⁸ bir zaman diliminde hadis alanında bir doktora tezinin tamamlanmış olması, doktora seviyesinde birçok çalışmaya ihtiyaç olduğunu göstermektedir. Tez, kadın sahabe rivayetlerinden istifade edilmediği takdirde Hz. Peygamberi tanımada eksiklik meydana geleceğine ve onlardan aktarılan rivayetlerin nasıl yorumlanması gerektiğine yoğunlaşarak, Hz. Peygamber zamanında kadına verilen değer ile günümüzde kadına verilecek değer arasında bir bağ kurma eğilimine sahiptir. Tez künyesi, makalede sunulan kodu, tezin amaçları hakkında bilgi verilerek tespit edilen amaçların değerlendirilmesi gerekmektedir. Tez; “A1. Sehal Deniz Kotan, *Kadın Sahabilerin Rivayetlerinin Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019” künyesi ve koduna sahiptir. Çalışmanın birçok amaçla hazırlandığı ifade edilebilir. Kadına ilişkin hazırlanacak çalışmalarda amaçla ilgili tekrara düşülmemesi için, amaçlara ve son madde olarak temel amaca yer verilecek ve bazı analizler yapılacaktır. Tezin amaçlarına şöyle yer verilebilir:

- a- Her bir kadın sahabinin rivayetlerini bir araya getirme
- b- Kadın sahabe rivayetlerinin konu dağılımlarını ortaya koyma
- c- Kadın sahabe rivayetlerinin tekrar oranlarını saptama
- d- Kadınların hadislere vakıf olma ve onları aktarma imkân ve zorluklarını araştırma
- e- Hz. Peygamber’in kadınlarla iletişiminin, onlara davranış şeklinin, yaklaşımının ve onlara sosyal hayatta nasıl imkânlar sunmaya çalıştığının doğru anlaşılmasına katkı sağlama
- f- **Temel Amaç:** Bir konu hakkında tüm rivayetler ve her bir sahabenin o mesele ile ilgili tüm rivayetleri şeklinde tasnif ile asıl amaç olan kadın sahabe rivayetlerini anlama ve yorumlama çabası aşamasına ulaşma⁹

Tezin amacı, araştırmanın “Konu ve Önemi” başlığı altında değerlendirilmiştir. İlgili bölümde birçok amaçtan bahsedilmekte ve amaçlar kapsamında tezin tamamlandığı müşahede edilmektedir. Ancak çalışmada gaye olarak nitelenen, Tayâlisî'nin (ö. 204/819) el-Müsned'i ve Ahmed b. Hanbel'in

⁸ Misal için bk. Ali Öztürk, “İndirgemeci Modern Kadın Metafiziğinin Eleştirisi (Modern Ve Postmodern İndirgemeci Kadın (Resmi) Metafiziğinin Eleştirisi Ve Yeni Yaklaşımlar)” *I. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu*, (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Asos Congress, 2016), 2221-2227.

⁹ A1 tezinde temel amaç araştırmacının tezindeki kendi beyanıyla tespit edilmiştir. Sehal Deniz Kotan, *Kadın Sahabilerin Rivayetlerinin Değerlendirilmesi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 1-3.

(ö. 241/855) el-Müsned’ini temel çalışma kaynakları olarak belirleyip bu eserlerdeki kadın sahabe rivayetlerini belirlenen konu başlıkları altında tasnif etme ifadesi¹⁰, çalışmanın sınırı; elde edilen bulguların değerlendirilmesi ifadesi, çalışmadaki amaçların zaruri aşaması kapsamında değerlendirilmelidir.

1.1.2. Yüksek Lisans Tezleri

Kadınla ilgili son on yılda tamamlanan yüksek lisans tez sayısı on ikidir. Sekiz çalışmanın kadınla ilgili birbirinden farklı başlıkları konu edindiği, iki tezin “faziletli kadınlar”, iki tezin “kadınların özel halleri” meselelerini ele aldığı görülmektedir. Çalışmaların künyesi, kodu, amaçlarını kronolojik olarak sıralamak gerekirse verilen tarih aralığında ilk yüksek lisans çalışması “A2. Hilâl Köksal, *Rivayetler Işığında Hz. Peygamber Döneminde Gündelik Hayat ve Kadın*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010” künyesi ve koduna sahiptir. Tezin amaçları şöyle sıralanabilir:

- a. Hz. Peygamber döneminde Müslümanların günlük yaşantısı içinde hanımların konumlarını inceleme
- b. İlgili rivayetleri bütüncül bir yaklaşımla nesnel olarak anlamaya, yorumlamaya ve değerlendirmeye çalışma
- c. **Temel Amaç:** Belirli zaman dilimlerinde giyim-kuşamdan özgürce fikirlerin beyanına kadar birçok meselede temel hak ve hürriyetleri tartışılan kadınların, Hz. Peygamber dönemindeki konumları ortaya konularak çağdaş tartışmalara bazı açılımlar getirme¹¹

Tezin amaçları sıralandığında kadınların sosyal hayattaki konumları üzerine modern tartışmalar dikkate alınarak bazı analizlerin yapılacağı düşüncesi hâkim olmaktadır. 2010 yılında hadis ilminde kadın konulu başka bir çalışmanın da hazırlandığı görülmektedir. İlk çalışma kadınların sosyal yaşantısı, ikinci çalışma kadın ve eğitim imkânı üzerine yoğunlaşmaktadır. Eğitim, kişinin teme hakkı ve sosyal yaşantısının bir parçası olması açısından ilk çalışmaya göre daha hususi bir konudur. Tezin kodu ve künyesi “A3. Zehra Ülgür, *Kadınların Eğitim-Öğretimi Açısından Hz. Peygamber’in Hanımlara Özel Ders Vermesi ile İlgili Rivayetin Tahric ve Tahlili*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010” şeklindedir. Araştırmanın **temel amacı**, Rasûlullâh’ın (s.a.s.) hanımlara özel ders vermesi ile ilgili rivayeti, kız ve erkeklerin karma veya ayrı okullarda okumaları hakkındaki araştırmalar ve T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı’nın

¹⁰ Rivayetlerin konu başlıklarıyla uygunluğu için bk. Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût ve diğerleri (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1420/1999); Ebû Dâvûd, Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd, *el-Müsned*, thk. Muhammed Abdulmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999).

¹¹ Hilâl Köksal, *Rivayetler Işığında Hz. Peygamber Döneminde Gündelik Hayat ve Kadın* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 5.

hanımlara tahsis ettiği bilgilendirme ve irşat faaliyetleri çerçevesinde değerlendirmedir.¹² Çalışmanın konusu, önemi ve amacı bir başlık altında değerlendirilmekte ve mezkûr amaçla kaleme alındığı ifade edilmektedir. Ancak eğitim konusu kadınları birçok yönüyle kuşatmaktadır. Bu sebeple aynı rivayet, farklı amaçlarla kaleme alınacak çalışmalara da mevzu olabilir.

2010 yılında hadis ilminde kadın, sosyal hayat ve eğitim yönleriyle araştırma konusu olmuştur. Hazırlanan iki çalışmanın kadınlar tarafından kaleme alındığı görülmektedir. 2011-2014 yılları arasında ise hadis bilim dalında kadın, tez konusu olarak tercih edilmemiştir. Kadına yönelik şiddet ve birçok kriz gündelik hayatın temel problemlerinden olmasına karşın hadis ve kadın konulu bir tezin dört yıllık süre zarfında çalışma konusu olarak tercih edilmemesi dikkat çekici bir durumdur. 2015 yılında hadis ilminde kadın konusu yeniden çalışılmaya başlanmış ve araştırma alanı, kadınlara mahsus haller ve muhaddis hanımlar olarak tayin edilmiştir. Çalışmalardan biri “A4. Şule Soyal Şenol, *Kadınların Özel Hallerini İlgilendiren Rivayetlerin Tahlili ve Değerlendirilmesi*, Karabük: Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015” kodu ve künyesine sahiptir. Tezin amaçları ise şöyledir:

- a. Hayız, nifas ve istihaza ile ilgili rivayetleri bir araya toplayarak bir bütün halinde inceleme
- b. **Temel Amaç:** Fıkî hükümlerin istidlâlinde kullanılan kadınlara mahsus rivayetleri senet açısından tahlil edip bazı tartışmalara katkı sağlama¹³

Kadınların hayız, nifaz ve istihâze hallerinde bazı ibadetleri yerine getirip getiremeyecekleri, mescidde bulunup bulunamayacakları ile ilgili rivâyetler arasında bazı farklılıklar olduğu dile getirilerek çalışmada sahih ve zayıf olmaları yönüyle haberler hakkında geniş bilgiler verilmiştir. Aynı konuda hazırlanacak tezde tekrara düşülmemesi için rivayetlerin makbul ve merdud, nâsîh ve mensûh, mutlak ve mukayyed vs. yönleri üzerine çalışmanın yoğunlaşması gerekmektedir. 2015 yılında yapılan çalışmalardan diğeri ise kadın ve eğitim konusunda özel bir alan olan hanım muhaddislerle ilgilidir. Tezin künyesi “A5. Hayriye Betül Özcan, *Sehâvî'nin Hocaları Özelinde IX. Asırda Hanım Muhaddisler*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015” şeklindedir. Çalışmanın **temel amacı**, Hicrî IX. asır muhaddislerinden Sehâvî'nin (ö. 902/1496) yetişmesinde katkı sahibi hanımların Memlûkler döneminde sosyal konumu, eğitim-öğretimi ve hadis ilmine dair rivayet, hıfz vb. faaliyetlerini tespit ederek günümüzde hanımların eğitim-öğretim ihtiyaçlarını ortaya koymadır.¹⁴ Bu tezde hadis ilminde otorite kabul edilen Sehâvî'nin muhaddis

¹² Zehra Ülgür, *Kadınların Eğitim-Öğretimi Açısından Hz. Peygamber'in Hanımlara Özel Ders Vermesi ile İlgili Rivayetin Tahrir ve Tahlili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 14-15.

¹³ Şule Soyal Şenol, *Kadınların Özel Hallerini İlgilendiren Rivayetlerin Tahlili ve Değerlendirilmesi* (Karabük: Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 2.

¹⁴ Hayriye Betül Özcan, *Sehâvî'nin Hocaları Özelinde IX. Asırda Hanım Muhaddisler* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), III.

kadınlardan hadis icazeti aldığına, hadis ilminde kadınların faal olduklarına, ilmin cinsiyet merkezli bir yaklaşımla değerlendirilmemesi gerektiğine birçok somut örnek yer almaktadır.

Kadınlarla ilgili bazı rivayetlerin Kur’ân’a muhalif olduğu düşüncesi üzerine bir rivayet özelinde makale çalışmalarının mevcut olduğu görülmektedir. Ancak “A6. Ziya Durmuş, *Kadınlara İlgili Müttefakun Aleyh Hadislerin Kur’an’a Aykırılığı İddiasının Değerlendirilmesi*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016” künyesine sahip tez ile muttefakun aleyh birbirinden farklı rivayetler, hadis ilmi kriterleri çerçevesinde incelenerek tartışılmıştır. Araştırmanın **temel amacı**, kadın temalı müttefakun aleyh rivayetlerin Kitab’a muhalif olduğu iddialarını tutarlı bir usulle incelemektir.¹⁵ Ayrıca çalışmada gaye olarak sunulan, müttefakun aleyh hadisler ve Buhârî ve Müslim hakkındaki görüşlerin analiz edilmesi araştırmanın konusu kapsamında değerlendirilmelidir. Tartışılan rivayetlerin ele alındığı tezin amaçlarıyla ilgili bulgulara yer verdikten sonra tartışma konusu haline gelen kadının aklının ve dininin noksanlığını ihtiva eden rivayetin tetkik edildiği çalışmanın bulgularına yer vermek gerekmektedir. -İlgili hadis, isnad, metin ve muhteva tenkidi tasnifiyle sistematik olarak “A7. Tuğba Kocaman, *Kadınlar Hakkında “Aklın ve Dinin Noksanlığı” Nitelemesini İçeren Hadisin Tahrîci Tenkîdi ve Değerlendirilmesi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017” künyesine sahip tezde ele alınmıştır. Tezin amaçlarına ilişkin bulgulara şöyle yer verilebilir:

- a. Kadınların aklının ve dininin noksanlığı nitelemesini içeren hadisin senedinden hareketle rivayetin sıhhat bilgisine ulaşma
- b. **Temel Amaç:** İlgili rivayet sahih ya da sahihe yakın ise metnin nasıl anlaşılması gerektiğine dair sorular sorma.¹⁶

Tezin amacı, müstakil bir başlık altında ele alınmamakta, araştırmanın konusu ve kaynaklarına tahsis edilen bölümde ve mahiyetin beyanından önce zikredilmektedir. Ayrıca çalışmada, mahiyet ve gaye arasında başarılı bir ayrımın yapılmasıyla kadınıla ilgili tartışmalı bir rivayet, amaca muvafık bir şekilde analiz edilmektedir. Bir başka tartışılan rivâyet, kadının kocasına ihanetten ve ilk kadından bahseden haberdur. Bu hadis “A8. Emine Atak, *“İsrailoğulları Olmasaydı Et Kokmazdı, Havva Olmasaydı Kadın Kocasına İhanet Etmezdi” Rivayetinin Hadis Tekniği Açısından Tahlili*, Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019” künyesine sahip bir tezde tetkik edilmektedir. Tezin özellikle senet tenkidine yoğunlaştığı görülmektedir. Bu durum yazarın temel amacına muvafık bir durumdur. Çünkü birkaç amacı olmakla birlikte tezin temel amacı hadisin Hz. Peygamber’e aidiyetini tespit etmedir. Tezin amaçlarını şöyle özetlemek mümkündür:

¹⁵ Ziya Durmuş, *Kadınlara İlgili Müttefakun Aleyh Hadislerin Kur’an’a Aykırılığı İddiasının Değerlendirilmesi* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 1.

¹⁶ Tuğba Kocaman, *Kadınlar Hakkında “Aklın ve Dinin Noksanlığı” Nitelemesini İçeren Hadisin Tahrîci Tenkîdi ve Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 1.

- a. Rivayetin hadis kaynaklarında hangi lafızlarla nakledildiğini ortaya koyma
- b. Hadisin sıhhat durumunu belirleme
- c. Hadisin hangi amaçla beyan edildiğini, muhataplarının kimler olduğunu ve rivayetin bilgi değerini tespit etme¹⁷
- d. **Temel Amaç:** “İsrailoğulları Olmasaydı Et Kokmazdı, Havva Olmasaydı Kadın Kocasına İhanet Etmezdi” hadisinin Hz. Peygamber’e aidiyetini tespit etme.¹⁸

Kadına dair tezlerin hadis ilminde tartışılan rivayetleri ihtiva ettiği ve bazı çalışmaların aynı tartışmalı konuyu farklı içeriklerle temalaştırdığı görülmektedir. Nitekim “A9. Ramazan Acar, *Kadınların Özel Durumlarında Yapmaktan Muaf Tutuldukları İbadetlerle İlgili Rivayetlerin Tahric ve Tahlili*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019” künyesine sahip tezde kadınların özel hallerini konu edinmektedir ve tezin amaçlarını şöyle sıralamak mümkündür:

- a. Kadınlara mahsus rivayetleri bir araya getirip onları tahric ve tahlil etme
- b. **Temel Amaç:** Kadınlardan bazı farz ibadet hükümlerinin geçici olarak kalkması ile ilgili rivayetlerin sıhhat değerine dair problemleri çözmeye.¹⁹

Tezde problemlerin çözümü için Yahudilik, Hristiyanlıkta kadınların özel halleri ile yaklaşımlara ve cahiliye uygulamalarına yer verilmektedir. Ayrıca kadının özel halleri ile ilgili şii kaynaklardaki rivayetlere yer verilerek kaynaklardaki rivayetler arası benzerlikler ve farklılıklar üzerinde durulmaktadır. Çalışma bu yönleriyle daha önce aynı konu üzerine kaleme alınan tezle farklılık arz etmektedir. Günümüzde kadınların mescit ile bağı da zaman zaman tartışılan konulardan biridir. Bu konu Hz. Peygamber’in uygulamalarıyla irtibat kurularak “A10. Kudret Koçyiğit, *Rivayetler Bağlamında Kadının Camideki Konumu*, Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019” künyesine sahip tezde tahlil edilmektedir. Araştırmada tezin hazırlanma amacına dair bulgulara şöyle yer verilmektedir:

- a. Fitne söylemiyle kadınları mescitlerden uzaklaştıran tavrın delillerini inceleyerek Hz. Peygamber’in tavrını açık ve net bir şekilde ortaya koyma
- b. **Temel Amaç:** Kadınların mescitte cemaate katılımı meselesini Hz. Peygamber’in hadisleriyle ve o dönemin uygulamalarıyla açıklığa kavuşturma.²⁰

¹⁷ Emine Atak, “İsrailoğulları Olmasaydı Et Kokmazdı, Havva Olmasaydı Kadın Kocasına İhanet Etmezdi” Rivayetinin Hadis Tekniği Açısından Tahlili (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 1.

¹⁸ Temel amaç araştırmacının tezindeki kendi beyanıyla tespit edilmiştir. Emine Atak, “İsrailoğulları Olmasaydı Et Kokmazdı, Havva Olmasaydı Kadın Kocasına İhanet Etmezdi”, 1.

¹⁹ Ramazan Acar, *Kadınların Özel Durumlarında Yapmaktan Muaf Tutuldukları İbadetlerle İlgili Rivayetlerin Tahric ve Tahlili* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 1-2.

²⁰ Kudret Koçyiğit, *Rivayetler Bağlamında Kadının Camideki Konumu* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 1.

2019 yılında hadis ilminde kadına dair çalışmaların önceki yıllara oranla fazla olduğu ve araştırmaların özellikle tartışılan konular etrafında şekillendiği görülmektedir. Nitekim bu özelliklere sahip aynı yıl tamamlanan bir diğer çalışma “A11. Zehra Şener Okumuş, *Hadislere Göre En Faziletli Kadın ve Özellikleri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019” künyesine sahiptir. Çalışma faziletleri ve erdemli davranışları takdir edilen kadınların zikredildiği rivayetleri esas almaktadır. Tezin amaçlarına ise şöyle yer verilebilir:

- a. İslâm kaynaklarında tasvir edilen faziletli hanımların günlük yaşamdaki davranış biçimlerini ortaya koyma
- b. Faziletli, sâliha ve hayırlı olarak övülen kadınlardan kesbî ve vebî özellikleriyle bahseden hadisleri âlimlerin görüşlerini dikkate alarak inceleme
- c. **Temel Amaç:** Sosyal ve dinî hayatta faziletli ve hayırlı olarak nitelenebilmek için bir kadının sahip olması gereken özelliklerin neler olduğu sorusuna cevaplar arama.²¹

Kadınların ilmî ve sosyal hayatın birçok alanında söz sahibi olmaları ile ilgili zaman zaman fitrat konusu gündeme gelmekte, hadis metinlerinde Hz. Peygamber’in onlar hakkındaki uygulamalarından hareketle bazı çıkarımlar yapılmaktadır. “A12. Aysun Kök, *Hadislerde Kadın ve Fitrat*, Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019” künyesine sahip tezde isnat tenkidine yer verilmeksizin metin ve muhteva tenkidi üzerinde durulduğu görülmektedir. Tezin amaçları hakkında ise şunlar söylenebilir:

- a. Kadının hadisler perspektifiyle fitrî farklılıklarını tespit etme
- b. **Temel Amaç:** Sosyal hayatta kadınlarla iletişimde bulunmada ve hayatın içinden vazifelerini gerçekleştirmede fitrî gerçekliklerine uygun hareket edilmesinin gereğine dair tespitler ve teklifler ortaya koyma.²²

2019 yılında tamamlanan altı tezden ikisi hadislerde faziletli kadın konusunu ele almaktadır. Konu benzerliği olmakla birlikte hazırlanan tezlerde kullanılan verilerin farklı olduğu görülmektedir. Hazırlanan tez “A13. Hayri Kuruçolak, *Hadislerde Sâliha Kadın (Buhârî Örneği)*, [Basılmamış] Yüksek Lisans Tezi, Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Iğdır 2019” künyesine sahiptir. Çalışmanın **temel amacı**, Hz. Peygamber’in hadislerinde salih kadınların özelliklerine dair bilgiler sunmaktır.²³

Hadis ilminde kadınla ilgili yapılan tezlerin amaçları dikkate alınarak bazı açıklamalarda bulunmak gerekmektedir. Bu tezler öncelikle doktora ve yüksek lisans tezleri olarak ikili temel

²¹ Zehra Şener Okumuş, *Hadislere Göre En Faziletli Kadın ve Özellikleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 1-2.

²² Aysun Kök, *Hadislerde Kadın ve Fitrat* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 1.

²³ Hayri Kuruçolak, *Hadislerde Sâliha Kadın (Buhârî Örneği)*, (Iğdır: Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 7.

tasnife tabi tutulmuştur. 13 tezin 1 tanesi doktora çalışması, 12 tanesi ise yüksek lisans çalışmasıdır. Birçok tezin birden fazla amaçla hazırlandığı görülmektedir. Birden fazla amaçla hazırlandığı düşünülen tezlerin sayısı 9'dur ve bunlar; A1, A2, A4, A7, A8, A9, A10, A11, A12 kodu ile yer verilen çalışmalardır. Bir amaçla hazırlandığı düşünülen tezlerin sayısı ise 4'tür ve bunlar; A3, A5, A6 ve A13 kodu ile belirtilen araştırmalardır. Ancak her birinin temel bir amaç çerçevesinde hazırlandığı dikkate alınmalıdır. Yani tezlerin temel bir amacı ve bu amaçla birlikte bazı ikincil amaçları da bulunmaktadır. Tezlerin temel amaçlarına aşağıda kısaca değinilecektir.

Yukarıda tezlerden tespit edilen tüm amaçlar yazılmıştır. Burada ise hadis ilminde kadına dair tamamlanan tezlerin temel amaçlarına ilişkin bulgulara ve frekans düzeylerine²⁴ sırasıyla ve özetle Tablo 1'de yer verilmiştir:

Tablo 1: Hadis İlminde Kadın Konulu Tezlerin Temel Amaçlarına İlişkin Bulgular

Temel Amaçlar	Çalışmalar
Kadın sahabe rivayetlerini anlama ve yorumlama çabası aşamasına ulaşma	A1
Kadınların Hz. Peygamber dönemindeki konumlarını ortaya koyarak çağdaş tartışmalara bazı açılımlar getirme	A2
Rasûlullâh'ın (s.a.s.) hanımlara özel ders vermesi ile ilgili rivayeti, örgün ve yaygın eğitim faaliyetleri çerçevesinde değerlendirme	A3
Kadınlardan bazı farzların kaldırılması ile ilgili rivayetlerin sıhhat değerine dair problemleri çözme ve tartışmalara katkı sağlama	A4-A9
Sehâvî'nin yetişmesinde katkı sahibi hanımların eğitim-öğretim faaliyetlerini tespit ederek günümüzde hanımların eğitim-öğretim ihtiyaçlarını ortaya koyma	A5
Kadın temalı müttefakun aleyh rivayetlerin Kitab'a muhalif olduğu iddialarını tutarlı bir usulle inceleme	A6
Kadınların aklının ve dininin noksanlığı	A7

²⁴ Frekans düzeyi bazı verilerin benzerliklerini nicelik olarak ifade eden bir kavramdır ve benzerlik düzeyi anlamına gelmektedir.

nitelemesini içeren rivayetin nasıl anlaşılması gerektiğine dair sorular sorma	
Kadının kocasına ihanetiyle ilgili hadisin Hz. Peygamber’e aidiyetini tespit etme	A8
Kadınların mescitte cemaate katılımı meselesini Hz. Peygamber dönemi uygulamalarıyla açıklığa kavuşturma	A10
Faziletli bir kadının sahip olması gereken özelliklerin neler olduğu sorusuna hadislerle cevaplar arama	A11-A13
Sosyal hayatta kadınların vazifelerini gerçekleştirmede fitrî gerçekliklerine uygun tespitler ve teklifler ortaya koyma	A12

Tablo 1’de görüldüğü üzere hadis ilminde kadın konulu tezlerin temel amaçları birbirinden farklılık göstermektedir. Yalnız iki konunun frekans düzeyleri 2 olarak tespit edilmiştir. İkişer tezde araştırmacılar aynı amaçla çalışmalarını yürütmüştür. Bu çalışmalar; “Kadınlara mahsus rivayetlerin sıhhat değerine dair problemleri çözme ve tartışmalara katkı sağlama” amacıyla tamamlanan A4 ve A9 tezleri ve “Sosyal ve dinî hayatta faziletli ve hayırlı olarak nitelenebilmek için bir kadının sahip olması gereken özelliklerin neler olduğu sorusuna cevaplar arama” amacıyla kaleme alınan A11 ve A13 tezleridir. Genel amaçları benzer olmakla birlikte bu çalışmaların yaklaşım biçimleri ve tâlî amaçları arasında da farklılıklar bulunmaktadır. Ayrıca Tablo-1’de yer verilen diğer tezlerin ise farklı gayelerle oluşturulduğu ortaya konulmuştur. Kadınlarla ilgili tezlerde yer verilen yöntemlere ilişkin bulgular Tablo-2’de verilmiştir.

1.2. Yöntemlere İlişkin Bulgular

Tablo 2: Hadis İlminde Kadın Konulu Tezlerde Kullanılan Yöntemlere İlişkin Bulgular

	Araştırma Yöntemi	Çalışmalar
Nitel yöntemler		
(Tek rivayete dayanan	Tarama araştırması	-----
	İçerik analizi	A3, A7, A8

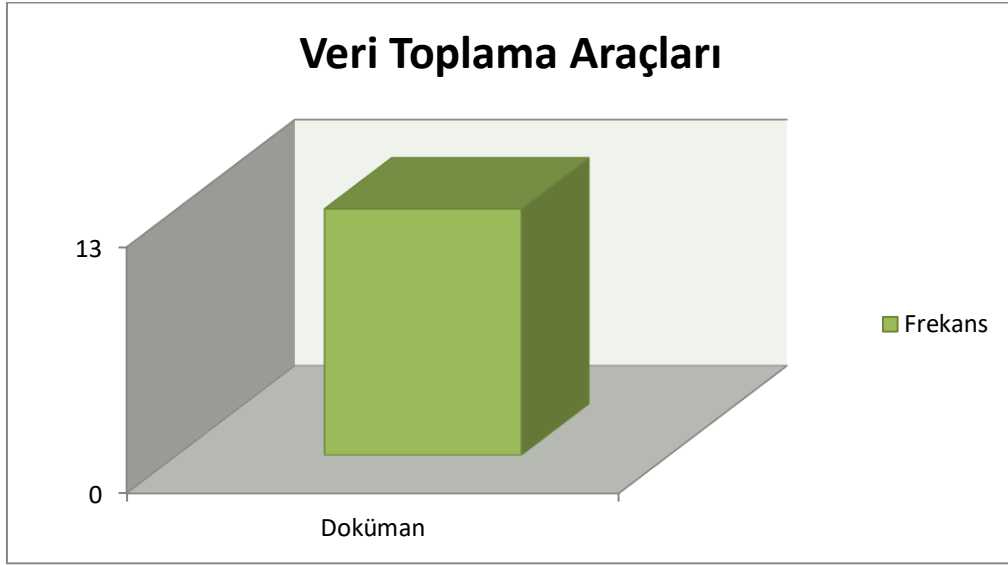
çalışmalar)

Nitel yöntemler	Tarama araştırması	A2
(Çok rivayete dayanan çalışmalar)	İçerik analizi	A1, A4, A5, A6, A9, A10, A11, A12, A13

Tablo 2’de de görüleceği üzere araştırmacılar, hadis ilminde kadın konulu tezlerde nitel araştırma yöntemini kullanmışlardır. Nicel araştırma yöntemi kapsamında değerlendirilecek herhangi bir tez bulunmamaktadır. Nitel araştırma yöntemleri arasında “*tarama araştırması*” ve “*içerik analizi*” modellerini kullandıkları saptanmıştır. Oransal bir çıkarım yapılacak olursa araştırmacıların “*içerik analizi*” modeline daha çok yer verdiği görülmüştür.

Tezlerin sistematik bir şekilde sınıflandırılmasında rivayet temel ölçüt olarak kabul edilmiştir. Çalışmaların alt başlıkları arasındaki farklılıkla birlikte hemen hepsinin rivayet merkezli çalışmalar olduğu gözlemlenmektedir. A1 ve A5 kodlu tezler ise rivayet/hadis ve aynı zamanda “kadın muhaddisler” temasının ön plana çıkarıldığı çalışmalar olarak dikkat çekmiştir. A3, A7, A8 kodlu üç tez, içerik analizinin yapıldığı tek hadis esasına dayanan çalışmalardır. A1, A2, A4, A5, A6, A9, A10, A11, A12, A13 kodlu on tezdten biri tarama araştırması, dokuzu içerik analiz yönteminin kullanıldığı çalışmalar olarak değerlendirilmiştir. Tezlerde sunulan içerik analizleri, A1’de her bir ana bölüm başlığı altında sıralanan değerlendirme bölümlerinde, A3’te ikinci bölümün tamamında, A4’te bölüm alt başlıklarından sonra değerlendirme bölümlerinde, A5 ve A13’te metin içerisinde, A6’da bölüm sonlarında, A7 ve A8’de, birinci bölüm ve muhteva tenkidi kısmında, A9’da birinci bölümdeki temel başlıkların altında ve ikinci bölümün tamamında, A10’da rivayetlerle ilgili metin içinde, A11’de üçüncü bölümde, A12’de alt başlıkların son paragraflarında, A13’te metin içerisinde yapılmıştır. Ayrıca A1, A6 ve A7 kodlu çalışmalarda elde edilen veriler ışığında analizlerin daha fazla olduğu tespit edilmiştir.

2. Veri Toplama Araçları

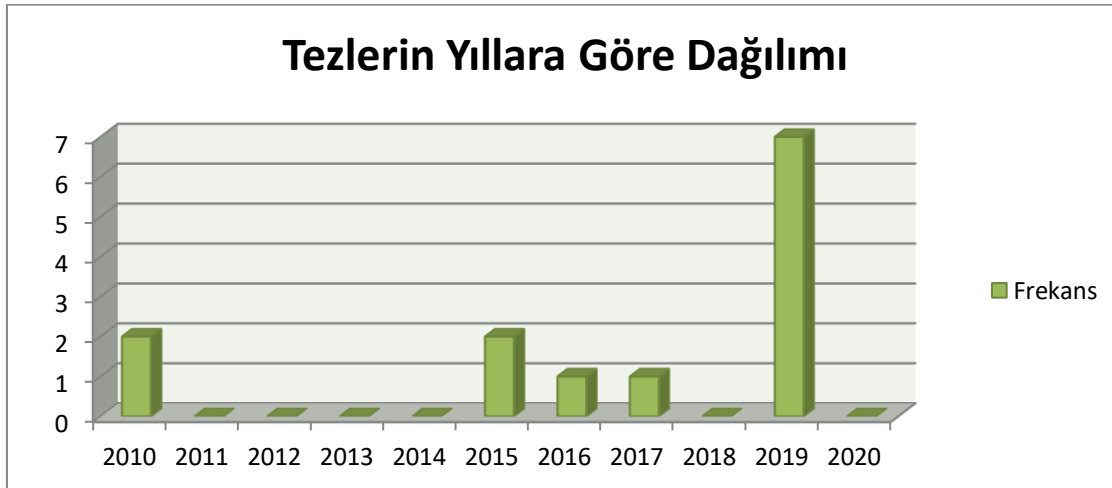


Şekil 1: Hadis İlminde Kadın Konulu Tezlerde Yararlanılan Veri Toplama Araçları

On üç tezde veri toplama aracı olarak “doküman” kullanıldığı görülmüş ve Şekil 1’de sunulmuştur. Ancak doküman kullanmakla birlikte tezlerde hadisler ve kadın sahası, alan uzmanları ile mülâkat, toplumun hemen her kesimi ile anket vs. gibi araçların kullanımına da uygundur. Bu sebeple dokümanlarda yer alan ilmî birikimle birlikte sıralanan veri toplama araçlarından yararlanmasıyla güncel, içeriği zengin, yeni bazı problemleri dikkate alan, tekrarın en aza indirgeneceği birçok çalışmanın hazırlanmasına katkı sağlanacaktır.

3. Tezlerin Yıllara Göre Dağılımı

Hadis ilminde kadın konulu tamamlanan tezlerin yıllara göre dağılımı Şekil 2’de şöyle gösterilmektedir:



Şekil 2: Hadis İlminde Kadın Konulu Tezlerin Yıllara Göre Dağılımı

Şekil 2 incelendiğinde hadis ilminde kadına ilişkin tamamlanan tezlerin en fazla 2019 yılında yapıldığı görülmektedir. 2019 yılı tezleri, A1, A8, A9, A10, A11, A12, A13 kodu verilen 7 tezden

müteşekkildir. Bu yılı, nicelik itibarıyla her birinde 2 tezin tamamlanmış olması durumundan hareketle 2010 ve 2015 yılları takip etmektedir. 2010 yılı tezleri, A2 ve A3; 2015 tezleri A4 ve A5 kodu verilen tezlerdir. 2010-2020 yılları arasında bazı dönemlerde kadın ve hadis merkezli tez çalışmalarına ara verildiği saptanmıştır. Bu alanda herhangi bir tez çalışması yapılmayan dönemler; 2011, 2012, 2013, 2014, 2018 ve 2020²⁵ yıllarıdır.

4. Örneklem Düzeyi

Hadis ilminde kadın temalı tezler birkaç cihetten tasnife tabi tutulabilir. Zaman dilimi açısından ikili bir tasnifle sunulmak istendiğinde Hz. Peygamber Döneminde Kadınlar ve Hadis, Sonraki Dönemde Kadınlar ve Hadis şeklinde bir sınıflandırma yapmanın mümkün olduğu görülmektedir.²⁶ Birinci başlık altında yer alan tezlerde Hz. Peygamber döneminde hayatın birçok aşamasında yer alan kadın ve haklarındaki ahkâm, ikinci başlık altında ise Memlükler döneminde kadınların hadis öğrenme ve öğretme faaliyetlerinin değerlendirildiği görülmektedir. Rivayetler miktarı açısından tasnif edilmek istendiğinde Tablo 2'deki tasnif dikkate alınmalıdır. Hadis râvîsi olmaları bakımından tasnif edilmek istendiğinde Hadis ve Kadın Muhaddisler, Hadis ve Kadın şeklinde bir sınıflandırma yapılabilir. Bu durumda birinci başlık altında A1 ve A5; ikinci başlık altında A2, A3, A4, A6, A7, A8, A9, A10, A11, A12, A13 kodlu tezler sıralanabilir.

Tezlerin temel tasnifi belirlendikten sonra bir alt kategorideki başlıklarıyla ilgili örnekleme dair bulgular Şekil 3'te şöyle gösterilebilir:



²⁵ Hâli hazırda 2020 yılında devam etmekte olan tezler Ek 2'de sunulmuştur. Bu tezlerden bir veya birkaçının bitmesi halinde 2020 verilerinin değişmesi durumu göz önünde bulundurulmalıdır.

²⁶ İlk başlık altında A1, A2, A3, A4, A6, A7, A8, A9, A10, A11, A12, A13; ikinci başlık altında A5 kodu verilen tez sıralanabilir.

Şekil 3: Hadis İliminde Kadın Konulu Tezlerdeki Örnekleme Yönelik Bulgular

Şekil 3 incelendiği zaman iki örneklem düzeyinin öncelikli olarak tercih edildiği görülmüştür. Bu düzeyler “faziletli kadın” (A11, A13), ve “kadınların özel halleri” (A4, A9) olarak saptanmıştır. İkincil olarak konu bütünlüğü içerisinde, “kadın sahabiler” (A1), “hanım muhaddisler” (A5), “müttefakun aleyh hadisler ve kadın” (A6), “kadın ve fitrat” (A12), “kadınların eğitim-öğretimi” (A3), “gündelik hayat ve kadın” (A2), “kadın ve cami” (A10), “akıl-dinin noksanlığı ve kadın” (A7), “kadın ve ihanet” (A8) düzeyleri araştırmacılarca örneklem olarak tercih edilmiştir.

5. Sonuçlar

Kadınlarla ilgili tamamlanan tezlerin, tercih edilen konularına göre birçok sonucu bulunmaktadır. Doktora tezi ve yüksek lisans tezleri şeklinde yapılacak tasnifle sonuçlar makale konusu bağlamında tetkik edilerek temel sonuç tespit edilecek, araştırmacıların sonuçlar arasında sıraladığı fakat makale kapsamı dışında tutulması gereken veriler zikredilecektir. Ayrıca sonuçların frekans düzeylerini ortaya koyma gayesiyle tablo oluşturulacaktır.

5.1. Doktora Tezleri

Kadınla ilgili “A1-Kadın Sahabilerin Rivayetlerinin Değerlendirilmesi” isimli doktora tezinde yer alan sonuçları şöyle özetlemek mümkündür:

- Ahmed b. Hanbel ve Tayâlisî’nin *el-Müsned* adlı eserleri esas alınarak 105 kadın sahabi ve aktardıkları 3800 rivayet tespit edilerek konularına göre tasnif edilmiştir.
- Nakledilen rivayetlerin 1000’i mükerrer olup bu durum rivayetlerin fazla olduğu yönündeki eleştirileri haksız çıkarmıştır. Mükerrerler dışındaki hadislerin Hz. Peygamber dönemi hakkında bilgi içeren az bir parça olduğu kanaatine varılmıştır.
- Tekrarların çok olduğu konular, sahabe döneminde farklı kanaatlerin serd edildiği mevzular üzerinde yoğunlaşmaktadır. Yani az duyulan bir bilgi içermesi o rivayetin tekrar edilmesinde etkili olmuştur şeklinde bir neticeye varılmaktadır.
- Kadınlardan gelen rivayetlerin büyük bir kısmının Hz. Peygamber’in eşlerinden aktarıldığı, diğer hanımlardan nakledilen hadislerin 400’den az, 10 hadis ve üzeri haber nakleden hanım sahabilerin 19 kişi olduğu tespit edilmiştir. Peygamber eşleri dışında 10 hadisin üzerinde rivayet nakli olan hanımların ise Hz. Peygamber’in yakın çevresinden, akrabalarından oldukları görülmüştür. Rivayetleri 5 ve üzeri olan kadınların 32, rivayet sayısı 2, 3 veya 4 olanların 23, tek hadis rivayet edenlerin ise 51 kişi oldukları verisine ulaşılmıştır.
- İsmi ve kimlikleri zikredilmiş 101 kadın sahabinin yarısından bir hadis rivayet edilmiştir. Hadis ilminin kimlik kriterini esas alarak nakilleri değerlendirme özelliği olmasa bir hadis nakleden kadınların isimlerinin unutulmuş olması durumu gündeme

gelecektir. Kadın raviler hakkında cerh ve ta'dil faaliyetlerinin erkeklere nispetle yoğun bir şekilde yapılmaması, aileleri ile sınırlı bir gruba hadisi nakletmiş olmaları gibi sebeplere dayanarak birçok kadının meçhul ravi olarak değerlendirilmiş olması, tek hadis nakleden sahabe kadınlarının da kayda geçmemiş oldukları takdirde meçhul râvî olarak vasıflanmış olacakları ihtimalini desteklemektedir. Bu sebeple kadın sahabe rivayetlerinde râvinin tanınmamasının müstakil olarak rivayet za'fiyet sebebi oluşturmayacağı kanaatine ulaşılmıştır. Bu da kadın merkezli rivayet olgusunun doğal seyrinde ilerlediğine karine olarak sunulmuştur.

- f. Kadın sahabilerden en çok rivayeti bulunanlar sırasıyla; Hz. Aişe, Ümmü Seleme, Esmâ bnt. Ebû Bekir, Meymûne bnt. Hâris ve Ümmü Hânî şeklinde tespit edilmiştir.
- g. Kadın sahabilerin rivayet sayılarında vefat tarihlerinin, Hz. Peygamber'e yakınlık derecelerinin, ailesinde rivayeti aktaracak kimsenin varlığının etkili olduğu görülmüştür. Ayrıca h. 20'den önce vefat eden kadın sahabe rivayetlerinin bir veya birkaçı geçmediği, kadın sahabe tabakasında rivayet aktarımında aile bağlarının büyük ölçüde etkili olduğu ve onlardan, kadınlardan ziyade erkeklerin hadis naklettikleri tespit edilmiştir.
- h. **Temel Sonuç:** Kadınlardan gelen rivayetlerin az olduğu görülmüştür. Bunun temel sebepleri arasında kadın râvîlerin tanınmaması zikredilmiştir. İhtilafli meselelerde sahabe, kadın sahabeye danışmış, onların fetvalarını araştırmış, aile ve mahrem hayata dair fetvalarda onları öncelemiş ve kadınların yanlış bir fetva söz konusu ise düzeltmelerine müsaade ederek hata edebileceklerini itiraf etmişlerdir. Rivayetler konularına göre tasnif edildiği zaman kadın sahabilerin yaşadıkları dönemdeki konumları ile ilgili bazı çıkarımların yapılması mümkün olmuştur. Şöyle ki, tekrarlarıyla birlikte rivayetlerin en yoğun aktarıldığı konuyu "İbadetler" oluşturmaktadır. Bu tablo, kadın sahabilerin ibadetleri öğrenme ve öğrendiklerini aktarma imkânına sahip olduklarını temellendirmede etkili olmuştur. İkinci sırada "Emir-Yasak-Tavsiye" başlığı ile ilgili rivayetler nakledilmiş ve bu temaya sahip rivayetleri en çok Hz. Peygamber'e akraba olmayan kadınların rivayet etmeleri dikkat çekmiştir. Üçüncü sırada "Temizlik" ana başlığı altında daha çok kadınların hayız-nifas durumları ile ilgili rivayetler bulunmaktadır. Bu da kadınların çekinmeden soru sorduklarını ve Rasûlullâh'ın da onları cevapsız bırakmadığını ortaya koymuştur. Dördüncü sırada "Ahkâm" la ilgili rivayetler yer almaktadır. Bu bilgiyle kadınların, Hz. Peygamber'in desteğiyle dinin ahkâmına dair meseleleri öğrenme ve öğretmede etkin oldukları kanaatine ulaşılmıştır. Rivayetlerin konu merkezli tasnifinde "Gayb", "Siyaset" ve "Nikâh" ilgili hadislerin nakledildiği görülmüştür. Siyaset temalı hadislerin her biri ayrıntılı tetkik edilmeden herhangi bir çıkarımda bulunmanın

mümkün olmayacağı ifade edilmiştir. Kadın sahabilerin aktardığı nikâh temalı hadislerle Hz. Peygamber tarafından tanınan bazı hakların tarihsel süreçte geçersiz kılındığı ve İslam toplumunun bunu telafi etmesi gerektiği neticesine varılmıştır.²⁷

5.2. Yüksek Lisans Tezleri

13 tezin 12’si yüksek lisans tezidir. Meta- sentez yöntemi gereği bu başlık altında yüksek lisans tezlerinin sonuçları kronolojik olarak sıralanacak ve sonra sistematik bir değerlendirme yapılacaktır. Metodu izahtan sonra A2 kodu verilen “*Rivayetler Işığında Hz. Peygamber Döneminde Gündelik Hayat ve Kadın*” isimli çalışmanın sonuçları şöyle sıralanabilir:

- a. Rasûlullah (s.a.s.) döneminde gündelik yaşam, ev, eşya ve kıyafetlerin rivayetlerden hareketle sade olduğu, kadın ve erkeklerin benzer kıyafetleri giymesiyle birlikte her birinin özel giyim tarzlarının olduğu tespit edilmiştir.
- b. Bir meslek icraatı açısından kadınların uzmanlaşmış kimseler olarak sağlık hizmetlerinde buldukları görülmüştür.
- c. Hanımların Hz. Peygamber döneminde yeme-içme, çocuk bakımı gibi aile fertlerinin bazı temel ihtiyaçlarını karşılamakla birlikte bazen kadınların ailelerine sarf etmeleri sebebiyle geçim kaynaklarını infak edememekten üzüntü duydukları tespit edilmiştir.
- d. İslâm ahkâmına riayetle birlikte kadınların ticarete, sağlık alanında ve bazı zanaatlarda faaliyetleriyle sosyal hayatta aktif oldukları, kimi zaman cephede İslam’ın ilk savunucuları olduğu ve bu bilgilerden hareketle kadınların o dönemde sosyal hayattan soyutlandığı iddialarına nitelikli bir cevap oluşturduğu sonucuna varılmıştır.
- e. **Temel Sonuç:** Hz. Peygamber döneminde Müslüman kadınların evle sınırlı bir yaşam alanı yoktur ve bu dönemde kadınları arka plana iten bir anlayıştan bahsedilemez. Kadınlar ilmî ve sosyal faaliyetlerde gayret sahibidir.²⁸

“A3-Kadınların Eğitim-Öğretimi Açısından Hz. Peygamber’in Hanımlara Özel Ders Vermesi ile İlgili Rivayetin Tahrir ve Tahlili” isimli tezin sonuçlarına şöyle yer vermek mümkündür:

- a. Hz. Peygamber döneminden itibaren Müslüman toplumlar kadınların eğitimini önemsemiş ve hiçbir zaman bunu tamamen ihmal etmemişlerdir. Hz. Peygamber’in

²⁷ Kotan, *Kadın Sahabilerin Rivayetlerinin Değerlendirilmesi*, 291-300.

²⁸ Çalışma konumuz dışında tutulması gereken sonuçlardan biri Hz. Peygamber dönemi gündelik yaşantıyla ilgili Mekke, Medine ve Arabistan Yarımadasındaki ticaret, ziraat, hayvancılık, dericilik, marangozluk gibi bazı meslek gruplarının varlığının rivayetlerle tespit edilmesi, diğeri ise coğrafi konum sebebiyle yiyecek türlerinin az olduğu, hadislerde sade hurma ve kuru ekme veya sirke ve yağ gibi bazı malzemelerin ekmeğe katık yapılarak tüketildiği, açlığı dindirmek gayesiyle bazı besinleri tüketebildikleri, etin değerli bir besin olduğu, meyve çeşitlerinin sınırlı olduğunun yine rivayetlerle tespit edilmesidir. Köksal, *Rivayetler Işığında Hz. Peygamber Döneminde Gündelik Hayat ve Kadın*, 104-106.

eşleri, ashâbın eşleri ve birbirinden farklı İslam beldelerinde yetişen kadın âlimlerin varlığı bu durumu desteklemektedir.

- b. **Temel Sonuç:** Rivayetin tahlilinde Müslümanların kendi eşlerine ve kız çocuklarına ilim öğrenme ve öğretme imkânları hazırlamaları, Müslüman hanımların dini öğrenme gayretlerinde sahâbi kadınları kendilerine rehber edinmeleri, yararlanılmayacak bilgilerden uzak durmaları, fitratlarıyla uyuşmayan bazı iş sahalarında yer almamaları gerektiği gibi sonuçlara varılmaktadır.²⁹

“A4-Kadınların Özel Hallerini İlgilendiren Rivayetlerin Tahlili ve Değerlendirilmesi” adlı çalışmada tespit edilen sonuçlara şöyle yer verilebilir:

- a. Rivayetlerin senet tenkidleri açısından da bazı farklılıklar sebebiyle hayızlı ile cünüplünün kıyaslanarak aynı hükme tabi tutulmaları meselesinin fakihler tarafından tekrar değerlendirilmesi gerektiği sonucuna varılmıştır. Ayrıca kadınların bazı ibadetleri ile ilgili konularda fakihlerin zayıf rivayetlerle hüküm verdiklerini ve bu sebeple özel halleri bağlamında hanımlarla ilgili konuların tartışmaya açık olduğu neticesine varılmıştır.
- b. **Temel Sonuç:** Kadınların özel hallerini ilgilendiren rivayetler, hadis tenkidi kriterleriyle incelenerek ahkâmı ilgili bazı rivayetlerin sahih, bazı rivayetlerin zayıf olduğu tespit edilmiştir. Hayızlı kadınların tavaf edemeyeceğine delil olarak sunulan rivayetlerin sahih ve hasen, namaz kılamayacağına delil olarak gösterilen rivayetlerin hepsinin sahih, mescide girebilecekleri ile ilgili rivayetlerin sahih olduğu neticesine varılmıştır. Kadınların mescide giremeyeceği, Kur’ân okuyamayacağına delil olarak sunulan rivayetler ise zayıf olarak nitelenmiştir.³⁰

“A5-Sehâvî’nin Hocaları Özelinde IX. Asırda Hanım Muhaddisler” adlı tezin sonuçları şöyledir:

- a. Sehâvî’nin (ö. 902/1496) *ed-Dav’ü’l-Lâmi* adlı eserinde³¹ hanım muhaddisler hakkında çok bilginin yer almaması mahremiyetlerine saygı duyulması şeklinde değerlendirilebilir. Bu eserde kadınların en fazla meşgul oldukları ilmi sahanın hadis olduğu görülmektedir ve Sehâvî’nin hadis hocalarının %20’sinin kadın olduğu tespit edilmiştir.
- b. Hanım muhaddislerin büyük çoğunluğunun aile eğitimi ile kendilerini yetiştirdikleri ve semâ meclislerine getirilip icazet aldıkları tespit edilmiştir.

²⁹ Ülgür, *Kadınların Eğitim-Öğretimi Açısından Hz. Peygamber’in Hanımlara Özel Ders Vermesi ile İlgili Rivayetin Tahrir ve Tahlili*, 126-127.

³⁰ Soyak Şenol, *Kadınların Özel Hallerini İlgilendiren Rivayetlerin Tahlili ve Değerlendirilmesi*, 126-129.

³¹ Sehâvî, Ebu’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed, *ed-Dav’ü’l-lâmi’ li ehli’l-karni’t-tâsi*, (Beyrut: Dâru’l-Ceyl, 1412/1992).

- c. **Temel Sonuç:** Memlükler döneminde İslam prensipleri ile mutabık olarak kadınların eğitime önem verildiği görülmektedir.³²

“A6-Kadınlarla İlgili Müttefakun Aleyh Hadislerin Kur’an’a Aykırılığı İddiasının Değerlendirilmesi” tezinde makale konusu kapsamında yer alan sonuçlara şöyle yer verilebilir:

- a. Kadın temalı müttefakun aleyh rivayetlerin Kitab’a aykırılığını iddia edenlerin rivayet tenkidi yaparken hadis ilmi kriterleri çerçevesinde senet ve metin tenkidine riâyet etmedikleri, haberlere parçacı yaklaştıkları, anlamak yerine anlam yükledikleri, sebep-i vürudlarına dikkat etmedikleri ve bazı modern seküler ön kabullerin aykırılık iddiasında etkili olduğu ifade edilmektedir.
- b. Tevrat’ta yer alan bilginin rivayetlerde bulunması sebebiyle müttefakun aleyh bazı hadislerin uydurma olduğu iddiası, ayetlerde Tevrat ve İncil’e yapılan atıfların yer alması ve Hz. Peygamber’in ehli kitabın tuttuğu aşure orucunu bir gün ekleyerek tutması gibi durumlarla örtüşmediği için anlamlı görülmemiştir.
- c. Kadınlarla ilgili müttefakun aleyh rivayetlerin hiçbirinde kadınların tahkir edilmediği ve günahların esas sorumlusu olarak görülmediği tespit edilmiştir.
- d. **Temel Sonuç:** Çalışmada ahkâm hadisleri yer almamakta, bilakis bilgi, teşvik, hatırlatma ve ikaz içeren rivayetler yer almaktadır. Kadınlarla ilgili müttefakun aleyh rivayetler, hadis usulündeki tenkid kriterlerine, vürud sebeplerine ve nebevî mesajların bütününe göre değerlendirildiğinde Kur’ân’a muhalif olmadıkları görülmüştür. Ayrıca bir kez daha hadislerin sahih ve onlara yer verilen eserlerin güvenilir olduğu görülmüştür.³³

“A7-Kadınlar Hakkında “Aklın ve Dinin Noksanlığı” Nitelemesini İçeren Hadisin Tahrîci Tenkîdi ve Değerlendirilmesi” adlı çalışmanın sonuçları şöyle sıralanabilir:

- a. Rivayetin senet ve metin tenkidi ile ilgili kayda değer sonuçlar elde edilmiştir. Senet kısmı ile ilgili elde edilen sonuçlar arasında şunlar bulunmaktadır: Rivayetin 50 tariki ve bu tariklerin 3’ü muksirûn olmak üzere 4 sahabiden menkul, 30’dan fazla isnadının sahih olduğu, cerh edilen ravilerin isnatların asıl kısımlarını teşkil etmedikleri ve bu bilgilerden hareketle hadisin isnadı sahih bir rivayet olmakla meşhur hükmü ile dile getirilebilecek bir hadis olduğu tespit edilmiştir. Rivayetin metin kısmı ile ilgili elde edilen veriler arasında ise şunlar sıralanabilir: Kaynaklarda yer alan formlarıyla hadisin metinleri mukayese edildiğinde aralarında bir ihtilafın tespit edilmediği, bu sebeple rivayetin şaz ve muallellel olmadığı ve metninin de sahih olduğu gözlemlenmiştir.

³² Özcan, *Sehâvî’nin Hocaları Özelinde IX. Asırda Hanım Muhaddisler*, 48-50.

³³ Durmuş, *Kadınlarla İlgili Müttefakun Aleyh Hadislerin Kur’an’a Aykırılığı İddiasının Değerlendirilmesi*, 92-94.

- b. Bazı çalışmalarda rivayetin senedine yönelik itirazların dört şeyden biri ile –senedin uydurma olduğu, isnatta tedlis olduğu düşüncesiyle hadisin zayıf olduğu, hanım sahabiler tarafından nakledilmediği ve rivayetin mevkûf olduğu iddiasının- gündeme geldiği ifade edilmiş ve bu araştırmada zikredilen gerekçeler ilmî zeminde tartışılmış ve itirazların makul olmadığı neticesine varılmıştır.
- c. Noksan, aklın ve dinin bizzat kendisinin de azaldığını ihtiva edecek daha geniş bir anlama sahiptir. Nakıs ise sadece eksilen kısım ne ise ona işaret etmektedir. Kadının aklının ve dininin eksikliği, bir ayın 29 gün olması gibi bir durumdur. Yani sayıca eksiklik, hükmen eksiklik olarak görülemez. Böylece tezin çalışma alanını belirleyen “*nakısatü'l- akl ve'd-din*” ifadesi yerine, noksan ve nâkisa arasındaki nüanslar sebebiyle “*noksanü'l akl ve'd-din*” ifadesinin kullanılmayacağı sonucuna ulaşılmıştır.
- d. İncelenen hadiste “Kadınların cehennemde çoğunluğu oluşturması” meselesinin yer aldığı görülmektedir. Araştırmacı bu durumun kadınlar ve erkekler arasında sayısal bir hesaplama olmadığı, lanet okuma ve nankörlük fiillerinin daha ziyade kadınlarda görülen kötü davranışlar olduğu ve bu davranışların cehenneme sürüklediği ve aynı davranışları işledikleri takdirde erkeklerin de cehenneme sürükleneceği yönüne temasla irad edildiği kanaatine ulaşmıştır.
- e. Kadınların aklının eksikliği ifadesinden sonra Hz. Peygamber’in, kadınların aklı başında erkeklere üstün geleceği şeklinde bir beyanı bulunmaktadır. Hadisin anlaşılma ve yorumlanmasında bu kısım dikkate alındığı takdirde rivayette geçen eksikliğin hakiki ve mutlak manada bir eksiklik olmadığı ortaya çıkacaktır. Hadis şerhlerinde ve bazı modern çalışmalarda kadınların erkeklere üstün gelmesi kötü bir fiil ve cehennemin hak edilmesi sonucunu doğuracak bir durum olarak nitelenmişse de araştırmacı aynı değerlendirmede bulunmamaktadır. Araştırmacı kadınların fitratında bulunan bu özelliği iyi veya kötü kullanma iradesinin yine kadında olduğu, olumsuz şeyler için kullanmaları durumunda cehennemin hak edildiği bir fiilin gerçekleştiğini söylemenin mümkün olabileceği sonucuna ulaşmıştır.
- f. Kadınların dinlerinin eksikliği, dinlerinin noksan olduğu anlamı ile kullanılmamış, ibadetlere ara vermeksizin devam eden erkeklere kıyaslanarak ibadetlerin eksikliği anlamında zikredilmiştir. Araştırmacı bu eksikliğin kadınların dindarlığının eksikliği anlamında değil de yüklenen mükellefiyetlerin eksikliği anlamında kullanıldığı sonucuna ulaşmıştır. Bu değerlendirmeleri ile araştırmacı Hz. Peygamber’in şu manayı kastetmiş olabileceğini ifade etmektedir: “Hz. Peygamber kadınlara adeta “Aklen ve dinen sorumluluklarınızın azlığı her ne kadar birer nakisa gibi dursa da aslında siz aklen erkeklere galip gelebilecek vasıflara sahipsiniz. Bu üstünlüğünüzün

farkında olun ancak bunu nankörlük ve lanetlemeye götürecek bir güce dönüştürmeyin” demiş gibidir”.

- g. Haberin Kitab ve sünnete aykırı olmadığı düşünülmektedir. Hatta rivayet, “Allah’ın kadınıyla erkeğiyle insanların bir kısmını bir kısmına üstün kılması” ayetinin beyanı olarak konumlandırılmıştır. Her bir cinsin temâyüz eden yönleri vardır. Kadın ve erkek fitraten bazı farklılıklar taşımaktadır. Araştırmacı bu açıklamaları ile birlikte, ahkâmın farklılıkları dikkate alarak bazı sorumluluklar yüklediği ve böylece kimseye zulmedilmediği sonucuna varmıştır.
- h. Güvenilir kaynaklarda yer alan ve şimdiye kadar mevzu haber olduğuna dair hükümde bulunulmayan rivayetleri reddetmek; kolaycılık ve çözümü zorlaştırmak olarak değerlendirilmiştir.
- i. **Temel Sonuç:** Kadının dininin ve aklının eksikliğini ihtiva eden rivayet, itirazlara rağmen savunmacı ya da ön yargılardan uzak bir bakışla incelenmiş, onda senet ve metin açısından bir teâruz olmadığı görülmüştür. Ön kargı ve kabullerden uzak, muhtevasını anlama odaklı ve ilmî bir bakış açısıyla hadis okunduğu ve gerekçeleriyle izah edildiği takdirde bir problemin kalmayacağı düşünülmüştür.³⁴

“A8-İsrailoğulları Olmasaydı Et Kokmazdı, Havva Olmasaydı Kadın Kocasına İhanet Etmezdi Rivayetinin Hadis Tekniği Açısından Tahlili” adlı çalışmanın sonuçları şöyledir:

- a. Hadis ilmi açısından gerekçelerini beyan ederek rivayetin isrâiliyyattan olup sonradan hadis formatında ifade edilir hale geldiği iddiaları sübjektif yorumlar olarak değerlendirilmiştir.
- b. Rivayetin iki ciheti bulunmakla birlikte İsrailoğullarının yer verildiği bölümle ilgili; kim, isyan ve nankörlükle temâyüz eden ve nimete karşı kıymet bilmezlikle şöhret bulan bu millete benzerse İsrailoğullarının ellerinde bulunan nimetler ifsat olduğu gibi kendilerine lütfedilen nimetler de helak edilecektir, mesajının verildiği neticesine varılmıştır. Rivayetin ikinci ciheti Hz. Adem ve Hz. Havva’nın yasak ağaçtan yiyerek dünyaya inişlerini ve tevbe etmeleri ile bağışlandıklarını içermektedir. Hz. Peygamber dünya üzerindeki ilk ailede meydana gelen bir olayı paylaşmakta ve çıkış yolu göstermektedir. Doyumsuzluk ve başkaldırının nimetin bozulmasına neden olacağı ve kadının erkek için etkileyici ve caydırıcı bir etken olabileceğini ifade edilmiştir.³⁵

³⁴ Kocaman, *Kadınlar Hakkında “Aklın ve Dinin Noksanlığı” Nitelemesini İçeren Hadisin Tahrîci Tenkîdi ve Değerlendirilmesi*, 228-234.

³⁵ Atak, “İsrailoğulları Olmasaydı Et Kokmazdı, Havva Olmasaydı Kadın Kocasına İhanet Etmezdi” Rivayetinin Hadis Tekniği Açısından Tahlili, 61-62.

- c. **Temel Sonuç:** Rivayetin Ebû Hureyre'den nakledildiği, hadise ilk olarak eserinde yer verenin Hemmam b. Münebbih olduğu ve “İsrailoğulları olmasaydı et kokmazdı, Havva olmasaydı kadın kocasına ihanet etmezdi” hadisinin Kütüb-i tis'a içerisinde Buhârî, Müslim ve Ahmed b. Hanbel'in eserlerinde geçtiği, rivayetlerin tüm tariklerinin (on iki tarik) merfû, onunun sahih, ikisinin zayıf olduğu, rivayetin muhaddislerin taksiminde haber-i vâhidin bir kısmı olan ferd-i mutlak kategorisinde yer aldığı tespit edilmiştir.

“A9-Kadınların Özel Durumlarında Yapmaktan Muaf Tutuldukları İbadetlerle İlgili Rivayetlerin Tahric ve Tahlili” adlı tezin sonuçları şöyledir:

- a. Sünnî ve şîî kaynaklarda konuyla ilgili başlıklar altındaki rivayetlerin tahric ve tahlili yapılarak iki mezhep arasında çok ciddi bir fark olmadığı, ancak değerlendirme yöntemlerinin farklı olduğu ifade edilmiştir.
- b. **Temel Sonuç:** Çalışmada, İslâmın ilk dönemlerinden itibaren özel zamanlarında kadınların namaz, oruç ve Kâbe'yi tavaf edemeyeceklerine dair verilen hükmün incelenen hadislerden anlaşıldığı kadarıyla isabetli, mescide giremeyecekleri ve Kur'ân okuyamayacaklarına dair hükümlerin ise isabetli olmadığı kanaatine varılmıştır.³⁶

“A10-Rivayetler Bağlamında Kadının Camideki Konumu” adlı çalışmanın sonuçları şöyledir:

- a. Hz. Peygamber döneminde kadın, Mescid-i Nebvî'de cemaatle namaza iştirak eden ve Hz. Peygamber'in sohbetine katılan, erkekle birlikte “Okul” emrinin ilk muhatabı kılınan kimsedir. Hz. Peygamber'in, ilmin öğrenildiği ve birçok devlet işlerinin yönetildiği mekân olan mescitlere, kadınların girmesinin engellenmemesi ile ilgili emrinin, kadim kültürlerin yerleşik kabullerini kırmak için vaz' edildiği düşüncesi dile getirilmiştir.
- b. Kadınlar ve mescit arasında kuvvetli bir bağ bulunduğu, başta Hz. Aişe olmak üzere ilimle iştigal eden birçok hanım sahabi olduğu, Hz. Peygamberin hanımların eğitimiyle bizzat ilgilendiği, eşlerini ve başka muallimleri hanımların eğitimi için tahsis ettiği bilgisine ulaşılmıştır.-
- c. **Temel Sonuç:** Hz. Peygamber döneminde erdem ve değer merkezli bir kadın tasavvuru hâkim iken daha sonra cinsiyet merkezli bir kadın tasavvurunun egemen hale geldiği, kadının dişilik vasfı ön planda tutularak fitne söylemiyle onların mescide girmesini engelleyen hadisler uydurulduğu ve bu çerçeveye fikhî hükümler verilerek kadınların mescidden mahrum bırakıldığı neticesine varılmıştır.³⁷

³⁶ Acar, Kadınların Özel Durumlarında Yapmaktan Muaf Tutuldukları İbadetlerle İlgili Rivayetlerin Tahric ve Tahlili, 112-113.

³⁷ Koçyiğit, Rivayetler Bağlamında Kadının Camideki Konumu, 73-75.

“A11-Hadislere Göre En Faziletli Kadın ve Özellikleri” adlı tezdeki sonuçları şöyle sıralamak mümkündür:

- a. Hadislerde faziletli kadınların özellikleri arasında dindarlık, iffet, hayâ, ilim öğrenme iştiyâkı, kararlılık ve sabır gibi vasıflar tespit edilmiştir. Rivayetlerde tespit edilen faziletlere sahip hanımlar arasında Hz. Hatice, Hz. Âişe, Hz. Fâtıma, Hz. Âsiye, Hz. Meryem’in ismi zikredilmiştir. Bu hanımların her biri ahlâkî birçok meziyetleri ile birer model oluşturmaktadırlar.
- b. Dünya tarihi boyunca en faziletli hanımın kim olduğu sorusu bir takım ihtilaflara sebep olmuş ve en faziletli hanımın kim olduğu sorusuna tek bir cevap verilememiştir. Verilen cevaplarda her bir hanımın kendi yaşadıkları zaman dilimi içerisinde değerlendirildikleri, Hz. Asiye’nin kendi döneminde, Hz. Meryem’in kendi döneminde üstünlükleri dile getirilmiştir. Müslümanlar arasında en faziletli hanımın kim olduğu sorusu da sorulmuş, Hz. Hatice ve Hz. Aişe’den hangisinin daha faziletli olduğu hakkında farklı fikirler serd edilmiştir. Ancak cumhûrun kanaati Hz. Peygamber’in eşleri arasında en üstün hanımın Hz. Hatice olduğu yönündedir. Hz. Aişe’nin ilmî kişiliği ön planda tutularak onun daha faziletli olduğu yönünde fikir sahibi olanların varlığı da tespit edilmiştir. Şia’nın da aynı soruyu gündeme getirerek cevaplar aradığı ortaya konulmuştur. Onlara göre masum olması sebebiyle tüm zamanların en faziletli hanımı Hz. Peygamber’in kızı Hz. Fatıma olmakla birlikte, Rasûlullah’ın eşi Hz. Hatice hanımlar arası fazilette ikinci sırada yer almaktadır. Şia, Hz. Aişe’nin faziletini kabul etmemiş ve Hz. Hatice’den sonra faziletli hanım olarak Hz. Peygamber’in eşlerinden Ümmü Seleme’yi zikretmiştir.
- c. **Temel Sonuç:** En faziletli kadın ve özelliklerini içeren rivayetlerle ilgili yorumların kat’î bir hüküm içermeyip zannî oldukları, bu konuda net bir sonuca ulaşmanın mümkün olmadığı, bir kısmını diğerlerine üstün tutarak itikâdî bir ayrılığa dönüştürmenin yanlışlığı, her bir hanımın bu ümmetin hanımlarına güzel örnek teşkil ettikleri şeklinde bazı sonuçlara ulaşılmıştır. Ayrıca rivayetlerde hanımların birçok faziletleri beyan edilse de aralarında bir sıralamanın yapılmamış olduğu, efdaliyet sıralamasının âlimlerinin görüşlerine dayandığı dikkatlere sunulmuştur.³⁸

“A12-Hadislerde Kadın ve Fitrat” adlı tezin sonuçları şöyle sıralanabilir:

- a. Hadislerde; kadınların mahrum bırakılan haklarının onlara iade edildiği, hakları ihlâl edildiği zaman yaptırımların uygulandığı, hanımların her sorunlarında danışma mercii olarak bizzat Hz. Peygamber’i gördükleri, anne, eş ve kız çocuklarına saygı, sevgi, merhamet ve nezaketle yaklaşılması gerektiği tespit edilmiştir.

³⁸ Okumuş, *Hadislerle Göre En Faziletli Kadın ve Özellikleri*, 129-130.

- b. **Temel Sonuç:** Kadınlar ve erkekler arasında fiziksel ve ruhsal fitrat farklılıkları bulunmaktadır. Bazı hadislerde, kadınların hassas ve kırılğan yapıları, şefkat ve merhametin kendilerine nüfuz ettiği annelik vasıfları vs. dikkate alınarak onlara kibar davranılması ve zorla bazı yaptırımların uygulanmaması ikazı bulunmaktadır. Onların fitrî farklılıklarının önemsenmesiyle ve farklılıkların benimsenerek onlarla muâşeretin gerçekleşmesiyle bir toplumda dengenin ve bütünlüğün oluşacağı neticesine varılmıştır.³⁹

“A13-Hadislerde Sâliha Kadın (Buhârî Örneği)” adlı çalışmanın sonuçları şöyledir:

- a. Saliha bir kadın olabilmek için Hz. Peygamber’in eşleri örnek alınmalı, Rasûlullah’ın onlar ile iletişimi dikkatle tetkik edilmelidir.
- b. **Temel Sonuç:** Buhârî’de nakledilen rivayetler ve İslâmın temel ilkeleri çerçevesinde saliha hanım olarak nitelenebilmek için kadınların ilim, irfan, iffet ve hayâ sahibi olmaları gerekmektedir. Bu vasıflara sahip olabilmek için Hz. Peygamber’in sünnetinin rehberliğine ihtiyaç duyulduğu neticesine varılmıştır.⁴⁰

Tablo 3: Hadis İliminde Kadın Konulu Tezlerin Temel Sonuçlara İlişkin Bulgular

Temel Sonuçlar	Çalışmalar
Kadınlardan gelen rivayetlerin az olduğu görülmüştür. Rivayetlerin en yoğun aktarıldığı konular “İbadetler”, “Emir-Yasak-Tavsiye”, “Temizlik”, “Ahkâm” “Gayb”, “Siyaset” ve “Nikâh” konularıdır.	A1
Hz. Peygamber döneminde Müslüman kadınlar ilmî ve sosyal faaliyetlerde gayret sahibidir.	A2
Müslüman hanımların dini öğrenme gayretlerinde sahabi kadınları kendilerine rehber edinmeleri gerektiği sonucuna varılmaktadır.	A3
Kadınların özel hallerini ilgilendiren bazı rivayetlerin sahih, bazı rivayetlerin zayıf olduğu tespit edilmiştir.	A4-A9
Memlükler döneminde İslam prensipleri ile mutabık olarak kadınların eğitimine önem verilmiştir.	A5

³⁹ Kök, *Hadislerde Kadın ve Fitrat*, 58-59.

⁴⁰ Kuruçolak, *Hadislerde Sâliha Kadın (Buhârî Örneği)*, 80-82.

Kadınlarla ilgili müttefakun aleyh rivayetler, hadis usulü kriterlerine göre değerlendirildiğinde Kur’ân’a muhalif olmadıkları görülmüştür.	A6
Kadının dininin ve aklının eksikliğini ihtiva eden rivayette, senet ve metin açısından bir teâruz olmadığı görülmüştür.	A7
Rivayetlerin tüm tariklerinin (on iki tarik) merfû, onunun sahih, ikisinin zayıf olduğu, rivayetin muhaddislerin taksiminde haber-i vâhidin bir kısmı olan ferd-i mutlak kategorisinde yer aldığı tespit edilmiştir.	A8
Hz. Peygamber döneminde erdem ve değer merkezli bir kadın tasavvuru hâkim iken daha sonra fitne söylemiyle onların mescide girmesini engelleyen hadisler uydurulduğu neticesine varılmıştır.	A10
En faziletli kadın ve özelliklerini içeren rivayetlerle ilgili yorumların kat’î bir hüküm içermeyip zannî oldukları görülmüştür.	A11
Hadisler dikkate alınarak kadınların fitrî yapılarına uygun muâşeretin gerçekleşmesiyle bir toplumda dengenin ve bütünlüğün oluşacağı neticesine varılmıştır	A12
Saliha bir kadın olabilmek için Hz. Peygamber’in sünnetinin rehberliğine ihtiyaç duyulduğu neticesine varılmıştır.	A13

Tablo-3’te yer verildiği gibi hadis alanında kadınla ilgili yapılan araştırmalarda tez yazarları farklı konular üzerinde araştırmalarını yürütmüşler ve birtakım sonuçlara ulaşmışlardır. A4 ve A9 kodu verilen çalışmalar, kadınlara mahsus hallerle ilgili rivayetleri incelediği için rivayetlerin senet tenkidi ile ilgili benzer sonuçlara ulaştıkları, muhteva tenkidi açısından farklı yaklaşım biçimleri ortaya koydukları ifade edilebilir.

Genel bir bakış açısıyla tezlerin sonuçları sistematik olarak şöyle analiz edilebilir: Hadis bilim dalında tamamlanan tezler, ilk İslam toplumu ve günümüz arasında bir bağ kurarak kadın metaforunun yorumlanması üzerine şekillenmiştir. Tüm çalışmaların gündeminde kadının sosyal hayattaki konumu vardır ve belirlenen başlıklar altında rivayetler, kadının toplum içindeki

statüsünü, İslam'daki değerini ortaya koyabilme gayretiyle yorumlanmaktadır. Bu çabayla hazırlanan 13 tezin ibadet, eğitim ve ahlâk şeklinde üç ana başlık altında tasnifi mümkündür. Fakat birçok karmaşık problemin merkezinde olan kadının modern ve post-modern problemleri de dikkate alarak hadisler ışığında farklı başlıklar altında doktora seviyesindeki çalışmalara konu edilmesi akademik bir gereklilik olarak değerlendirilmelidir. Araştırmalardan elde edilen sonuçlar dikkate alınarak ibadet başlığı altında A4, A7, A9; eğitim başlığı altında A1, A2, A3, A5, A6; ahlâk başlığı altında A8, A11, A12, A13 tezlerinin hazırlandığı, A10 koduna sahip tezin ise ibadet veya eğitim başlığı altında ele alınması mümkün bir çalışma olduğu ifade edilebilir. Çalışmaların tâli sonuçları arasında da bazı bağlantılar bulunmaktadır. Tespit edilen bağlantılar, kadınlara eğitim imkânı oluşturmanın gerekliliği A3/b, A5/c, A10/b; kadınlara aile içerisinde hadis eğitimi ve rivayeti A1/d, A5/b; konu edinilen rivayetin Kur'ân'a aykırı olmadığı neticesi A6/d, A7/g olarak tespit edilmiştir. Elde edilen verilerden hareketle kadınların eğitimi ve ibadetiyle ilgili çalışmalar arasında bağlantılar olduğu, ahlâk üzerine kaleme alınan çalışmalarda ise bir bağlantı olmadığı söylenebilir.

Kadına dair 13 tezde dikkat çeken sonuçlar arasında, kadın sahabilerin az hadis rivayet ettikleri, Hz. Peygamber'in kadınlara verdiği hakların zamanla ihlâl edildiği, kadınlara ilişkin toplumsal yaptırımlar ve İslam'ın emirleri arasındaki farkın şuuruna varılması gerektiği, tartışılan müttefakun aleyh rivayetlerin Kur'ân'a muhalif olmadıkları, kadının dininin ve aklının eksikliğini ihtiva eden rivayetin mütearız olmadığı, rivayetlerin tetkikiyle Hz. Peygamber döneminde erdem ve değer merkezli bir kadın tasavvuru hakim iken daha sonra cinsiyet merkezli bir kadın tasavvurunun egemen hale geldiği, kadınlar arasında efdaliyet sıralamasının âlimlerinin görüşlerine dayandığı şeklindeki değerlendirmeler yer almaktadır.

Değerlendirme ve Sonuç

2010-2020 yılları arasında ferd ve sınıf nitelikleri kapsam dışı tutularak nev' olması yönüyle hadis ilminde kadına dair tamamlanan tezler, kadına karşı nasıl bir algı ve yönelim olduğu sorusuna cevap arama gayesiyle incelenmiştir. Tezlerde ilk etapta dikkat çeken nokta kadının genellikle yüksek lisans seviyesindeki çalışmalara konu edilmesi, yalnız bir çalışmanın doktora seviyesinde ve bir kadın tarafından kaleme alınmış olmasıdır. Bazı toplumlarda zaman zaman kadın konusu manipülatif ifadelerle ya da bir takım indirgemeci yaklaşımlarla nasların bağlamı göz ardı edilerek idealize edildiği için bu durum, hadis bilim dalında yüksek lisans çalışmalarıyla birlikte doktora seviyesinde birçok çalışmanın yapılması gerektiğini göstermektedir. İhtiyacın ehemmiyetine binaen bu gereklilik makale içinde birkaç kez vurgulanmıştır. Son on yılda hadis bilim dalında kadın konulu çalışmaların 10'u kadınlar, 3'ü ise erkekler tarafından hazırlanmıştır. Böylece erkek bakış açısıyla kadın söyleminin son yıllarda az olduğu söylenebilir. 2020 yılında devam etmekte olan çalışmalarda da aynı durum gözlemlenmektedir. Çünkü devam etmekte olan 18 tezin 14'ü kadınlar, 4'ü ise erkekler tarafından hazırlanmaktadır. Tezlerin daha çok hangi üniversitede tamamlandığı ile ilgili

kayda değer bir fark olmamakla birlikte çalışmaların en çok İstanbul ve Ankara illerinde yoğunlaştığı ifade edilebilir.

Erkekler tarafından hazırlanan 3 çalışma kadınların ibadet (A9), ahlâk (A13) ve eğitimi (A6) konu edinmektedir. Bu çalışmalarda rivayetlerin sıhhatlerinden hareketle çıkarımlar yapıldığı, hadis ilmi kriterlerini yok sayan idealize bakış açısı ile kadın konusunun ele alınmadığı görülmektedir. Kadınlar tarafından hazırlanan 10 tez de kadınların eğitim (A1, A2, A3, A5), ahlâk (A8, A11, A12) ve ibadetini (A4, A7) konu edinmektedir. Kadınların ibadet ve eğitimi başlığı altında değerlendirilebilecek iki konu ikişer tezin çalışma alanı olarak belirlenmiştir. İlgili konular “*faziletli kadın*” (A11, A13), ve “*kadınların özel halleri*” (A4, A9) şeklinde özetlenebilir. Her iki konuda da bir çalışma kadın, diğer çalışma erkek bir araştırmacı tarafından kaleme alınmıştır. Aynı konunun birbirinden farklı yönleriyle iki tez çalışmasına konu edilmesi mümkündür ve mezkûr çalışmalarda da meselelerin farklı yönleri üzerinde durulmaktadır. Tercih edilen diğer çalışma konuları; *kadın sahabiler* (A1), *gündelik hayat ve kadın* (A2), *kadınların eğitim-öğretimi* (A3), *hanım muhaddisler* (A5), *müttefakun aleyh hadisler ve kadın*(A6), *aklın-dinin noksanlığı ve kadın* (A7), *kadın ve ihanet* (A8), *kadın ve cami* (A10), *kadın ve fitrat* (A12)’tir. Tezlerdeki detaylar bulgular ve sonuçlar bölümünde yer aldığı için burada tekrar edilmeyecektir. Anlaşılacağı üzere hadis ilminde şiddet, göç, savaş vs. kadına yönelik birçok çalışma alanının bâkir olduğu ifade edilebilir. Tezlerde çalışılan konuların bir kısmı ilmî kriterlerle tepkisel bir cevap mahiyeti de taşımaktadır. Mesela kadınlara camilerde dar bir mekânın tahsisi A10, kadınların ilmî ve sosyal hayattan soyutlanması gerektiği düşüncesi A2, A3, A5, sıhhat kriterlerini yok sayarak akla uygun olmadığı gerekçesiyle kadınlara ilgili bazı rivayetlerin reddi A6, fitrî farklılıkları göz ardı edilerek kadın ve erkek cinsinin mutlak tesviyesi A12 kodu verilen tezlerin hazırlanmasında etki sahibidir, denilebilir.

Tezlerin amaçları, mahiyetinden, sonuçları da bazı genel tespitlerden soyutlanarak kadın hakkındaki analizler tasnif edilmeye çalışılmıştır. Tasnif esnasında kadınla ilgili çalışılan konularda gözetilen amaçlarla sonuçlar arasında uygunluk olduğu görülmekle birlikte bazı tezlerde amacın net bir şekilde ifade edilmediği, bazı çalışmalarda ise sonuç bölümünün tezdeki mesaiyi yansıtmada yetersiz kaldığı ifade edilmelidir. Tezlerin tâli amaç ve sonuçları arasında ise bazı bağlantılar bulunduğu söylenebilir. Tespit edilen bağlantılar, Hz. Peygamber döneminde günlük yaşamın içinde kadınlar A1/g, A2/a, A11/b; rivayetleri anlama ve yorumlama A1/h, A2/b, A8/d; rivayetleri bütün halinde inceleme A1/h, A4/a, A9/b; tartışmalara katkı sağlama A2/c, A4/b kodu verilen tezlerde tâli benzer amaçlardır. Tezlerin tâli sonuçları arasında da bazı bağlantılar bulunmaktadır. Tespit edilen bağlantılar, kadınlara eğitim imkânı oluşturmanın gerekliliği A3/b, A5/c, A10/b; kadınlara aile içerisinde hadis eğitimi ve rivayeti A1/d, A5/b; konu edinilen rivayetin Kur’ân’a aykırı olmadığı neticesi A6/d, A7/g olarak tespit edilmiştir.

Kadın konusu sosyal bilimlerin özellikle sosyoloji, psikoloji ve ilahiyat temel alanlarında birbirinden farklı perspektiflerle çalışılmaktadır. Hadis ilminde kadın konulu bazı tezler

rivayetlerden istidlalde bulunarak günümüz problemlerini çözümlenemeyebilmeyi amaçlamaktadır. Bu sebeple kadınlarla ilgili yüzeysel ve statik bazı çıkarımlar yerine içerik analizlerinde kuşatıcı ve çok yönlü değerlendirmelerde bulunmak gerekmektedir. Bu da sosyal bilimlerde kadınla ilgili bazı okumalar yapmayı, yaklaşım biçimlerinden haberdar olmayı gerekli kılmaktadır. Makaleye konu olan tezlerin hemen hepsinin yüksek lisans çalışması olması hasebiyle rivayetlerin yorumunda günümüz kadın problemlerine yalnız sorun olmaları itibariyle temas edildiği ve içerik analizlerinin yapıldığı, rivayetlerin yorumunda kadın merkezli alan dışı okumaların izlerinin ise asgari düzeyde olduğu dile getirilebilir. Bununla birlikte tezler arası bir karşılaştırma yapmak gerekirse yorum faaliyetlerinin en fazla yapıldığı çalışmaların A1, A6 ve A7 kodu verilen tezler olduğu söylenebilir. Tezlerde içerik analizlerinin yapıldığı görülmekle birlikte A2 kodu verilen tezde diğer araştırmalara göre analiz çalışmalarının daha sınırlı olduğu, tarama modeline ağırlık verildiği gözlemlenmektedir. İlmî birikimle birlikte sonraki tezlerde anket, mülâkat vs. araçların kullanımıyla çalışmaların orijinallik düzeylerinin arttırılabileceği ifade edilmelidir. 2011-2014 yılları arasında hadis ilminde kadın konulu çalışmaların ihmal edildiği söylenebilir. Çünkü zikredilen süre zarfında hadis alanında kadına dair bir tez çalışmasının dahi yapılmadığı görülmektedir. Bu durumun sebebi hakkında yorum yapmak kolay olmamakla birlikte bazı kimseler tarafından olumsuz olarak değerlendirilen rivayetler bağlamında tartışmaların yer aldığı çalışmalara kıyasla 2011 ve 2012 yıllarında hadis bilim dalında müellif ve eser merkezli çalışmalara, 2013 ve 2014 yıllarında ise rivayet ilmiyle ilgili birbirinden farklı konularda ağırlık verildiği görülmektedir. Belki bu durumun bir yansıması olarak dört yıllık süre zarfında kadın konusunun tezlerde ele alınmadığı, tartışmaların yoğun olduğu konularda çalışmaların arttığı 2019 yılında ise kadına ilişkin 6'ı tezin tamamlandığı ifade edilebilir.

Kaynakça

- Acar, Ramazan. Kadınların Özel Durumlarında Yapmaktan Muaf Tutuldukları İbadetlerle İlgili Rivayetlerin Tahric ve Tahlili. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. el-Müsned. thk. Şuayb el-Arnaût ve diğerleri. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999.
- Atak, Emine. "İsrailoğulları Olmasaydı Et Kokmazdı, Havva Olmasaydı Kadın Kocasına İhanet Etmezdi" Rivayetinin Hadis Tekniği Açısından Tahlili. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çalık, Muammer – Sözbilir, Mustafa. "İçerik Analizinin Parametreleri". Education and Science/Eğitim ve Bilim, 39/174, (2014) 33-38.
- Durmuş, Ziya. Kadınlarla İlgili Müttefakun Aleyh Hadislerin Kur'an'a Aykırılığı İddiasının Değerlendirilmesi. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Ebherî, Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkindî. Îsâgûcî ve Şerhi. thk., çev. ve şerh: Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Ebû Dâvûd, Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd. el-Müsned. thk. Muhammed Abdulmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999.

- Emiroğlu, İbrahim – Altunya, Hülya. Örnekleriyle Mantık Sözlüğü. İstanbul: Litera Yayınları, 2018.
- Jones M. Lloyd. “Overview of methods”. C. Webb & B. Roe, Reviewing research evidence for nursing practice: Systematic reviews, London: Blackwell, 2007, 63–72.
- Kâtibî, Ebu’l-Hasen Necmüddîn Debîrân Ali b. Ömer b. Ali. Şemsiyye Risâlesi. thk., çev. ve şerh: Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Kocaman, Tuğba. Kadınlar Hakkında “Aklın ve Dinin Noksanlığı” Nitelemesini İçeren Hadisin Tahrîci Tenkîdi ve Değerlendirilmesi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Koçyiğit, Kudret. Rivayetler Bağlamında Kadının Camideki Konumu. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kotan, Sehal Deniz. Kadın Sahabilerin Rivayetlerinin Değerlendirilmesi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Kök, Aysun. Hadislerde Kadın ve Fitrat. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Köksal, Hilâl. Rivayetler Işığında Hz. Peygamber Döneminde Gündelik Hayat ve Kadın. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Kuruçolak, Hayri. Hadislerde Sâliha Kadın (Buhârî Örneği). Iğdır: Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Özcan, Hayriye Betül. Sehâvî’nin Hocaları Özelinde IX. Asırda Hanım Muhaddisler. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Öztürk, Ali. “İndirgemeci Modern Kadın Metafiziğinin Eleştirisi (Modern Ve Postmodern İndirgemeci Kadın (Resmi) Metafiziğinin Eleştirisi Ve Yeni Yaklaşımlar)”. I. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu. 2221-2227. Elazığ: Asos Yayınları, 2016.
- Sehâvî, Ebu’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahman b. Muhammed. ed-Dav’ü’l-lâmi’ li ehli’l-karni’t-tâsi’. 12 Cilt, Beyrut: Dâru’l-Ceyl, 1412/1992.
- Soyal Şenol, Şule. Kadınların Özel Hallerini İlgilendiren Rivayetlerin Tahlili ve Değerlendirilmesi. Karabük: Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Şener Okumuş, Zehra. Hadislere Göre En Faziletli Kadın ve Özellikleri. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ülgür, Zehra. Kadınların Eğitim-Öğretimi Açısından Hz. Peygamber’in Hanımlara Özel Ders Vermesi ile İlgili Rivayetlerin Tahrir ve Tahlili. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Ek 1: Araştırma Kapsamında İncelenen Çalışmalar

1. Doktora Tezleri

- A1. Sehal Deniz Kotan, Kadın Sahabilerin Rivayetlerinin Değerlendirilmesi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

2. Yüksek Lisans Tezleri

- A2. Hilâl Köksal, Rivayetler Işığında Hz. Peygamber Döneminde Gündelik Hayat ve Kadın, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- A3. Zehra Ülgür, Kadınların Eğitim-Öğretimi Açısından Hz. Peygamber'in Hanımlara Özel Ders Vermesi ile İlgili Rivayetın Tahrir ve Tahlili, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- A4. Şule Sosyal Şenol, Kadınların Özel Hallerini İlgilendiren Rivayetlerin Tahlili ve Değerlendirilmesi, Karabük: Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- A5. Hayriye Betül Özcan, Sehâvî'nin Hocaları Özelinde IX. Asırda Hanım Muhaddisler, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- A6. Ziya Durmuş, Kadınlarla İlgili Müttefakun Aleyh Hadislerin Kur'an'a Aykırılığı İddiasının Değerlendirilmesi, İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- A7. Tuğba Kocaman, Kadınlar Hakkında "Aklın ve Dinin Noksanlığı" Nitelemesini İçeren Hadisin Tahrîci Tenkîdi ve Değerlendirilmesi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- A8. Emine Atak, "İsrailoğulları Olmasaydı Et Kokmazdı, Havva Olmasaydı Kadın Kocasına İhanet Etmezdi" Rivayetinin Hadis Tekniğı Açısından Tahlili, Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- A9. Ramazan Acar, Kadınların Özel Durumlarında Yapmaktan Muaf Tutuldukları İbadetlerle İlgili Rivayetlerin Tahrir ve Tahlili, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- A10. Kudret Koçyiğit, Rivayetler Bağlamında Kadının Camideki Konumu, Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- A11. Zehra Şener Okumuş, Hadislere Göre En Faziletli Kadın ve Özellikleri, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- A12. Aysun Kök, Hadislerde Kadın ve Fitrat, Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- A13. Hayri Kuruçolak, Hadislerde Sâliha Kadın (Buhârî Örneğı), Iğdır: Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Ek 2: Konu ile İlgili Devam Eden Araştırmalar

1. Doktora Tezleri

Merve İleri, Hadis Literatüründe Kadın Muhaddislerin Eğitim Öğretim Faaliyetleri (Hicri İlk VII Asır)

2. Yüksek Lisans Tezleri

Betül Barış, Hadislerde Kadınların Hac İbadeti ve Günümüzdeki Uygulamalarla Mukayesesi.

Betül Cansız, Ensar Kadınlarının Hadis İlmindeki Rolü: Ümmü Atiyye el-Ensârî Örneğı.

Büşra Büyükdolu, "Benden Sonra Erkeklere Kadınlardan Daha Zararlı Bir Fitne Bırakmadım" Hadisinin Tahrîci, Tenkîdi ve Değerlendirilmesi.

Esra Karadağ, İbadetlerde Kadın-Erkek Farklılığının Hadislerdeki Dayanakları.

Esra Saran, Hz. Peygamber’in Kadınlara Yönelik Yasakları.

Fahredden Yaşar Yalçın, Kadınlarla Tokalaşma ve Bevl ile İlgili Hadislerin Muhtelifu’l-Hadis Bağlamında Değerlendirilmesi.

Hatice Kütükde, Hadislere Göre Kadının Kocasına İtaat Meselesi.

Kübra Sütçü, Hadisler Bağlamında Kadınların Camide Cemaatle Namaza Katılımı Meselesi

Mehmet Sait Tunçel, Hadisler Işığında Kadın-Erkek İlişkileri (Kütüb-i Sitte Çerçevesinde).

Mehtap Yalçıntaş, Hadisler Işığında Kadınların Aile İçindeki Yeri ve Önemi.

Meryem Gül, Hadisler Işığında Kadın Psikolojisinin Tahlil Edilmesi.

Murat Yılmaz, Hadisler Işığında Kadınların Cami Adabı.

Nazlıcan Büşra Gül, Hz. Peygamberin (s.a.s.) Öğretilerinde Kadın ve Fitne Algısı.

Nesibe Sarıyılmaz, Hadislerde Geçen İslâm Öncesi Yaşamış Kadınlar.

Şeyma Kibar (Koç), Hz. Peygamber’in Sünnetinde Kadın.

Tuğba Akar, Kadının Namazı Bozacağına İlişkin Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi.

Veysel Kılıç, Hadislerin Işığında İmamet ve Kadın İmameti.

HADITH

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

Temmuz / July / يوليو / 2020, 4: 89-115

Hadis Kaynaklarının Kullanımını Kolaylaştırmak Amacıyla Yapılan Tecrîd Çalışmalarında Ortaya Çıkan Sorunlar: *Tecrîdü's-Sarîh* Örneği

The Problems In Tadjrid Works Made To Facilitate The Use Of Ḥadīth Resources:

Example Of Al-Tadjrīd Al-Şarīh

المشاكل التي برزت من عملية تجريد مصادر الحديث عن الزوائد بهدف سهولة استعمالها وكتاب تجريد الصريح نموذجاً

Ali Çelik

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bingöl/Türkiye

Dr. Lecturer, Bingol University Faculty of Theology, Bingol/Turkey

celiker81@hotmail.com

ORCID ID: org/0000-0003-4361-0477

Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received Date: 13.04.2020

Kabul Tarihi / Accepted Date: 28.06.2020

Yayın Tarihi / Published Date: 31.07.2020

Yayın Sezonu / Publication Date Season: Temmuz / July

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3965922>

Atif / Citation / اقتباس : Çelik, Ali. "Hadis Kaynaklarının Kullanımını Kolaylaştırmak Amacıyla Yapılan Tecrîd Çalışmalarında Ortaya Çıkan Sorunlar: *Tecrîdü's-Sarîh* Örneği / The Problems In Tadjrid Works Made To Facilitate The Use Of Ḥadīth Resources: Example Of Al-Tadjrīd Al-Şarīh". *HADITH* 4 (Temmuz/July 2020): 89-115. doi.org/10.5281/zenodo.3965922.

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

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

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

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

Hadis Kaynaklarının Kullanımını Kolaylaştırmak Amacıyla Yapılan Tecrîd Çalışmalarında Ortaya Çıkan Sorunlar: Tecrîdü's-Sarîh Örneği

Dr. Ali ÇELİK

Anahtar Kelimeler:

Hadis
Literatür
Tecrîd
el-Câmi'ü's-sahîh
et-Tecrîdü's-sarîh

ÖZ

İmâm Zebîdî'nin İmâm Buhârî'nin el-Câmi'ü's-sahîh adlı eserine yaptığı et-Tecrîdü's-sarîh li-ehâdîsi'l-Câmi'i's-sahîh isimli eseri, Müslümanlar tarafından büyük ilgiyle karşılanmış ve birçok defa neşredilerek farklı araştırmalara konu edinmiştir. Mevkûf, muallak ve tekrar eden rivayetler terk edilerek eser ihtisar edilmiş ve sadece merfu rivayetlere yer verilerek kullanımının kolaylaşması amaçlanmıştır. Ancak müellif, eserini oluştururken koyduğu bazı kaidelerinden dolayı tenkit edilmiştir. Esasında tecrid türü eserler, muhtasar olmaları hasebiyle birtakım sorunlara ve tenkitlere neden olmaktadır. Ancak tecrid türü eserlerin bu özelliğini dikkate almayan bazı araştırmacılar, aceleci davranarak Zebîdî'yi itham etmeye kalkışmışlardır. Hatta Zebîdî'nin kendi eserinde ideolojik davranarak bazı rivayetleri eserine almadığı şeklinde eleştiriler de yapılmıştır. Bu nedenle makalede Tecrîdü's-sarîh'in "tecrid" özelliği bağlamında ideolojik iddiaların otantik boyutu geniş bir şekilde sorgulanmıştır. Konu delilleriyle tetkik edilerek ilgili iddialar değerlendirilmiş ve neticede söz konusu ideolojik ithamların ilmi ve akademik bir zemine sahip olmadığı sonucuna varılmıştır. Ancak takip ettiği yöntemden dolayı okuyucu nezdinde eserin kullanımı zorlaşsa da rivayetlerin bir kısmı çıkarıldığından hacmi küçülmüştür.

The Problems In Tadrîd Works Made To Facilitate The Use Of Ḥadīth Resources: Example Of Al-Tadrîd Al-Şarīh

Keywords:

Ḥadīth
Literature
Tadrîd
al-Şahīh al-Bukhārī
al-Tadrîd al-Şarīh

ABSTRACT

Imām Zabīdī's work titled al- Tadrîd al- şahīh li ahādīth al- djāmi' al- şahīh, which was written on Imām Bukhārī's Al-Şahīh, was received with great interest by Muslims. It has been published many times and has been the subject of different researches. The use of the book was facilitated by using marfū' ḥadīths in this book that were written in order to abandon the mu'allaq and mawkūf and repeated ḥadīths. However, the author was criticized for some of the rules he created during the creation of his work. For example, in some parts of the work, the integrity of meaning deteriorated due to the fact that Imām Zabīdī cited repeated ḥadīths only in one place and did not include mawkūf ḥadīths. However, some researchers who were unaware of this practice of Imām Zabīdī hastily accused him. In fact, the concise feature of the works of Tadrîd type causes some problems. For this reason, the article aims to reveal the truthfulness of the accusations of some researchers based on the 'Tadrîd' feature of al- Tadrîd al- Şarīh. We examined the subject with evidence and evaluated the relevant claims and reached a decision about them. As a result, it was determined that these ideological accusations are not scientific and academic. However, due to the method he used in his work, the use of the work was difficult for the reader, but his volume was also reduced due to summarizing the original work.

EXTENDED ABSTRACT

The Problems In Tadjrīd Works Made To Facilitate The Use Of Ḥadīth Resources: Example Of Al-Tadjrīd Al- Şarīh

Bukhārī's book "Al-Şaḥīḥ" which he wrote in order to collect the authentic ḥadīths that were widely dispersed was of great interest to Muslims. Nearly a century after Al- Bukhārī's death, in order to facilitate a better understanding of the book, Muslims began conducting many researches on the book "al-Şaḥīḥ", which is the most valuable book after the Qurʾān. For example, the book "E'lām al-Sunnah" written by "al-Khattābī" who died in the year 388 AH was one of the explanatory books that were written in order to make people understand the book "al-Şaḥīḥ" by al-Bukhārī better. Al-Bukhārī mentioned in his book more than 25,000 references and 9082 ḥadīths consisting of repetition, "Mutāb'ī", "Mu'allak" and "Mawsūl". The mention of the chains of reference in a long way, and the repetition of many ḥadīths in different parts of al-Şaḥīḥ were making it difficult for the people who want to benefit from this book. The scholars who felt these problems and difficulties did many works such as abstraction on the valuable books and sources of ḥadīth, especially on the book "Şaḥīḥ al-Bukhārī".

Tadjrīd means "scraping, peeling" in the dictionary and as a term it refers to the revealing of the main text by discovering the isnād, evidence, explanations and declarations in the work. Therefore, besides the abbreviation in tadjrīd type works, it is aimed to discover the sanad and remove the repeated texts from the original work. Many benefits of tadjrīd studies are mentioned: for example, ensuring that students easily understand the basic issues, discovering sanads, reducing the volume of the work by not mentioning the repetitions and making it easier to peruse, rendering the works addressing a certain level appealing to everyone. However, such studies make it difficult to understand the purpose of the original author, his method, and his practices while copyrighting the work, causing the integrity of the meaning to deteriorate and making it difficult to use the original text in a healthy way. Although such studies cause such problems, they are considered more useful because they do not include second degree information.

Al- Zabīdī's " al-Tadjrīd al-Şarīh" is one of the abridgment books on the work "Al-Şaḥīḥ" written by al-Bukhārī. Since the author relied on the soundness of the ḥadīths mentioned in Bukhārī's work, he saw the learning of ḥadīth texts sufficient and redesigned the work of Bukhārī for the convenience of the reader. In his own work, Zabīdī did not include some books in Bukhārī's work or added new books. Sometimes he combined the chapters and gave them the single chapter or the single chapter in the original work as two separate chapters. The number of ḥadīths decreased to 2230 in the work completed on 24 Shaʿbān 889/16 September 1484. This number corresponds to 1/4 of the number of ḥadīths in Bukhārī's work. Regarding this reduction in the number of Ḥadīths, in the preface to the

book, he says: I removed the repeated ḥadīths and references for an easy access to the ḥadīths. I quoted the first version of the hadiths which were repeated more than once, but if there was an addition in the repeated ḥadīth, then I removed the first one and preferred the detailed one. In the book, I preferred the ḥadīths, whose references reached to the Prophet, and I did not quote other types, nor did I include any news that was not related to the Prophet. I mentioned the name of the person who transferred the ḥadīth, and I followed the method of Bukhārī's reference in this regard. And while completing my work, I named it as "al-Taḍrīd al-Ṣarīḥ li Aḥādīth al- ḍjāmi' al- Ṣaḥīḥ Mukhtaṣar al-Bukhārī". Following compilation, the work was received with interest in the Islamic world and many commentaries were written on this work by the scholars of the later period. In addition to this, the work has also been mentioned in abridged works.

This work, which was written to facilitate the use of the original work, is also useful in terms of layout, but does not reflect some important features of the original work. For example, Bukhārī, with his section-based classification method, applied to different rules while mentioning ḥadīths in his work. For example, instead of mentioning the long ḥadīths in one place, he preferred to disintegrate them and mentioned them again. This was done by repeating some of the ḥadīths he mentioned in his work as a repetition or division in the chapter of the related books. Therefore, a researcher who tried to find the ḥadīths in terms of topics could easily reach that ḥadīth based on the title of the book. In this regard, Zabīdī, unlike Bukhārī, makes it difficult to reach these ḥadīths by sometimes mentioning the ḥadīths in different places only in one place in order to shorten the work, and sometimes distorts the integrity of the meaning. This situation can be clearly seen in the section where 'Alī's virtue is explained. For example, Zabīdī mentioned only one of the ḥadīths given by Bukhārī about Ali's virtue, while he included the rest in different parts of his work. This makes it difficult for the person who wants to search the ḥadīth based on the subject. However, some researchers unaware of Zabīdī's practice have also accused him for some other reasons. As a matter of fact, on the different platforms today, referring to the section where 'Alī's virtue was told, he was accused that he was influenced by the social environment where he lived and that he was under the influence of the sectarian motives - the Sunni and Shī'a conflict. In fact, these works cause some problems due to their own characteristics. For this reason, this article aims to reveal the truthfulness of these accusations.

ملخص موسع

المشاكل التي برزت من عملية تجريد مصادر الحديث عن الزوائد بهدف سهولة استعمالها و كتاب تجريد الصريح

نموذجا

اهتمّ المسلمون اهتماما بالغا بصحيح البخاري الذي ألفه الإمام البخاري لجمع الروايات الصحيحة المتفرقة، ولذلك بادروا إلى الأعمال التي ترمي إلى فهم هذا الكتاب وتيسر الاستفادة منه بعد وفاة الامام بعصر، حيث يقدر المسلمون صحيح البخاري أعظم تقدير بعد القرآن الكريم، ومن هذه الأعمال التي تهدف الى فهم هذا الكتاب أعلام السنن في شرح صحيح البخاري للخطابي الذي توفي سنة 388 هجرية. ومن المعلوم إن البخاري يذكر في صحيحه من الأحاديث الموصولة والمعلقة والمتابعة والمكررة 9082 حديثا، ويأتي بما يفوق على 25000 إسنادا، ثم إن تكرار كثير من الروايات في أبواب مختلفة مع الأسانيد الطويلة يُصعب الاستفادة من هذا الكتاب، ويضطرّ الذين يريدون أن يستفيدوا منه أن يتحمّلوا بعض المشقة، ولذلك فالعلماء الذين أدركوا مثل هذه المشاكل في صحيح البخاري وغيره من مصادر الحديث المعتبرة قاموا بتجريدها عن الأسانيد ونحو ذلك من الأعمال.

التجريد في اللغة هو التقشير والإزالة، وفي الاصطلاح هو حذف الأسانيد والأدلة والحواشي والبيانات بحيث يظهر أصل المتن بدون زيادات، ولهذا يقوم المؤلفون في عملية التجريد بإخراج المتن المكررة مع حذف الأسانيد.

وللتجريد فوائد كثيرة، منها: استيعاب طلاب العلم للمسائل الأصلية بشكل سهل، وتيسير الاستفادة من الكتب بتصغير حجمها بحذف الأسانيد والمكررات، وتحويل الآثار التي تخاطب فئة معلومة من الناس إلى آثار تخاطب جميع الناس. لكن التجريد قد تسبّب أيضا في صعوبة فهم مؤلّف المصدر الأصلي ومنهجه وعمله وما فعله أثناء التأليف، بحيث تؤدي الى الخلل في الرؤية الكلية للمتن الأصلي وصعوبة الاستفادة منه بشكل صحيح، نعم إن الكتب المجردة وإن تسببت في أمثال هذه المشاكل ولكنها أسهل للاستفادة، فإنها تسقط المعلومات التي ليست بالدرجة الأولى من الأهمية.

إن التجريد الصريح الذي ألفه الزبيدي في هذه المرحلة هو أيضا من أعمال التجريد لصحيح البخاري، نرى الزبيدي قد قام في هذه العملية بتنظيم صحيح البخاري تنظيما جديدا ليكون أسهل للاستفادة، وأسقط الروايات واكتفى بمتون الأحاديث لثقلته بما أورده البخاري من الروايات، وحذف بعض الكتب التي وردت في صحيح البخاري، كما قد ضم إليه بعض الكتب التي لم ترد في الصحيح، وأحيانا يجمع بين الكتب ويجعلها كتابا واحدا، كما قد يفرق كتابا واحدا الى كتابين. قد خفضت الروايات في التجريد الصريح الذي انتهى منه المؤلف في 24 شعبان سنة 889 هجرية الى 2230 رواية، وهذا العدد يعادل ربع الروايات الواردة في الصحيح البخاري، وبهذه المناسبة يقول الزبيدي نفسه في مقدمة التجريد الصريح " فلما كان كذلك أحببت أن أجرد أحاديثه من غير تكرار. وجعلتها محذوفة الأسانيد ليقرب انتوال الحديث من غير تعب. وإذا أتى الحديث المتكرر أثبتته في أول مرة، وإن كان في الموضع الثاني زيادة فيها فائدة ذكرتها، وإلا فلا. وقد يأتي حديث مختصر ويأتي بعد في رواية أخرى أبسط وفيه زيادة على الأول، فأكتب الثاني وأترك الأول لزيادة الفائدة وإن بعد. ولا أذكر من الأحاديث إلا ما كان مسندا متصلا. وأما ما كان مقطوعا أو معلقا فلا أعرض له. وكذلك ما كان من أخبار الصحابة فمن بعدهم مما ليس له تعلق بالحديث ولا فيه ذكر النبي - صلى الله عليه وسلم - فلا أذكره، وسميت هذا الكتاب المبارك بالتجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح " وقد تلقى المسلمون هذا الكتاب باهتمام بالغ، وكتب العلماء عليه شروحا كثيرة، ويذكر التجريد الصريح من بين المختصرات أيضا.

ومع أن التجريد الصريح أوفر وأسهل للاستفادة ولكنه لا يحتوي على بعض خصائص صحيح البخاري، حيث إن الامام البخاري الذي صنف كتابه على حسب الأبواب يتبع بعض الضوابط عند تخريج الروايات، فعلى سبيل المثال نرى البخاري يقطع الروايات الطويلة ويكررها في مواضع مختلفة بدل أن يذكرها في موضع واحد، كما يقطع ويكرر الأحاديث التي يخرجها في أبواب الكتاب المختلفة أيضا، وهذا المنهج يتيح الفرصة للباحث الذي يريد أن يطلع على الأحاديث بحسب المواضيع، فإنه يصل إليها من اسم الكتاب، وعلى العكس من ذلك نرى الزبيدي يذكر الأحاديث التي يخرجها في موضع واحد بهدف الاختصار، ولا ريب أن هذا المنهج أحيانا يجعل الوصول الى هذه الأحاديث صعبا ويحل بكامل المضمون، ونشاهد هذا الأمر في الكتاب الذي يحتوي على فضائل الامام علي رضي الله عنه، حيث إن الزبيدي يذكر حديثا واحدا من الأحاديث التي خرجها الإمام البخاري في فضله، ويأتي

بسائر الروايات المتعلقة بالموضوع في أبواب وكتب مختلفة، ولا شك إن هذا الأمر يجعل الوصول الى هذه الأحاديث صعباً للباحث عن الأحاديث بحسب المواضع، ولذلك إن بعض الباحثين الذين لا يعلمون منهج الزبيدي اهتموه بأمور شتى، حيث يُتَّهم الزبيدي في بعض المحافل العلمية بأنه قد تأثر من الجوِّ الاجتماعي، والنزاع القائم في زمانه بين الشيعة والسنة، انطلاقاً من أنه لم يذكر الأحاديث التي تتعلّق بفضائل الامام علي رضي الله عنه في كتاب فضائل الصحابة، وفي الحقيقة أن التجريد قد يتسبّب في أمثال هذه المشاكل ، ولذلك نهدف في بحثنا هذا الى كشف الغطاء عن هذه الاتهامات.

الكلمات المفتاحية: الحديث، المؤلفات، التجريد، الصحيح البخاري، التجريد الصريح.

Giriş

el-Câmi'u's-sahîh sahip olduğu özelliklerinden dolayı Müslümanlar nezdinde Kur'an'dan sonra ikinci kaynak olarak kabul edilmiştir.¹ Böylesi büyük bir teveccüh gören bir eserin daha iyi anlaşılabilmesi ve kolayca kullanılabilmesi için farklı çalışmaların yapılması kaçınılmazdır. Nitekim Buhârî'nin (ö. 256/870) vefatından yaklaşık bir asır sonra eseri üzerine Hattâbî (ö. 388/998) tarafından *A'lâmü'l-İ'lâmü'l-ḥadîş fi şerhi Şahîhi'l-Buḥârî* ismiyle ilk şerh yazılmıştır. Bugüne kadar yapılan şerhlerin sayısı yüzleri aşmıştır.² Öte yanda bu tür kaynaklarda isnad ve tekrar rivayetlerin çokluğu hacimlerini büyütmüş ve istifadesini de zorlaştırmıştır. Bundan ötürü bazı müellifler eserlerin kullanımlarında yaşanan zorlukların giderilmesi amacıyla tecrîd, ihtisar ve benzeri çalışmalar yapmışlardır.³

Lügatte “kazımak, soyamak” manasına gelen tecrîd'in terim anlamı ise bir kitapta veya mushaftaki sened, haşiye, delil ve izahların hazfedilerek esas metnin ortaya çıkarılmasıdır.⁴ Bu bağlamda telif edilen eserlere göz atıldığında tecrîd kavramının daha geniş olduğu ve ‘kısaltma’ anlamını içeren “ihtisar, telhis, tehzîb, intikâ” ve benzeri terimlerle de bağlantısı olduğu görülmektedir.⁵ Bununla birlikte ihtisarda kitabın kısaltılması, mülahhaza özetlenerek yeniden inşa edilmesi, mühezzebde tetkik edilerek düzenlenmesi ve muntekâda ise eserden seçmeler yapılması söz konusudur. Tecrîd türü eserlerde ise bunların tamamını görmek mümkündür.⁶ Söz gelimi ihtisar türü eserlerde gerçek amaç esas alınan kaynağın özetlenmesi iken, tecrîd türü eserlerde ise içeriğin özetlenmesinin yanı sıra senedlerin hazfedilmesi de amaçlanmaktadır.⁷

Tecrîd türü çalışmaların birçok faydası bulunmaktadır. Örneğin eserdeki bazı bilgileri çıkartmak, isnad gibi belirli bir seviyeye hitap eden kısımları hazfederek eserleri herkese hitap edecek hale getirmek gibi hususlar sayılabilir. Öte yandan tecrîd türü eserler kimi zamanlarda/durumlarda kaynak eser müellifinin maksadını, metodunu, eseri telif ederken yaptığı uygulamalarını anlamayı güçleştirip anlam bütünlüğünün bozulmasına yol açabilmektedir. Bu tür çalışmalar her ne kadar böyle sıkıntıların yaşanmasına neden olsa da ikinci derecedeki malumâtlara yer vermemesinden dolayı daha kullanışlı sayılmıştır.⁸

¹ Ahmed b. Muhammed b. Abdillatif eş-Şercî ez-Zebîdî, *Tecrîd-i sârih li ehâdisi'l-Câmi'i's-sahîh*, trc. Abdullah Feyzi Kocaer (Konya: Hüner Yayınları, 2004), 1: 17.

² İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 11. Baskı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2013), 85.

³ İsmail Durmuş, “Muhtasâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31: 57.

⁴ Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, “Crđ”, *Lisânü'l-Arab* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2008), 2: 87-90; Ayrıca bk. Muhammed Ali et-Tehânevî, “Tcrđ”, *Mevsû'atü keşşâfi istilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm* (Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1996), 1: 382-84.

⁵ Halit Özkan, “Tecrîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 249.

⁶ Durmuş, “Muhtasâr”, 31: 57.

⁷ Özkan, “Tecrîd”, 40: 249.

⁸ Özkan, “Tecrîd”, 40: 249.

Bu alanda yapılan çalışmaların en meşhuru Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî (ö. 893/1488) tarafından *el-Câmi' u's-sahîh* üzerine kaleme alınan *Tecdîd' u's-sârih li ehâdisi'l-Câmi'i's-sahîh*'dir.⁹ Zebîdî, *el-Câmi' u's-sahîh*'in kullanımını kolaylaştırmayı amaçladığından içindeki mevkuf hadisler ile tekrar eden rivayetleri almamış ve geri kalan hadislerin sened zincirlerini sahâbi râvisiyle sınırlandırarak hazfetmiştir. Böylece *el-Câmi' u's-sahîh*'te 9082 olan hadis sayısı, onun eserinde 2230 rivayete kadar düşmüş ve eserin hacmi bir hayli küçülmüştür. Kendisinden sonraki ilmî çevrelerce ilgiyle karşılanan eser, hadis okumak isteyenlere büyük kolaylık sağlamış ve sonraki dönemlerde eser telif etmek isteyen müelliflere örnek teşkil etmiştir.¹⁰ Öte yandan daha önce dile getirildiği üzere asli kaynaklardan kolayca istifadeyi amaçlayan tecdîd türü eserlerde benimsenen kaideler, anlam bütünlüğünün bozulmasına ve bazı hadislerin yanlış anlaşılmasına sebep olmuştur. Nitekim *et-Tecdîd*'de de bu durum görülmüş ve eser bundan dolayı tenkit edilmiştir. Söz gelimi Zebîdî'nin tekrar eden rivayetleri eserinin sadece bir babında tahrîc etmesi, bazı rivayetlerin ihtisarlarında aşırıya gitmesi, ayetlere ve mevkûf rivayetlere yer vermemesi eserin bazı bölümlerinde anlam bütünlüğünün bozulmasına neden olduğu görülmüştür. Öyleki eserin şerhini veya tercümesini yapan bazı şârihler/mütercimler meydana gelen eksikleri gidermek ve anlaşılır bir tercüme yapabilmek için *Sahîh*'ten eklemeler yapmak zorunda kalmışlardır. Ayrıca Zebîdî'nin bu uygulamasından habersiz bazı araştırmacılar da aceleci davranarak onu farklı şekillerde itham etmişlerdir.

et-Tecdîd' u's-sârih'e yönelik farklı çalışmalar yapılmışsa da onun tecdîd türü olmasından dolayı meydana gelen sorunlarını konu edinen bazı çalışmalarda kısa değerlendirmeler dışında müstakil bir araştırma bilinmemektedir. Bu eksiklik bizi böyle bir araştırmaya sevk etmiştir.¹¹ İlgili çalışmalara katkı sunacağına ve daha geniş araştırmalara kapı aralayacağına inandığımız bu araştırmada sırasıyla Zebîdî'nin yaşadığı belde olan Zebîd'in şehir tarihi, yaşadığı dönemler/devletler, hayatı, ilmî kişiliği ve *et-Tecdîd' u's-sârih* adlı eseri hakkında bilgiler verildikten sonra, esere yapılan tenkitlerin daha iyi anlaşılabilmesi için *el-Câmi' u's-sahîh* ile *et-Tecdîd' u's-sârih*'te yer alan Hz. Ali'nin faziletine dair rivayetler üzerinde durulacaktır.

1. Yaşadığı Sosyal Çevre ve Döneme Genel Bir Bakış

Zebîdî'nin doğup büyüdüğü şehir, aynı zamanda nisbesiyle de meşhur olduğu Zebîd'dir. Yemen'in önemli şehirlerinden olup geniş ilmî faaliyetlere ev sahipliği yapmakla da adından söz ettirmiştir. Onun yaşadığı zaman aralığı Resûlîler ile Tâhirîler hanedanlığına denk gelmektedir.

1.1. Zebîd Şehri

⁹ Hüseyin Çınar, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdîd-i Sarîh Tercüme ve Şerhi Üzerine İnceleme*, (Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2015), 25, 66-68.

¹⁰ ez-Zebîdî, *Tecdîd-i sârih*, 1: 17; Çınar, *Tecdîd*, 68-69.

¹¹ Bu hususta DİA'da yer alan konuya dair maddelerinin dışında Hüseyin Çınar tarafından hazırlanan "*Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdîd-i Sarîh Tercüme ve Şerhi Üzerine İnceleme*" adlı yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Ancak söz konusu araştırmada Çınar, *Tecdîd-i Sarîh*'ten ziyade esere yönelik yapılan şerh ve tercüme üzerinde yoğunlaşmıştır.

Dağ ve deniz arasından yer alan bereketli bir vadiye kurulan Zebîd şehri, Hz Peygamberin duasına mazhar olmuştur. Doğusunda Şâmiha dağı ve Kızıldeniz bulunmaktadır. San'a'dan 227 km uzaklıkta olup verimli arazilere sahiptir. Şehir, -farklı rivayetler olmakla birlikte- ismini ortasında kurulduğu verimli vadiden almaktadır.¹²

Bölge, daha önceleri Eş'arî kabilesinden Husayb b. Abdüşems'e izafeten Husayb ismiyle bilinen ve birkaç köyden oluşan bir yerleşim yeridir. Hicrî ikinci yüzyılın sonlarına doğru Tihâme civarında yerleşik olan Eş'arî ve Benî Ak kabilelerinin Abbâsî devletine isyan etmeleri üzerine Halife Me'mûn (ö. 218/833) 203/818 senesinde bölgeye Muhammed b. Abdullah b. Ziyâd (ö. ?) komutasında gönderdiği orduyla isyanları bastırılmış ve bölgeyi hâkimiyeti altına almıştır. Fetihden sonra 204/820 yılında, Me'mûn'un emriyle bölgeyi ele geçiren İbn Ziyâd tarafından Zebîd şehri inşa edilmiştir.¹³ İbn Ziyâd daha sonraları Zebîd'i Ziyâdîlerin idare merkezi haline getirmiştir. Zebîd, Mekke ile Aden arasındaki hac yolunun mühim bir noktasında bulunduğundan mezkûr dönemde kayda değer gelişme göstermiş ve şehre birçok âlim yerleşmiştir. Nitekim bu âlimler Zebîd'in önemli bir ilim ve kültür merkezi haline gelmesine öncülük etmişlerdir.¹⁴ Zebîd asıl gelişimini ise Resûlîler devrinde gerçekleştirmiştir. Resûlî idarecileri Zebîd'de birçok medrese ve cami inşa ederek vakıflar kurmuşlardır. İlmî ve mimarî çalışmalarının yanı sıra şehirde tarım faaliyetlerinin yaygınlaşmasına da katkıda bulunmuşlardır. Dönemin önemli seyyahlarından İbn Battûta, söz konusu dönemde San'a'dan sonra Yemen'in en gelişmiş şehrinin Zebîd olduğunu ve civarındaki verimli arazilerde tarım faaliyetlerinin icra edildiğini belirtmiştir.¹⁵ Zebid, Resûlîler döneminde sahip olduğu önemini Tâhirîler devrinde de devam ettirmiştir.¹⁶

Kuruluş yıllarından itibaren bölgenin önemli ilim ve kültür merkezlerinden biri olarak kabul edilen Zebîd şehrinde Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö. 42/662-63) ile başlayan ilmî hareketlilik, Muhammed b. Hârûn et-Tağlibî ve onun soyundan gelen âlimlerle sürmüştür. Necâhîler döneminde kurulan İsmâmiyye Medresesi'nde birçok meşhur âlim ilim tahsil etmişlerdir. Zebîd, Yemen'de bilhassa Sünnî ulemânın yetiştiği şehir olarak temayüz etmiş ve özellikle her biri ilmiye sınıfından olan Resûlî hükümdarları döneminde ilim konusunda en parlak günlerini yaşamıştır. Sünnî bir siyaset takip

¹² Vecîhiddin Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed b. Ömer ed-Deyba' eş-Şeybânî, *el-Fadlu'l-mezid ala buğyeti'l-müstefîd fi ahhârî medîneti zebîd*, thk. Yûsuf Şülhed (San'a: Merkezü'l-Dirâseti ve'l-Buhûsi'l-Yemenî, 1982), 47-48; Fevâz Hasan el-Kaysî, "Medînetü Zebîd tahtîtuha ve İmâretü mesâciduhâ", *Mecelletü'l-Turâsi'l-İlmî el-Arebî*, 4, (2011), 170; Ayrıca rivâyet için bkz. Ebû Bekr Abdurezzâk b. Hemâm es-San'anî, *el-Musanef*, thk. Habîbu'rrahmân el-'Azamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983) 11: 54 (Hds. no: 19891).

¹³ İbn Deyba', *Buğyeti'l-müstefîd*, 49-51; Necmeddin Umâre b. Ebi'l-Hasan Ali el-Yemenî, *Târihu'l-Yemen*, thk. Hasan Süleymân Mahmûd (Kâhîre: Mektebetü'l-İrşâd, 1957), 45; el-Kaysî, "Zebîd", 170-171

¹⁴ İbn Deyba', *Buğyeti'l-müstefîd*, 48-53; Cengiz Tomar, "Zebîd", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44: 165.

¹⁵ Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh el-Levâtî et-Tancî İbn-i Battûta, *Büyük Dünya Seyahatnamesi*, trc. Muhammed Şerif Paşa, (İstanbul: Yeni Şafak, ts.),178; Tomar, "Zebîd", 44: 165.

¹⁶ Tomar, "Zebîd", 44: 165.

eden¹⁷ bu hükümdarlar farklı alanlarda telif ettikleri kitaplar, inşa ettirdikleri medreseler ve tesis ettikleri kütüphanelerle bölgede ilmin gelişmesine büyük katkı sunmuşlardır. Bununla birlikte ilmiye sınıfına imtiyazlar tanınarak vergilerin bir kısmından muaf tutmuş ve yardım kuruluşlarınca desteklenmelerini sağlamışlardır.¹⁸ Netice itibarıyla *el-Kâmûsü'l-muhît* adlı eserini Zebîd'de kaleme alan Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) başta olmak üzere, İbnü'l-Mukrî eş-Şâverî (ö. 837/1433), *Tâcü'l-'arûs* adlı eserin müellifi Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî (ö. 1205/1791), Sirâceddin Abdülatîf b. Ebû Bekir b. Ahmed ez-Zebîdî (ö. ?) gibi birçok âlim Zebîd'de yetişmişlerdir.¹⁹ Yine bu dönemlerde İsamîyye, Mansûriyye, Yâkûtiyye, Ferhâniyye, Nizâmîyye, Ömeriyye, Rıdvâniyye, Kemâliyye, Kâfûriyye, Şemsiyye²⁰ ve Dahmâniyye gibi medreseler açılmış VIII/XIV. yüzyıla gelindiğinde sadece Zebîd şehrinde bulunan medrese ve camilerin sayısı 240'ı bulmuştur. Bunlardan 82 tanesinin günümüze ulaştığı ifade edilmiştir.²¹ Bu ise Zebîdî'nin yaşadığı şehirde sosyal çevrenin ilmî faaliyetlere uygun olduğunu ve bu faaliyetlerin yoğun olarak yapıldığını resmetmesi açısından önemi haizdir.

Zebîd, Ortaçağ Yemen tarihinde sahip olduğu coğrafi özellikleri dolayısıyla dönemin önemli bir ticaret merkezi olarak da öne çıkmıştır. Son olarak Zebîd şehri, 1993 senesinin Aralık ayında UNESCO tarafından dünya kültür mirası listesine dâhil edilmiştir.²²

1.2. Resûlîler Hanedanlığı (1229-1454)

Hanedanlık ismini devletin kurucusu kabul edilen el-Melikü'l-Mansûr Nûreddin Ömer'in²³ - Abbâsîler'in Eyyûbîler'e yolladığı elçiler içerisinde yer aldığı belirtilen- dedesi Muhammed b. Hârûn b. el-Müncekî et-Türkmânî er-Resûl'den almaktadır.²⁴ Hânedan'ın etnik kökeni/yapısı hususunda farklı görüşler serdedilmiştir.²⁵

Muhammed b. Hârûn'un soyundan gelen ve dönemin Mekke valisi olan Nûreddin Ömer, Eyyûbîleri'nin son sultanı Selâhaddin Atsız'ın (ö. 626/1229) vefatından sonra Yemen bölgesini atabeg vasfıyla idaresini üstlenmiş ve 630/1232 yılında el-Melikü'l-Mansûr unvanıyla bağımsızlığını ilan

¹⁷ Cengiz Tomar, "Resûlîler", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35: 2.

¹⁸ Abdulğani Ali el-Ahcurî, "el-Devletü'l-Resûliyyetü Devletü Türkmâniyyetü Selçûkiyyetü ve Fediluhâ ale'l-Yemen Tanzimen ve İlmen ve 'İmrâniyyen", *Mecelletü'l-Endülüs li-l-'Ulum'l-İçtimâiyye ve'l-Tatbikiyye*, 5/9 (2013), 333-336.

¹⁹ Tomar, "Zebîd", 44: 166.

²⁰ Tomar, "Zebîd", 44: 166.

²¹ Muhammed el-Arnâût, "İshâmü'l-Mer'eti' fi'vakfi bi'l-Yemen Hilâli Devleti Benî Resûl", *Jrcica Journal*, I/2 (2013), 17.

²² Tomar, "Zebîd", 44: 167.

²³ Muhammed Abdu'al Ahmed, *Benû Resûl ve Benû Tâhir ve alâkati'l-Yemeni'l-hâriciyyetü fi ahdihimâ* (İskenderiye: Dâru'l-Ma'rife, 1989), 40, 44; el-Arnâût, "İshâmü'l-Mer'eti", 16; Tomar, "Resûlîler", 35: 1.

²⁴ Ahmed, *Benû Resûl*, 40,44; Tomar, "Resûlîler", 35: 1; el-Ahcurî, "el-Devletü'l-Resûliyye", 320.

²⁵ Geniş bilgi için bkz. es-Sultânü'l-Meliku'l-Eşref Ömer b. Yûsuf b. Resûl, *Turfetü'l-ashâb fi ma'rifeti'l-ensâb*, thk. K.W. Zettersteen (Beyrût: Dâru Sâdir, 1992), 23-29; Ahmed, *Benû Resûl*, 40-47; Tomar, "Resûlîler", 35: 1; el-Ahcurî, "el-Devletü'l-Resûliyye", 320; el-Arnâût, "İshâmü'l-Mer'eti", 18.

ederek sultanlığı Abbâsî halifesi tarafından kabul görmüştür.²⁶ Nûreddin'in vefatına kadar ülke sınırları Mekke ile Hadramut arasındaki bölgeye kadar genişlemiştir.²⁷ Ardından iktidara oğlu I. Yûsuf gelmiş ve 694/1295 yılında vefat ederek yerini oğlu II. Ömer'e bırakmıştır. Onun da ölümü sonrasında 696/1296 yılında kardeşi Dâvûd sultan ilân edilmiştir.²⁸ Dâvûd, bölgesini kontrol altına alarak hâkimiyetini sağlamış ve ülkesinin sınırlarını genişletmiştir.²⁹ Daha sonra sultanlık makamına oturan el-Melikü'l-Efdal Abbas ve oğlu I. İsmâil bu dönemlerde başta Zeydîler, Şerifler ve farklı kabilelerin isyanları karşısında başarı elde etmişlerdir. Son Resûlî sultanı el-Melikü'n-Nasr Ahmed, kendinden önce kaybedilen toprakları geri almıştır. Ahmed'in 827/1424 yılında ölümüyle Resûlîler küçük hânedanlara bölünmüş ve 858/1454'de Tâhirîler tarafından ortadan kaldırılmıştır.³⁰

1.3. Tahiriler (1454-1517)

İsmi devleti birlikte kuran Ali ve Emir kardeşlerin babası olan Tâhir b. Maûda'dan almıştır. Kaynaklarda Tâhirîlerin kökeni hakkında kesin bir bilgi zikredilmemekle birlikte ailenin Yemen kökenli olduğu fikri benimsenmiştir.³¹ Rada' bölgesinin güney tarafında yer alan Mikrâne ve Cuben beldelerinde ikamet eden Tâhirîler hakkındaki ilk malumâtlar, bu ailenin Resûlî devletinin hizmetine giriş tarihi kabul edilen IX/XV. asrın başlarına dairdir.³² Tâhirîlerin ileri gelenleri Resûlîler'le irtibat kurmuş ve sonraları birçoğu idari görevlere getirilmişlerdir.³³ Daha önce belirtildiği üzere el-Melikü'n-Nasr Ahmed'in ölümünden sonra Resûlîler içerisinde taht kavgaları başlayınca Ali ve Âmir kardeşler, Resûlî hanedanının sonunun yaklaştığını hissetmiş ve bu durumu fırsat bilerek birçok şehri kuşatmışlardır.³⁴ Ayrıca Zebîd halkının daveti üzerine Zebîd'i de ele geçirmiş ve ardında kendi devletlerini kurmuşlardır.³⁵ Resûlîler gibi Tâhirîler de kuruluşundan itibaren sınır komşuları olan Zeydîlerle savaşmak zorunda kalmışlardır. I. Amir'in komutasındaki ordu 865/1460 senesinde Zeydîler'in hâkimiyetinde bulunan Zimâr şehrini alarak San'a'ya doğru yönelmiş, ancak 870 /1466 yılında San'a yakınlarında meydana gelen çarpışmada öldürülerek yenilgiye uğramıştır.³⁶ Onun ölümünden sonra tahta el-Melikü'l-Mücâhid Ali geçmiş ve hükümlüğü dönemde başta Taiz

²⁶ Ahmed, *Resûl*, 39-40, 63, 99; Saîd Mansur Mer'î el-Kahtânî, *İshâmu'l-vakfi fi da'mi'l-hareketi'l-ilmiyye fi'l-karni'l-sâb'i'l-hicrî*, (Yüksek Lisan Tezi, Ummul Kurâ Üniversitesi, 1341), 58.

²⁷ Ahmed, *Resûl*, 112-114; Tomar, "Resûlîler", 35: 1.

²⁸ Tomar, "Resûlîler", 35: 1.

²⁹ Tomar, "Resûlîler", 35: 1.

³⁰ Ayrıca hükümdarların isimleri için bkz. el-Ahcurî, "el-Devletü'l-Resûliye", 344-345; Tomar, "Resûlîler", 35: 1-2.

³¹ Ahmed, *Resûl*, 245-46.

³² Ahmed, *Resûl*, 247.

³³ Ahmed, *Resûl*, 248-249.

³⁴ Mehmet Salih Arı, "Tâhirîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39: 405-406.

³⁵ Ahmed, *Resûl*, 255; Arı, "Tâhirîler", 39: 406.

³⁶ Ahmed, *Resûl*, 266.

şehrindeki büyük medrese olmak üzere birçok eser yaptırarak 883/1478 yılında vefat etmiştir.³⁷ II. Âmir döneminde ise Memlûk ordusuyla gerçekleşen savaşlar sonucunda³⁸ Tâhirî hanedanlığı tarih sahnesinden silinmiştir.³⁹

Öte yandan Abbasîlere kadar Yemen bölgesinde Sünnilik hâkim olmuştur. Ancak Yemen'in merkezi idareden uzaklığı, bölgeye farklı grupların yerleşmesine ve kolayca faaliyet göstermesine yol açmıştır. Bunların başında Şîa'dan olan Zeydî ve İsmâilî gruplar gelmektedir. Onlar hicrî ikinci asırda buraya yerleşmeye başlamış ve kısa sürede bölgeyi önemli bir Şîa merkezi/üssü haline getirmişlerdir. Ardından bölgede oluşan mezhebi ve siyasi gerginlik yüzyıllarca sürmüş ve taraflar arasında şiddetli çatışmaların yaşanmasına neden olmuştur.⁴⁰ Meydana gelen savaşlar Yemen bölgesinde hâkimiyet süren birçok devletin yıkılmasıyla neticelenmiştir. Mesela Zebîd şehrini tesis eden Ziyâdiler, iki asır hüküm sürdükleri Yemen'de Şîa'ya mensup gruplarla girdikleri çatışmalar sonucunda tarih sahnesinden silinmişlerdir.⁴¹ Aynı şekilde Resûlî ve Tâhirî sultanlarının hemen hemen tamamı kendi iktidarlıkları döneminde sık sık isyana kalkışan Zeydî ve Şeriflerle mücadele etmek zorunda kalmışlardır. Görüldüğü gibi Zebîdî'nin yetiştiği bölge gerek siyasî gerekse itikâdî çatışmalara sahne olmuştur. İleride bahse konu olan Zebîdî'nin "*et-Tecridü's-sarîh*" adlı eserini kaleme alırken söz konusu çatışmaların etkisinde kalıp kalmadığı da irdelenecektir.

2. Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî

2.1. Hayatı

Tam ismi Ebu'l-Abbâs Zeynüddin Ahmed b. Ahmed b. Abdillatif eş-Şercî⁴² olup ez-Zebîdî nisbesiyle tanınmıştır.⁴³ Kaynaklarda doğumu hususunda farklı tarihler zikredilmekle birlikte genel kabule göre 812/1410 yılının Ramazan ayında Yemen'in Zebîd şehrinde doğmuştur.⁴⁴ Ailesi Yemen'in Kızıldeniz sahilindeki Şerce bölgesinden olup⁴⁵ daha sonraları oradan göç ederek Zebîd'e

³⁷ Ahmed, *Resûl*, 267; Arı, "Tâhirîler", 39: 406.

³⁸ Ahmed, *Resûl*, 282.

³⁹ Ahmed, *Resûl*, 282; Ayrıca dönemin sultanları için bkz Arı, "Tâhirîler", 39: 406-7.

⁴⁰ Güldane Gündüzöz, "Yemen'de Bir İbnü'l-Arabî Müdâfîi: Mecdüddin el-Fîrûzâbâdî", *Nüsha*, 18/47, (2018), 220.

⁴¹ Gündüzöz, "İbnü'l-Arabî", 221.

⁴² Cemal Ağırman, "Tecrid-i Sarîh'in İlk Üç Cildi Bağlamında Ahmed Naîm'in Çeviri Metodu, Şerhçiliği, Kaynak Kullanım ve Bazı Görüşleri", *Marife Dergisi*, 5/2 (2005/2), 126; Hüseyin Hansu, "Zebîdî, Ahmed b. Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44: 167.

⁴³ Ahmed b. Ahmed Abdullatif es-Sercî ez-Zebîdî, *Tabakâtü'l-havâs ehli's-sıdkı ve'l-ihlâs*, (Beyrût: Dâru'l-Yemeniyye, 1986), 5; Hayruddin Zirikli, *el-A'lâm kamus terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisa mine'l-arab ve'l-müsta'rabîn ve'l-müsteşrikîn*, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 2002), 1: 91.

⁴⁴ Şemseddin Muhammed b. Abdurahman es-Sehâvî, *ed-Dav'ul-lâmî liehli'l-karni't-tâsi'*, (Beyrût: Daru'l-Ceyl, ts.), 1: 214; Hansu, "Zebîdî", 44: 167; Çınar, *Tecrid*, 22.

⁴⁵ Zirikli, *el-A'lâm*, 1: 91.

yerleşmiştir.⁴⁶ Yemenli muhaddis olarak meşhur olan Zebîdî 893/1488 yılında Zebîd'de vefat edip orada defnedilmiştir.⁴⁷

2.2. İlmi Kişiliği

Fıkıh, edebiyat ve tarih ilimlerine de vakıf olan Zebîdî, Yemen beldelerinde dönemin önemli hadisçilerinden biri kabul edilmiştir.⁴⁸ İlim ehli bir aileden gelen Zebîdî'nin babası ve dedesi İbn Hacer'in (ö. 852/1449) talebelerindendir. Aynı zamanda nahiv ilminde de öne çıkan dedesi dönemin meşhur Hanefî âlimlerindendir.⁴⁹ İlim hayatına erken yaşlarda başlayan Zebîdî, önemli hocaların rahle-i tedrisinden geçmiştir. İlim tahsil ettiği hocalarının başında Ebû Bekir b. Hüseyin el-Medenî (ö. ?), Muhammed b. Ebû Bekir (ö. ?), İbnü'l-Hayyât (ö. ?), Süleymân b. İbrâhîm (ö. ?), Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb (817/1414), Takyyüddin el-Fâsî (833/1429), İbnü'l-Cezerî (833/1429) gibi fakîh ve muhaddisler yer almaktadır.⁵⁰ O, Zebîd şehrine gelen İbnü'l-Cezerî'den *el-Câmi'u's-sahîh*'i, İbn Mâce ve Nesâî'nin *Sünen*'leri, Şâfiî'nin *Müsned*'i ve diğer bazı eserleri okudu.⁵¹ Ayrıca Taiz şehrinde Süleymân b. İbrâhîm'den semâ ve kıraat yöntemiyle *el-Câmi'u's-sahîh*'i okuyup icâzet aldı.⁵² İbnü'l-Cezerî'nin öğrencilerinden biri olan Zeynuddin Abdurrahman b. Muhammed el-Birşekî'den (845/1441) ise eş-Şifâ, *el-Muvatta*, *el-'Umde* ve başka eserleri talim etti. Öğrenimini genellikle Zebîd ve Taiz medreselerinde sürdüren Zebîdî, sonraki dönemlerde bu kurumlarda öğrencilere ders verdi. Öğrencileri arasında Yemen tarihiyle ilgili eserleriyle meşhur olan ve aynı zamanda hadisçi kimliğiyle de bilinen İbnü'd-Deyba'da (ö. 944/1537) vardır.⁵³

2.3. Eserleri

Yemen bölgesinin üretken âlimlerinden olan Zebîdî, *et-Tecrîdü's-sarîh*'in⁵⁴ yanında başka eserler de telif etmiştir. Ona nispet edilen eserler şunlardır:

1- *Tabakâtü'l-havâs ehlü's-sıdk ve'l-ihlâs*

Zebîdî'nin yaşadığı döneme kadar Yemen'de hayat sürmüş sûfîlerin tercemelerini alfabetik şekilde ele aldığı eseridir. Müellif, bu sahada daha önce telif edilen kaynaklarda Yemen kökenli âlim ve âbidlere yer verilmemesinden dolayı bu eseri telif ettiğini dile getirmektedir.⁵⁵

⁴⁶ Hansu, *Zebîdî*, 44: 167

⁴⁷ es-Sehâvî, *ed-Dav'ul-lâmi*, 1: 214; Zirikli, *el-A'lâm*, 1: 91

⁴⁸ es-Sehâvî, *ed-Davü'l-lâmi* 1: 214; Zirikli, *el-A'lâm*, 1: 91.

⁴⁹ es-Sehâvî, *ed-Dav'ul-lâmi*, 1: 214; Hansu, "*Zebîdî*", 44: 167

⁵⁰ es-Sehâvî, *ed-Dav'ul-lâmi*, 1: 214.

⁵¹ ez-Zebîdî, *Tabakâtü'l-havâs*, 5; es-Sehâvî, *ed-Dav'ul-lâmi*, 1: 214.

⁵² es-Sehâvî, *ed-Dav'ul-lâmi*, 1: 214.

⁵³ Hansu, "*Zebîdî*", 44: 167

⁵⁴ es-Sehâvî, *ed-Dav'ul-lâmi*, 1: 214.

⁵⁵ ez-Zebîdî, *Tabakâtü'l-havâs*, 7-9, 35-41; Gündüzöz, "*İbnü'l-Arabî*", 220.

2- Nüzhetü'l-ahbâb

Şiir, hikâye, nevâdir, nükte ve fevâid gibi yazı türlerine ait yüze yakın örneğin yer aldığı kitaptır.⁵⁶

3- el-Fevâid ve's-şîlât ve'l-'avâ'id

Farklı muhtevalardaki dua, hadis ve tefsirle ilgili malumâtların zikredildiği bir eserdir.⁵⁷

4- Dîvânü İbnü'l-Mukrî

Zebîdî'nin Yemenli meşhur şairlerden İbnü'l-Mükürî'nin şiirlerini derlediği divânıdır.⁵⁸

5- et-Tarîkatü'l-vâziha ilâ esrâri'l-fâtiha

6- el-cevâbu's-şâfi fi'r-red 'ale'l-mübtedi'î'l-câfi

7- el-Muhtâr min metâlibi'l-envâr

Farklı muhtevalara yönelik kırk hadisin yer aldığı eserde, Zebîdî zikrettiği rivayetlerden sonra tıp sahasıyla alakalı farklı bir rivayete yer vermiş ve mezkûr rivayetleri ayet ve hadislerle izah etmiştir.

8- el-Mu'cemü'l-latîf

Zebîdî'nin semâ yoluyla ilim aldığı hocalarına dair kaleme aldığı eseridir.⁵⁹

2.4. et-Tecrîdü's-sarîh

Girişte ifade ettiğimiz gibi bu kitap, Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh* adlı eserinin muhtasarıdır. Buhârî eserinde mevsul, muallak, mutâbi ve tekrarlardan oluşan 9.082 rivayet ile 25.000'ni aşkın isnâda yer vermiştir.⁶⁰ Birçok rivayetin farklı bölümlerde tekraren zikredilmesi ve sened zincirlerine yer verilmesi, eserden istifade etmek isteyenlerin büyük uğraşlara katlanmalarına neden olmuştur. Bu durum eserden yararlanmayı zorlaştırmıştır. Nitekim bu sıkıntıları gören âlimler, başta *el-Câmi'u's-sahîh* olmak üzere muteber hadis kaynaklarından daha kolay istifade etmek için bir takım yardımcı çalışmalar ortaya koymuşlardır. Bu çalışmalardan biri de Zebîdî'nin tecrîd türünden kaleme aldığı "*et-Tecrîdü's-sarîh*" adlı eserdir.⁶¹ Zebîdî, Buhârî'nin eserinde tahrîc ettiği rivayetlerin sağlamlığına imtihat ettiğinden ötürü hadis metinlerinin öğrenilmesini kâfi görmüş ve okuyucuya kolaylık sağlaması amacıyla Buhârî'nin *Sahîh*'ini yeniden dizayn etmiştir.⁶² Böylece *Sahîh*'de yer alan bazı kitapları hafzederken kendisi de yeni kitaplar eklemiştir. Yine bir kısım kitapları birleştirmiş, tek kitap

⁵⁶ ez-Zebîdî, *Tabakâtü'l-havâs*, 7; es-Sehâvî, *ed-Dav'ul-lâmi*, 1: 214.

⁵⁷ ez-Zebîdî, *Tabakâtü'l-havâs*, 6.

⁵⁸ ez-Zebîdî, *Tabakâtü'l-havâs*, 6.

⁵⁹ ez-Zebîdî, *Tabakâtü'l-havâs*, 6-7"; Hansu, "Zebîdî", 44: 167-168.

⁶⁰ Hansu, "et-Tecrîdü's-Sarîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 251-252; Çınar, *Tecrîd*, 68.

⁶¹ Hansu, "et-Tecrîdü's-Sarîh", 40: 251-252; Çınar, *Tecrîd*, 69-70.

⁶² ez-Zebîdî, *Tecrîdü's-sârih*, 1: 17; Ağırman, "Tecrîd", 126; Çınar, *Tecrîd*, 25.

şeklinde olan bir kısmını da iki ayrı kitap haline getirmiştir.⁶³ Sonuç itibarıyla 24 Şaban 889/16 Eylül 1484 senesinde tamamlanan⁶⁴ eserde rivayet sayısı 2.230'a kadar düşürülmüştür.⁶⁵ Bu sayı Buhârî'deki rivayet sayısının 1/4'ne denk gelmektedir. Konu hakkında Zebîdî eserinin önsözünde şöyle der: “Hadislere kolayca ulaşılması için tekrar eden rivayetleri ve senetleri çıkardım. Birden fazla zikredilen hadisleri ilk defa geçtiği şekliyle aldım, ancak daha sonra tekrarlanan hadiste ilave varsa ilkinin çıkarıp mufassal olanını tercih ettim. Eserde sadece senedi Hz. Peygamber'e ulaşan muttasıl ve müsned rivayetleri tercih edip maktu, mevkûf ve muallakları almadığım gibi, Hz. Peygamber'le ilgisi olmayan sahâbe haberlerine de yer vermedim. Hadisi nakleden sahâbinin ismini zikrettim ve bu hususta Buhârî'nin eserinde başvurduğu yöntemini esas aldım. Ve eserimi tamamlarken ismini de “*et-Tecrîdü's-sârih li ehâdisi'l-Câmi'i's-sahîh*” olarak belirledim.⁶⁶ Eser, telif edildikten sonra İslam âleminde ilgiyle karşılanmış ve üzerine sonraki dönem âlimleri tarafından birçok şerh yazılmıştır.⁶⁷ Bununla birlikte eser ihtisar türü eserler içinde de anılmıştır.⁶⁸

et-Tecrîdü's-sârih, tertibi hususunda kullanışlı olmakla birlikte *el-Câmi'u's-sahîh*'in önemli bazı özelliklerini yansıtmamaktadır. Söz gelimi Zebîdî'nin *Sahîh*'de bab başlıklarında kullanılan ve Buhârî'nin fikhî görüşlerini yansıtan ayetlere, muallak rivayetlere, sahâbe, tâbiîn ve sonraki neslin meşhur âlimlerinin sözlerine yer vermemesi hem hadislerle ayetler arasındaki bağlantının kopmasına hem de konu bütünlüğünün bozulmasına neden olmuştur.⁶⁹ Diğer taraftan Zebîdî, bazen ihtisarda abartıya kaçarak anlam kaybına yol açmış bazen de mufassal/ayrıntılı rivayet yerine ihtisar/kısa olanını tercih etmiştir.⁷⁰ Öyleki eseri şerh eden Ahmed Naim ile Kâmil Miras, ihtisarlarda kaynaklanan eksikleri gidermek ve anlaşılır bir tercüme yapabilmek için *el-Câmi'u's-sahîh*'ten ilaveler yapmak zorunda kalmışlardır.⁷¹ Öte yandan Zebîdî eserini telif ederken ortaya koyduğu şartlara tam riayet

⁶³ Çınar araştırmasında yaptığı tespite göre Zebîdî'nin muhtasarına almadığı kitaplar şunlardır: “Fadli leyleti'l-kadr, kefâret, mukâtib, fardî'l-humus, cizye, menâkıbı ensâr, ikrâh, hile, ahbarî'l-ahâd” dir. Ancak Tegrîd'i tetkik ettiğimizde Çınar'ın bazı kitapların tespitinde isabet etmediği görülmektedir. Örneğin “fardî'l-humus, cizye, kefâret (kefârâtü'l-eymân), fadlu leyleti'l-kadr” kitabları Zebîdî'nin eserinde yer verilmiştir. Yine sehven “Kitabü'l-hile” olarak yazılan “Kitabü'l-hiyel” dir. Buhârî'de olupta *Tegrîd*'de olmayan kitaplar şunlardır: “İkrâh, hiyel, ebvâbı's-salât ve siyâb, ebvâbı kible, ebvâbı mescid, ebvâbı sutre'l-musalla, cemâat ve'l-imâme, fitr, tatavu kitaplarıdır. Bununla birlikte “menâkıbı'l-ensâr ile ebvâbı's-salât fi'l-mescidi Mekke ve Medine” sadece Zebîdî'de yer almaktadır. Ayrıca Buhârî'de ayrı ayrı olan “zekât ve sadaka kitaplarını Zebîdî “zekât” kitabı içerisinde vermiştir. Buhârî'de bir kitap şeklinde olan “*ihsâr ve ceza-i's-sayd*” kitabını Zebîdî ise mezkûr kitabı “muhsara” ile “ceza-i's-sayd” başlıkları altında iki farklı kitap olarak vermiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Buhârî, “Kible”, 1; “Tatavu”, 1; “Hiyel”, 1; ez-Zebîdî, *Tegrîd-i sârih li ehâdisi'l-Câmi'i's-sahîh*, thk. Târik b. Avadillâh b. Muhammed (Riyâd: Dâru İbnî'l-Cevzî, 1434), 291, 351, 352, 407, 412, 469, 653; Çınar, *Tegrîd*, 70.

⁶⁴ Hansu, “*et-Tecrîdü's-Sarîh*”, 40: 252.

⁶⁵ Ağırman, “*Tegrîd*”, 126.

⁶⁶ ez-Zebîdî, *Tegrîd-i sârih*, 1: 17.

⁶⁷ Ağırman, “*Tegrîd*”, 126.

⁶⁸ Özkan, *Tegrîd*, 40: 249.

⁶⁹ Hansu, “*et-Tecrîdü's-Sarîh*”, 40: 252.

⁷⁰ Hansu, “*et-Tecrîdü's-Sarîh*”, 40: 252; Çınar, *Tegrîd*, 69.

⁷¹ Hansu, “*et-Tecrîdü's-Sarîh*”, 40: 252.

etmemiştir. Mesela mufassal rivayet yerine muhtasar olanını tercih etmesi ile *et-Tecrîdü's-sarih*'in mütercim ve şârihi Ahmed Naim'in de belirttiği gibi onun eserine mevkûf ve muallak rivayetleri alması, belirlediği kaidelere tamamen uymadığını göstermektedir.⁷²

el-Câmi'u's-sahîh'ten faydalanmayı kolaylaştırmak amacıyla kaleme alınan *et-Tecrîdü's-sarih*'te, yukarıda zikredilen nedenlerden dolayı bazı rivayetlere ulaşmayı zorlaştırdığı görülmektedir. Söz gelimi ale'l-ebvâb tasnif yöntemiyle eserini telif eden Buhârî eserinde rivayetleri tahrîc ederken farklı kaidelere başvurmuştur. Örneğin bazı rivayetleri eserinin birçok yerinde zikretmiştir. Bu ise eserinde tahrîc ettiği bazı hadisleri bir yerde vermekten ziyade ilgili kitapların babında tekraren zikretmesiyle olmuştur. Dolayısıyla hadisleri konularına göre arayan bir araştırmacı, ilgili kitabın isminden yola çıkarak o hadise kolayca ulaşabilir. Ancak Zebîdî, Buhârî'nin aksine eseri ihtisar etmek amacıyla farklı yerlerde tahrîc edilen rivayetleri sadece bir yerde zikrettiğinden hem aranan hadislere ulaşmak güçleşmekte hem de anlam bütünlüğü bozulmaktadır. Bu durum Hz. Ali'nin faziletinin anlatıldığı bölümde açıkça müşahede edilebilmektedir. Mesela Zebîdî, Buhârî'nin Hz. Ali'nin faziletine dair *Sahîh*'te tahrîc ettiği rivayetlerden sadece bir tanesini onun faziletini konu edinen bölümde zikrederken geri kalanlarına eserinin farklı kitaplarında/bölümlerinde yer vermiştir. Bu ise hadisi konusuna göre arama yöntemlerinden hareketle hadis araştırmak isteyen kişinin işini zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte Zebîdî'nin bu uygulamasından habersiz olan bazı araştırmacılar da onu farklı şekilde itham etmişlerdir. Nitekim günümüzde farklı platformlarda, Hz. Ali'nin faziletinin anlatıldığı “Fedâilü's-sahâbe” bölümünden hareketle Zebîdî'nin yaşadığı sosyal çevrenin etkisinden kaldığı ve Sünni-Şîa çatışmasında taraf tuttuğundan eserinde Hz. Ali'nin faziletine dair rivayetlere yer vermediği şeklinde itham edilmiştir.⁷³ Söz konusu ithamların daha iyi anlaşılabilmesi için *es-Sahîh* ile *et-Tecrîd*'de Hz. Ali ile ilgili nakledilen rivayetlerin karşılıklı irdelenmesi gerekmektedir.

3. Hz. Ali ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi

Buhârî, sahâbe'nin faziletine dair rivayetleri ele aldığı “Fedâilü's-sahâbe” bölümünde Hz. Ali ile ilgili dokuz rivayet tahrîc etmiştir. Bu hususta Zebîdî ise ilgili bölümde sadece bir rivayet zikretmiştir.

3.1. Sahîh-i Buhârî'de Yer Alan Rivayetler

“Fedâilü's-sahâbe” kitabının dokuzuncu bâbı olan “Bâbu menâkıbı Ali b. Ebî Tâlib el-Kureşî el-Hâşimî Ebi'l-Hasan” bölümünde Hz. Ali ile ilgili ikisi muallak olmak üzere toplam dokuz hadis zikretmektedir. Geri kalan yedi muttasıl rivayetin ikisi mevkûf olup beş tanesi merfu rivayetlerdir. Söz konusu rivayetler şunlardır:

⁷² Örnek için bkz. Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî muhtasarı ve Tecrîd-i sarih tercemesi ve şerhi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1975), 2: 378, 3:281,282; Çinar, *Tecrîd*, 69.

⁷³ Aceyleyile yapılan değerlendirmelerde ortaya çıkan sorunlar için bk. Veysel Özdemir, “Aceleci Hadis Yorumu ve Bunun Doğurduğu Sakıncalar”, *Academic Knowledge*, 2/1, (2019), 1-15.

Muallak Rivayetler:

Eserde yer alan muallak rivayetler şunlardır:

وقال النبي صلى الله عليه وسلم لعلي: أنت مني وأنا منك.⁷⁴

Resûlallâh (s.a.s) Ali'ye hitaben: “*Sen bendensin, ben de sendenim.*” dedi.

قال عمر: توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنه راض.⁷⁵

Hz. Ömer “Hz. Peygamber, Ali'den razı olarak vefat etti.” demiştir.

Muttasıl Rivayetler:

Buhârî dokuzuncu babın girişinde muallak olarak verdiği bu iki rivayetten sonra yedi tane muttasıl hadis zikretmiştir. Bu rivayetler şunlardır:

1. Rivayet

حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا عبد العزيز عن أبي حازم عن سهل بن سعد رضي الله عنه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (لأعطين الراية غدا رجلا يفتح الله على يديه) . قال فبات الناس يدوكون ليلتهم أيهم يعطاها فلما أصبح الناس غدوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم كلهم يرجو أن يعطاها فقال (أين علي بن أبي طالب) . فقالوا يشتكي من عينيه يا رسول الله قال (فأرسلوا إليه فأتوني به) . فلما جاء بصق في عينيه ودعا له فبرأ حتى كأن لم يكن به وجع فأعطاه الراية فقال علي يا رسول الله أقاتلهم حتى يكونوا مثلنا ؟ فقال (انفذ على رسلك حتى تنزل بساحتهم ثم ادعهم إلى الإسلام وأخبرهم بما يجب عليهم من حق الله فيه فوالله لأن يهدي الله بك رجلا واحدا خير لك من أن يكون لك حمر النعم).⁷⁶

Kuteybe → Abdulazîz → Ebû Hâzim → Sehl tarikiyle gelen rivayete göre Hz. Resûlallâh'ın (s.a.s) Hayber'in fethi günü şöyle buyurmuştur:

“Allah, yarın sancağı vereceğim kişinin eliyle fethi müyesser kılacaktır.” Sehl derki: Bunun üzerine orada bulunan sahâbe, sancağın kime verileceği hayaline dalıp sabırsızlıkla gecelediler. Sabah olunca Hz. Peygamber'in huzuruna giderek sancağın kendilerine verileceğini bekliyorlardı. Bu merak ve heyecan dolu manzara karşısında Hz. Peygamber, “Ali b. Ebî Tâlib nerede?” diye sordu. “Yâ Resûlallah, onun gözleri ağrıyor.” dediler. Hz. Peygamber buna rağmen, “Onu çağırın, buraya gelsin.” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, huzuruna gelen Hz. Ali'nin gözlerine tükürüğünü sürdü ve daha önce acı duymamışçasına şifa buldu ve sancağı ona teslim etti. Sancağı alan Hz. Ali, “Yâ Resûlallah, Hayber Yahudileri ile bizim gibi İslâm dinini kabul edinceye kadar

⁷⁴ Buhârî, “Fedâilü's-sahâbe”, 9.

⁷⁵ Buhârî, “Fedâilü's-sahâbe”, 9.

⁷⁶ Buhârî, “Fedâilü's-sahâbe”, 9.

savaşacak mıyım?” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “Onların sahalara varıncaya kadar vakar içinde yürü ve akabinde onları İslam dinine davet et. Kendilerine, İslamiyet’i benimsedikleri takdirde yükümlüklerini haber ver. Allâh’a yemin ederim ki senin sayende tek bir şahsın İslamiyet’i kabul etmesi, senin için birçok kırmızı deveye sahip olmandan daha hayırlıdır.” buyurdu.

2. Rivayet

حدثنا قتيبة حدثنا حاتم عن يزيد بن أبي عبيد عن سلمة قال: كان علي قد تخلف عن النبي صلى الله عليه و سلم في خيبر وكان به رمد فقال أنا أتخلف عن رسول الله صلى الله عليه و سلم فخرج علي فلحق بالنبي صلى الله عليه و سلم فلما كان مساء الليلة التي فتحها الله في صباحها قال رسول الله صلى الله عليه و سلم (لأعطين الراية - أو ليأخذن الراية - غدا رجلا يحبه الله ورسوله أو قال يحب الله ورسوله يفتح الله عليه) . فإذا نحن بعلي وما نرجوه فقالوا هذا علي فأعطاه رسول الله صلى الله عليه و سلم الراية ففتح الله عليه.⁷⁷

Kuteybe → Hâtîm → Yezîd → Seleme tarikiyle gelen rivayete göre Seleme şöyle demiştir: “Hayber’de Hz. Ali, gözlerindeki rahatsızlıktan dolayı geri kalmıştı. Bunun üzerine Hz. Ali: Göz rahatsızlığından dolayı geri kalamam diyerek çıktı ve Hz. Peygamber’e yetiştii. Fethin gerçekleştiği sabahın gecesinde Hz. Peygamber: Allah’a yemin ederim ki yarın sancağı vereceğim kişiyi Allah ve Rasûlü sever ya da o kişi Allâh ve Rasûlünü sever. Ve Allâh ona fethi ihsân edecektir.” buyurdu. Bir sonraki gün Hz. Ali ile karşılaştık. Oysaki biz, gözlerindeki sıkıntıdan dolayı kendisinin gelemeyeceğini tahmin ediyorduk. Bunun üzerine sahâbe: işte Ali geldi, dediler. Hz. Peygamber de sancağı ona verdi ve Allah Hayber’in fethini onun eliyle gerçekleştirdi”.

3. Rivayet

حدثنا عبد الله بن مسلمة حدثنا عبد العزيز بن أبي حازم عن أبيه: أن رجلا جاء إلى سهل بن سعد فقال هذا فلان لأمير المدينة يدعو عليا عند المنبر قال فيقول ماذا؟ قال يقول له أبو تراب فضحك . قال والله ما سباه إلا النبي صلى الله عليه و سلم وما كان والله له اسم أحب إليه منه فاستطعمت الحديث سهلا وقلت يا أبا عباس كيف ذلك؟ قال دخل علي على فاطمة ثم خرج فاضطجع في المسجد فقال له النبي صلى الله عليه و سلم (أين ابن عمك) . قالت في المسجد فخرج إليه فوجد رداءه قد سقط عن ظهره وخلص التراب إلى ظهره فجعل يمسح التراب عن ظهره فيقول (اجلس يا أبا تراب) مرتين.⁷⁸

Abdullah → Abdulazîz → Babasından nakledilen rivayete göre bir adam Sehl’e gelerek şöyle dedi: “Minberin yanında oturan Medine Valisi Hz. Ali’yi hoş olmayan bir şeyle vasıflandırıyor.” Bunun

⁷⁷ Buhârî, “Fedâilü’s-sahâbe”, 9.

⁷⁸ Buhârî, “Fedâilü’s-sahâbe”, 9.

üzerine Sehl: “Bu kişi Hz. Ali için ne diyor.” dedi. Adam, Hz. Ali’ye “Ebû Turâb” dediğini söyleyince Sehl güldü ve şöyle dedi: “Allâh’a yemin olsunki bu ismi ona Resûlallâh (s.a.s.) vermiş ve kendisine bundan daha güzel bir isimde verilmemiştir.” dedi. Ben de bu ismin Hz. Ali’ye nasıl verildiğini öğrenmek için Sehl’e “Ya Ebâ Abbâs, bu olay nasıl gerçekleşti?” diye sordum. Sehl şöyle anlattı: “Bir gün Hz. Ali, Fâtıma’nın yanına uğradıktan sonra dışarı çıkarak mescide gelmiş ve orada uyumuştur. Bu esnada kızı Fâtıma’ya uğrayan Hz. Peygamber “Amca oğlun nerede?” diye sormuş, Fatma da onun mescitte olduğunu haber vermişti. Bunun üzerine mescide gelen Hz. Peygamber, yatmakta olan Hz. Ali’nin üstündeki ridânın düştüğünü, sırtına toprağın sürüldüğünü gördü. Sırtındaki toprağı eliyle silmeye başlayan Hz. Peygamber iki kere, “Otur ya Ebâ Turâb, otur.” diye seslendi.

4. Rivayet

حدثنا محمد بن رافع حدثنا حسين عن زائدة عن أبي حصين عن سعد بن عبيدة قال: جاء رجل إلى ابن عمر فسأله عن عثمان فذكر عن محاسن عمله قال لعل ذلك يسؤوك؟ قال نعم قال فأرغم الله بأنفك ثم سأله عن علي فذكر محاسن عمله قال هو ذلك في بيته أوسط بيوت النبي صلى الله عليه وسلم ثم قال لعل ذلك يسؤوك؟ قال أجل قال فأرغم الله بأنفك انطلق فاجهد علي جهدي⁷⁹.

Muhammed → Hüseyin → Zâide → Ebû Husayn → Sa’d tarikiyle gelen rivayete göre o şöyle dedi: “Adamın biri İbn Ömer’e Hz. Osman hakkında soru sormuştu. İbn Ömer, Hz. Osmân’ın güzel özelliklerini/huylarını anlattıktan sonra o kişiye: “Osman hakkında söylediğim şeyler hoşuna gitmedi sanki.” dedi.

Adam: “Evet, hoşuma gitmedi.” deyince İbn Ömer, “Allah senin burnunu sürtsün.” dedi.

Sonra o şahıs Hz. Ali’yi sordu. İbn Ömer, Hz. Ali’nin güzel amellerini saydı ve “Ali işte budur, hanesi de Peygamberin evleri içerisinde en mutedil olanıdır.” dedi. Daha sonra o kişiye: “Ali hakkında anlattığım özellikler de sanki hoşuna gitmedi.” dedi.

Adam: “Evet, hoşuma gitmedi.” diye cevap verince İbn Ömer, “Allah burnunu sürtsün. Git istediğini yap.” dedi.

5. Rivayet

حدثني محمد بن بشار حدثنا غندر حدثنا شعبة عن الحكم سمعت ابن أبي ليلى قال حدثنا علي: أن فاطمة عليها السلام شكت ما تلقى من أثر الرحي فأتى النبي صلى الله عليه وسلم بسبي فانطلقت فلم تجده فوجدت عائشة فأخبرتها فلما جاء النبي صلى الله عليه وسلم أخبرته عائشة بمجيء فاطمة فجاء النبي صلى الله عليه وسلم إلينا وقد أخذنا مضاجعنا فذهبت لأقوم فقال (علي مكانكم). فقعد بيننا حتى وجدت برد قدميه على صدري وقال (ألا

⁷⁹ Buhârî, “Fedâilü’s-sahâbe”, 9.

أعلمكم خيرا مما سألتماني إذا أخذتما مضاجعكما تكبران أربعاً وثلاثين وتسبحان ثلاثاً وثلاثين وتحمدان ثلاثاً وثلاثين فهو خير لكم من خادم).⁸⁰

Muhammed b. Beşşâr → Ğundar → Şu‘be → Hakem → İbn Ebî Leylâ tarikiyle gelen rivayete göre Hz. Ali şöyle dedi: “Fatma, değirmen taşı çevirmesi sonucunda eli yaralanmış ve bundan rahatsızlanmıştı. Bu esnada Hz. Peygamber’e esir getirilmişti. Fatma, o esiri hizmetçi edinmek amacıyla Hz. Peygamberin evine gitti. Hz. Peygamber evde olmadığını görünce durumu Hz. Aişe’ye söyledi. Hz. Peygamber eve dönünce Hz. Aişe, -Fatma’nun gelişini- ona bildirdi.” Hz. Ali devamla şöyle dedi: “Bunun üzerine Hz. Peygamber, yatağa girdiğimiz esnada bize geldi. Kalkmak istedim fakat Hz. Peygamber, buna izin vermeyerek bulunduğumuz yerde kalmamızı emretti. Ardından aramızda oturdu. Bu esnada Hz. Peygamber’in göğsüme dokunan ayaklarının serinliğini hissediyordum. Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “Benden istediğiniz şeyden daha güzel/hayırlı bir şeyi size haber vereyim mi? Uyumak amacıyla yatağınıza girdiğinizde 34 kere ‘Allahu Ekber’, 33 kere ‘Subhanallah’, 33 kere de ‘Elhamdülillah’, demeniz -istediğiniz- hizmetçiden daha hayırlıdır.”

6. Rivayet

حدثني محمد بن بشار حدثنا غندر حدثنا شعبة عن سعد قال سمعت إبراهيم بن سعد عن أبيه قال: قال النبي

صلى الله عليه و سلم لعلي (أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى).⁸¹

Muhammed b. Beşşâr → Ğundar → Şu‘be → Sa‘d → İbrâhîm b. Sa‘d → babası tarikiyle gelen rivayete göre Hz. Peygamber Hz. Ali’ye hitaben şöyle buyurmuştur: “Bana göre konumun Hârûn’un Mûsâ’ya göre konumu gibi olmasına razı olmaz mısın?” dedi.

7. Rivayet

حدثنا علي بن الجعد أخبرنا شعبة عن أيوب عن ابن سيرين عن عبيدة عن علي رضي الله عنه قال: افضوا كما

كنتم تقضون فإني أكره الاختلاف حتى يكون للناس جماعة أو أموت كما مات أصحابي فكان ابن سيرين يرى أن

عامه ما يروى عن علي الكذب.⁸²

Ali b. Ca‘d → Şu‘be → Eyyûb → İbn Sîrîn → Abîde tarikiyle gelen rivayete göre Hz. Ali Irak halkına hitaben şöyle dedi: “Daha önce verdiğiniz hükümlerle hüküm veriniz. Çünkü ben ihtilaftan hoşlanmıyorum. Böylece ya insanlar birlik olur ya da bu uğurda arkadaşlarım (önceki halifeler) gibi ölüürüm.” demiştir. İbn Sîrîn, Hz. Ali hakkında nakledilen rivayetlerin çoğunun yalandan ibaret olduğunu düşünürdü.”

⁸⁰ Buhârî, “Fedâilü’s-sahâbe”, 9.

⁸¹ Buhârî, “Fedâilü’s-sahâbe”, 9.

⁸² Buhârî, “Fedâilü’s-sahâbe”, 9.

Buhârî, Hz. Ali'nin faziletini konu edinen bu rivayetleri, eserinin farklı kitaplarının ilgili bablarında da ayrıca tahrîc etmiştir.

3.1. et-Tecrîdü's-sarîh'te Yer Alan İlgili Rivayetler

Zebîdî, Buhârî'nin "Fedâilü's-sahâbe" kitabında Hz. Ali'nin faziletine dair tahrîc ettiği muttasıl merfu beş rivayetten bir tanesini ilgili bölümde tahrîc etmiş, geri kalanları ise farklı kitaplarda zikretmiştir. Söz gelimi "Fedâilü'l-ashâbi'n-nebî" kitabının "Menâkıbı Ali b. Ebî Tâlib" babında sadece yukarıda zikrettiğimiz beşinci rivayeti tahrîc etmiştir.⁸³ Birinci ve ikinci hadislere gelince "Kitâbü'l-cihâd ve's-siyer" bölümünün "Du'ayı'n-nebiyi'n-nâse ile'l-İslâm ve'l-nübüvve" babında birinci rivayeti zikretmekle yetinmiştir.⁸⁴ İkinci rivayette zikredilen "Allah'a yemin ederim ki yarın sancağı vereceğim kişiyi Allah ve Rasûlü sever ya da o şahıs Allâh ve Rasûlünü sever." şeklindeki merfu rivayetin bu kısmını ise eserinde zikretmemiştir. Rivayette bulunan ziyâdeyi veya farklı olan kısmı almaması, onun ortaya koyduğu kaideye uymadığını göstermektedir. Öte yandan araştırmamızın kapsamının genişlememesi için daha önce zikrettiğimiz rivayetlerle lafzen yakın olduklarından mezkûr iki rivayetin Arapça metin ve tercümesini tekraren vermedik.

Zebîdî, Buhârî'nin genellikle muhtasar olarak tahrîc ettiği diğer rivayetleri ise mufassal hadisler içerisinde zikretmiştir. Mesela Buhârî'nin yukarıda üçüncü rivayet olarak verdiğimiz hadisi, içerdiği hususlardan ötürü "Mesâcid" kitabının "Nevmu'r-ricâl fi'l-mescid"⁸⁵ ile "İsti'zân" kitabının "el-Kâiletu fi'l-mescid" bablarında da zikretmiştir.⁸⁶ Zebîdî ise mezkûr rivâyeti sadece bir yerde zikretmiştir. Söz konusu rivayet şöyledir:

عن سهل بن سعد رضي الله عنه قال: جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم بيت فاطمة فلم يجد علياً في البيت، فقال: "أين ابن عمك؟" قالت: كان بيني وبينه شيء، فغاضبني، فخرج، فلم يقل عندي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لإنسان: "انظر أين هو؟" فجاء فقال: يا رسول الله، هو في المسجد راقد، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو مضطجع، قد سقط رداؤه عن شقه، وأصابه تراب، فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسحه عنه، ويقول: قم أبا تراب، قم أبا تراب.⁸⁷

Sehl b. Sa'd'an rivayet edildiğine göre o şöyle dedi: "Resûlullâh (s.a.s.), kızı Fatma'nın evine gelip Hz. Ali'yi evde bulamayınca kızına 'Amca oğlun nerede?' diye sordu. Bunun üzerine Fatma 'Onunla tartışınca yanımda öğle uykusuna kalmayarak sinirlenip dışarı çıktı.' dedi. Hz. Peygamber bir adama: "Bir bakın Ali nerededir?" dedi. Adam daha sonra gelerek Hz. Ali'nin mescidde uyduğunu söyledi. Hz. Peygamber mescide

⁸³ ez-Zebîdî, *Tecrîd-i sârih*, 463.

⁸⁴ ez-Zebîdî, *Tecrîd-i sârih*, 393.

⁸⁵ Buhârî, "Mesâcid", 25.

⁸⁶ Buhârî, "İsti'zân", 40.

⁸⁷ ez-Zebîdî, *Tecrîd-i sârih*, 96-97 (Hds. no: 275)

geldiğinde, Hz. Ali'yi ridası üzerinden sıyrılmış bir şekilde uzandığını ve toprağa bulanmış bir vaziyette olduğunu gördü. Bunun üzerine Hz. Peygamber “Ey Ebû Turâb kalk! Ey Ebû Turâb kalk” diyerek üzerini silmeye başladı.”

Zebîdî, bu rivayeti “Salât” kitabının “Nevmu’r-ricâl fi’l-mescîd” babında zikretmiştir. Rivayeti konusundan hareketle aramak isteyen bir araştırmacının ilk önce bakacağı yer, hadis kaynaklarında mescidleri veya sahâbenin faziletini konu edinen bölümlerdir/kitaplardır. Oysaki Zebîdî, söz konusu rivayeti sadece “Kitabu’s-salât”ta zikrettiğinden ötürü araştırmacının işini güçleştirmektedir.

Buhârî, yukarıda zikrettiğimiz 6. rivayeti ayrıca “Meğâzî” kitabının “Ğazvetu Tebûk ve hiye ğazvetu’l-‘usra” babında zikretmiştir.⁸⁸ Söz konusu rivayet şöyledir:

عن سعد بن أبي وقاص: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج الى تبوك واستخلف عليا، فقال: اتخلفني في الصبيان والنساء؟ قال «ألا ترضى ان تكون مني بمنزلة هارون من موسى؟ إلا انه ليس نبي بعدي».⁸⁹

Sa’d b. Ebî Vakkâs’tan rivayet edildiğine göre Hz. Resûlullâh Tebûk seferine çıktığında Hz. Ali’yi yerine vekil olarak bırakmıştı. Hz. Ali: “Beni geride çocuklar ve kadınlar içerisinde mi bırakıyorsun?” deyince Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “Benim yanımda, Hârûn’un Mûsâ’nın yanındaki mevkiinde olmayı arzu etmez misin? Ancak bir fark var, o da benden sonra bir peygamber gelmeyeceğidir.” dedi. Mezkûr rivayeti Zebîdî, “Meğâzî” kitabının “Ğazvetu Tebûk ve hiye ğazvetu’l-‘usra” babında zikretmiştir. Kanaatimizce Hz. Ali’nin, Hz. Hârûn’un statüsüyle onurlandırıldığı ve övüldüğü mezkûr rivayetin konunun bütünlüğünün sağlanması açısından fazilet bölümünde tahrîc edilmesi daha isabetli olacağı söylenilebilir.

Öte yandan Zebîdî, *el-Câmi’u’s-sahîh*’te yer alan muallak rivayetlerden biri olan ve aynı zamanda *el-Câmi’u’s-sahîh*’in farklı yerlerinde tekrarlanan rivayeti de eserine almıştır. Amr b. Meymûn kanalıyla nakledilen maktu rivayeti⁹⁰ ise eserinde tahrîc etmemiştir. Buhârî, muallak olarak verdiği ilk rivayeti kapsadığı konulardan ötürü “Kitâbu’s-sulh” bölümünün “Keyfe yüktebu hâza mâ sâlehe fulânü beyne fulân” babı ile “Kitâbu’l-meğâzî” kitabının “Bâbu umretu’l-kaz’a” bölümleriyle birlikte eserinin farklı yerlerinde de mufassal veya muhtasar olarak zikretmiştir.⁹¹ Söz konusu hadis şöyledir:

عن البراء بن عازب رضي الله عنه قال اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم في ذي القعدة فأبى أهل مكة أن يدعوه يدخل مكة حتى قاضاهم على أن يقيم بها ثلاثة أيام فلما كتبوا الكتاب كتبوا هذا ما قاضى عليه محمد رسول الله فقالوا لا نقر بها فلو نعلم أنك رسول الله ما منعناك لكن أنت محمد بن عبد الله قال (أنا رسول الله وأنا محمد بن عبد الله) ثم

⁸⁸ Buhârî, “Meğâzî”, 74.

⁸⁹ ez-Zebîdî, *Tecrid-i sarîh*, 520 (Hds. no: 1676)

⁹⁰ Hz. Ömer’in suikasta uğrama olayının anlatıldığı rivayette, insanlar ona “Bize halife olarak kimi tavsiye edersiniz sormaları üzerine onlara “Ali, Osman, Talha, Zübeyr, Sa’d ve Abdurrahmân isimlerini sayarak Hz. Peygamberin vefat ettiğinde mezkûr kişilerden razı olduğunu söyledi. Rivâyetin tam metni için bkz. Buhârî, “Fedâilü’s-Sahâbe”, 8.

⁹¹ Rivâyet için bkz. Buhârî, “Sulh”, 6; “Meğâzî”, 41; “Ebvâbu’l-umre”, 3; “Meğâzî”, 41; “Fedâilü’s-Sahâbe”, 10, 17.

قال لعلي (امح رسول الله) قال لا والله لا أمحوك أبدا فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الكتاب فكتب هذا ما قاضى عليه محمد بن عبد الله لا يدخل مكة سلاح إلا في القراب وأن لا يخرج من أهلها بأحد إن أراد أن يتبعه وأن لا يمنع أحدا من أصحابه أراد أن يقيم بها فلما دخلها ومضى الأجل أتوا عليا فقالوا قل لصاحبك اخرج عنا فقد مضى الأجل فخرج النبي صلى الله عليه وسلم فتبعتهم ابنة حمزة يا عم يا عم فتناولها علي رضي الله عنه فأخذ بيدها وقال لفاطمة عليها السلام دونك ابنة عمك حملتها فاختصم فيها علي وزيد وجعفر فقال علي أنا أحق بها وهي ابنة عمي وقال جعفر ابنة عمي وخالتها تحتي وقال زيد ابنة أخي فقضى بها النبي صلى الله عليه وسلم لخالتها وقال (الخالة بمنزلة الأم) وقال لعلي (أنت مني وأنا منك) وقال لجعفر (أشبهت خلقي وخلقي) وقال لزيد أنت (أخونا ومولانا).

Berâ b. Âzib'den rivayet edildiğine göre: “Hz. Peygamber zilkade ayında umre için hareket etmesine rağmen Mekkeliler onun şehre girişine izin vermediler. Sonunda Mekke’de - sonraki yıl- üç gün kalmak üzere anlaştılar. Anlaşma yazılırken “Bu, Allah Resulü Muhammed’in üzerinde anlaştığı maddelerdir/şeylerdir” şeklinde yazıldı. Bunun üzerine müşrikler: Biz bu ibareyi kabul etmeyiz, senin Allah Resulü olduğunu bilseydik/kabul etseydik zaten seni engellemezdik. Sen Abdullah oğlu Muhammed’sin, söylediler. Hz. Peygamber onlara “Ben Allah’ın resulüyüm ve aynı zamanda Abdullah’ın oğluyum” deyip Hz. Ali’ye “Allâh Resulü ibaresini sil” deyince o da, vallahi senin ismini silmem dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber vesikayı eline alıp ve “Bu, Abdullah oğlu Muhammed’in üzerinde anlaştığı hususlardır: Mekke’ye kılıfı içindekiler hariç silah girmeyecek, Mekke halkından peşinde gelenleri kabul etmeyecek/geri verecek, arkadaşlarından ise Mekke’de kalmak isteyenlere ise engel olunmayacak” diye yazdırdı. Hz. Peygambere verilen süre dolunca Hz. Ali’ye gelip şöyle dediler: “Arkadaşına söyle, verilen süre doldu, buradan çıksın.” Hz. Peygamber Mekke’den çıktığı esnada Hz. Hamza’nın kızı “Amca” diyerek peşlerine takıldı. Bunu gören Hz. Ali hemen uzanıp elinden tuttu ve Fatma’ya “Amcanın kızını yanına al.” dedi. Daha sonra Hamza’nın kızının bakımı konusunda Hz. Ali, Cafer ve Zeyd b. Hârise ihtilaf ettiler. Bu hususta Hz. Ali “Benim amcamın kızıdır, dolayısıyla ona en uygun olan benim.” dedi. Cafer, “Benim de amcamın kızıdır, aynı zamanda eşim de onun teyzesidir.” dedi. Zeyd ise “Kardeş yapıldığım şahsın kızıdır.” dedi. Sonunda Hz. Peygamber, kızın teyzesinin yanında kalmasına karar verdi ve şöyle dedi “Teyze, annenin yerindedir.” dedi. Ardından Hz. Ali’ye “Sen bendensin, Ben de sendenim.”, Cafer’e “Yaratılış ve ahlak olarak bana benzeyensin.”, Zeyd’e ise “Sen de bizim kardeşimiz ve dostumuzsun.” buyurdu.

Buhârî konu bütünlüğünü sağlamak amacıyla bu rivayeti eserinin birçok yerinde mufassal veya muhtasar olarak zikrederken,⁹² mezkûr rivayeti Zebîdî ise sadece “Sulh” kitabının “Keyfe yüktebu mâ hâza sâlehe fulânü beyne fulân” babında Hz. Peygamber’in umre hususunda müşriklerle yaptığı

⁹² ez-Zebîdî, *Tecrid-i sârih*, 96-97 (Hds. no: 1166).

⁹³ Rivâyâtler için bk. Buhârî, “Ebvâbu’l-umre”, 3; “Meğâzi”, 41; “Fedâilü’s-sahâbe”, 10, 17.

anlaşmanın anlatıldığı mufassal bir rivayet olarak zikretmiştir.⁹⁴ Bu durum eserde Hudeybiye antlaşmasını aramak isteyenlere rahatlık sağlarken, rivayetin içerdiği diğer konulardan hareketle söz konusu hadisi bulmaya çalışanlar için kolaylık sağlamamaktadır. Dolayısıyla Buhârî bu hususta tekrar yöntemiyle eserden istifadeyi kolaylaştırmakta, Zebîdî'nin eserinde bu durum görülmemektedir. Bu hususta Ebû Dâvud eserini tanıtmak gayesiyle Mekkeli âlimlere gönderdiği risalesinde söz konusu durumu şu şekilde açıklamaktadır: “Çoğu zaman uzun rivayetleri ihtisar ettim. Şayet rivayeti mufassal/uzun şeklinde verseydim, söz konusu rivayeti işiten ve okuyanlardan bazıları konuya ait hükmü belirleyen kısmının neresi olduğunu anlamayabilirlerdi.” Dolayısıyla mufassal rivayetin konuyla ilgili kısmını tahrîc ettiğini söyleyerek⁹⁵ Buhârî'yi bir nevi teyit etmektedir. Bu ise Zebîdî'nin uyguladığı yöntemde isabet etmediğini akla getirmektedir.

Öte yandan Zebîdî, Hz. Ali'nin faziletinin anlatıldığı bölümde sadece bir rivayete yer vermesi ve söz konusu rivayetin de Fatma'nın bir isteğine karşılık Hz. Peygamber'in ona alternatif bir yol sunması şeklinde olması, mezkûr rivayetin Hz. Ali'den ziyade Fatma ile ilgili bir menkıbe izlenimi vermektedir. Belirtmekte fayda olacağını mülahaza ettiğimiz başka bir husus da, *et-Tecridü's-sarîh*'de Hz. Ali'nin faziletinin zikredildiği bölümün hemen akabinde Hz. Peygamber'in damatlarıyla ilgili bâbda tahrîc edilen hadislerle ilgilidir. Söz konusu rivayetler şöyledir:

أن المسور بن مخرمة قال: إن عليا خطب بنت أبي جهل فسمعت بذلك فاطمة فأتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت يزعم قومك أنك لا تغضب لبناتك وهذا علي ناكح بنت أبي جهل. فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فسمعتة حين تشهد يقول (أما بعد أنكحت أبا العاص بن الربيع فحدثني وصدقني وإن فاطمة بضعة مني وإني أكره أن يسوءها والله لا تجتمع بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم وبنت عدو الله عند رجل واحد). فترك علي الخطبة وعنه سمعت النبي صلى الله عليه وسلم وذكر صهرا له من بني عبد شمس فأثنى عليه في مصاهرته إياه فأحسن قال (حدثني فصدقني ووعدني فوفى لي).⁹⁶

Misver b. Mahreme'den rivayet edildiğine göre o şöyle dedi: “Bir keresinde Hz. Ali, Ebû Cehil'in kızı ile nişanlanmıştı. Nişanlanma hadisesinden haberdar olan Fatma, Hz. Peygamber'e gelerek “Kavmin, kızların hususunda kızmayacağını/hiddetlenmeyeceğini iddia ediyorlar. Bak Ali, Ebû Cehil'in kızıyla evlenmek istiyor, dedi.” Bunun üzerine Hz. Peygamber ayağa kalkarak şehadet getirdi ve şöyle dedi “Bundan böyle ifade etmek istediğim husus: Ebu'l-As b. er-Rebî'i'yi kızıyla evlendirdim, benimle konuştu ve bana verdiği sözünde sadık kaldı. Fatma benden bir parçadır, razı olmayacağı bir şeyin kendisine yapılmasını istemem. Allah'a yemin ederim

⁹⁴ ez-Zebîdî, *Tecrid-i sarîh*, 96-97 (Hds. no: 1166).

⁹⁵ Süleymân b. el-Eş'as Ebû Dâvud es-Sicistânî, *Risâletu lî Ebû Dâvud İla Ehli Mekke*, thk. Muhammed b. Lutfî es-Sebbâğ (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1984), 25.

⁹⁶ ez-Zebîdî, *Tecrid-i sarîh*, 464-465 (Hds. no: 1518).

ki, Allâh Resul'ünün kızı ile Allah düşmanının kızı, bir kişinin nikâhı altında birleşemez.” Bunun üzerine Hz. Ali hemen nişanı attı.

Yine Misver'den rivayet edildiğine göre o şöyle: “Hz. Peygamber, Abdişems oğullarından bir damadını dile getirerek onu akrabalık hususunda övmüş ve “O, benimle konuştu, bana sadık kaldı, bana söz verdi ve bana verdiği sözü yerine getirdi.” demiştir.⁹⁷

Mezkûr iki rivayet okunduğu zaman Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'e sadık kalmadığı düşüncesi akla gelmektedir. Ayrıca Hz. Ali'nin faziletinin anlatıldığı bölümde sadece Fatma'yla ilgili bir rivayete yer verilmesi ve hemen akabinde Hz. Ali'nin Ebu Cehil'in kızıyla nişanlanma hadisesi ile Hz. Peygamber'in diğer damatlarının methedilmesi Hz. Ali'nin övülmekten ziyade zemmedildiği ve kendisine karşı bir önyargının olduğu izlenimi vermektedir. Öte yandan sahâbenin faziletini konu edinen muteber kaynaklarda genel itibariyle Hz. Ali'nin faziletine dair rivayetler Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'i anlatanlardan daha fazla iken,⁹⁸ Zebîdî'nin eserinin fedâil bölümünde bunun aksinin görülmesi onun mezhebî saiklerin etkisinde kaldığı şeklinde itham edilmesine yol açmıştır. Zaten bazı ilmî muhitlerce dillendirilen kimi râviler hakkındaki hükümlerin eleştiri kriterlerine uymadığı ve hâkim otoritenin Sünnilerin tarafını tuttuğunu, ehli beyte karşı olanlara iyi davrandıklarını ve onları tevsik ettikleri ve aynı şekilde Şia kökenli râvileri cerh ettikleri şeklindeki⁹⁹ önyargılı tenkidlerden Zebîdî de nasibini almıştır. Nitekim Zebîdî'nin eserini telif ederken benimsediği kaidelerden habersiz olan ve eseri doğru bir şekilde tetkik etmeyen bazı araştırmacılar, eserde sadece Hz. Ali'nin faziletinin konu edildiği bâbı baz alarak Zebîdî'nin eserini oluştururken ideolojik davrandığını düşünmüşlerdir.

Sonuç

Musannif muhaddisler, nebevî sünnete ait hadisleri bir araya getirirken büyük bir gayret sarf etmişlerdir. Onlar belli bir ilmî yetkinliğe sahip olduklarından eserlerine hadis seçerken farklı kaideler belirlemişlerdir. Dolayısıyla telif edilen eserlerden kolayca faydalanabilmek için müellifin eserini oluştururken ortaya koyduğu kuralları ve yöntemini iyi bilmek gerekmektedir.

Bu açıdan bakıldığında Zebîdî'nin, Buhârî'nin *Sahîh*'ini ihtisar etmeye yönelik yaptığı tecrîdinde bazı kurallar benimsediği görülmüştür. O, benimsediği kaidelerden dolayı *el-Câmi'u's-sahîh*'ten yararlanmayı kolaylaştırırım derken bazı hususları karmaşık bir hale sokmuştur. Bu ise eserde hadisi konusundan hareketle araştırmak isteyen araştırmacıların işini kolaylaştırmaktan ziyade zorlaştırmıştır. Ayrıca Zebîdî'nin eserini oluştururken ortaya koyduğu kriterlere de tam olarak bağlı kalmadığı görülmüştür.

⁹⁷ ez-Zebîdî, *Tecrîd-i sârih*, 464-465 (Hds. no: 1518).

⁹⁸ Salahaddin b. Ahmed b. Muhammed Saîd el-İdlibî, “Eleştirel Kriterler ve Mezhepsel Önyargılar Bağlamında Muhaddislerin Râvilere Dair Hükümleri”, trc. Rıdvan Yarba, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/1, (2017), 397.

⁹⁹ el-İdlibî, “Mezhepsel Önyargılar”, 393.

Zebîdî'nin eserine ayetleri ve bazı rivayetleri almaması, hadisleri ilgili bablar yerine tek bir yerde zikretmesi ve ihtisarlarında aşırıya kaçması nedeniyle bazı bölümlerde anlam bütünlüğünün bozulmasına yol açmıştır. Bu durum eseri okuyanların eleştirilerde bulunmasına yol açmış ve müellifin farklı ithamlara maruz kalmasına neden olmuştur. Söz konusu tutum Hz. Ali'nin faziletine dair rivayetlerin farklı bölümlerde zikredilmesi örneğinde açıkça görülmüştür. Nitekim bu husus, müellifin bazı ilmî muhitlerce ideolojik davranmakla suçlanmasına yol açmıştır. Ancak Hz. Ali ile ilgili bölümde müellifin ideolojik davrandığı şeklindeki ithamların yersiz olduğu ve bunun sebebinin ise Hz. Ali ile ilgili rivayetleri tekrara düşmemek için sadece bir yerde zikretmesinden kaynaklandığı görülmüştür. Zebîdî, Hz. Ali'nin faziletiyle ilgili *Sahîh*'te yer alan iki mevkûf ve bir muallak rivayetin dışında geri kalan bütün rivayetleri eserinin farklı yerlerinde zikretmiştir. Hz. Ali ile ilgili söz konusu üç rivayetin *et-Tecrid*'e alınmaması, Zebîdî'nin eserini oluştururken ortaya koyduğu kurallara aykırı düşmemektedir. Dolayısıyla bu hususta eserini oluştururken belirlediği kaidelere uyduğu ve iddia edilenin aksine mezhebi/ideolojik davranmadığı tespit edilmiştir.

Kaynakça

- Ağırman, Cemal. "Tecrid-i Sarîh'in İlk Üç Cildi Bağlamında Ahmed Naîm'in Çeviri Metodu, Şerhçiliği, Kaynak Kullanım ve Bazı Görüşleri". *Marife Dergisi*, 5/2 (2005/2): 125-151.
- Ahcurî, Abdulğani Ali. "ed-Devletü'l-Resûliyye devletü Türkmâniyeti Selçûkiye ve fediluhâ ale'l-Yemen tanzimen ve ilmen ve 'imrâniyen". *Mecelletü'l-Endülüs li'l-'ulumi'l-içtimâiye ve't-tatbikiyye*, 5/9 (2013): 317-354.
- Ahmed, Muhammed Abdu'al. *Benû Resûl ve Benû Tâhir ve alâkati'l-Yemeni'l-hâriciyeti fi ahdihimâ*. İskenderiye: Dâru'l-Ma'rife, 1989.
- Arı, Mehmet Salih. "Tâhirler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 405-407. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Arnâvût, Muhammed. "İshâmü'l-mer'eti' fi vakfi bi'l-Yemen hilâli devleti Benî Resûl", *Ircica Journal*, 1/2 (2013): 15-29.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. Thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1976.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Edebiyatı*. 11. Baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2013.
- Çinar, Hüseyin. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercüme ve Şerhi Üzerine İnceleme*. Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2015.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *Risâle li Ebû Dâvud İla ehli Mekke*. Thk. Muhammed b. Lutfi es-Sebbâğ. 7 Cilt. Beyrût: el-Mektebül-İslâmî, 1984.
- Durmuş, İsmail. "Muhtasâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 57-59. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Gündüzöz, Güldane. "Yemen'de Bir İbnü'l-Arabî Müdâfii: Mecdüddin el-Fîrûzâbâdî". *Nûsha*, 18/47, (2018): 215-242.
- Hansu, Hüseyin. "et-Tecridü's-Sarîh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 251-252. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Hansu, Hüseyin. "Zebîdî, Ahmed b. Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 167-168. Ankara: TDV Yayınları, 2013.

- İbn-i Battûta, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Levâtî et-Tancî. *Büyük Dünya Seyahatnamesi*. Trc. Muhammed Şerif Paşa. İstanbul: Yeni Şafak, ts.
- İbn Deyba', Vecîhiddin Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed b. Ömer eş-Şeybânî. *el-Fadlu'l-mezid ala Buğyeti'l-müstefîd fi ahbâri medîneti Zebîd*. Thk. Yûsuf Şülhed. San'a: Merkezü'd-Dirâseti ve'l-buhûsi'l-Yemenî, 1982.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mûkerrem. "Crd". *Lisânü'l-Arab*. 2: 87-90. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2008.
- İdlibî, Salahaddib b. Ahmed b. Muhammed Saîd. "Eleştirel Kriterler ve Mezhepsel Önyargılar Bağlamında Muhaddislerin Râvilere Dair Hükümleri", Trc. Rıdvan Yarba, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/1, (2017): 391-441.
- Kahtânî, Saîd Mansur Mer'î. *İshâmu'l-vakfi fi da'mi'l-hareketi'l-ilmîyye fi'l-karni's-sâb'i'l-hicrî*. Yüksek Lisan tezi, Ummul Kurâ Üniversitesi, 1431/2010.
- Kaysî, Fevâz Hasan. "Medînetü Zebîd tahtîtuhâ ve imâretü mesâciduhâ", *Mecelletü't-Turâsi'l-İlmî el-Arebî*, 4, (2011): 169-184.
- Naim, Ahmed. *Sahîh-i Buhârî muhtasarı ve tecrîd-i sârih tercemesi ve şerhi*. 3 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1975.
- Resûl, es-Sultânü'l-Melikü'l-Eşref Ömer b. Yûsuf. *Turfetü'l-ashâb fi ma'rifeti'l-ensâb*. Thk. K.W. Zettersteen. Beyrût: Dâru Sâdir, 1992.
- San'anî, Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemâm. *el-Musannef*. 12 Cilt. Thk. Habîbu'rrahmân el-'Azamî. Beyrut: Mektebü'l-İslâmî. 1983.
- Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurahman. *ed-Dav'ul-lâmî li ehli'l-karni't-tâsi'*. 12 Cilt. Beyrût: Daru'l-Ceyl, ts.
- Özdemir, Veysel. "Acelecî Hadis Yorumu ve Bunun Doğurduğu Sakıncalar", *Academic Knowledge*, 2/1, (2019), 1-15.
- Özkan, Halit. "Tecrîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 249-250. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Tehânevî, Muhammed Ali. "Tcrd", *Mevsû'atü keşşâfi istilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. 1: 382-84. Beyrût: Mektebetu Lübnân, 1996.
- Tomar, Cengiz, "Resûlîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 1-2. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Tomar, Cengiz. "Zebîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 165-167. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Yemenî, Necmeddin Umâre b. Ebi'l-Hasan Ali. *Târihu'l-Yemen*. Thk. Hasan Süleymân Mahmûd. Kâhire: Mektebetü'l-İrşâd, 1957.
- Zebîdî, Ahmed b. Ahmed Abdullatîf es-Sercî. *Tabakâtü'l-havâs ehli's-sıdkı ve'l-ihlâs*. Beyrût: Dâru'l-Yemeniyye, 1986.
- Zebîdî, Ahmed b. Ahmed Abdullatîf es-Sercî. *Tecrîdü's-sârih li ehâdisi'l-Câmi'i's-sahîh*. Thk. Târik b. Avadillâh b. Muhammed. Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1434.
- Zebîdî, Ahmed b. Ahmed b. Abdillatif eş-Şercî. *Tecrîdü's-sârih li ehâdisi'l-Câmi'i's-sahîh*. 2 Cilt. Trc. Abdullah Feyzi Kocaer. Konya: Hüner Yayınları, 2004.
- Ziriklî, Hayruddin. *el-A'lâm kamusu terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisa mine'l-Arab ve'l-müsta'rabîn ve'l-müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn

HADITH

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

Temmuz / July / يوليو / 2020, 4: 116-134

Beyhakî'nin (ö. 458/1066) Nesih Yaklaşımı ve es-Sünenü'l-Kübrâ Adlı Eserinde Nesih İlişkisi Bulunan Bazı Hadis Örnekleri

Bayhakî's (d. 458/1066) Naskh Approach and Some Ḥadīth Examples with Naskh Connection in his book titled as-Sunan al-Kubrā

منهج البيهقي في النسخ ووقوع النسخ في بعض الأحاديث الواردة في كتابه السنن الكبرى

Sedat Yıldırım

Dr., Öğr. Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Ağrı/Türkiye
Dr., Lecturer, Ağrı İbrahim Çeçen University, Faculty of Islamic Studies, Ağrı/Turkey
seyildirim@agri.edu.tr

ORCID ID: 0000-0001-5758-8229

Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received Date: 17.05.2020

Kabul Tarihi / Accepted Date: 21.07.2020

Yayın Tarihi / Published Date: 31.07.2020

Yayın Sezonu / Publication Date Season: Temmuz / July

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3965940>

Atıf / Citation / اقتباس : Yıldırım, Sedat. "Beyhakî'nin (ö. 458/1066) Nesih Yaklaşımı ve es-Sünenü'l-Kübrâ Adlı Eserinde Nesih İlişkisi Bulunan Bazı Hadis Örnekleri / Bayhakî's (d. 458/1066) Naskh Approach and Some Ḥadīth Examples with Naskh Connection in his book titled as-Sunan al-Kubrā". *HADITH* 4 (Temmuz/July 2020): 116-134. doi.org/10.5281/zenodo.3965940.

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

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

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

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

Beyhakî'nin (ö. 458/1066) Nesih Yaklaşımı ve es-Sünenü'l-Kübrâ Adlı Eserinde Nesih İlişkisi Bulunan Bazı Hadis Örnekleri

Dr. Sedat YILDIRIM

Anahtar Kelimeler:

ÖZ

Hadis

Nesih

Rivâyet

Beyhakî

es-Sünenü'l-Kübrâ

Nesih ilmi, hadislerin daha iyi anlaşılması ve hadislerin sebep, bağlam, zaman ve mekândan bağımsız bir şekilde mülahaza edilmemesi için gereklidir. Aslında hadis literatürü incelendiğinde bu husus üzerinde çokça durulduğu ve nesih mevzusunun ilk dönemlerde de konu edinildiği görülmektedir. Beyhakî'nin de yazdığı bazı eserlerde bu konuya eğildiği, analizler yaptığı, tartışmalı bir şekilde aralarında nesih ilişkisi bulunan hadisleri irdelediği gözlemlenmektedir. Beyhakî, sıkı bir Şâfiî taraftarı olmakla birlikte hadis alanında kendi isminden söz ettiren bir muhaddistir. Zira Beyhakî birçok hadis yolculukları yapmış ve hadis ile ilgili birçok cem ve telif faaliyeti yürütmüştür. Beyhakî, bazı eserlerinde nesih ile ilgili özel başlıklar açmış ve bu başlıklar altında nesih hakkında önemli bilgiler vermiştir. Beyhakî Kur'ân-ı Kerim âyetleri ve hadisler için neshin olabileceğini fakat ne âyetlerin hadisleri neshetmesinin ne de hadislerin âyetleri neshetmesinin söz konusu olabileceğini; ancak âyet ve hadislerin kendi içinde birbirlerini neshedeceğini söylemiştir. Diğer taraftan Beyhakî'nin es-Sünenü'l-Kübrâ adlı eseri, birçok fikhî yorum ve tartışmaların aktarılması, Buhârî ve Müslim rivâyetlerinin delil gösterilerek benimsenmesi ve nesih konusunda birçok hadis nakledilmesi açısından ayrı bir öneme sahiptir. Bu araştırmada, Beyhakî'nin nesih yaklaşımını pratikte görebilmek için es-Sünenü'l-Kübrâ adlı eserinde geçen ve nesih ile ilgili olan bazı hadis örnekleri tartışılmıştır.

Bayhakî's (d. 458/1066) Naskh Approach and Some Ḥadīth Examples with Naskh Connection in his book titled as-Sunan al-Kubrā

Keywords:

ABSTRACT

Ḥadīth

Naskh

Transmission

Bayhakî

as-Sunan al-Kubrā

The study of Naskh is a study that is essential for a better understanding of the ḥadīth and for preventing ḥadīth from being regarded independently of cause, context, time, and space. In fact, when the ḥadīth is examined literally, it is understood that this issue is emphasized a lot. As a matter of fact, it is seen that the subject of Naskh was the subject of the very early periods. In some of al-Bayhakî's work, it's been noticed that he focused on this issue intensely, made analyzes, and discussed the ḥadīths that were critical in terms of some similarities and differences. Although Abū Bakr Bayhakî is a strict Shāfi'ī supporter, his name is very popular in the field of ḥadīth. Bayhakî has opened some special titles about the prophecy in some of his works and conveyed significant information about the prophecy under these titles. He preferred the view that there might be a dissolution for verses and ḥadīths in the verses of the Qur'ān, but neither the verses revoke the ḥadīths, nor the ḥadīths revoke the verses, but they will cancel each other in themselves. Nevertheless, Bayhakî has even discussed some weak ḥadīths that have a Naskh relationship between them.

EXTENDED ABSTRACT

Bayhaḳī's (d. 458/1066) Naskh Approach and Some Ḥadīth Examples with Naskh Connection in his book called as-Sunan al-Kubrā

Naskh means decline and transfer. Its term meaning is canonical evidence's succeeding another one and becoming opponent to it. While this is alteration for us, for Allāh SWT it is explanation and declaration of a provision. Naskh between ḥadīths is when a ḥadīth's provision becomes obsolete due to another ḥadīth.

This study is about Bayhaḳī's naskh approach and naskh between some ḥadīths in his book titled as-Sunan al-Kubrā. Bayhaḳī is Aḥmad b. al- Ḥusayn b. 'Alī. He is known with Bayhaḳ niṣba. Bayhaḳ is a two-day far village of Nīshābūr. He was born in 384/994. He transmitted from many muḥaddiths of the time like al-Ḥākim al-Naysābūrī (d. 405/1015).

He travelled to Mecca, Medina, Baghdād and Kūfa and transmitted ḥadīths from rāwis there. He studied on taṣnīf, djam' and te'lif and wrote books. Bayhaḳī wrote as-Sunan al-Kubrā, Ma'rifat al-sunan wa al-āthār, Al-Asmā' wa-al-Ṣifāt, Nuṣūs al-Shāfi'ī, Dalā'il-un-Nubuwwa and many other books. Although he lived when political turmoil was common, he preferred to study and stayed away from them.

Being a muḥaddith and a Shāfi'ī faḳīh, Bayhaḳī endeavoured for Shāfi'iyya and advocated its superiority, and wrote valuable books accordingly.

This study aims firstly to determine methods and principles of Bayhaḳī, who is known as both a muḥaddith and a Shāfi'ī faḳīh, about naskh between ḥadīths and his contribution to 'ilm al- ḥadīth in terms of this naskh. Examples from some ḥadīths with naskh relation in as-Sunan al-Kubrā, which is a particular book for its ḥadīths, fiḳh evaluations and Bayhaḳī's transmission choice, will be given. We aim to present how Bayhaḳī practises principles he adapted about naskh-al- ḥadīths specific to certain ḥadīths. This study is important for determining a former muḥaddith and faḳīh scholar's naskh approach and for analysing ḥadīths with naskh relations.

To Abū Bakr Bayhaḳī, there is naskh in Qur'ān. A mansūkh provision is valid until abrogated. Allāh alone can abrogate His Own Book. So, ḥadīths cannot abrogate verses. Similarly, sunna can abrogate sunna. Therefore, nothing except sunna can abrogate sunna. Namely, verses and ḥadīths will be evaluated in itself in terms of naskh. Reporting from Shāfi'ī, Bayhaḳī says ḥadīths cannot dissent Qur'ān, however they can state lafz al-āmm and haas, naskh and mansūkh of Qur'ān.

Besides, Bayhaḳī indicates that a ḥadīth with no doubt of certainty cannot be mansūkh via tābi'un's opinions. Also, Bayhaḳī does not approve tābi'in Muṭarrif b. 'Abd Allāh's (d. 95/713) opinion that there is naskh between some ḥadīths considering it inappropriate. This shows that Bayhaḳī is sensitive about naskh and does not consider individual opinions.

Besides these we can say Bayhakî predicates the ḥadīth or meaning he chose about naskh arguments to certain presumptions. For example, Bayhakî adapts the principle that the ḥadīth he chooses about naskh should be from “Şaḥīḥayn”. Moreover, Bayhakî accredits more to opinions of people of Madīna and this may be about his approval of Imām Mālik's 'Amal ahl al-Madīna’ principle. Moving from these two examples, we can say that Bayhakî is not a fanatic muḥaddith and faqīh, he benefited from Ahl al- Ḥadīth and Ahl al-Ḥiḍjāz schools both in uṣūl and furūʿ subjects; that in any cases his formed axis on uṣūl al-Shāfiʿī; so he did not avoid benefiting from methodologies of schools and groups close to Ḥadīth and Sunna and that he is a comprehensive and inclusive muḥaddith.

Bayhakî gives the following information about ikhtilāf al- ḥadīth where naskh gains currency. When there is ikhtilāf between ḥadīths, if it is not possible to mediate/djam’ two ḥadīths, both are practised. If djam’ is not possible but naskh is determined between them, naskh ḥadīth is practised and mansūkh is abandoned. If not possible, then some other reasons (ṣaḥīḥ one, Aṣḥāb’s practice) are considered and a preference is made.

Bayhakî’s as-Sunan al-Kubrā is considered one of the greatest ḥadīth books. In the book – apart from ḥadīths with naskh relationship- ḥadīths were transmitted under certain topics and fiḥ aspects of transmissions are analysed. In his book, after Bayhakî analyses transmissions, tariḥs and lafz, he presents various opinions on the subject and then prefers Shāfiʿī School’s opinion to others. On the other hand, in his book Bayhakî gives place to fiḥ-based opinions like al-Bukḥārī (d. 256/870) in bāb translations, and transmitted supportive information for his opinions.

Also, like author al-Ṭaḥāwī (d. 321/933), who interpreted ḥadīths to support Ḥanafīyya, Bayhakî interpreted ḥadīths in this way (for Shāfiʿīyya). Nonetheless, Bayhakî does not only present the evidence of Shāfiʿīyya, but also he transmits the evidence of dissenter opinions.

Key Words: Ḥadīth, Naskh, Transmission, Bayhakî, As-Sunan Al-Kubrā.

ملخص موسع

منهج البيهقي في النسخ ووقوع النسخ في بعض الأحاديث الواردة في كتابه السنن الكبرى

كلمة النسخ في القاموس تعني الإزالة والتبديل. أما في الاصطلاح فتعني رفع حكم شرعي سابق، بدليل شرعي متأخر عنه ومعارض له. إن النسخ بالنسبة إلينا هو التبديل، في حين أن النسخ هو شرح وبيان بالنسبة إلى الله تعالى. والنسخ بين الأحاديث يقع بإزالة حكم حديث سابق بحكم حديث لاحق.

موضوع دراستنا منهج البيهقي في النسخ وظاهرة النسخ في بعض الأحاديث الواردة في كتابه السنن الكبرى. البيهقي هو أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخراساني المشهور بالبيهقي، ولد في بيهق سنة 384 / 994. روى عن عدد كثير من المحدثين منهم الحاكم النيسابوري (405 / 1015).

سافر في طلب العلم إلى مدن اشتهرت بالعلم كمكة وبغداد والكوفة وروى أحاديث الرواة الموجودين هناك. ركز على دراسات التصنيف والجمع وألف العديد من الكتب. من أشهر كتبه، السنن الكبرى، معرفة السنن والآثار، والأسماء والصفات، نصوص الشافعي، دلائل النبوة، على الرغم من أن البيهقي عاش في فترة ساد فيها العديد من الاضطرابات السياسية، إلا أنه ابتعد عن مثل هذه الأحداث وفضل الاشتغال بالعلم والتأليف.

البيهقي إلى جانب كونه محدثاً كان أيضاً إماماً في الفقه الشافعي، دافع عن تفوق الفقه الشافعي وقام بتأليف العديد من المؤلفات القيمة في هذا المجال.

في هذه الدراسة، نهدف إلى تحديد الأساليب والمبادئ التي استند عليها البيهقي وما قدمه من مساهمة ذات قيمة في مجال النسخ في علم الحديث. بالإضافة إلى ذلك، سنقدم أمثلة من بعض الأحاديث في كتابه السنن الكبرى، هدفنا هو إظهار المبادئ التي تبناها البيهقي في الأحاديث التي وقعت فيها النسخ. نعتقد أن هذه الدراسة مهمة من حيث تحديد موقف البيهقي الذي كان عالماً وباحثاً في مجال النسخ، وتحليل الأحاديث التي وقعت بينها النسخ في كتابه. البيهقي يقبل النسخ في القرآن الكريم، وأحكامه تبقى نافذة حتى تنسخ بأحكام جديدة من القرآن الكريم نفسه، والآيات تنسخ بعضها بعضاً. والأحاديث لا تنسخ الآيات والسنة أيضاً مثل ذلك تنسخ بعضها بعضاً.

لا يوجد عامل آخر غير السنة يلغي السنة. وتعبير آخر الآيات والأحاديث في موضوع النسخ تعتبر بنفسها. يقول البيهقي نقلاً عن الشافعي إن الأحاديث لا يمكن أن تعارض القرآن، لكن الأحاديث لها طبيعة تبيين العام والخاص والناسخ والمنسوخ من القرآن.

من جهة أخرى أشار البيهقي إلى أن الحديث الصحيح لا ينسخ بقول التابعي بأي حال من الأحوال، من هذا الباب لم يقبل البيهقي رأي التابعي المطرف بن عبد الله (ت 713 / 95) ادعائه النسخ بين بعض الأحاديث. ونكتشف من هذا أن البيهقي حساس تجاه النسخ ولا يأخذ بعين الاعتبار بعض الآراء الفردية

بالإضافة إلى هذا، يمكننا أن نقول إن المفضل من قبل البيهقي في المناقشات حول النسخ كان قائماً على بعض القرائن. مثلاً البيهقي يرجح في النسخ حديث "الصحيحين" على غيرها.

ويرجح البيهقي آراء أهل المدينة حول النسخ أكثر من غيرها. وقد يكون هذا مرتبطاً بحقيقة أن البيهقي قبل "عمل أهل المدينة" كمبدأ.

بناءً على هذين المثالين، نعتقد أن البيهقي استفاد من مدرسة أهل الحديث ومدرسة أهل الحجاز في كل من القضايا الرئيسية والفرعية. ولكن على أي حال، كان محوره المذهب الشافعي. لذلك، يمكننا أن نقول أن البيهقي يحتضن ويحيط بأي طريقة ولا يتردد في الاستفادة من منهجيات المدارس القريبة إلى الحديث والسنة. إن البيهقي قد قدم لنا في مجال النسخ بعض المعلومات التالية: في حالة وجود تعارض بين الحديثين، إذا كان من الممكن إيجاد جمع بين الحديثين، فسيتم فعل ذلك. فإذا لم يكن من الممكن الجمع بين الحديثين، وتم الكشف عن ظاهرة النسخ بينهما، يتم التخلي عن الحديث المنسوخ في هذه الحالة. فإذا لم يمكن ذلك، فهنا يتم إجراء بعض التفضيلات من خلال النظر في الأسباب مثل أن يكون الحديث أكثر حجياً، مع تطبيق العديد من الصحابة له إلخ

يعتبر كتاب البيهقي المسمى بالسنن الكبرى أحد كتب الحديث الهامة، رتبت الأحاديث تحت عناوين ونقشت الجوانب الفقهية للروايات. تم فحص عمل البيهقي من حيث رواياته وطرائقه وكلماته، وقد شمل وجهات نظر مختلفة حول الموضوع، ثم فضل رأي الشافعي على الآخرين. من ناحية أخرى البيهقي أدرج آراء فقهية في التراجم مثل البخاري (ت. 870 / 256) وقدم معلومات داعمة لهذه الآراء. بالإضافة إلى ذلك إن البيهقي يأتي بالأحاديث ويشرح وفقاً وتأييداً للمذهب الشافعي كما أن الطحاوي الحنفي يأتي بها وفقاً وتأييداً للمذهب الحنفي.

الكلمات المفتاحية: الحديث ، النسخ ، الرواية ، البيهقي ، السنن الكبرى.

Giriş

Kur'ân'dan sonra ikinci kaynak olma özelliği taşıyan hadis, dünden bugüne aktüelliğini korumuş ve hiç gündemden düşmemiştir. Bu nedenden olsa gerek tarih boyunca hadisler yazılıp bir araya getirilmiş, tasnif edilmiş, kolay anlaşılması için şerh edebiyatı diye bir literatür oluşturulmuştur. Bu minvalde hizmet etmek için daha ilk dönemlerde gerek hadis metinlerini içeren hadis külliyatı eserlerinde gerekse hadis şerhlerinde birbiri ile çelişen (muhtelifu'l-hadis) rivâyetler ele alınarak irdelenmiş ve aralarında nesih ilişkisi bulunduğu tespit edilen hadisler için kayda değer yorum ve analizler yapılmıştır. Bu eserler arasında, Ebû Bekir Beyhakî tarafından yazılan ve hadisleri bâblarına göre (ale'l-ebvâb) tasnif edilen *es-Sünenü'l-Kübrâ* adlı eser zikredilebilir. Nitekim bu eserde aralarında nesih ilişkisi bulunan birçok örnek verilmiş ve nesih hakkında önemli mülâhazalar serdedilmiştir.

Bu çalışmada öncelikle hem muhaddis hem de fakih olma kimliğiyle nam yapmış Beyhakî'nin hadisler arası nesih konusunda izlediği metot ve prensipleri –ulaşılabilen eserlerinde araştırma yapılmak suretiyle- tespit etmek ve bu âlimin nesih ilmine olan katkısını ortaya koymak hedeflenmektedir. Ayrıca Beyhakî'nin eserleri arasında, içerdiği hadisler, fıkhi değerlendirmeler ve Beyhakî'nin rivâyet tercihi bakımından ayrı bir yere sahip olan *es-Sünenü'l-Kübrâ* adlı eserde geçen ve aralarında nesih ilişkisi bulunan bazı hadislerden de örnekler verilmiştir. Çalışmanın gayesi Beyhakî'nin hadisler arası nesih hususunda benimsediği prensipleri, belli hadisler özelinde pratikte nasıl tatbik ettiğini göstermektir.

1. Beyhakî (öl. 458/1066)

Adı Ahmed b. Ali b. Hüseyin b. Ali'dir. Beyhakî nisbesi ile tanınmıştır. Beyhâk, Nîsabûr bölgesi sınırları dâhilinde olup Nîsâbûr'a iki gün uzaklıkta bir köydür. Beyhakî 384/994 yılında dünyaya gelmiştir. Hâkim en-Nîsâbûrî (öl. 405/1015) gibi dönemin birçok muhaddisinden hadis rivâyetinde bulunmuştur.¹

Ayrıca Mekke, Bağdat ve Kûfe gibi ilim diyarlarına seyahatler gerçekleştirerek orada bulunan râvîlerden hadis rivâyet etmiştir. Sonrasında tasnif, cem ve telif çalışmalarına yoğunlaşmış ve birçok eser kaleme almıştır. *es-Sünenü'l-Kübrâ*, *Ma'rifetü's-Süneni ve'l-Âsâr*, *el-Esmâ ve's-Sifât*, *Nusûsu's-Şâfi'*,

¹ Şemsuddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâûd v.dğr. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985) 18/163-164. Öte yandan akademik düzeyde Beyhakî hakkında yapılan bir çok çalışma vardır. Yapılan bazı çalışmalar için bkz. Eyüp Yiğit, *İmam Beyhaki'nin Hayatı ve İtikadi Görüşleri*, (Van: Yüzyüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2013); Mehmet Fatih Altunova, *Beyhaki ve Delailü'n-Nübüvve Adlı Eserinin Hadis İlmindeki Yeri*, (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2005; Nuri Topaloğlu, "Beyhakî Hayatı, Eserleri ve Şahsiyeti", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 333-338; Veli Atmaca, "Beyhakî'nin, Kitâbu'd-De'avâti'l-Kebîr'i ve Konulu Hadis Edebiyatı Açısından Önemi", *EKEV Akademi Dergisi* 11/30 (Kış-2007) 129-140.

Delâilu'n-Nübüvve ve daha bir çok eser Beyhakî'nin yazdığı eserler listesinde yerini almıştır.² Beyhakî birçok siyasi kargaşanın hâkim olduğu bir dönemde yaşamasına rağmen, bu tür olaylarla ilgilenmeyerek ilimle meşgul olmuştur.³

Hadisçi olmasının yanında bir Şâfiî fakihî de olan Beyhakî, Şâfiî mezhebi için çok büyük gayretler ortaya koyarak, mensubu bulunduğu Şâfiî fıkhnın üstünlüğünü savunmuş ve bu alanda değerli eserler yazmıştır.⁴ Öyle ki İmâmu'l-Harameyn Ebû'l- Meâlî el-Cüveynî (öl. 478/1085) “Hiçbir Şâfiî fakihî yok ki Şâfiî'nin onun üzerinde minneti olmasın, fakat Ebû Bekir Beyhakî müstesna. Nitekim Beyhakî'nin, Şâfiî'nin (öl. 204/820) mezhebini desteklemek için yazdığı telifatı nedeniyle Şâfiî üzerinde minneti vardır” diyerek onun bu gayretlerinin önemine işarette bulunmuştur. Yine İmam Zehebî (öl. 748/1348) onun ilmî şahsiyetine ve ehliyetine temas etmek için “Şayet Beyhakî isteseydi kendisine bir mezhep kurabilirdi” demekten kendini alamamıştır. Birçok telifi bulunan Beyhakî, yetmiş dört yaşında 458/1066 yılında Nîsâbü'r'da vefat etmiş ve Beyhâk'a getirilerek defnedilmiştir.⁵

2. es-Sünenü'l-Kübrâ

Beyhakî'nin es-Sünenü'l-Kübrâ adlı çalışması, fıkha dair ihtiva ettiği hadis sayısı bakımından muazzam hadis kitaplarından addedilmektedir. Eserde belli konu başlıkları altında hadisler nakledilmiş ve rivâyetlerin fikhî yönleri ele alınmıştır. Beyhakî eserinde rivâyetleri; tarihleri ve lafızları açısından irdeledikten sonra konuyla ilgi muhtelif görüşlere yer vermiş ve daha sonra Şâfiî mezhebine ait görüşü diğerlerine tercih etmiştir. Diğer taraftan Beyhakî çalışmasında Buhârî (öl.256/870) gibi bâb başlıklarında fikhî görüşlerine yer vermiş ve bu görüşleri için destekleyici bilgiler aktarmıştır. Ayrıca Tahâvî'nin (öl. 321/933) Hânefî görüşlerini desteklemek gayesiyle hadisleri yorumladığı gibi, Beyhakî'de de hadisleri bu yönde (Şâfiî mezhebi lehine) yorumlamıştır. Öte yandan Beyhakî kitabındaki bâbları Şâfiî âlimlerinden Müzenî'nin (öl. 264/878) *el-Muhatasar* adlı eserindeki bâb sıralamasına göre düzenlemiştir. Bununla birlikte Beyhakî sadece Şâfiî mezhebine ait görüşlerin delillerini zikretmemekte, aynı zamanda muhalif görüşlerin delillerini de aktarmaktadır.⁶

Öte yandan Beyhakî sıhhat dereceleri aynı olmayan birçok rivâyet nakletmiştir. Yer yer bir hükümün istinbatı nedeniyle daha önceden aktardığı hadisi tekrar nakletmiştir. Cerh yaparken tenkit ettiği râvînin hangi gerekçeyle cerh edildiği yönünde bilgi vermiştir. Bu tavrıyla da “cerhin müfesser olması” kaidesine de riayet ettiği görülmektedir. Dolayısıyla Beyhakî, *Sünen'inde* hadis rivâyeti ve

² Zehebî, *Siyer*, 18/165-166.

³ Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, (*Muhakkik mukaddimesi*), thk. Muhammed Abdulkadir Ata, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1424/2003), 1/ 9-10.

⁴ M. Yaşar Kandemir, “Beyhakî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV. Yayınları, 1992), 6/61.

⁵ Zehebî, *Siyer*, 18/168-169.

⁶ Beyhakî, *es-Sünen*, 1/63-64.

hadisler arasındaki neshe temasın dışında, fıkhu'l-hadise yönelik açıklamalar ve ta'lîlü'l-hadîs gibi hususlara da temas etmiştir.⁷

3. Hadisler Arasındaki Nesih

Nesih kelimesi sözlükte zeval ve aktarma anlamına gelmektedir. Neshin ıstılah anlamı ise bir şer'i delilin, başka bir şer'i delilden sonra gelmesi ve ona muâriz olması demektir. Bu durum bize göre bir tebdil (değiştirme) özelliğini taşıyorken, söz konusu durum Allah Teâlâ'ya göre bir hükmün beyanı, açıklanması niteliğindedir.⁸ Hadisler arası nesih ise bir hadise ait hükmün sonraki bir hadisin hükmüyle öncekinin yürürlükten kaldırılmasına denir.⁹

Öte yandan hadisler arasındaki nesih ilişkisini konu edinerek kitap yazan ilk kişinin İbn Şihâb ez-Zührî (öl.125/743) olduğu söylenmekte ve daha sonra İmâm Şâfiî'nin bu alana kayda değer katkı sağlayan yazılar kaleme aldığı belirtilmektedir.¹⁰ Sonra ki yüzyılda daha kapsamlı çalışmaların yapıldığı ve elimizde hadisler arası nesih ilişkisinden söz eden birçok eserin bulunduğu ise izahtan varestedir. Nitekim Muhammed b. Osman el-Ca'd (öl.301/913), Ahmed b. İshak el-Enbârî, (öl.318/930), Ebû Cafer Ahmed b. Nehhâs (öl.338/949), İbn Bahr el-İsbahânî (öl.322/934), Kasim b. Usbu' el-Kurtubî (öl.340/951) ve İbn Şahîn el-Bağdâdî (öl.385/995) gibi sonraki yüzyılda yaşamış daha birçok hadis ehli olan âlimler tarafından, hadisler arasındaki nesih ilişkisi hakkında eserler telif edilmiştir.¹¹ Ayrıca son dönemlerde hadisler arasında ki nesih ile ilgili yapılan birkaç çalışma da mevcuttur.¹²

4. Beyhakî'nin Nesih Yaklaşımı

Beyhakî sadece hadis "rivâyetiyle" meşgul olmayıp hadislerin dirayetinde de uzman bir muhaddistir. Nitekim Beyhakî hadislerde nesih ilişkisine yoğunlaşarak hadisleri ince bir değerlendirmeye tabi tutmuştur. Onun bu özelliği yazdığı eserlerde bariz bir şekilde görülmektedir. Mesela Beyhakî, *Ma'rîfetü's-Sünen ve'l-Âsâr* adlı eserinde "*Beyânü'n-Nâsihi'l-Hadîs ve'l-Mensûh*" isimli müstakil bir başlık açmış ve bu başlık altında benimsediği Şâfiî kaynaklı bilgileri aktararak, nesih konusunda nasıl bir perspektife sahip olduğunu ortaya koymuştur.

Nitekim Beyhakî mezkûr eserinde şu bilgilere yer vermektedir: Kur'ân-ı Kerîm'de nesih söz konusudur. Mensûh olan bir hüküm neshedilinceye kadar geçerlidir. Allah'ın kitabını ancak Allah'ın

⁷ Beyhakî, *es-Sünen*, 1/65-66.

⁸ Ali b. Muhammed eş-Şerif el-Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, thk. Heyet, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 144.

⁹ Abdullah Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, (İstanbul: M.Ü. İ.F.V.YA., 2015), 246.

¹⁰ Ebû Bekir Muhammed b. Musa el-Hâzîmî, *el-İ'tibâr fi'n-nâsihi ve'l-mensûh mine'l-âsâr*, (Haydârabâd: Dâru'l-Meârifî'l-Osmanîyye, 1358/1939), 3. İmâm Şâfiî'nin nesih anlayışı için bk. Muammer Bayraktutar, *İmam Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi*, (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 1-352.

¹¹ Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn a'n esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, (Bağdâd: Mektebetü'l-Müsennâ, , 1941), 2: 1920.

¹² Bkz., Koçkuzu, Ali Osman, *Hadiste Nâsih Mensûh İlişkisi*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1968); Macit Yüksel, "Hz. Muhammed'den Sonra Nesih Meselesi" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 295-304; Hüseyin Esen, "Serahsî'nin Nesih Anlayışı", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2010), 9-40.

kitabı neshedebilir. Dolayısıyla hadisler ayetleri neshetme kuvvetine sahip değillerdir. Bunun gibi sünneti de ancak sünnet neshedebilir. O halde sünnetin dışında, sünnetin hükmünü ortadan kaldıracak başka bir delil yoktur. Yani ayetler ve hadisler nesih bakımından kendi içinde bir değerlendirilmeye tabi tutulabilir.¹³ Beyhakî yine Şâfiî'den naklen Hadislerin Kur'ân'ı Kerîm'e muhalif olamayacağını fakat hadislerin Kur'ân'ın âmm ve hâsını, nâsîh ve mensûhunu beyan etme niteliği taşıdığını söylemiştir.¹⁴

Bu bilgilerin yanı sıra Beyhakî, bir hükmün neshedildiğinin tespit edilebilmesi için bazı ön bilgilerin olması gerektiğini düşünmektedir. Şöyle ki ona göre nesih ya Hz. Peygamber'in (s.a.s.) buyruğuyla ya birbiriyle çelişen rivayetlerin vürut zamanının bilinmesiyle ya hadisi işiten sahabenin tanıklığıyla ya da âmmenin bilgisiyle tespit edilebilir.¹⁵

Öte yandan Beyhakî bazı hadisler için, emin olmadığı halde, bir ihtimale binaen de olsa neshi söz konusu etmiş ve hadisler arasında neshi tartışmıştır.¹⁶ Hadislerin neshedilmesinde sahâbî filini önemseyen Beyhakî, bazen de İbn Mesûd (32/652) gibi sahabîlerden olan bazı kişilerin görüşlerini isabetli görmemiştir. Nitekim Beyhakî, İbn Mesûd'un Müslümanların ittifak ettiği muavvizeteyn gibi birçok konuda ve âlimlerin neshedildiği mevzusunda ittifak ettikleri "namazda tatbik" konusunda muhalif davrandığını belirterek onun bu yönde olan görüşlerine katılmamıştır.¹⁷

Diğer taraftan Beyhâki, sübutu konusunda şüphe bulunmayan hadisin hiçbir şekilde tâbiîn görüşüyle nesh edilmeyeceğine işarette bulunmuştur.¹⁸ Ayrıca Beyhakî tâbiî Mutarrif b. Abdullah'ın (öl. 95/713) bazı hadisler arasında nesih olduğuna yönelik görüşünü yerinde bulmayarak kabul etmemiştir.¹⁹ Bu durum Beyhakî'nin nesih konusunda hassas olduğu ve bireysel düzeyde değerlendirilebilecek görüşleri dikkate almadığını ortaya koymaktadır.

Büyük bir Şâfiî âlimi olan Beyhakî, diğer fihhi konularda olduğu gibi nesih konusunda da İmâm Şâfiî'nin görüşlerine önem vermiştir. Ayrıca birçok yerde neshin olduğunu ispatlamak için Buhârî ve Müslim rivâyetlerini de referans göstermiştir.²⁰ Bu bilgilerin yanı sıra Beyhakî, nâsîh mensûh konusunda Medîne ehlinin Kûfe ehline göre daha bilgin ve donanımlı olduğunu söylemiş ve onların görüşlerinin daha muteber olduğuna işarette bulunmuştur.²¹

¹³ Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, thk. Abdulmutî Emin Kalacî, (Karâçî/Beyrût: Câmiâtü'd-Dirâsâti'l-İslâmîyye/Dâru Kuteybe, 1412/1992), 1/179.

¹⁴ Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen*, 1/117.

¹⁵ Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen*, 1/179.

¹⁶ Beyhakî, *es-Sünen*, 1/365-368.

¹⁷ Beyhakî, *es-Sünen*, 2/115.

¹⁸ Beyhakî, *es-Sünen*, 6/18.

¹⁹ Beyhakî, *es-Sünen*, 9/82.

²⁰ Beyhakî, *es-Sünen*, 4/445-447.

²¹ Beyhakî, *es-Sünen*, 2/120; Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen*, 2/437.

Beyhakî, neshin gündeme geldiği ihtilâfu'l-hadîs konusuyla ilgili olarak şu bilgilere yer vermektedir. Hadisler arasında bir ihtilaf söz konusu olduğunda, şayet iki hadisin arasını bulmak/cem etmek mümkün ise ikisiyle amel edilir. Eğer hadislerin cem edilmesi mümkün olmayıp hadisler arasında bir nesih olgusu tespit edilirse böyle bir durumda nâsîh hadisle amel edilerek mensûh hadîs terk edilir. Bu da mümkün değilse bu defa da hadisin daha sahih olması, birçok sahâbînin uygulamasına mutabık olması vs. gibi bazı karineler göz önünde bulundurularak hadisler arasında tercih yapılır.²²

5. Beyhakî'nin es-Sünen'in'de Aralarında Nesih İlişkisi Bulunan Bazı Hadisler

Beyhakî'nin es-Sünenü'l-Kübrâ adlı eserinde nesih mevzuuyla ilişkili olarak birçok konuya değinilmiştir. Fakat bu çalışmada, makalenin sınırını aşmamak için belli örneklerle iktifa edilerek Beyhakî'nin hadisler arasındaki nesih konusunda izlediği yöntem hakkında bilgi verilmeye çalışılacaktır.

5.1. Guslü Gerektiren Bazı Haller

“Rasûlullah (s.a.s.) bir keresinde Ensâr'dan olan bir kişiyi çağırır. Bu kişi de başından su damlar bir vaziyette Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yanına gelir. Durumun farkına varan Hz. Peygamber (s.a.s.): “Herhalde seni aceleye getirdik.” diye sorar. O kişi de “evet” diye cevap verir. Ardından Hz. Muhammed (s.a.s.): “(Cima esnasında) Aceleye getirildiğinde veya inzal olmadığında sana gusül gerekmez. (Namaz abdesti gibi) Abdest al (yeter).” buyurur.²³ Görüldüğü gibi Beyhakî'nin naklettiği hadiste cima esnasında meninin akması durumunda guslün gerekmeyeceği belirtilmektedir. Ayrıca söz konusu bilginin Übey b. Ka'b (öl. 33/654 ?), Hz. Osman (öl. 35/656), Zübeyir b. Avvâm (öl. 36/656), Talha b. Ubeydullah (öl. 36/656), Hz. Alî (öl. 40/661) gibi bazı sahabîler tarafından da dile getirildiği ifade edilmektedir.²⁴

Beyhakî daha sonra hadisin mensûh olduğunu, birçok rivâyeti referans göstererek ifade eder. Şöyle ki bu rivâyetlerde nakledilen bilgilere göre Hz. Muhammed (s.a.s.) cinsel organların birbirine değmesi veya dokunması durumunda gusül almanın farz olduğunu emretmiştir.²⁵ Hz. Ömer (öl. 23/644), Hz. Aişe (öl. 58/678) ve Abdullah b. Ömer (öl. 73/693) söz konusu ruhsattan bahsedildiğinde bunu reddederek guslün iki cinsel organın birbirine geçmesiyle farz olduğunu söylemişlerdir. Yine on beş yaşındayken Hz. Muhammed'i (s.a.s.) gören Sehl b. Sad'ın (öl. 91/710) kendisine, Ubey b. Ka'b'ın

²² Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen*, 1/180; 3/219.

²³ Beyhakî, *es-Sünen*, 1/256; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdulbakî, (Beyrût: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabîyye/Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1991/14129), “Hayız”, 345, 1/269; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâûd, Muhammad v.dğr., (Dimâşk: Dâru Risâleti'l-A'lemîyye, 2009/1430) “Teyemmüm”, 110, 1/382; Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâûd v.dğr., (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999/1420), 17/253.

²⁴ Beyhakî, *es-Sünen*, 1/254-255.

²⁵ Beyhakî, *es-Sünen*, 1/252-253.

söz konusu ruhsatın Hz. Peygamber tarafından ilk dönemlerde verildiği fakat daha sonra ruhsat kaldırılarak guslün alınması gerektiği yönünde emir verildiği şeklinde bir bilgi aktardığını söylemiştir. Dahası Beyhakî guslün gerekmediği yönünde bilgi veren Hz. Ali, Hz. Osman ve diğer sahabîlerin de Übey b. Ka'b gibi görüşlerinden vazgeçtikleri ve söz konusu durumda guslün gerekeceğini ifade ettiklerini belirtmiştir. Ayrıca Beyhakî konuyla ilgili tâbînden olan İbn Sirîn (öl. 110/728) gibi şahısların destekleyici görüşlerine de yer vermektedir.²⁶

Görüldüğü gibi Beyhakî mevzubahis hadisin mensûh olduğunu ispatlamak için Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadislerini, sahabîlerin görüşlerini ve tâbîin tabakasından olan bazı âlimlerin fikirlerini tek tek zikretmiş ve naklettiği başka bir rivayetle, ilk dönemde verilen ruhsatın elbiselerin az olmasından kaynaklandığına temas etmiştir.²⁷

Yani âdetten banyo yapan bir kişinin elbise değiştirmesi gerekir. Dolayısıyla o dönemde elbisenin de az olması nedeniyle –cinsel ilişkide inzal olmaması durumunda- gusül alma zorunluluğu kaldırılmış ve elbise değişimine de gerek kalmamıştır. Esasen Câbir b. Abdullah'ın (öl. 78/697) “Rasûlullah zamanında hangi birimizin iki elbisesi vardı?”²⁸ sözü de bu dönemde –fakirlik veya başka nedenlerden dolayı- elbise konusunda bir sıkıntının olduğunu göstermektedir. Fakat Beyhakî'nin aktardığı rivayetten farklı olarak söz konusu husus, bazı kaynaklarda “قلة الثياب/elbise azlığı” değil de, “قلة الثياب/dindeki kararlılığının az olması” şeklinde aktarılmıştır ki bu da söz konusu hadiste ilk dönemlerde verilen ruhsatın sebebini daha anlaşılır kılmaktadır.²⁹

5.2. Köpeğin Bir Kaba Dokunması

“Abdullah b. Ömer diyor ki ben henüz bekâr bir genç iken Rasûlullah'ın (s.a.s.) mescidinde geceliyordum. O sırada köpekler camiye bevl (idrâr) ediyor, camide dolaşp, gelip gidiyorlardı ve hiçbir kimse bundan dolayı (yere) bir şey serpmiyordu.”³⁰ Beyhakî'nin naklettiği bu hadiste köpeğin dokunduğu yer ilk zamanlarda necis sayılmamış ve bu yer herhangi bir şeyle de temizlenmemiştir.

Beyhakî, tam emin olmamakla birlikte İbn Ömer tarafından nakledilen bu hadisin bazı rîvâyetlerle neshedildiğini söylemektedir. Nitekim Beyhakî bu hadisi aktardıktan sonra, bu olayın, ya köpeğin dokunduğu kapların temizlenmesiyle ilgili emirden önce vuku bulunduğunu veya temizlenme

²⁶ Beyhakî, *es-Sünen*, 1/256-257.

²⁷ Beyhakî, *es-Sünen*, 1/256.

²⁸ Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thrc. Mustafâ ed-Dîb el-Buğâ, (Beyrut: Dâru'l-İbni'l-Kesîr/el-Yemâne, 1993/1407), “Salât”, 2, 1/139.

²⁹ Süleyman b. Halef b. Sa'd el-Bâcî, *el-Müntekâ şerhu Muvattai Mâlik*, thk. Muhammed Abdulkadir (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1420/1999) 1/401; Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr.), 3/249.

³⁰ Beyhakî, *es-Sünen*, 1/369; Buhârî, “Vudû”, 32; Süleymân b. Eşâ's el-Ezdî es-Sicistânî Ebû Dâvûd., *Sünenü Ebî Davûd*, thk. Şuayb el-Arnaûd v.dğr., (Beyrût: Dâru Risâleti'l-Alemîyye, 1430/2009), “Tahâret”, 134, 1/284.

emrinin olmamasının gerekçesi olarak köpeklerin bevlettikleri yerlerin bilinmemesiyle alakalı olduğunu söyleyerek söz konusu hadisin neshi konusunda emin olmadığına işaret etmektedir.³¹

Beyhakî'nin mezkûr hadisi nesh ettiğine ihtimal verdiği rivâyetleri ise eserinde, İbn Ömer'in rivâyetini aktarmadan önce zikretmiştir. Şöyle ki bu rivâyetlerde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bir köpeğin kabı yalması veya o kaptan içmesi durumunda, kabın bir rivâyette yedi, bir rivâyette altı defa su olmak kaydıyla bir defa toprakla temizlenmesi gerektiği, bir diğer rivâyette yedi defa su bir defa toprakla temizlenmesi gerektiği yönünde bilgiler verilmektedir. Başka bir rivâyette ise bir seferinde bir köpek yavrusunun dokunduğu yerin bizzat Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından temizlendiği bildirilmektedir.³² Bu bilgilerden yola çıkarak Beyhakî'nin emin olmamasına rağmen belli gerekçelerle bir konuda neshin olabileceği yönünde görüş belirttiği söylenebilir.

5.3. Ellerin Dizlerin Arasına Konulması (Tatbîk)

“Musab b. Sa'd anlatıyor. Ben (bâbam) Sa'd'ın yanında namaz kıldım ve (rükûda) ellerimi birbiriyile kapatarak iki dizimin arasına koydum. Bunun üzerine Sa'd, (böyle yapmamam için) ellerime vurdu. Musab diyor ki başka bir sefer yine onun yanında namaz kıldım ve ellerimi birbiriyile kapatarak iki dizimin arasına koydum. Bunun üzerine Sa'd ellerime vurarak şöyle dedi: “Oğulcuğum, (evet) biz böyle yapardık. (Fakat) Daha sonra bundan nehyolunduk ve ellerin avuç içlerinin dizlerin üstüne konulması hususunda emrolunduk.”³³ es-Sünen'de geçen bu hadiste, önceden rükûda ellerin iki dizin arasına alınmak suretiyle namaz kılındığı fakat sonradan bu uygulamanın nesh edildiği ve ellerin dizlerin üstüne konularak namaz kılındığı yönünde bilgi verilmektedir.

Beyhakî, söz konusu hadisi aktardıktan sonra namazda tatbikin nesh edildiğini başka rivâyetlerle de teyit etmektedir. Nitekim Beyhakî'nin naklettiği bu rivâyetlerde Hz. Ömer'in insanlara gelerek, namaz kılarken rükûda ellerin dizlerin üstüne konulmak suretiyle eda edilmesinin sünnete uygun olduğunu söylediği belirtilmektedir. Yine bu rivâyetlerde (Kûfe'den) Medine'ye geldiğinde namazda “tatbik” yapan sahâbî Ebû Sebre Ferve b. Müseyk'in uyarıldığı, Ebû Sebre'nin de bunu kendilerine Abdullah b. Mesûd'un (öl. 32/652-53) öğrettiği, bunun üzerine Ebû Sebre'ye bu uygulamanın kaldırıldığı yönünde bilgi verildiği nakledilmektedir.³⁴ Burada neshin dışında dikkati çeken bir diğer husus ise farklı konularda olduğu gibi bu konuda da Abdullah b. Mesûd'un bilinen bir uygulamaya muhalif kaldığıdır. Görüldüğü üzere Beyhakî sahâbîlerden gelen bazı rivâyetleri, sahâbî uygulamasını ve kâhir ekseriyetin taşıdığı kanaati esas alarak hadiste geçen uygulamanın mensûh olduğunu söylemiştir.

³¹ Beyhakî, *es-Sünen*, 1/369.

³² Beyhakî, *es-Sünen*, 1/ 365-368.

³³ Beyhakî, *es-Sünen*, 2/119; Müslim, “Mesâcid”, 535; Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî bi şerhi'l-hâfız Celâlüddîn es-Suyûtî ve hâşiyeti'- imâmi's-Sindî*, (Halep: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmîyye.), “Tatbîk”, 1, 2/183.

³⁴ Beyhakî, *es-Sünen*, 2/119-120.

5.4. Oturarak İmamlık Yapmak

“Şa’bi’nin naklettiğine göre Rasûlullah şöyle buyurmuştur: “Sizden hiçbir kimse benden sonra oturarak imamlık yapmasın.”³⁵ Mürsel senetle aktarılan bu rivâyette, oturularak imamlık yapılmaması gerektiği belirtilmektedir.

Beyhakî, mürsel olması nedeniyle zayıf gördüğü bu hadisin mensûh olduğunu söylemiştir. Ardından bu hadisi nesheden rivâyetleri aktarmıştır. Şöyle ki Beyhakî’nin aktardığı rivâyetlerde Hz. Peygamber’in hastalandığı sırada Hz. Ebû Bekir’e namaz kıldırmasını emrettiği ve kendini iyi gördüğü bir sırada Hz. Abbâs ve Hz. Ali’nin yardımıyla camiye gidip namaz kıldırmakta olan Hz. Ebû Bekir’in yanında oturarak namaz kıldığı, bu durumda yine cemaatin Hz. Ebû Bekir’e uymaya devam ettiği ancak Hz. Ebû Bekir’in ise oturarak namaz kılan Hz. Muhammed’e iktida ettiği yönünde bilgi verilmektedir. Ayrıca rivâyetlerde daha sonra insanlardan, namaz safında Hz. Muhammed’in (s.a.s.) mi yoksa Hz. Ebû Bekir’in mi önde oldukları hususunda ihtilafa düştükleri ifade edilmektedir.³⁶

Dikkat edileceği üzere Beyhakî, mürsel olduğu için zayıf gördüğü bir hadisi sahih bir hadismişi gibi kabul edip daha sonra neshedildiğini ispatlamak için bu hadisi değerlendirmeye almıştır. Diğer taraftan bu durum, Beyhakî’nin mürsel olması nedeniyle zayıf gördüğü bir hadisi tamamıyla reddetmediğini göstermektedir.

5.5. Oruçlu İken Hacamatın Yapılması

“Şeddâd b. Evs anlatıyor: Rasûlullah (s.a.s.) Ramazan’ın on sekizinde –elimi tutmuş bir vaziyette- Bakî’de hacamat yapan bir kişiyle karşılaştı ve şöyle buyurdu: “Hacamat yapanın da yaptırmanın da orucu bozulmuştur.”³⁷ Rivâyette oruçlu olduğu halde hacamat yapan ve yaptırın kişinin orucunun bozulduğu ifade edilmiştir.

Beyhakî bu rivâyeti farklı tariklerle aktardıktan sonra bu hadisin neshedildiğini ispatlamak için bir bâb açmış ve bu bâb altında bahsi geçen hadisi nesheden farklı rivâyetler nakletmiştir. Şöyle ki bu bâb başlığı altında geçen rivâyetlerde, oruçlu halde hacamat yapmak ile ilgili nehyin Mekke fethi sırasında (8/630) olduğu ve İmam Şâfi’nin, hacamatın orucu bozmadığıyla ilgili İbn Abbâs’tan (öl. 68/687) nakledilen haberin Vedâ haccında (10/632) vuku bulduğu yönündeki görüşü ifade edilmektedir. Yani hacamatın orucu bozduğu yolundaki hadis, zaman bakımından önce vârid olduğu için izin hadisi bu yasağı neshetmiştir. Yine bu rivâyetlerde Cafer b. Ebî Tâlib’e (öl. 8/629), yasaklamadan sonra ruhsat verildiği ve İbn Ömer’in oruçlu iken hacamat yaptığı halde bir süre sonra âdetine muhalif olarak hacamatı gece veya iftar vaktinde yaptığı yönünde bilgiler verilmiştir.³⁸

³⁵ Beyhakî, *es-Sünen*, 3/114.

³⁶ Beyhakî, *es-Sünen*, 3/114-318.

³⁷ Beyhakî, *es-Sünen*, 4/446; *Buhârî*, “Savm”, 32; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevra et-Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, thk. M. Fuad Abdalbaki, (Şeriketu Mekteb ve Matbaat-u Mustafa el-bâbî ve evladîh, 1962:1382), “Savm”, 60, /144.

³⁸ Beyhakî, *es-Sünen*, 4/445-447.

Beyhakî zaman unsuru, sahâbî haberi, sebepsiz bazı uygulamaları ve Şâfiî'nin konuya yönelik kanaatini de delil göstererek mezkur hadisin neshedildiğini belirtmiştir.

5.6. İhramda Giyilecek Şeyler

İbn Abbâs'tan nakledilen bir rivâyette, Rasûlullah (s.a.s.) Arafat'ta bize hutbe verdi ve şöyle buyurdu: "İhramlı kimse izar bulamazsa seravil giysin, terlik bulamazsa mest giysin."³⁹ Rivâyette ridânın bulunmaması durumunda izârın giyilmesinden, terliğin bulunmaması durumunda ise mest giyilmesinden söz edilmektedir. İbn Ömer'den nakledilen rivâyette ise bu bilgilerin dışında giyilecek mestlerin aşık kemiğinin altında olacak şekilde kesilmesi emri de bulunmaktadır.

Beyhakî, giyilecek mestin kesilmesi hususunda bir neshin olacağını düşünmüş olsa gerek ki İbn Abbâs ve İbn Ömer'in rivâyetleri ekseninde bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Şöyle ki Beyhakî, İbn Ömer'in rivâyetinde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) söz konusu emri hacdan önce Medîne'de verdiğini, İbn Abbâs'ın rivâyetinde ise bu emri Arafat'ta verdiğini ve bunun İbn Ömer'in kıssasından sonra vârid olduğunu söylemiştir. Beyhakî zaman bakımından daha sonra nakledilen emrin nâsîh olacağını ima etmiş ama her iki rivâyet arasında neshin olduğunu açık bir şekilde ifade etmemiştir.⁴⁰

Bununla birlikte Beyhakî konuyla ilgili Şâfiî'nin görüşüne de yer vermiştir. Nitekim Beyhakî, Şâfiî'nin giyilecek mestlerin belli bir kısmının kesilmesini söyleyen İbn Ömer rivâyetini tercih ettiğini ve İbn Abbâs'ın ise bu hususu, unutmaması, şüpheye düşmesi, sükût etmesi veya konunun ihtilafı olması nedeniyle aktarmadığını söyleyerek esasen Şâfiî'nin her iki hadis arasında bir nesih olgusunun olmadığı görüşüne sahip olduğuna işarette bulunmuştur.⁴¹ Biz Beyhakî'nin bu konuda Şâfiî ile aynı kanaati paylaşmadığını düşünüyoruz. Nitekim yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Beyhakî bu konuda nesih olduğunu açık bir şekilde ifade etmemiş ama neshin olduğuna işaret etmiştir. Beyhakî çok büyük bir ihtimalle çok bağlı olduğu Şâfiî'ye karşı muhalif konuma düşmemek için böyle bir tutum takınmıştır.

5.7. Mut'a Nikâhı

"İbn Mesud şöyle anlatıyor: Biz Rasûlullah (s.a.s.) ile birlikte bir savaştaydık. Kadınlar(ımız) yanımızda değillerdi. Biz de bu nedenle (kendimizi) hadım yapmak istedik. (Fakat) Daha sonra Rasûlullah (s.a.s.) bizi bundan nehyetti ve bir şey karşılığında belli bir süreye kadar (bulduğumuz beldede ki) kadınlarla evlenmemize ruhsat verdi."⁴² Rivâyette savaşta belli bir süre için evlenilebileceği yönünde Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından verilen bir ruhsattan söz edilmektedir. Beyhakî mut'a nikahının nesh edildiğiyle ilgili olarak birçok rivâyet aktarmıştır.

³⁹ Beyhakî, *es-Sünen*, 5/81; Benzer rivâyetler için bkz. *Buhârî*, "Hac", 27; *Müslim*, "Hac", 1178.

⁴⁰ Beyhakî, *es-Sünen*, 5/80-81.

⁴¹ Beyhakî, *es-Sünen*, 5/80-81.

⁴² Beyhakî, *es-Sünen*, 7/326. Benzer rivâyetler için bkz. *Buhârî*, "Nikâh", 8, *Müslim*, "Nikâh", 404.

Fakat bu rivâyetlere geçmeden önce Beyhakî'nin bu konuda yaptığı değerlendirmelerden söz edilecektir. Şöyle ki Beyhakî, nehyin Hayber fethinde mi veya Mekke fethinde mi yapıldığı tartışmasına girmeden önce söz konusu rivâyetler etrafında çok tartışmalı bir değerlendirmede bulunmuştur. Nitekim Beyhakî bu değerlendirmesinde, İbn Mesûd'un konuyla ilgili naklettiği ve mensûh olan bir rivâyette geçen "biz genç iken (...bize ruhsat verildi)" ifadesinden yola çıkarak ruhsatın Hayber veya Mekke fethinden önce verildiğini iddia etmektedir. Şöyle ki Beyhakî, ruhsat sırasında genç olduğunu söyleyen İbn Mesûd'un hicrî otuz iki yılında altmış küsur yaşında vefat ettiğini, Hayber fethinin hicrî yedinci yılda, Mekke fethinin ise hicrî sekizinci yılda gerçekleştiğini belirtmiş ve gençlik/شبابا yaşının kırkın altında olduğu kabulüne binaen İbn Mesûd'un Mekke fethi sırasında kırk veya kırka yakın yaşta olduğunu varsaymış (kesin değil) ve ruhsatın fetihden önce gerçekleştiğini iddia etmiştir.⁴³

Öte yandan Beyhakî'nin yasaklamayla ilgili olarak naklettiği rivâyetlerde yasaklamanın Hayber'de veya Mekke fethinde yapıldığı yönünde ihtilaf vardır. Şöyle ki Hz. Ali, (ruhsatın devam ettiği görüşüne sahip olan) İbn Abbâs'ı sen dalgın birisin diyerek azarlamış ve mut'a nikâhının Hayber fethi sırasında yasaklandığını nakletmiştir. Aslında İbn Abbâs'ın daha sonra mut'a nikâhının leş, kan, domuz eti gibi haram olduğunu söylediği ve bu konuda sahip olduğu görüşten vazgeçtiği de kaydedilmektedir.⁴⁴ Bu söylenenlere karşın Abdullah b. Ömer'in mut'a nikâhı için Hayber fethinde yasaklandığı fakat Mekke fethinde (yine) ruhsat verildiği ve daha sonra kıyamet gününe kadar haram kılındığı yönündeki açıklaması konuyla ilgili rivâyetlerin sentezi niteliğindedir. Ayrıca İbn Ömer'in dışında bazı sahâbîler de bu yönde beyanda bulunmuşlardır.⁴⁵ Netice itibarıyla Beyhakî'nin naklettiği bu rivâyetlere göre mut'a nikâhı ihtilafsız neshedilmiştir.

5.8. Bazı Kaplarda Nebîz Tutulması

"Said b. Cübeyr'den naklen İbn Ömer ve İbn Abbâs, Rasûlullah'ın (s.a.s.), dubbâ, hantem, nakîr ve müzeffet (adlı) kapların kullanımını yasakladığına şahit olmuşlardır.⁴⁶ Rivâyetten de anlaşılacağı üzere Hz. Muhammed (s.a.s.) daha önce bazı kapların- içinde tutulan nebîzin sarhoş edeceği düşüncesiyle- kullanımını nehyetmiştir.

Beyhakî söz konusu bu yasağın sonradan Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından kaldırıldığını söylemiştir. Şöyle ki Hz. Muhammed (s.a.s.), kaplarda tutulacak nebîzin helal olduğunu, kabın bir şeyi haram kılmayacağını ancak her sarhoş edici maddenin haram olduğunu buyurmak suretiyle yasağın

⁴³ Beyhakî, *es-Sünen*, 7/226.

⁴⁴ Beyhakî, *es-Sünen*, 7/ 227-328, 334.

⁴⁵ Beyhakî, *es-Sünen*, 7/328.

⁴⁶ Beyhakî, *es-Sünen*, 8/535; Müslim, "Eşribe", 1996; Nesâî, "Eşribe", 34. Doubbâ, kuru kabak, hantem yeşil testi, nakîr oyulan hurma ağacının kökü ve müzeffet ise testinin dışına ziftlenmiş kap anlamına gelmektedir. Abdülkerim b. Muhammed el-Kazvinî, *Şerhu Müsnedü's-Şâfiî*, thk. Ebûbekir Vâil, (Katar: Vizâretü'l-Evkâf, 1428/2007), 3/447.

kaldırıldığını bildirmiştir.⁴⁷ Beyhakî'nin naklettiği başka bir rivâyette ise nebîzi yasakladığı, başka bir rivâyette ise deriden mamul kaplardaki içecekleri yasakladığı fakat daha sonra bu yasağı kaldırdığı yönünde bilgiler de mevcuttur.⁴⁸

Görüldüğü üzere Beyhakî bu konuyla alakalı birçok rivâyeti bir araya getirmiş ve daha önce yasaklandığı belirtilen belli kapların kullanılması, nebîzin tutulması ve deriden olan kaplardaki içecekler gibi görünürde farklı olan hususlara ait hükümlerin bizzat Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından yasaklandığını açıklamıştır.

5.9. Kabir Ziyareti

“Ebû Said el-Hudrî'nin naklettiği rivâyette Rasûlullah (s.a.s) şöyle buyurmuştur: “Ben size kabir ziyaretini yasaklamıştım. Bundan böyle kabirleri ziyaret edebilirsiniz. Zira bunlardan (alınacak) ibret vardır...”⁴⁹ Nakledilen rivâyette kabir ziyaretinin önce yasaklandığı fakat daha sonra Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından izin verildiği bildirilmiştir.

Beyhakî, mezkûr hadisin neshedildiğini birçok rivâyeti zikrederek belirtmiştir. Bu rivâyetlerde yasağın kaldırıldığı belirtilmekle birlikte, kabir ziyaretinin hayrı arttırdığı, kalbi yumuşattığı, kişiyi zâhid kıldığı, gözleri yaşarttığı ve ahireti hatırlattığı hususunda bilgiler de verilmiştir. Ayrıca bu rivâyetler içinde en dikkat çekici olan ise Hz. Peygamber'in (s.a.s.) annesinin kabrini ziyaret etmek için müsaade istediği ve Allah'ın (c.c.) da buna izin verdiği, dolayısıyla kabir ziyaretinin yapılmasında bir sakınca bulunmadığı şeklinde aktarılan rivâyettir.⁵⁰

Sonuç

Yapılan bu araştırmada Hicrî 5. yy. hadisçilerinden olan Ebû Bekir Beyhakî'nin, hadislerin nâsîh ve menhûs olma yönleri üzerinde durduğu gözlemlenmektedir. Ayrıca Beyhakî'nin fikhî konularda olduğu gibi hadislerin neshi konusunda da çok bağlı olduğu Şâfiî'nin görüşlerini prensip edindiği dikkatten kaçmamaktadır.

Beyhakî'ye göre nesih olgusu hem Kur'ân âyetlerinde hem de hadislerde söz konusudur. Fakat Beyhakî'ye göre ne Kur'ân âyetleri hadisleri neshedebilir ne de hadisler Kur'ân âyetlerini nesh edebilir. Hadislerin Kur'ân dışı vahiy olduğuna dair bir kanaate sahip olduğunu düşündüğümüz Beyhakî, muhtemelen hadislerin vahiy olma yönünü mahiyeti bakımından âyetler gibi değerlendirmedeğinden, hadis ve âyetler arasında çapraz bir nesih olgusuna ihtimal vermemiştir. Yani mademki Kur'ân âyetleri vahyin keyfiyeti bakımından hadislerden farklı bir kategoride değerlendiriliyor, o halde bu âyetleri ancak kendi kategorisinde olan âyetler neshedebilir, hadisler

⁴⁷ Beyhakî, *es-Sünen*, 8/536.

⁴⁸ Beyhakî, *es-Sünen*, 8/539-540.

⁴⁹ Beyhakî, *es-Sünen*, 4/128; Müslim, “Cenâiz”, 927.

⁵⁰ Beyhakî, *es-Sünen*, 4/127-129.

neshedemez. Bu yaklaşım aynı şekilde hadisler için de söz konusudur. Kısaca âyet ve hadislerin vahiy kaynaklı olma yönü farklı olduğu için âyet ve hadisler ancak kendi içinde nâsîh mensûh olabilir.

Yine Beyhakî hadislerin Kur'ân âyetlerine aykırılık arz etmediği görüşüne sahiptir. Bu görüş, sahih kabul edilen bir hadisin sahih kabul edilmeden önce Ku'rân âyetlerine arz edilmesi gerektiği öngörüsünün pratikte Beyhakî gibi muhaddisler tarafından dikkate alındığını göstermektedir.

Diğer taraftan Beyhakî hadisler arasında neshin gerçekleşmesi için birtakım şartlar öngörmüştür. Ayrıca Beyhakî bazen hadisler arasındaki nesih konusunda Abdullah b. Mesûd ve Mutarrif b. Abdullah gibi sahâbe ve tâbiînden olan kişilerin şahsi görüşlerini tercih etmemiş ve bu görüşleri eleştirel bir yaklaşımla ele almıştır. Bu yaklaşım, Beyhakî'nin bireysel nitelikli olup çoğunluğun benimsediği görüşe muhalif olan kanaati dikkate almadığını göstermektedir.

Bu bilgilerin yanı sıra Beyhakî'nin nesih ile ilgili tartışmalarda tercih ettiği hadisin veya anlamın belli karinelere dayandığını söyleyebiliriz. Örneğin Beyhakî nesih konusunda tercih ettiği hadisin "*Sahihayn'de*" geçen hadislerden olması yönünde bir prensip benimsediği görülmektedir. Ayrıca Beyhakî'nin nesih konusunda Medîne ehline ait görüşlere daha çok itibar ettiği gözlemlenmektedir. Bu iki misalden yola çıkılarak Beyhakî'nin mutaassıp bir fakih ve muhaddis olmadığı; Ehl-i Hadis ve Ehl-i Hicaz ekolünden hem usul hem de fûru konularında faydalandığı ama her hâlükârda mihverini Şâfiî usulünün oluşturduğu, dolayısıyla Beyhakî'nin Hadis ve Sünnete yakın ekol veya grupların metodolojilerinden yeri geldikçe faydalanmaktan uzak durmadığı, kuşatıcı ve kucaklayıcı bir muhaddis olduğu söylenebilir. Son olarak Beyhakî'nin yazdığı eserler arasında birçok açıdan öne çıkmış olan *es-Sünenü'l-Kübrâ* adlı eserinde, aralarında nesih ilişkisi bulunan birçok hadisin tartışılarak açıklandığı görülmektedir.

Kaynakça

Altunova, Mehmet Fatih. *Beyhaki ve delailü'n-nübüvve Adlı Eserinin Hadis İlmindeki Yeri*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2005.

Atmaca, Veli. "Beyhakî'nin Kitâbu'd-de'avâtî'l-kebîr'i ve Konulu Hadis Edebiyatı Açısından Önemi". *EKEV Akademi Dergisi* 11/30 (2007), 129-140,

http://isamveri.org/pdfdrg/D01777/2007_30/2007_30_ATMACAV.pdf.

Aydınlı, Aydınlı. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: M.Ü.İ.F.V.Y., 8. Basım. 2015.

Aynî, Mahmud b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî fî şerhi sahihi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr.

Bâcî, Süleyman b. Halef b. Sa'd. *el-Müntekâ şerhu Muvattai Mâlik*. 7 Cilt. thk. Muhammed Abdulkadir. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1. Basım, 1420/1999.

Bayraktutar, Muammer. *İmam Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi*. 1 Cilt. Ankara: Otto Yayınları, 1. Basım, 2015.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*, 11 Cilt. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 3. Basım, 1424/2003.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî. *el-Câmiu's-Sahîh*. 6 Cilt. thrc. Mustafâ ed-Dîb el-Buğâ. Beyrut: Dâru'l-İbni'l-Kesîr/el-Yemâme, 3. Basım, 1993/1407.

- Cürçânî, Ali b. Muhammed eş-Şerif. *et-Ta'rifât*. 1 Cilt. thk. Heyet. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Çelebî, Mustafa b. Abdullah Kâtib, *Keşfü'z-zunûn a'n esâmi'l-kütübi ve'l-funûn*, 6. Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eşa's el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Davûd*. 7 Cilt. thk. Şuayb el-Arnaûd. v.dğr.. Beyrût: Dâru Risâleti'l-Alemîyye, 1430/2009.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*. 15 Cilt. thk. Abdulmutî Emin Kalacî. Karâçî/Beyrût: Câmiâtü'd-Dirâsâtî'i-İslâmîyye/Dâru Kuteybe, 1. Basım, 1412/1992.
- Esen, Hüseyin. "Serahsî'nin Nesih Anlayışı". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32. (2010), 9-40, <http://eds.b.ebscohost.com/eds/detail/detail?vid=0&sid=87baaeae-b05a-4067-aaa7->
- Hazimî, Ebû Bekir Muhammed b. Musa. *el-İ'tibâr fi'n-nâsihi ve'l-mensûh mine'l-âsâr*. Haydârbâd: Dâru'l-Mearifi'l-Osmanîyye, 2. Basım, 1358/1939.
- İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed. *Müsned*. 50 Cilt. thk. Şuayb el-Arnâûd v. dğr. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle., 1. Basım, 1999/1420.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. 5 Cilt. thk. Şuayb el-Arnâûd, Muhammad v.dğr. Dimaşk: Dâru Risâleti'l-A'lemîyye, 2. Basım, 2009/1430.
- Kandemir, M. Yaşar. "Beyhakî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/58-61. İstanbul: TDV. Yayınları, 1992.
- Kazvinî. Abdulkerim b. Muhammed. *Şerhu Müsnedü'ş-Şâfiî*. 4. Cilt. thk. Ebûbekir Vâil. Katar: Vizâretü'l-Evkâf. 1. Basım. 1428/2007.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Hadiste Nâsih Mensûh İlişkisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1968.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin b. Haccâc Ebû'l-Hüseyin el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-Sahîh*. 5 Cilt. thk. Muhammed Fuad Abdu'l-Bakî. Beyrût: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabîyye/Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1. Basım, 1991/14129.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünenü'n-Nesâî bi şerhi'l-hâfız Celâlüddîn es-Suyûtî ve hâşiyeti'imâmî's-Sindî*. 8 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmîyye.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevrâ. *Sünenü't-Tirmizî*, 5 Cilt. thk. M. Fuad Abdalbaki. Şeriketu Mekteb ve Matbaat-u Mustafa el-Bâbî ve Evladîh, 1962/1382.
- Topaloğlu, Nuri. "Beyhakî'nin Hayatı, Eserleri ve Şahsiyeti". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 333-338. <http://acikerisim.deu.edu.tr:8080/xmlui/handle/20.500.12397/4001>.
- Yiğit, Eyyüp. *İmam Beyhakî'nin Hayatı ve İtikadi Görüşleri*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Yüksel, Macit. "Hz. Muhammed'den Sonra Nesih Meselesi" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009). 295-304. http://isamveri.org/pdfdrq/D02533/2009_13/2009_13_MACITY.pdf
- Zehabî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 25 Cilt. thk. Şuayb el-Arnâûd v.dğr. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle. 1405/1985.

HADITH

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

Temmuz / July / يوليو / 2020, 4: 135-162

Hz. Ebû Bekir'in Hadisle İlgili Tutumu (Hz. Peygamber Sonrası)

Hz. Abû Bakr's Attitude on Ḥadīth (Aftermath of Hz. Prophet)

حول سلوك سيدنا أبي بكر الصديق في الحديث (بعد الرسول صلى الله عليه وسلم)

Sait İnan

Doktora Öğrencisi, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Türkiye

Ph.D. Candidate, İnönü University, Faculty of Theology / Turkey

stnn02@hotmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-3850-9158

Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received Date: 28.05.2020

Kabul Tarihi / Accepted Date: 17.07.2020

Yayın Tarihi / Published Date: 31.07.2020

Yayın Sezonu / Publication Date Season: Temmuz / July

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3965947>

Atıf / Citation / اقتباس : İnan, Sait. "Hz. Ebû Bekir'in Hadisle İlgili Tutumu (Hz. Peygamber Sonrası) / Hz. Abû Bakr's Attitude on Ḥadīth (Aftermath of Hz. Prophet)". *HADITH* 4 (Temmuz/July 2020): 135-162. doi.org/10.5281/zenodo.3965947.

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

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

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

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

Hız. Ebû Bekir'in Hadisle İlgili Tutumu (Hız. Peygamber Sonrası)

Sait İNAN

Anahtar Kelimeler:

Hadis
Hız. Ebû Bekir
Rivayet
Sihhat
İhtiyat

ÖZ

Hadisi erken dönemlerde incelemeye tabi tutmak, kaynağa ulaşmak konusundaki kısıtlı imkânlar nedeniyle güçlükleri olan bir faaliyettir. Ancak bununla beraber, kaynağa yakın dönemde hadis adına yapılan uygulamalar ve kabuller bir anlamda hadis ilminin temelini oluşturmaktadır. Hız. Peygamber'in İslamiyet'i tebliğ etmesiyle ilkler arasına giren Hız. Ebû Bekir, Hız. Peygamber'i destekleyerek birçok önemli olayda onunla beraber olmuştur. Bu beraberlik Hız. Peygamber'in vefatına kadar devam etmiştir. Nebevî iklimin etkisini yitirmediği bu dönemde ilk halifenin uygulamaları, Hız. Peygamber'in uygulamalarını ve izlerini barındırması adına ayrı bir önem arz etmektedir. Hız. Ebû Bekir'in, delil olması açısından hadisi nasıl değerlendirdiği, rivayet etmek konusunda nasıl bir tutum sergilediği, ne kadar hadis rivayet ettiği ve hilafeti döneminde hadisle ilgili neler yaptığı gibi hususlar, onun hadisle ilgili tutumunu ortaya koymaktadır. Onun hilafeti döneminde tespit edilen bu hususlar, hadis ilmindeki külli unsurların ve genel kabullerin başlama noktası olarak da kabul edilebilir. Bu bakış açısıyla, elimizdeki kaynakların imkân sunduğu nispette Hız. Ebû Bekir'in hadisle ilgili uygulamalarından kesitler sunmaya çalışacağız.

Hız. Abû Bakr's Attitude on Ḥadīth (Aftermath of Hız. Prophet)

Keywords:

Ḥadīth
Hız. Abû Bakr
Narration
Authenticity
Precaution

ABSTRACT

Examining the hadith based on the period of the near future to its source is a difficult activity as it has limited sources, in terms of resources. However, with these difficulties, the practices provided on the hadith in the near future to the source and hadith-related assumptions may form the basis of the hadith. The Companions' attitudes about the hadith immediately after the death of Hız. Prophet is decisive in terms of the hadith studies. Hız. Abu Bakr, who became one of the firsts when Hız. Prophet promulgated Islam, had important cooperation with Hız. Prophet by supporting him. This solidarity continued until the death of Hız. Prophet. From this perspective, Hız. Abu Bakr's practices and acceptance of hadith are extremely significant. The practices of the first caliph during that period in which the effect of Nebevî continued, have extra special importance as it contains Hız. Prophet's practices and traces. The issues such as how Hız. Abu Bakr evaluated the hadith in terms of evidence, what attitude he had about narrating, how much hadith he narrated, and what he did about the hadith during his caliphate reveal his attitude towards the hadith. These issues determined during his caliphate can also be accepted as the starting point of the various elements and general assumptions in the hadith. From this point of view, we will try to present sections from the practices of Hız. Abu Bakr regarding hadith.

EXTENDED ABSTRACT

Hz. Abū Bakr's Attitude on Ḥadīth (Aftermath of Hz. Prophet)

Hz. Abū Bakr has a great importance in terms of ḥadīth science. What makes him important in this sense is that he was close to Hz. Prophet and he was the first caliphate role following the death of Hz. Prophet. Hz. Abū Bakr, who was also among the first to accept the declaration of Islām, supported Hz. Prophet, both financially and spiritually, in conveying the message of the religion of Islām in Mecca and during the establishment of the Islamic state in Medina and was with Hz. Prophet until his death. This makes Hz. Abū Bakr at an important figure in terms of ḥadīth researches.

What was done by the caliph right after the death of Hz. Prophet was not arbitrary practices. These were actions that reflected the style of the new religion and its style with the knowledge and experience of a life with Hz. Prophet. In this respect, it is of great importance that what Hz. Abū Bakr put into practice during his caliphate. The evaluations made about his practices are very important to reflect the style of Hz. Prophet and the essence of the Sunnah.

From the point of view mentioned above, when Hz. Abū Bakr is tried to be understood, we are attracted to his practices he performed for the sake of ḥadīth during his caliphate. What is the approach of the caliph, who had important responsibilities in terms of the protection and notification of the Qurʾān following the death of Hz. Prophet, to the ḥadīth? What is the position of the ḥadīth in the solution of the problems encountered at a time when the Qurʾān was brought to the forefront? The death of Hz. Prophet means the authority that confirms or denies the information about him disappears. In this case, what did the caliph do for the abuses that might occur? What was the approach of the caliph to the ḥadīth narration? Some approaches show him as an anti-narration. How much did he narrate from Hz. Prophet? Why is he not mentioned among the mukthirūn companions?

Early periods in ḥadīth science are relatively dark areas due to the limited access to resources. Studies related to that period were carried out on names that had abundant resources about them, such as Hz. ʿÖmer, Hz. ʿAlī and mukthirūn companions. In the relevant literature, we could not identify any study that specifically evaluates the attitude of Hz. Abū Bakr regarding the ḥadīth. In the period of the Caliphate of Hz. Abū Bakr, our evaluations based on the narrations related to the ḥadīth reveal not only his attitude towards the ḥadīth but also the period close the source of the ḥadīth. Moreover, observing the responses of his practices in the science of ḥadīth will make an important contribution to the justification of the ḥadīth.

In addition to accepting the Qurʾān as the main source, Hz. Abū Bakr consulted with the ḥadīth on issues where he could not find a solution from the Qurʾān. In this case, he accepted the ḥadīth as a witness. He did not experience any suspicion and anxiety in the narrations that he knew and heard about the issues he had consulted with the ḥadīth. However, when he encountered a narration he did

not know, he did not immediately accept it, instead, he used external resources to confirm it. It is necessary to distinguish Hz. Abū Bakr's love for the Prophet from his acceptance of the sunnah as evidence. Evaluating the attitudes of Hz. Abū Bakr regarding the ḥadīth as a product of love might cause misunderstanding his approach to the ḥadīth.

It is not a general practice for Hz. Abū Bakr to demand witnesses in accepting ḥadīths. By asking for a witness, Hz. Abū Bakr exemplified that Muslims should be cautious in narrating or accepting the ḥadīth and that an inquisitive and critical attitude should be taken. His attitude can be accepted as a starting point in determining the truth value of the ḥadīth that has been going on for centuries.

Hz. Abū Bakr's cautiousness in the ḥadīth narration is not an attitude that prevents the narration. When he heard a narration that he did not know or was interpreted differently, he tried to prevent the narration. This method was a kind of validity determination in the conditions of its period. In addition, as the caliph he directed people to the Qurʾān regarding the protection and notification of the Qurʾān.

The narration that Hz. Abū Bakr attempted a small-scale codification, but later regretted and burned what he wrote is not mentioned in the early sources. Important evaluations have been made that will negatively affect the truthfulness of this narration.

The resources show differences in the number of narrations attributed to Hz. Abū Bakr. Identifying the causes of these differences is a separate study subject. The average number of to be reached in this regard is more or less than 140. Considering the relationship of Hz. Abū Bakr with Hz. Prophet, there is an expectation that his narrations should be more. However, the number of narrations expressed does not meet this expectation.

When considering the factors affecting the number of narrations of Hz. Abū Bakr, the reasons why the narrations from him are low can be stated as follows. Hz. Abū Bakr preferred to be cautious in the ḥadīth narration. This caution we see in him was not caused by a personal concern. Indeed, he aimed to create a meticulous approach in the ḥadīth narration for those who come after him. Hz. Abū Bakr was very busy due to his duty after the death of Hz. Prophet. That is why there was little narration from him. His life span after Hz. Prophet was two years and four months. It was not possible to narrate many ḥadīths during this short time. Considering the life span of the companions who narrated many ḥadīths after Hz. Prophet, this issue might be better understood. By nature of the narration, it is an activity that increases as it moves away from Hz. Prophet. During the period just after the Hz. Prophet, there was no need for narratives as the traces of the Prophet were recent to humans and their experiences were fresh. As a result, the reason for the low number of narrations of Hz. Abū Bakr does not mean he was against narration.

ملخص موسع

حول سلوك سيدنا أبي بكر الصديق في الحديث (بعد الرسول صلى الله عليه وسلم)

سيدنا أبو بكر من أهم الأشخاص في علم الحديث. لأنه الخليفة الأول بعد الرسول صلى الله عليه وسلم وأقرب رفيق له، وهو من أوائل المسلمين بعد إعلان الإسلام. فلقد أيد أبو بكر الرسول صلى الله عليه وسلم أثناء التبليغ في مكة المكرمة وعمل على تأسيس الدولة الإسلامية في المدينة المنورة. وهذا الأمر يضعه في ضوء مجال البحوث عموماً؛ ومن حيث علم الحديث خاصة.

وبعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ما فعله الخليفة ليست أفعالاً تعسفية بل اجتهادات دينية، وهذه الأفعال التي تعكس التجربة لسنة الرسول صلى الله عليه وسلم. في هذه الجهة من الأهمية بمكان أن ينجز أبو بكر خلافته والنتائج التي وصل إليها حول أفعاله. من المهم جداً أن يعكس أسلوب النبي صلى الله عليه وسلم في جوهر السنة النبوية.

من وجهة النظر المذكورة أعلاه، ما فعله في خلافته يثير الفضول والبحث من حيث حديث الرسول صلى الله عليه وسلم. ما هو نهج الخليفة الذي كان له مسؤولية مهمة في حفظ القرآن؟ وإخباره بوفاة الرسول صلى الله عليه وسلم في الحديث؟ ما هو موقفه في الحديث وحل المشكلات في الفترة التي ظهر فيها القرآن في المقدمة؟ فبعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم هل يعني اختفاء السلطة النبوية التي تؤكد أو تنفي المعلومات عنه، في هذه الحالة ماذا فعل الخليفة لمنع الإساءة في الفهم؟ ما هو نهج الخليفة في رواية الحديث؟ قد يظن أو يفهم البعض أنه معادي لرواية الحديث، فما عدد روايته؟ لماذا لم يرد ذكره عند الكثيرين من أصحاب الحديث؟

علم الحديث في الفترة الأولى هو غير واضح نسبياً بسبب الإمكانيات المحدودة للوصول إلى الموارد العلمية. هناك دراسات كثيرة عن فترة سيدنا عمر ثم أجريت على أسماء مثل سيدنا علي وبعض الأسماء من الكثيرين بمصادر كثيرة، لم تتمكن هذه الدراسات من تحديد دراسة تقييم موقف سيدنا أبي بكر في الحديث، حيث جاء هذا البحث حول هذا الباب. خاصة في فترة خلافة أبي بكر فإن القرارات التي اتخذها في الروايات المتعلقة بالحديث تكشف عن موقفه

في الحديث ومع ذلك قمت في هذا البحث بفحص هذه المسألة الحديثية من مصادرها. بالإضافة إلى ذلك يمكن الوقوف على رؤيته التي تكافئ القضايا التي تم تحديد مساهمته فيها (الحياة العملية) فسيدنا أبي بكر في الحديث سوف يسهم مساهمة مهمة في تأسيس علم الحديث كغيره من العلوم.

بالإضافة إلى قبول القرآن الكريم مصدر رئيسي، تقدم أبو بكر الحديث في القضايا التي لم يتمكن فيها من إيجاد حل من القرآن. في هذه الحالة (قبول الحديث) لم يشعر الخليفة بأي شك أو قلق في الرواية التي عرفها أو سمعها عن القضايا التي طبقها في الحديث. ومع ذلك عندما واجه الشائعات التي لم يعرفها، لم يقبل على ضوء الإشاعة التي سمعها فقام بتطبيقها على العوامل الخارجية لتأكيد ما كما هو مشهور عنه. فيجب فصل حب أبي بكر إلى النبي صلى الله عليه وسلم عن قبوله لرواية الحديث. إن تقييم موقف سيدنا أبي بكر فيما يتعلق بالحديث باعتباره نتاجاً للحب في كل مرة يؤدي بنا إلى إساءة الفهم في نهجه عن الحديث.

ليس من الممارسة العامة أن يطلب أبو بكر الشهود في قبول الحديث. وضح أبو بكر أنه لا يجب أن يعامل بشكل ترتيبي في قبول الحديث أو قبوله بسؤال الشاهد. وإنه ينبغي اتخاذ موقف فضولي ونقدي يمكن موقفه كنقطة بداية في تحرير القيمة الصحيحة للحديث الذي استمر لعدة قرون.

احتياط أبي بكر في رواية الحديث ليس مانعاً لرواية الحديث. كان أبو بكر ضداً في رواية الحديث عندما يسمع رواية لا يعرفها أو يفسرها بشكل مختلف ويكون لديه عقبة أمام السرد. هذه الطريقة هي نوع من التحرير الصحي ظروف دورها. بالإضافة إلى ذلك وجه الناس إلى القرآن بمسؤولية وظيفته فيما يتعلق بمحافظته القرآن وإبلاغه. حسب الرواية، سيدنا أبو بكر حاول تدوين الحديث بشكل مصغر، ثم ندم وأحرق ما كتبه، هذه الرواية لم تذكر في مصادر القديمة والصحيحة ثم اتخذ بعض المتقدين القرارات المهمة التي من شأنها أن تؤثر سلباً على سلامة هذا السرد.

ثم هناك فرق بين المصادر في عدد الرواية لأبي بكر. إن تحرير أسباب هذه الاختلافات هي موضع دراسة منفصلة. ومتوسطة القيمة والتي يمكن الوصول إليها في هذا المصدر هي بضعة أرقام أو أكثر من ١٤٠ رقم. سيدنا أبو بكر بالنظر إلى العلاقة مع النبي صلى الله عليه وسلم هناك توقع بأن روايته أكثر، ومع ذلك فإن هذا الرقم الذي عبرنا عنه لا يلبي التوقعات المذكورة.

عندما نأخذ بعين الاعتبار العوامل المؤثرة على عدد الرواية التي تخص أبا بكر، يمكننا أن نذكر أسباب انخفاض روايته على النحو التالي: يفضل كان أبو بكر يتوخى الحذر في رواية الحديث، هذا التحذير الذي نراه فيه ليس بسبب قلق شخصي، يهدف إلى خلق صورة دقيقة في رواية الحديث لمن جاء بعده. إن سيدنا أبا بكر بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم كان مشغولاً للغاية بسبب واجبه كخليفة، حيث كان هناك القليل من الوقت للجلوس والتحديث (فخلافته سنتين وأربعة أشهر) لا يمكن سرد الكثير من الأحاديث خلال هذا الوقت. قصر حياته بعد النبي صلى الله عليه وسلم؛ فالصحابة يروون أحاديث كثيرة بالنظر إلى فترة حياتهم بعد النبي، فإن الوضع الذي نريد أن نعبر عنه سيتم فهمه بشكل أفضل فيما بعد. كذلك كلما ابتعدنا عن فترة النبي صلى الله عليه وسلم لم تكن هناك حاجة للشائعات لأن آثار النبي صلى الله عليه وسلم كانت معروفة لدى البشر وكانت التجارب جديدة. ونتيجة لذلك سبب انخفاض روايات أبي بكر ليس ضد التحديث .

الكلمات المفتاحية: الحديث، سيدنا أبو بكر، رواية، صحة، احتياط.

Giriş

Hiz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634) kişiliği ve üstlendiği halifelik vazifesi onu İslâmî ilimler açısından önemli bir hale getirmiştir. Ayrıca Hiz. Peygamber ile olan beraberliğinin neredeyse bir ömür sürmesi onu, sünnet ve hadis bilgisi açısından önemli bir konumda tutmaktadır. Bu açıdan hilafetinde gerçekleşen icraatların, uygulamalarındaki sistematüğün tespit edilmesi çok önemlidir. Hadisi, kaynağı olan Hiz. Peygamber'e yakın dönemlerde ele almak, Hiz. Ebû Bekir ile ilgili çalışmalarını gerekli kılmaktadır.

Bilindiği gibi hadis usulüne dair ilkeler zamanla şekillenerek, sistematik hale gelmiştir. Bu oluşum yüzyıllar boyu devam edip zenginleşmiştir. Hiz. Ebû Bekir'in hilafeti döneminde hadis ilmine dair izler bularak, bu izlerin bahsettiğimiz sistematik içindeki karşılığını görmek, hadis ilmine önemli katkılar sunacaktır. Bu amaçla Hiz. Ebû Bekir'in iki yıllık hilafeti döneminde hadise dair neler yaptığını, hadise karşı tavrının ne olduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

1. Hadise Müracaatı

Bu başlıktan kastımız Hiz. Ebû Bekir'in kendi hüküm ve içtihatlarında Hiz. Peygamber'e ait söz ve uygulamaları hüccet olarak kullanmasıdır. Hiz. Ebû Bekir problemleri çözerken Hiz. Peygamber'in sünnetine ciddi bir bağlılık göstermiştir. Bununla ilgili şu örnekleri verebiliriz.

1.1. Halife Kureyş'tendir Rivayeti

Hiz. Peygamber'in vefatından hemen sonra Müslümanların karşılaştıkları ilk sorun, halife seçimi için Ensâr'ın Benî Sâide'nin gölgeğinde bir araya gelmesidir. Bu toplantıya Hiz. Ebû Bekir sonradan dâhil olmuş, bir konuşma yaparak halifeliğün Muhacir'in hakkı olduğunu ifade etmiştir.¹ Onun bu konuşmasında kullandığı delillerden biri de halifenin Kureyş'ten olması gerektiğini ifade eden rivayettir.

Halifenin Kureyş'ten olması gerektiği anlamında birçok rivayet bulmak mümkündür.² Ancak böyle bir rivayetin Hiz. Peygamber tarafından ifade edilip edilmediği ile ilgili birtakım tartışmalar

¹ Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Ömer Abdusselam Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), 4/308.

² Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin (Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999), 3/462; Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989), 6/402; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavut - Adil Raşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 8/446; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman b. el-Fazl ed-Dârimî, *Sünen*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Riyad: Dâru'l-Muğnî, 1412/2000), "Siyer", 78; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nasr (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Ahkâm", 2; Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 1412/1991), "İmâre", 4; Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî, *Müsned*, thk. Hasan Selim Esed (Dımaşk: Dâru'l-Me'mun li't-Turas, 1989), 3/462;

yapılmaktadır.³ Biz bu tartışmalara girmeden Hz. Ebû Bekir'in bu hadisi referans olarak kullandığı rivayetleri nakledeceğiz.

Halife seçiminde yaşananları en ayrıntılı şekilde rivayet eden müellif Vâkidî'dir (ö. 207/823). Onun verdiği bilgilere göre Hz. Ebû Bekir'in hilafet tartışmalarında "halife Kureyş'tendir" hadisiyle ihticâc edilmiştir. Ancak bu hadisi söyleyen Hz. Ebû Bekir değil, Ma'n b. Adî'dir (ö. 12/633). O, konuyla ilgili tartışmaların kızıştığı anda söz alarak şunları söylemiştir: "Ey Muhacirler! Bize göre Allah'ın kulları arasında sizden daha azizi yoktur. Hz. Peygamber bu konuda imamlar Kureyş'tendir demiştir." Ma'n b. Adî'nin bu sözlerinden sonra Beşir b. Ensârî de onu destekleyecek şu ifadelerde bulunmuştur: "Evet, gerçekten biz de bu sözü Hz. Peygamber'den duyduk." Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir, Beşîr'e hitaben "Allah'ın rahmeti senin üzerine olsun, Allah sana İslâm'dan büyük bir hayır nasip etsin"⁴ demiştir.

Diğer bir rivayette Hz. Ebû Bekir bu hadisi direk Hz. Peygamber'den duyduğunu bildirmiştir. Ayrıca kendisiyle beraber bu hadisi Hz. Peygamber'den işiten birini de şahit göstermiştir. Konuyla ilgili varid olan nakle göre Hz. Ebû Bekir, Resûlullah'ın şu rivayeti ile söze başlamıştır: "İnsanlar bir tarafa yönelip gitse, Ensâr bir tarafa yönelip gitse ben Ensâr'ın yöneldiği tarafa yönelirim." Hz. Ebû Bekir bu ifadeleri kullandıktan sonra Sa'd b. Ubâde'ye (ö. 14/635) dönerek: "Ey Sa'd! Senin de bulunduğun bir yerde Rasûlullah şöyle demişti: Kureyş bu işin velileridir. İnsanların iyileri Kureyş'in iyilerine, insanların kötülere de Kureyş'in kötülerine tâbidir." Bunun üzerine Sa'd: "Evet doğru söyledin biz vüzerâyız siz ümerasınız" demiştir.⁵

Konuyla ilgili diğer bir rivayette Muhammed b. İshâk b. Yesar, (ö. 150/768) biat günü Hz. Ebû Bekir'in Ensâr'a şu şekilde hitap ettiğini nakletmiştir: "Allah'a itaat ettikleri ve onun yolundan gittikleri müddetçe bu iş Kureyş'indir. Bu husus size Hz. Peygamber'den ulaşmış veya onu bizzat Hz. Peygamber'den duymuşsunuzdur. Anlaşmazlığa düşmeyiniz, aksi takdirde dağılıp gücünüzü kaybedersiniz. Sabrediniz Allah sabredenlerle beraberdir. Biz ümerâyız, sizler ise vüzerâsınız ve din kardeşimizsiniz, dinde bizim yardımcılarımızsınız."⁶

Buradaki anlatıma göre, halifenin Kureyş'ten olduğunu ifade eden hadis, insanların geneli tarafından bilinen bir husustur. Hz. Ebû Bekir bu malum rivayeti delil getirmiş, Ensar da bu duruma rıza göstermiştir.

³ Hz. Ebû Bekir'in bu rivayeti kullanmadığı ile ilgili görüş için bk. Ali Bakkal, "Hz. Ebû Bekir'in Halife Seçilmesinde İmamlar Kureyş'tendir Hadisinin Rolü Üzerine", *İstem* 3/6 (2005), 87-104. Bu rivayetin aslının olmadığına dair görüş için bk. Mehmet Said Hatiboğlu, "İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik Hilafetin Kureyşliliği", *Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 23 (1978), 121-213; İsrâfil Balcı, "İmamlar Kureyş'tendir İddiasının Kritiği" *Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 40 (2016), 7-32.

⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkidî, *Kitâbu'r-ridde mea nebze min fütûhi'l-Irak*, thk. Yahyâ el Caburî (Beyrût: Dâru Ğarbi'l-İslâmî, 1410/1990), 41.

⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/199; Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*, thk. Hüsameddin el-Kudusî (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1414/1994), 5/191.

⁶ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye 1424/2003), 8/246.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Hz. Ebû Bekir'in halifelğinde bu rivayeti referans olarak kullanması ihtilaflı bir husustur. Bu konuyla ilgili dipnotta ifade ettiğimiz makalelerde bu rivayetler için önemli eleştiriler yer almaktadır. İlgili tartışmaları burada ifade etmek çalışmamızı ciddi anlamda uzatacağı ve konuyu mecrasından çıkaracağı için bu hususun ayrıntılarına girmeyeceğiz. Ancak burada gözden kaçırılmaması gereken şöyle bir durum söz konusudur: Halifenin Kureyş'ten olması anlamında çok sayıda rivayet vardır.⁷ Hatta bazı kaynaklar bu rivayetleri mütevatir olarak değerlendirmiştir.⁸ Halifelik ile ilgili tartışmaların yaşandığı bir ortamda, bu rivayetlerin Hz. Ebû Bekir tarafından kullanıldığını düşünmek, bizim ifade ettiğimiz rivayetlere güç kazandırmaktadır. Bu düşünce, ilgili rivayetleri bu başlık altında değerlendirmemize sebep olmuştur.

1.2. Peygamberlerin Defni Rivayeti

Hz. Ebû Bekir biat aldıktan sonra Hz. Peygamber'in defin işlerinin tamamlanmasında ashaba yardımcı olmuştur. O, Hz. Peygamber'in nereye defnedileceği ile ilgili ihtilâf yaşayan insanlara bir hadis aktararak kabrin yerini belirlemiştir.

Konuyla ilgili rivayetler İmam Mâlik (ö. 179/795),⁹ İshâk b. Râhûye (ö. 238/853),¹⁰ Tirmizî (ö. 279/892),¹¹ İbn Mâce (ö. 273/887)¹² gibi musanniflerin eserlerinde zikredilmiştir. İlgili rivayetlerin bütününde, yaşanan hadise aynı manaya gelen, birbirine yakın ifadelerle nakledilmiştir. Rivayetlerdeki ortak vurguda, Hz. Peygamber'in mezarının yeri ile ilgili farklı fikirler ifade edilmiş, Hz. Ebû Bekir bu tartışmaya sonradan dâhil olmuş ve konuyla ilgili işittiği bir hadisi aktarmıştır. Bu hadis peygamberlerin vefat ettikleri yerde defnedileceğini ifade etmektedir. Bunun üzerine tartışmalar son bulmuş ve Hz. Peygamber'in vefat ettiği yatağın altı kazılarak Hz. Peygamber oraya defnedilmiştir. Hz. Ebû Bekir bu olayda da bildiği bir hadisi delil olarak kullanmış ve meseleyi çözüme kavuşturmuştur.

⁷ Bu kaynakların bir kısmını 2 numaralı dipnotta ifade ettik. Konuyla ilgili rivayetlerin değerlendirmesini yapan Elbânî, rivayetlerin sahih olduğu kanaatindedir. O, ilgili rivayetin tüm tariklerini zikreder ve rical ile ilgili değerlendirmelerde bulunur. Rivayetlerle ilgili yapılan önemli değerlendirmeleri de ifade eder. Bu değerlendirme için bk. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî, *İrvâu'l-ğâlîl fi tahrîci ehâdîsi menâri's-sebil* (Beyrût: Mektebetü'l-İslâmî, 1405/1985), 2/298-300.

⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî'l-Feyz el-Kettânî, *Nazmü'l-mütenâsir mine'l-hadisi'l-mütevâtir*, thk. Şeref Hicâzî (Mısır: Dâru'l-Kütübi's-Selefiyye, 1983), 159.

⁹ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 1406/1985), "Cenâiz", 27.

¹⁰ Ebû Ya'kub İshâk b. İbrâhîm (Râhûye) b. Mahled, *Müsned*, thk. Abdulfafur b. Abdul Hak (Medine: Dâru'l-Îmân, 1412/1991), 3/739.

¹¹ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşar Avad Maruf (Beyrut, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1405/1998), "Cenâiz", 33.

¹² Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd ibn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Kahire: Dâru İhyâi Kütübü'l-Arabî), "Cenâiz", 65.

1.3. Peygamberlerin Mirası Rivayeti

Hz. Peygamber'in Hayber'i fethetmesinin ardından Fedek Yahûdileri'nin kalbini bir korku sarmıştır. Onlar topraklarının yarısını Resûlullah'a bırakmak şartıyla musâlaha teklifinde bulunmuşlardır. Hz. Peygamber bu anlaşmayı kabul etmiş, ele geçen toprakları mücahitler arasında taksim etmeyerek kendi tasarrufuna almıştır.¹³ Hz. Fâtıma (ö. 11/632) babasının vefatından sonra, bahsi geçen mirası almak için halife Ebû Bekir'in yanına gitmiş, ancak o, “*Biz Peygamberler mirasçı bırakmayız*” hadisi ile ihticâc ederek, Hz. Fatıma'ya bir şey vermemiştir.¹⁴

Konuyla ilgili Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'inde geçen diğer bir rivayette Hz. Fatıma, Hz. Ebû Bekir'in yanına gitmemiş, ancak bir aracı göndermiştir. Fakat sonuçta alınan cevap aynı mahiyette olmuştur.”¹⁵

Burada ifade ettiğimiz rivayetlerin dışında, bazı lafız farklılıklarıyla beraber aynı anlama gelen birçok rivayet bulmak mümkündür.¹⁶ Bunların hepsini ifade etmeye gerek duymadan, ilgili rivayetlerin bütününe bakarak şunları söyleyebiliriz: Hz. Peygamber'in kızı, babasının vefatı üzerine, babasından kalan mirası almak için bir bekleyiş içine girmiş, halifeye aracılar göndererek miras talep etmiştir. Talebin karşılık bulmaması üzerine kendisi Hz. Ebû Bekir'in yanına giderek babasından kalanları istemiştir. Hz. Ebû Bekir'in burada güç bir durumla karşılaştığını ifade etmeliyiz. Çünkü babasından kalanları talep eden her evlat gibi Hz. Fatıma da miras talep etmiştir. Ancak burada talep eden Hz. Peygamber'in kızı olması yönüyle geri çevrilmemesi gereken biridir. Ayrıca burada sergilenecek tavır birtakım küskünlüklere ve huzursuzluklara sebep olabilecektir. Hz. Ebu Bekir buna rağmen miras vermeyerek bu talebi geri çevirmiştir. O, “*peygamberler geride miras bırakmazlar*” hadisini içinde bulunduğu müşkül durumda hüccet olarak kullanmıştır. Bu olay kendi aleyhine bir tutum geliştirebilecek olsa da hadisle amel etmekten vaz geçmemiştir. Hz. Peygamber'e bağlılığı ve sevgisiyle tanınan Hz. Ebû Bekir'in bu şekilde karar vermesi, onun sünneti hüccet kabul etmek ve onunla amel etmek konusundaki hassasiyetini göstermektedir.

1.4. Nineye Miras Rivayeti

Hz. Ebû Bekir'in sünnete müracaatıyla ilgili diğer bir husus nineye mirastan pay verirken, kendisinin bilmediği, ashâptan birinin söylediği bir hadisle amel etmesidir. İlerleyen başlıklarda, farklı bir yönüyle alacağımız bu rivayet, Hz. Ebû Bekir'in istinbat metodunu ortaya koymaktadır. O, sorun çözümünde önce Kur'ân'a müracaat etmiş, ancak bir çözüm bulamayınca hadise başvurmuştur.

¹³ İbn Hişâm, *Siret*, 3/301; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2014), “el- Harâc ve'l-İmâre”, 19.

¹⁴ Buhârî, “Ferâiz”, 3.

¹⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/222.

¹⁶ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemâm b. Nâfi' es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habiburrahman el-A'zamî (Beyrut: Mektebetü'l-İslamî, 1403/1996), 5/471; Müslim, “Cihad”, 52; Ebû Dâvûd, “el- Harâc ve'l-İmâre” 19; Tirmizî, “Siyer”, 44.

İlgili rivayet Kabîsa (ö. 86/705) kanalıyla şu şekilde nakledilmiştir: “Hz. Ebû Bekir'e bir nine geldi ve mirastaki kendi payını sordu. Ebû Bekir ona senin için Allah'ın kitabında belirtilmiş bir hisse yoktur. Resûlullah'ın sünnetinde de bir şey verildiğini bilmiyorum. Ben bu meseleyi insanlardan sorup öğreninceye kadar sen dön, bekle dedi. Hz. Ebû Bekir konuyu insanlara sorduğunda, Muğîre b. Şu'be (ö. 50/670) Rasûlullah'a bir nine geldiğinde ona altıda bir verdi dedi. Hz. Ebû Bekir, Muğîre'ye yanında kimse var mıydı dedi? Muhammed b. Mesleme (ö. 43/663) ayağa kalktı ve Muğîre'nin dediklerini tekrar ederek şahitlik etti.”¹⁷

Bu rivayet bazı lafız farklılıklarıyla beraber başka kaynaklarda da geçmektedir.¹⁸ Bu rivayetlerin tümünde ortak vurgu, Hz. Ebû Bekir'in hükmünü bilmediği bir konuda ashâbın işittiği bir hadisi delil kabullenmesi ve onunla amel etmesidir.

Buraya kadar başlık açarak ifade ettiğimiz rivayetlerin dışında, bizi destekleyecek rivayetleri arttırmak mümkündür. Ancak burada delil arayışının konu edildiği meşhur vakaları gözler önüne serdik. Böylece Hz. Ebû Bekir'in ihtiyaç anında hadise müracaat ettiğini ve onunla amel ettiğini ortaya koyduk.

Hz. Ebû Bekir'in Hz. Peygamber'e olan sevgisini, onun sünneti delil kabullenmesinden ayırmak gerekmektedir. Hz. Ebû Bekir'in hadis ile ilgili sergilediği tutumları, her defasında bir sevgi ürünü olarak değerlendirmek, onun hadis ile ilgili yaklaşımını yanlış anlamamıza sebep olacaktır. Mesela Hz. Ebû Bekir'in, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Üsâme ordusunu -kendisinin merkezde güce ihtiyacı olduğu halde- cihada göndermesi ve komutanı değiştirmek isteyenlere karşı ısrarla, “Hz. Peygamber'in görevlendirdiği komutanı değiştirmeyeceğim” demesi bir anlamda Hz. Peygamber'e bağlılık ve sevgi olarak düşünülebilir.¹⁹ Ama nineye mirastan pay verirken veya miras isteyen Hz. Fâtıma'ya pay vermezken, bu durumu sadece Peygamber sevgisi olarak değerlendirmek, çok doğru olmayacaktır. Buradaki yaklaşım ve hareket tarzı sadece sevgiden kaynaklansaydı Hz. Ebû Bekir son derece düşkün olduğu ve çok sevdiği Resûlullah'ın kızı Fatıma'yı üzmez, onu hayatının sonuna kadar küstürmezdi.²⁰ Bilakis ona mirastan istediğini vererek kırgınlıklara engel olurdu.

2. Hadisi Kabulde Şâhit İstemesi

Hadis ilminin temel ilkelerinden olan, sahihi sakimden ayırma gayreti, hadis ilminin ortaya çıkışından başlayarak tüm teşekkül basamaklarında varlığını etkin olarak göstermektedir. Bu başlıkta ele alacağımız konu, hadisin sıhhat değerini tespit etme geleneğinde atılmış ilk adımlardan biridir.

¹⁷ İmam Mâlik, “Feraiz”, 4.

¹⁸ Abdurrezzak, *Musannef*, 2/513; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/493; Tirmizî, “Feraiz”, 10; İbn Mâce, “Feraiz”, 4; 10; Ebû Abdırrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbu'atu'l-İslamî, 1406/1986), “Feraiz”, 12.

¹⁹ Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebû'l-Fûad Abdullah (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, 1407/1987), 2/317.

²⁰ Buhârî, “Ferâiz”, 3.

Konunun üzerinde şekillendiği rivayet, bir önceki başlıkta farklı bir yönüyle ele aldığımız “nineye miras” rivayetinin devamında geçmektedir.

Hadis bir önceki başlıkta ayrıntılı bir şekilde ifade edildiği için burada üzerinde duracağımız hususu merkeze alarak rivayeti mücmel bir şekilde ifade edeceğiz. Mirastaki payını soran yaşlı kadına Hz. Ebû Bekir bir cevap bulamamış ve durumu sahabeye açmıştır. Resûlüllah'ın nineye altıda bir oranında pay verdiğini söyleyen Muğire'ye, yanında kimse var mıydı diye şahit sormuş, Muhammed b. Mesleme de ayağa kalkarak Muğire'ye şahitlik etmiştir.”²¹

Bu rivayeti değerlendirmek ve sağlıklı sonuçlar çıkarmak Hz. Ebû Bekir'in hadisi kabul veya ret anlayışında önemli ipuçları verecektir. Ancak böyle bir sonuç için öncelikle şu sorulara cevap bulmak gerekir. Hz. Ebû Bekir'in şâhit isteme uygulaması genel bir tavır mıdır? Bu konunun başka örnekleri var mıdır? Şâhit getirme talebine muhatap olan Muğire'nin güvenilirliğini zedeleyecek herhangi bir durum söz konusu mudur?

Yukarıdaki sorulara cevap bulmak için Hz. Ebû Bekir'in hayatına ve rivayetlerle ilgili yaklaşımına baktığımızda, onun hadis duyduğunda şâhit istediği ikinci bir olaya rastlayamıyoruz. Ayrıca Hz. Ebû Bekir'in hadise müracaatı başlığında ifade ettiğimiz gibi, birçok zaman hadisle ilgili delil getiren Hz. Ebû Bekir, her defasında kendi ifade ettiği rivayete birilerini şâhit tutmamıştır.

Şâhit isteme uygulaması, Hz. Ebû Bekir'in Kur'ân'ı cem faaliyetinde görülmektedir. Nitekim Hz. Ebû Bekir Kur'ân'ın cem edilmesine karar vererek Zeyd'i görevlendirmiş, getirilen ayetlere şâhit isteyerek bu vazifeyi icra etmesini istemiştir.²² Ancak burada birtakım problemler mevcuttur. Kur'ân'ın cemi ile ilgili rivayetlerde yeterince ayrıntı yoktur. Bu rivayetlerden sadece birinde şahit talebi ifade edilmektedir.²³ Konuyla ilgili bilgi veren neredeyse bütün kaynaklarda zikredilen bu rivayet İbn Ebî Dâvûd'un (ö. 316/929) *el-Mesâhif*'inde geçmektedir.²⁴ Bu rivayetle ilgili yapılan sıhhat değerlendirmeleri, ciddi sıhhat problemlerinin varlığına işaret etmektedir. “Rivayet munkatıdır, ayrıca rivayeti aktaran râvilerden İbn Ebî'z-Zinâd (ö. 130/748) müdellis bir râvidir. İlgili rivayeti de mu'an'an olarak zikretmiştir. Bu yönüyle hadis, zayıf hadislerin çeşitlerinden müdelles kategorisine girmektedir. Yine ilgili rivayetin metni de aynı olayı konu edinen sahih rivayetlerin metinlerinden muhalif unsur içermektedir. Bu itibarla zayıf hadisin sahih hadis ile tearuzu söz konusu olmaktadır. Bu durum ise ilgili rivayetin hadis usulüne göre münker olarak nitelendirilmesine sebep olur.”²⁵

²¹ İmam Mâlik, “Ferâiz”, 4; Abdürrezzâk, *Musannef*, 10/274; Ebû Dâvûd, “Ferâiz”, 5; İbn Mâce, “Ferâiz”, 4.

²² Ebû'l Fidâ İsmâîl b. Şihâbiddîn İbn Kesîr, *Fedâilü'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1416/1999), 59; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû Fadl (Kahire: el-Heyetü'l- Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitab, 1394/1974), 1/205.

²³ Ebî Bekir Abdullâh b. Süleymân b. Eşas es-Sicistanî el-Hanbelî (ibn Ebî Davûd) *Kitabu'l-mesâhif*, thk. Muhibbuddin Abdu's-Sübhan Vaiz (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiye, 1423/2006), 1/157.

²⁴ Abdulvahap Özsoy, “Hz. Ebû Bekir Dönemi Kur'ân'ın Cem Faaliyetinde İki Şâhit İstenmesiyle Alakalı Rivayetin Kaynak Değeri”, *Atatürk Ünv İlahiyat Fak. Dergisi* 43 (2015), 104-138.

²⁵ Özsoy, “Kur'ân'ın Cem Faaliyetinde İki Şâhit İstenmesi”, 132.

Kur'ân'ın cem faaliyetinde şâhit talebinin sahih olmadığı tespitini yaptıktan sonra. Hz. Ebû Bekir'in hadisi kabulde şâhit talebinin genel bir uygulama olmadığını ifade edebiliriz. Bu durumda o neden şâhit istemiştir? Muğîre için şaibeli bir durum mu söz konusudur? Muğîre ile ilgili bu sorgulamayı yaparken amacımız şâhit talebinin nedenlerini tespit etme adına o dönemin şartlarını ortaya koymaktır.

Sakîf kabilesine mensup olan Muğîre Hendek yıllarında iman etmiştir. Hudeybiye Anlaşması'nda Hz. Peygamber'i korumak için onun yanında yer almıştır. Hatta bu anlaşma sırasında Hz. Peygamber'e yaklaşıp onun sakallarına dokunan amcası Urve b. Mes'ûd'a (ö. 9/630) elini çekmesini söyleyerek, kolunu koparacağı tehdidinde bulunmuştur.²⁶ Onun hakkında yapılan en ilginç tespit "Arabın dört dehasından biri" olduğu şeklindeki değerlendirmedir. Her sıkıntıda pratik bir çözüm bulmak onun belirgin bir özelliği olarak anlatılmaktadır. Hz. Ömer (ö. 23/644) döneminde Basra'ya vali olarak tayin edilmiş, ancak zina suçlamasından dolayı bu görevden azledilmiştir. Yemâme Harbi'ne ve Şam'ın fethine katılmış, Yermük'te bir gözünü kaybetmiş, Kadisiye ve Nihavend'de bulunmuştur. H. 50 yılında Kûfe'de vefat etmiştir.²⁷

Muğîre ile ilgili bu bilgilerden sonra, onu töhmet altında bırakıp ondan rivayette şâhit talep etmeyi gerektirecek bir durumla karşılaşmadık. Ancak Hz. Ömer döneminde kendisine isnad edilen zina suçundan dolayı valilik görevinden azledilmesi gibi bir durum söz konusudur. Ne var ki bu olay Hz. Ebû Bekir'den sonra yaşanmış ve suç Muğîre'nin aleyhine ispat edilememiştir. Bu yönüyle de Hz. Ebû Bekir tarafından kınanacak, sözünün doğruluğu için şâhit talep edilecek bir durum arz etmemektedir.

Bu durumda onun şahit talebini farklı bir yaklaşımla ele almamız gerekmektedir. Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber ile en çok zaman geçiren, onun hayatındaki birçok olaya ve ayrıntıya şâhitlik eden bir insandır. Hz. Peygamber'in hayatında kendisinin duymayıp da başkasının duyduğu bir olaya karşı tepkisi, elbette ki hemen teslimiyetçi bir duruş olmayacak, olaydaki yaşanmışlıklar ve ifadeler için takviye edici unsurlar arayacaktır. Bir de rivayetin içinde mirastan hak almak ve bu hakkın oranlarını belirleyen, unutulmaya veya yanlış hatırlamaya müsait, rakamsal ifadeler olunca şâhit istenmesi kaçınılmaz bir gereklilik halini almıştır.

Onun şahit talebini sadece rical tenkidi olarak değerlendirmek de yanlış olacaktır. Çünkü o dönemde hadis aktaran kişiler sınırlıydı ve o bunların ehliyeti ile ilgili bir yeterli bir kanaate sahipti. "Hz. Ebû Bekir hadis rivayeti açısından sahâbîlerin en bilginlerindendi ve bir alıcı olmaktan ziyade hadis dağıtıcısı konumundaydı."²⁸ Bu durumda rivayetleri kabul için şahit talebine ihtiyaç duymadığı

²⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-İlmî, 1410/1990), 5/175

²⁷ Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahabe* (Beyrut: Dâru İbn Hazm,1433/2012), 1162.

²⁸ Abdulvahap Özsoy, *Hadis Tenkidi Sahabe ve Tabiün Dönemi* (İstanbul: Beka Yayıncılık,2016), 109.

söylenbilir. Dolayısıyla onun buradaki uygulaması başka mesajlar içermektedir: Hz. Ebû Bekir'in, sonradan gelenlere yol göstermek düşüncesiyle, birtakım uygulamaları bilinçli yaptığını söylemek yanlış olmaz. Böyle bir sonucu özellikle onun ilk halife olmasından, yeni açılacak bir yolun başında bulunmasından çıkarabiliriz. Bu durumda özellikle Hz. Peygamber'den nakledilen sözlere karşı takınılacak tavır önemlidir. Hz. Ebû Bekir, hadisi kabulde sergilediği bu tavırla insanlara ancak bildikleri ve emin oldukları olayları rivayet veya kabul etmelerini tavsiye etmiştir. O, bunu sadece kendi şahsında gerçekleştirmemiş, insanlara rivayet edilenler konusunda bilinçli ve uyanık olmak gerektiğini bir uygulama ile göstermiştir. Onun bu tutumunun etkisini ondan sonra halife olan Hz. Ömer'de görmek mümkündür. Hz. Ömer ve Ebû Mûsâ el-Eş'ari (ö. 42/663) arasında yaşanan, eve girerken izin almak mevzusunda, Hz. Ömer'in sergilediği tavır, Hz. Ebû Bekir'in yaptığının neredeyse birebir aynısıdır. Bu olayda Hz. Ömer, daha önceden bilmediği bir hadisi Ebû Mûsâ'dan işitince ondan ısrarla şahit istemiştir.²⁹

Sonuç olarak, Hz. Ebû Bekir'in hadis kabulünde şahit istemesi, genel bir uygulama değildir. Hz. Ebû Bekir şahit istemekle hadisi rivayet veya kabul etmede gevşek davranılmaması gerektiğini, sorgulayıcı ve tenkitçi bir tutum sergilenmesi gerektiğini örneklendirmiştir. Onun bu tutumu yüzyıllar boyu devam eden hadisin sıhhat değerini tespit etme faaliyetlerinde bir başlangıç noktası olarak kabul edilebilir. Bundan dolayı bazı âlimler, münekkitlerden söz ederken, ilk tabakada Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer gibi bazı sahabileri zikretmiştir.³⁰

3. Hadis Sahifesi Oluşturması

Hadislerin yazılması ve tedvini konusunda Hz. Ebû Bekir'e ait küçük çaplı, şahsi bir teşebbüsün varlığından bahsedilmektedir. Konuyla ilgili rivayeti ifade etmeden önce şunu belirtmeliyiz ki, bu rivayetin kaynağına ulaşmak için yaptığımız araştırmalar, rivayetin erken döneme ait bir kaynaklarda geçmediğini göstermektedir. İlgili rivayetin geçtiği en eski kaynak Muhibbüddin et-Taberî'nin (ö. 694/1295) yazmış olduğu *er-Riyazü'n-nadire fî fezâilî'l-aşere* isimli eserdir. Zehebî (ö. 748/1348) bu rivayeti Hâkim'in naklettiğini söyleyerek eserinde kullanmıştır. Hz. Aişe'nin anlattığı rivayet şu şekildedir: “*Babam, Hz. Peygamber'in hadislerinden beş yüz kadarını topladı. Bir gece uykusu kaçtı, yatağında dönüp durdu. Bu bana üzüntü verdi. Rahatsız mı oldun, niçin böyle yapıyorsun? diye sordum. Ertesi sabah, yanında olan hadis kitabını bana getir dedi. Alıp getirdim, ateş istedi ve onu yaktı. Onu ne için yaktın dedim, söyle cevap verdi: Bu kitap yanımdayken ölmek istemiyorum. Bu kitabın içindeki bilgileri itimat ettiğim kişilerden duymama rağmen, onların aslı gibi olmamasından ve bu haliyle rivayet edilmesinden korkuyorum.*”

31

²⁹ Buhârî, “İ'tisam”, 13.

³⁰ Fikret Özçelik, *Hadis Usûlünde Râvi Değerlendirme Metodu -İbn Ebû Hâtim Örneği-* (İstanbul: Nida Akademi, 2020), 34.

³¹ Ebû'l-Abbas Muhibbüddin Ahmed b. Abdillâh et-Taberî el-Mekkî, *er-Riyazü'n-nadire fî menâkibi'l-aşere*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye), 1/199. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 1419/1998), 1/11.

Bu rivayete yapılan bir ziyadede Hz Ebû Bekir'in farklı endişeler taşıdığı ifade edilir. Baş tarafı itibarıyla aynı anlamdaki rivayetin sonunda Hz. Ebû Bekir endişelerini şöyle ifade eder: “Benim bilmediğim bir hadis vardır ve Hz. Peygamber bunu söylemiş olsaydı Ebû Bekir'in de bundan haberi olması gerekirdi denilebilir. Ben size bir hadisi naklederim ama bu hadisi tam olarak bildiğimden emin olamam.”³²

Bu rivayet, hadislerin sahabe döneminde yazıya geçirilmesi ve tedvin edilmesiyle ilgili önemli veriler sunabilir. Ayrıca sonradan yakılmasından hareketle, Hz. Ebû Bekir'in hadis kitabetine yaklaşımını da ortaya koyabilir. Ancak rivayetin sıhhati ile ilgili problemler sağlıklı tespitlere imkân vermemektedir.

Bu rivayetle ilgili sıhhat değerlendirmesi yapan Müttaki el- Hindî (ö. 975/1567) rivayetin garib olduğunu, senedde ismi geçen Ali b. Sâlih'in tanınan bir isim olmadığını ifade eder. Ayrıca müellif, Süyûtî'ye (ö. 911/1505) ait şu tespitleri ifade etmiştir: “Hz. Ebû Bekir bizzat Hz. Peygamber'den işitmediğini toplamış ve onu kendisinden bazı sahâbîler nakletmiştir. Nineye miras hadisi de bu şekilde olmuştur. Hz. Ebû Bekir'in Hz. Peygamber'den işitmeyip de topladığı hadislerin sayısı 500'den fazla değildir. Çünkü o birçok hadisi biliyordu.”³³

Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in hadis tedvinine bakışlarını değerlendiren Mutlu Gül ve Hüseyin Kahraman, ilgili çalışmalarında mezkûr rivayeti değerlendirirken sıhhat durumuna dair ciddi problemlerden bahsederler. Ayrıca bu rivayeti tedvinin başlangıcı olarak göstermenin yanlışlığına dikkat çekerler.³⁴ Mustafa el- A'zamî de bu rivayetle ilgili değerlendirmelerde bulunurken onun zayıflığına dikkat çeker.³⁵

Bu rivayet için zayıf tespiti yapılmakla beraber, bazı eserlerde özellikle sahâbenin hadis yazdığını ispat etme bahislerinde bu rivayetin kullanıldığını görmekteyiz. Bu kullanım bizim de bu rivayetle ilgili başlık açmamızın esas nedenidir. Muhammed Hamîdullah “*Muhtasar hadis tarihi ve sahife-i Hemmam b. Münebbih*” isimli eserinde Hz. Ebû Bekir'in topladıkları başlığında herhangi bir sıhhat bilgisi vermeden rivayeti olduğu gibi aktarır.³⁶ Rivayetin geçtiği başlık dikkate alındığında müellif, sahâbenin hadisleri topladığına delil olarak bu rivayeti de kullanmıştır.

Muhammed Accâc el-Hatîb de sahâbenin hadisleri yazması başlığında bu rivayeti kısaca zikreder. Sıhhat durumu ile ilgili herhangi bir şey söylemez.³⁷ A'zamî de bu rivayeti sahâbenin hadisleri yazması ve onlardan yazılanlar başlığında kullanmıştır. O, Ebû Reyze'nin hadisleri yazmanın

³² Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Müttaki el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-ekvâl ve'l-ahvâl*, thk. Bekri Hayyani - Saffet Sakka (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1401/ 1981),10/ 285.

³³ Müttaki el-Hindi, *Kenzü'l-ummâl*, 10/285.

³⁴ Mutlu Gül - Hüseyin Kahraman, “Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in Hadis Tedvinine Bakışları”, *Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 56/1 (2015),137-156.

³⁵ Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Dirâsât fi'l- hadisî'n-nebevî ve târihi tedvînih* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmi, 1400/1980), 92-94.

³⁶ Muhammed Hamidullah, *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmam ibn Münebbih*, çev. Kemal Kuşçu (İstanbul: Beyan Yayınları), 54.

³⁷ Muhammed Accâc b. Muhammed el-Hatîb, *es-Sünnetü kable't-tedvîn* (Kahire: Mektebetü'l-Vehbe,1409/1988), 310.

yasaklığına bu rivayeti delil gösterdiğini ifade eder ve bu tespitin doğru olmadığını dört madde ile izah eder. Bu değerlendirmede rivayetin zayıf olduğunu ifade etmekle beraber bu rivayetten hareketle Hz. Ebû Bekir'in hadis yazdığını ortaya koyar.³⁸

Menâzır Ahsen Geylani bu rivayetle ilgili yedi sayfalık bilgi ve yorum vererek en sonda bu rivayetten hareketle Hz. Ebû Bekir'in hadisleri tedvin eden ilk kişi olduğunu söyler.³⁹

Bu rivayet hadis yazmak konusunda bir rahatlığın olmadığını, çekincelerin bulunduğunu ifade etmek sadedinde de kullanılmıştır. Mesela H. Musa Bağcı konuyla ilgili rivayeti vermeden önce şunları ifade eder: “*Kaynaklar hadislerin yazılması meselesinde Hz. Ebû Bekir'in tereddüt gösterdiğini söylemektedir. Sıhhati hususunda büyük muhaddis Zehebî'nin (ö. 748/1348) ihtiyatı tercih ettiği ve hatta sahih değil dediği rivayeti Hz. Aişe nakleder...*”⁴⁰

Bu rivayet tek başına Hz. Ebû Bekir'in hadisleri yazdığına dair kuvvetli bir delil olmayabilir. Ancak onun hadis yazdığını ifade eden bir rivayeti, güvenilir kaynaklarda görebiliyoruz. Mesela Hz. Ebû Bekir'in Enes b. Malik'e (ö. 93/712) verdiği, Bahreyn halkına uygulanan sadakaların yazıldığı kitap (yazılı malzeme) buna örnektir.⁴¹

4. Hadis Rivayetinde İhtiyatı

Hadisin rivayetinde ilk ve en belirgin unsurlardan birisi şüphesiz ki Hz. Peygamber'e yalan söz isnâd etmekten kaçınma ve bu konuda ihtiyatlı davranmak olmuştur.⁴² Bu konuda Hz. Peygamber'den rivayetle yapılan uyarı ve ikazların sahih senetlerle günümüze ulaşması, bu maddeyi hadis rivayetinde ve dolayısıyla hadis usulünde en belirgin husus haline getirmiştir. Hatta bir kısım eserlerde “hadis rivayetinden sakınma” babları açılarak ashâbın bu konuda göstermiş olduğu titizlikler sıralanmıştır.⁴³

Hz. Ebû Bekir ile ilgili ele alacağımız husus yukarıda teorik olarak bahsi geçen uyarı ve ikazların, onun hayatında nasıl pratiğe geçtiğidir. Daha önceki başlıklarda Hz. Ebû Bekir'in hadise müracaatını ondan delil getirdiğini, yeri geldiğinde hadis rivayetinde bulunduğunu görmüşken, burada onun, rivayeti engelleyici ifadelerde bulunduğunu ve bu konuda sakındıran bir üsluba büründüğünü göreceğiz. Bu durum başta bir tezat gibi görünse de ileride ifade edileceği üzere, hadis rivayetinde titizlik ve hassasiyet taşıması açısından, rivayete engel değil, doğru rivayet etmeye teşvik edici bir unsurdur. Konuyla ilgili rivayet şu şekildedir:

Hz. Ebû Bekir Rasûlüllah'ın vefatından sonra insanları topladı ve onlara şöyle dedi: “Siz Rasûlüllah'tan ihtilâfa düştüğünüz hadisler naklediyorsunuz. İnsanlar sizden sonra daha fazla ihtilâfa

³⁸ A'zamî, *Dirâsât*, 92-94.

³⁹ Menâzır Ahsen Geylanî, *Tedvinü'l-hadis* (Beyrut: Dâru Garbi'l-İslâmî, Beyrût, 1425/2004), 231-239.

⁴⁰ H. Musa Bağcı, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 58.

⁴¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/232; Buhârî, “Zekât”, 33; İbni Mâce, “Zekât”, 10; Nesâî, “Zekât”, 5.

⁴² Konuyla ilgili rivayetler için bk. Buhârî, “İlim”, 38; Ebû Davûd, “İlim”, 4; Tirmizî, “İlim”, 8; İbn Mâce “İlim”, 4.

⁴³ Konuyla ilgili bâb başlığı ve rivayetler için bk. İbn Mâce, “İlim”, 3; Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân er-Râmihürmüzî, *el-Muhaddissü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î* (Beyrut: Dâru'l Fikir, 1391/1971), 5.

düşecekler. Siz Resûlullah'tan hiçbir şeyi rivayet etmeyiniz. Size sorarlarsa, sizinle bizim aramızda Allah'ın kitabı var, onun helâl kıldığını helâl, harâm kıldığını harâm kabul ederiz, deyiniz.”⁴⁴

Tezkiretü'l-huffâz dışında başka bir kaynak gösteremeyeceğimiz bu rivayeti Zehebî senedsiz bir şekilde zikreder ve hadisin İbn Ebî Müleyke'nin merâsillerinden olduğunu belirtir. Rivayet, senedinin olmaması, tek bir kaynaktan geçmesi, çok bilinmemesi yönüyle sıhhat durumu ile ilgili olumsuz kanaatler oluşturmaktadır. Rivayetle ilgili elimizdeki tek râvi olan İbn Ebî Müleyke'nin (ö. 117/736) ne zaman doğduğu, kimlere yetiştiği, kimlerden rivayette bulunduğu gibi bilgiler rivayeti değerlendirmek için önemlidir. Râvi ile ilgili ulaştığımız bilgiler şu şekildedir:

İsmi Abdullah b. Ubeydullah b. Ebî Müleyke'dir. Ebû Bekir, Ebû Muhammed el-Kureşî et-Teymî el-Mekkî şeklinde künyeleri vardır. Hz. Ali'nin hilafeti döneminde veya ondan önce doğmuştur.⁴⁵ Abdullah b. Zübeyir'in (ö. 73/692) kadılığı ve müezzinliğini yapmıştır.⁴⁶ Rivayette bulunduğu hocalar zikredilirken bazılarında sema'nın olmadığı not düşülmüştür. Talha b. Ubeydullah,⁴⁷ (ö. 36/656) Hz. Ömer ve Hz. Osman⁴⁸ bu isimlerdendir. Sahabeden otuz kadarını görmüş ve H. 117 yılında vefat etmiştir. İbn Ebî Hâtim ve Ebû Zur'a kendisine sika demiştir.⁴⁹ Ayrıca burada kaynak olarak sıraladığımız bütün eserler kendisine sika der.

Görüldüğü gibi İbn Ebî Müleyke hakkında yapılan değerlendirmelerin tümü onun sika olduğu yönündedir. Ancak rivayette bulunduğu kişiler içerisinde Hz. Ebû Bekir'in ismi geçmez. Hz. Ömer ve Osman'dan yaptığı rivayetlerin mürsel olduğu ifade edilirken Hz. Ebû Bekir'e ulaşıp rivayette bulunması mümkün değildir. Doğum yılının da yaklaşık Hz. Ali'nin hilafeti döneminde olduğu ifade edilmiştir. Sonuç olarak rivayetin Mürsel olduğu ve bu yönüyle zayıf olduğu açıktır. Rivayetin sıhhati ile ilgili bu hususları ifade ettikten sonra rivayetin içeriğiyle ilgili şunları söyleyebiliriz:

1- Hz. Ebû Bekir'in muhataplarının kimler olduğu önemlidir. Buradaki hitap genele midir, özele midir? Cuma namazı gibi bir topluluk önündeki hutbe midir? Yoksa küçük bir guruba yapılan bir hitap mıdır? Bu durumlarla ilgili bir netlik yoktur. Ahmet Naim bu rivayetten bahsederken şu ifadeleri kullanır: “Resûlullah'dan rivayet edilen haberleri kabulde, Ebû Bekri Sıddık çok ihtiyat gösterir. Bir kere

⁴⁴ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/9.

⁴⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 5/88.

⁴⁶ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Tehzîbu't-tehzîb*, thk. İbrahim Zeybek - Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risale), 2/379.

⁴⁷ Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf el-Mizzi, *Tehzîbü'l-kemal fi esmai'r-ricâl*, thk. Beşar Avad (Beyrut Müessesetü'r-Risale, 1400/1980), 15/256.

⁴⁸ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *el-Merâsîl*, thk. Şükrullah b. Nimetullah Kocanî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1998), 113.

⁴⁹ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Kitâbü'l-cerh ve't-ta'dil*, thk. Abdurrahman b. Yahya el Ma'lumi (Hayradarbad: Dâru'l-Meârifî'l Osmanî, 1371/1952), 5/106.

insanları toplayıp bir hutbe irad etti ve dedi ki: ..." ⁵⁰ Burada genele irad edilmiş bir hutbeden bahseder, fakat yeteri kadar ayrıntı yoktur. Bununla birlikte şöyle bir çıkarıma ulaşabiliriz: Hz. Ebû Bekir'in genele yönelik, hadis rivayetini yasaklayıcı bir tutum sergilediğini daha önceki tespitlerimizde göremedik. Yasaklayıcı tutum şimdiye kadar çizmeye çalıştığımız genel portreye ters düşmektedir. Şayet böyle bir yasaklama olsaydı, en başta kendisinin bu yasağa uyması gerekirdi. Ayrıca ashâb buna kayıtsız kalmazdı ve ondan sonra gelen halifelerde bu yasağı görebilirdik. Bu yasaklama genele yönelik olsaydı diğer sahâbîler de bu durumdan bahseder ve hadis rivayet etmekten vazgeçerdi. Kaldı ki Hz. Peygamber'in hadis rivayetini teşvik eden ifadeleri varken ⁵¹ Hz. Ebû Bekir'in rivayet etmeyi yasaklaması mümkün değildir. ⁵²

Buna göre Hz. Ebû Bekir'in ashâbın geneline yönelik bir hitapta bulunması mümkün görünmemektedir. Şayet böyle bir hitap varsa bile bu genele yapılmış bir hitap değil, bazı kimseler muhatap alınarak yapılan özel bir konuşmadır.

2- Rivayetın muhatapları "ihtilafı hususları" mevzubahis edip ileride daha büyük ihtilâflara sebep olacaklar diye ikaz edilmektedir. Bu uyarı, yukarıda ele aldığımız "rivayetın genele şamil olmadığı" yönündeki tezimizi güçlendiriyor. Zira burada ihtilafı olanlar ve olmayanlar gibi bir ayırım akla gelmektedir. Rivayetlerin ihtilafı olanlarını söylüyorsunuz derken ihtilafı olmayan kısımlarına bir müdahale ve men olmadığı açıktır. Aynen bunun gibi ihtilafı rivayetleri mevzubahis edenlere yönelik bir uyarının varlığı vakidir. Ancak ihtilafı olmayanları rivayet edenlere karşı böyle bir yasaklama düşünmek yanlış olacaktır.

Hz. Ebû Bekir'in döneminde ayrılıkların meydana gelmemesi çok önemli bir husustu. O fitne fesat çıkmaması için ekstra bir gayret ve çaba sarf ediyordu. Çünkü Hz. Peygamber'den sonraki ilk fırsatta meydana gelecek boşluklar ve ayrışmalar ileride daha büyük yıkımlara, tahribatlara sebep olacaktı. Üstelik irtidât hareketleri, zekât vermek istemeyen grupların ortaya çıkması Hz. Ebû Bekir'i ihtilâfı engelleme konusunda daha müteyakkız hale getirmişti. İşte bu şartlar altında halifelik yapan Hz. Ebû Bekir'in daha fazla sorun yaşanmaması için ihtilafı hadisleri aktaran zevata engel olup, tedbir alması son derece isabetli ve gerekli bir vazife olmuştur. Zaten rivayetın içindeki lafızlarda bu durum kendini göstermektedir.

3- Rivayetın ikinci bölümü diyebileceğimiz "Size insanlar bir şey sorduğunda sizin ve bizim aramızda Allah'ın kitabı vardır. Onun haramlarını haram helallerini de helal kabul ediniz, deyin" ifadeleri üzerinde durulması gereken diğer bir husustur. Bu rivayetın zâhirinde, hadis rivayetini yasaklayıp sadece Kur'ân'ın hükümlerini ön plana çıkaran ve Kur'ân'dan başka kaynakların varlığını kabullenmeyen bir mana dikkatlerden kaçmamaktadır. Ancak Hz. Ebû Bekir ile ilgili yaptığımız tespitlerin bütünü ve

⁵⁰ Babanzade Ahmed Naim, *Sahihi Buhârî Muhtasarı Tecdî-i Sarih Tercemesi ve Şerhi* (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1979), 1/55.

⁵¹ Buhârî, "İlim", 9, 37; Tirmizî, "İlim", 7.

⁵² Ahsen Geylanî, *Tedvînü'l-hadis*, 259.

yukarıda sıraladığımız iki madde dikkate alındığında, meselenin zahirinden farklı olduğu anlaşılacaktır. Çünkü daha önceki başlıklarda açıkladığımız gibi Hz. Ebû Bekir kitaptan delil bulamadığı durumlarda hadise müracaat etmiş ve onunla amel etmiştir. Ayrıca o konuda işlediğimiz rivayetlerin sıhhat değeri bu rivayetten daha üstündür. Şu halde buradaki rivayetten hareketle Hz. Ebû Bekir sadece Kur'ân'ı delil kabul edip sünnetin hücciyetini kabul etmemiştir şeklinde bir sonuç çıkarmak yanlış olur.⁵³ Buradaki ifadeler olsa olsa hadis rivayetinde ihtiyatlı olmak için kullanılan ifadelerdir. Zehebî de bu rivayeti verdikten hemen sonra kendisini şu açıklamayı yapmak zorunda hissetmiştir: "Bu ifadelerden maksat hadis rivayetine engel olmak değil, hadis rivayetinde araştırma, inceleme, sıhhatli olanı tespit etme gibi hususlara dikkat etmedir. Nineye miras hadisinde görüldüğü gibi Kur'ân'dan delil bulamayan halife, sünnet bilgisine müracaat etmiştir, konuyla ilgili sünnet bilgisi de olmadığı için ashâba sormuş, ashâbın söylediği hadisi şâhit isteyerek kabul etmiştir. Yoksa o Hariciler gibi Kur'ân bize yeter dememiştir."⁵⁴ Usul yazarlarından Cezâîrî de Zehebî'ye ait ifadelerin aynısını kullanmıştır.⁵⁵

4-Rivayette dikkatleri çeken diğer bir husus Kur'ân vurgusudur. Kur'ân ön plana çıkarılarak hadislerle meşgul olup onu ihmal etme endişesi dile getirilmiş ve bunun için gerekli tedbirler alınmıştır.⁵⁶ Bu hassasiyetin aynısını Hz. Ömer'de de görmek mümkündür. O, hadisleri toplamayı amaçlayıp sonra Kur'ân ihmal edilir endişesiyle bundan vaz geçmiştir.⁵⁷

Yukarıda yaptığımız dört maddelik tahlilin neticesinde rivayetle ilgili olarak şunları söyleyebiliriz: Sıhhat durumu itibariyle zayıf bir rivayettir. Hz. Ebû Bekir'in bu sözleri ifade etmesinin maksadı haberde tesebbüt ve araştırmadır. Yoksa rivayet kapısını kapamayı kastetmemiştir.⁵⁸ Ayrıca Hz. Ebû Bekir böyle bir ikaz ile cehennemde yerini hazırlamak riski barındıran bir alanda, insanları rahat dolaşmamaları için uyarmıştır. Ayrıca onları şaibesiz ve risksiz bir alan olan, Kur'ân'a yönlendirmiştir. Bu bir anlamda Kur'ân'ın ihmaline de engel olmaktır.⁵⁹

Bu durumda zihinlere şu soru gelebilir; halife eliyle gerçekleştirilen ihtiyati tavır, ne kadar kontrollü ve sistemli uygulanmasa da beraberinde hadis rivayetinde çekingenliği, geri durmayı ve bildiğini saklamayı getirebilir. İnsanlar bir şey söylediklerinde onlardan şâhit istemek, bildikleri hususlarda susmalarına sebep olabilir. Bu durum şâriin hükümlerini gizlemek gibi bir tehlike doğuracaktır ki, bu kimsenin göze alacağı bir sonuç değildir. Burada şu açıklamaları ifade edebiliriz: Hz. Ebû Bekir'in uyguladığı ihtiyât, işittiği her rivayet için geçerli olmamıştır. O, bildiği ve duyduğu

⁵³ Ahmed Naim, *Sahihi Buhârî Muhtasarı*, 1/54.

⁵⁴ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffaz*, 1/9.

⁵⁵ Tâhir b. Muhammed Sâlih b. Ahmed es-Sem'ûnî el-Hasenî el-Cezâîrî, *Tevcihu'n-nazar ila usûli'l-eser*, (Mısır: Matbaatü'l-Cemaliye, 1328/1910), 12.

⁵⁶ Mustafa Karataş, *Hadis Rivayet Tarihi*, (İstanbul: Ensâr Yayınları, 2014), 109.

⁵⁷ Abdurrezzak, *Musanef*, 11/257.

⁵⁸ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/9; Cezairî, *Tevcihu'n-nazar*, 12; Ahmed Naim, *Sahihi Buhârî Muhtasarı*, 1/54; Yavuz Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış* (İstanbul: Ensâr Yayınları, 2013), 152.

⁵⁹ Karataş, *Hadis Rivayet Tarihi*, 109.

rivayetler için kimseyi susturmamış, engel olmamıştır. Bununla ilgili uygulamaları çalışmamızın en başında belirtmiştik. Hz. Ebû Bekir'in bir konuyu açıklığa kavuşturmak için ashâbın sünnet bilgisine başvurduğunu biliyoruz. Kısacası Hz. Ebû Bekir'in uyguladığı ihtiyat, rivayet karşıtı olup ona engel teşkil edecek bir mahiyette değildir. Buradaki ihtiyat, yanlış yapma riski bulunan bir alanda rivayet etme sayısını azaltan, özellikle bilinmeyen ve ihtilâflı olan rivayetlere sorun çıkaran bir tarzdadır.

5. Rivayetlerinin Sayısı ve Buna Etki Eden Unsurlar

5.1. Rivayetlerinin Sayısı

Hz. Ebû Bekir'in hayatı ve şahsiyeti hakkında elde edilen küçük malumatlar bile onun çok sayıda hadis bildiğini düşündürmektedir. Onun sahip olduğu bu bilgi ve tecrübe, doğal olarak rivayet sahasında da görülmek istenmektedir. Ayrıca hadis usulüne dair eserler incelendiğinde sahâbîlerle ilgili az rivayet eden, çok rivayet eden; Hz. Peygamber'le beraberliği az olan, çok olan diye sınıflandırmalar görülünce, bu rivayet edenler arasında Hz. Ebû Bekir'in üst sıralarda olduğu düşünülmektedir. Zira Hz. Pegamber'le ilgili en fazla malumata sahip olan birinin rivayet etme konusunda da en üstte olması gayet doğaldır. Ancak eldeki rivayetlerin sayısının bu beklentileri karşılamadığını söylemeliyiz. Çalışmamızın bu kısmında, kaynaklarda geçen Hz. Ebû Bekir'e ait rivayetlerin sayısı tespit edilecektir. Daha sonra da bu sayının oluşmasında etkili olan unsurlar ifade edilecektir.

Konunun ilerleyen bölümlerinde ifade edileceği üzere, Hz. Ebû Bekir'e ait rivayetlerin sayısı kaynaklara göre farklılık arz etmektedir. Şahıslara ait rivayetleri bir araya getiren, ale'r-ricâl sistemli eserlerin birçoğunda, ona atfedilen rivayetlerin sayısı farklıdır. Bu farklılığın nedenleri, rivayetlerin dağılımında kaynakların birbirine ziyadeleri, rivayetlerin konusu, tekrar eden rivayetler vb. hususlar müstakil bir çalışmanın konusu olduğundan bu konunun ayrıntıları ifade edilmeyecektir.

Bir sahâbîye ait rivayetleri bulup ortaya çıkarmak için müsnedler çok pratik kullanıma sahiptir. Ayrıca sahabeye ait rivayet sayılarını tespit etmeyi amaçlayan çalışmalar da bu konularda önemli veriler sunmaktadır. Râvi ismine göre tertip edilen mu'cemler de rivayet sayılarına ulaşmak için kullanılacak kaynaklardandır.

Hz. Ebû Bekir'e ait rivayetlerin sayısını kesin rakamlarla ifade etmek pek mümkün değildir. Kaynaklarda farklı rakamlar ifade edilmektedir. Bakî b. Mahled el-Kurtubi'ye ait (ö. 276/889) *Müsnedü'l-kebîr* bu konuyla ilgili önemli bilgiler verir.⁶⁰ Bu eser, önemli ve geniş muhtevalı kaynaklardan olmasına rağmen günümüze tam olarak ulaşmamıştır.⁶¹ Ancak *Müsned*'in yokluğuna rağmen onun mukaddimesinin elimizde olması, *Müsned* içindeki râviler ve onların rivayetlerinin

⁶⁰ Kitapla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. M. Yaşar Kandemir, "Bakî b. Mahled", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV yayınları, 1991), 4/541-542.

⁶¹ Kadir Paksoy, "Sahabenin Sayısı Hadislerin Sayısı ve Hadis Hafızlarının Dehaları Hakkında Bazı Tespitler", *Harran Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 3 (1997), 231.

sayısı hakkında bize önemli veriler sunmaktadır. Bahsi geçen mukaddimede Hz. Ebû Bekir'in 142 tane rivayetinin olduğunu ifade edilmektedir.⁶² Bakî b. Mahled'in eserinin özelliklerinin hemen hemen aynısına sahip İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) eserinde Hz. Ebû Bekir'e ait 140 tane rivayetin varlığından bahsedilir.⁶³

Bir sahabinin tüm rivayetlerini içine alan, müstakil Müsned türü eserlerden biri Hz Ebû Bekir'in adıyla hazırlanmıştır. Mervezî (ö. 292/905)⁶⁴ sadece Hz. Ebû Bekir'e ait rivayetleri bir araya getirerek "*Müsnedü Ebî Bekr es-Siddîk*" isimli bir eser meydana getirmiştir. Bu eser, Hz. Ebû Bekir'e ait rivayetleri kapsamlı bir şekilde içermesi yönüyle, ilgili çalışmalarda görülmesi gereken bir eserdir. Mervezî muhtelif ravilerin Hz. Ebû Bekir'den naklettiği 140 adet hadisi sıhhat tespitine tâbi tutmadan eserine almıştır. Bu 140 rivayete eserin râvisi İbn Nâsîh (ö. 365/975) iki hadis daha ilave ederek toplam rivayet sayısını 142 olarak belirlemiştir.⁶⁵

Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde tekrarlarıyla beraber Hz. Ebû Bekir'e ait 81 rivayet vardır.⁶⁶ Bezzâr, (ö. 292/905) *Müsned*'inde Hz. Ebû Bekire ait 103 rivayet zikrettikten sonra 59 tane de mükerrer zikreder.⁶⁷ Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî'nin (ö. 307/909) *Müsned*'inde bu sayı 139 dur.⁶⁸ Türünün en geniş örneği olan el-Mu'cemü'l-kebîr'de Taberânî (ö. 360/971), Hz. Ebû Bekir'e ait 47 tane rivayet zikreder.⁶⁹

Görüldüğü gibi rivayetlerin sayısı, Ahmed b. Hanbel'in *Müsnedi* hariç tutulursa 140 rakamının birkaç basamak altında veya üstündedir. Bu hadislerden altısı hem Buhârî'de hem de Müslim'de geçmektedir. Sadece Buhârî'de geçen Müslim'de geçmeyen rivayet sayısı on birdir. Müslimde geçip Buhârî'de geçmeyen bir tane rivayet vardır.

⁶² Abdurrahman Bakî b. Mahled el-Kurtubi, *Adedü mâ li kulli vâhidin mine's-sahabeti mine'l-hadis*, thk. Ekrem Ziya Umerî (Medine: Medresetü Ulûm ve'l-Hikem, 1984), 82.

⁶³ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *Esmâü's-sahabe vemâ li külli vâhidin minhum minel-aded*, thk. Müs'ad Abdülhamîd es-Sa'denî (Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân), 30.

⁶⁴ Mervezî'nin tam adı Kadî Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Said b. İbrahim el-Mervezî'dir. Doğduğu tarih tam olarak bilinmez ama tahminen H.202 dir. Ölümlü yılı 292 'dir. Mervezi Ahmed b. Hanbel, Yahay b. Main ve Ali b. Medeni gibi hocalardan ders almıştır. Taberânî, Nesai ve Ebû Avâne gibi zevata da hocalık yapmıştır. İbrahim Hatiboğlu, "Mervezi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınlar, 2004), 29/234.

⁶⁵ Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Said el- Emevi el- Mervezi, *Müsnedü Ebî Bekr es-Siddîk*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmi, 1986), 141.

⁶⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/177-234.

⁶⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr, *Müsned*, thk. Mahfuz-u Rahman Zeynullah (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1408/1988), 1/1-213.

⁶⁸ Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî, *Müsned*, 1/9-125.

⁶⁹ Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Silefî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1415/1994), 1/51-64.

5.2. Rivayetlerin Sayısına Etki Eden Unsurlar

5.2.1. Konumunun Gereği Olarak İhtiyat Etmesi

İnsanın münferit olarak gerçekleştirdiği bir olayda yanlış yaparak bunun sonucunu göze alması ile kitleleri etkileyerek tarz ve üslup haline dönüşecek işlerde hata yapıp sonuçlarını göze alması birbirinden farklıdır. İkinci durumun sorumluluk alanı oldukça büyüktür. İlk olmak, en önde gitmek sürekli risk taşır. Dolayısıyla böyle bir konumda atılan her adım, ihtiyatı gerektirir.

Hz. Ebû Bekir'in hadis rivayetindeki ihtiyatını ele alırken, meseleye bu açıdan bakılması gerektiği kanaatindeyiz. İslâmiyet'i kabulde ilkler sınıfına girmiş, bununla kalmayıp siddik olarak tanınmış, Hz. Peygamber'e olan bağlılıkta ve yakınlıkta sürekli en önde olmuş bir şahsın, hadis uydurmaktan veya yerinin cehennem olmasından korkarak hadis rivayetinden geri durması çok makul değildir. Böyle biri küçük bir şüphe, ihtimal, ihmal hissettiği bir durumda zaten rivayet etmekten uzak duracaktır. Hz. Ebû Bekir'in ihtiyatlı davranmasında bu çeşit şahsî bir endişenin payı çok azdır. O, kendinden sonra gelenlere, hadis rivayetinde titiz bir imaj oluşturmak gayesiyle, ciddi anlamda ihtiyatlı davranmıştır. Hadis rivayetinde engel olması konusunda işlediğimiz “sizden sonrakiler daha çok ihtilâf edecekler”⁷⁰ ifadesi bu endişenin izlerini açık bir şekilde göstermektedir.

Ashâbın hadis rivayet ederken hataya düşme endişeleri onları rivayette ihtiyata teşvik etmiştir.⁷¹ Bu tespit ashâbın geneli için son derece isabetlidir. Fakat İslâm'ın ilk halifesi olan Hz. Ebû Bekir'de bu endişe katlanarak büyümüş ve daha hassas boyutlara ulaşmıştır.

Herkesin aynı kavrayış ve ezber gücüne sahip olmadığı bir durumda, hadis rivayetini kontrolsüz ve serbest bırakmak, ihtilâfların ve pişmanlıkların kapısını açacaktır. Bu durumda, halife konumunda olan birinin ihtiyatlı olması, hatta yeri ve zamanı geldiğinde rivayete engel olması gerekmektedir. Bundan dolayı Hz. Peygamber'den az rivayet etmek, ilk iki halifenin, özelde de Hz. Ebû Bekir'in, hadis konusunda uyguladığı en ileri tedbir faaliyeti olmuştur.⁷²

Hz. Ebû Bekir'in hadis rivayetinde ihtiyat göstermesinin bir sebebi de Kur'ân'ın ihmâl edilme endişesidir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra, insanların Kur'ân'la olan münasebetlerinin nasıl olacağı, onu hayatlarında nasıl konumlandıracakları şüphesiz önemlidir. Kur'ân'la ilgili bu endişeler yaşanırken insanları Kur'ân dışında ikinci bir alana yönlendirmek hatalı olacaktır. Bu endişeyi Hz. Ebû Bekir'in Kur'ân'ı cem faaliyetinde açık bir şekilde görüyoruz. Kur'ân'la ilgili bahsettiğimiz endişeler, bu alana ağırlık verilmesini, onu hâkim ve etkin kılacak faaliyetler icra edilmesini gerektirmiştir. Hz. Ebû Bekir'in hadis rivayetinde ihtiyat uyguladığını ifade eden rivayette “sizin ve bizim aramızda Kur'ân

⁷⁰ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/9.

⁷¹ Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'âna Arzı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 23.

⁷² Mustafa Fayda, "Hulefâ-yı Râşidîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınlar, 1998), 18/335.

vardır, onun helallarını helal, haramlarını da haram sayınız”⁷³ ifâdeleri Kur'ân'ın ihmâli endişesinin bir yansımasıdır.⁷⁴

5.2.2. Halifelik Görevinin Getirdiği Yoğunluk

H. Ebû Bekir H. Peygamber'in sünnetini çok iyi biliyordu. Ancak H. Peygamber'in vefatından sonra vazife gereği çok meşguldü. Bunun için rivayeti az olmuştur.⁷⁵ Bezzâr (ö. 292/905) bu tespiti *Müsned*'indeki H. Ebû Bekir'e ayırdığı bölümün sonunda yapmıştır. H. Ebû Bekir halife olur olmaz kucağında bir yığın sorun bulmuş ve bunların bir an önce çözüme kavuşturulması gerekmiştir. Bir yandan halifeliğinden dolayı küskün bir grup oluşmuş, bir taraftan etraf kabilelerden ret ve isyan haberleri gelmiştir. Ayrıca bir taraftan da fetih hareketlerinin devam etmesi gerekmiştir. H. Ebû Bekir'in devlet yönetmek gibi önemli bir faaliyette, bu kadar yoğunluk arasında hadis rivayetine fırsat bulması, oturup ilim halkaları kurarak hadis îrad etmesi zordur. Nitekim H. Aişe onun yoğunluğunu ve sıkıntılarını anlatmak için şu cümleleri kurarak durumu gözler önüne sermektedir: "*Allah Resûlü vefat ettiğinde babamın karşılaştığı sorunlar dağlara yüklenseydi onlar bunun ağırlığından parça parça olurlardı. Allaha yemin ederim ki babam insanların ihtilâfa düştüğü konuları İslâm'daki yerine ve önceliğine göre süratle çözdü.*"⁷⁶

5.2.3. H. Peygamberden Sonraki Yaşamının Kısa Olması

H. Ebû Bekir'in hilâfet müddeti, yani H. Peygamber'den sonraki yaşam süresi 2 yıl 3 ay 10 gündür, başka bir rivayete göre 2 yıl 4 ay 4 gündür.⁷⁷ Bu süre gerçekten çok kısadır. Bu kadar kısa bir müddet içerisinde, az önce zikrettiğimiz yoğun faaliyetlerle uğraşmak, hadis rivayetine zaman bırakmamıştır. Zaten muksirûnun vefat tarihleri yani H. Peygamber'den sonra yaşamış oldukları müddet dikkate alındığında bu durum daha netlik kazanacaktır. Nitekim Ebû Hureyre H. 59 yılında vefat etmiştir. H. Aişe H. 58 yılında vefat etmiştir. Bu ikisi H. Peygamber'den sonra yaklaşık 48 yıl yaşamışlardır. Abdullah b. Ömer H. 73 yılında vefat etmiş H. Peygamberden sonra yaklaşık 60 yıl yaşamıştır. Enes b. Mâlik H. 93, Abdullah b. Abbâs H. 68, Câbir b. Abdullah H. 78, Ebû Said el-Hudrî H. 74 yılında vefat etmiştir.

5.2.4. Rivayet Faaliyetinin Doğası

Rivayet etme faaliyeti, ister yazılı olsun, ister sözlü olsun bir pratiği teorik hale getirme sürecidir. Rivayet edilen şey ne olursa olsun sonuç değişmeyecektir. Burada pratiğin teoriğe dönüştüğü vurgusunu özellikle belirtmekte fayda var. Mesele hadis ilmi açısından tam da bu şekildedir. H. Peygamber yaşadığı sürece uygulama ve söylemleriyle ilahi hükümler neşretmiştir.

⁷³ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/9.

⁷⁴ Karataş, *Hadis Rivayet Tarihi*, 110.

⁷⁵ Bezzâr, *Müsned*, 1/158.

⁷⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 7/434.

⁷⁷ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 713.

Onun vefatından sonra Müslümanlar Kur'ân dışında kalan, Hz. Peygamber uygulamalarını ve ifadelerini, unutulmasın ve sonrakilere aktarılsın diye rivayet etmeye başlamışlardır. Bizim burada üzerinde duracağımız husus, uygulama ve söylemlerin rivayete dönüşme zamanlamasıyla ilgilidir. Bu dönüşüm Hz. Peygamber'e dair bilgilerin unutulmaya başladığı, kaybolmaya yüz tuttuğu veya tahribata açık olduğu bir zamanda, koruyucu reflekslerle gerçekleşir. Pratiğin hüküm sürdüğü, unutulma ve tahrip olma gibi tehlikelere maruz kalmadığı zamanlarda mevcut haliyle kalması, her zaman için daha tatmin edici ve şaibesizdir.

Hz. Ebû Bekir zamanında Hz. Peygamber'in ümmetine bıraktığı izler çok tazeydi. Unutulma, kaybedilme endişesi yok denecek kadar azdı. Zaten herkes bu konuda bir şeyler biliyordu. Hz. Ebû Bekir bu izlerin kaybolacağına dair endişe yaşamıyordu veya içinde yaşadığı yoğunluk ve bunların öncelik sırası böyle bir öncelik hissetmesine imkân vermiyordu. Yani Hz. Peygamber çok canlı bir şekilde herkes tarafından hatırlanıyordu, hadis nakletme ihtiyacı hissedilmiyordu.⁷⁸

Hadislerin tedvîn edildiği döneme dikkat edersek yukarıdaki tespitimizin haklılığı ortaya çıkacaktır. Malum olduğu üzere hadis tedvin etme ihtiyacını hisseden Ömer b. Abdülaziz, Medine valisine şunları yazmıştır: “*Rasûlüllahın hadisinden ne bulursan yaz. Zira ben ilmin yok olmasından, âlimlerin göçüp gitmesinden korkar oldum.*”⁷⁹ Görüldüğü gibi sünnetin izleri kaybolmaya başlayınca rivayetlerin kaydedilmesi istenmiştir.

Hz. Ebû Bekir'e ait rivayetlerin sayısı ve bunlara etki eden unsurları sıraladıktan sonra, sonuç olarak şunları ifade edebiliriz: Rivayet etme faaliyeti, doğası itibariyle, zamanla gelişerek sistematik hale gelmiştir. Hz. Peygamber'in vefatının hemen sonrası için ilke ve kurallar belirleyerek, sahabeden yapılan rivayetlerin sayısı ile ilgili kurgular oluşturmak yanlış olacaktır.

Sahabenin rivayet sayısına etki eden unsurlar ele alınırken, her şahıs kendi imkân ve şartları dâhilinde, bireysel olarak değerlendirmeye alınmalıdır. Bu konuda yapılan genellemeler bizi yanlışla götürecektir. Örneğin Hz. Ebû Bekir'in, Hz. Peygamber'den sonraki yaşamının kısa olmasını, rivayetlerinin az olmasına bir neden olarak ifade ettik. Ama bunun yanında, Hz. Ebû Bekir'den yaklaşık 31 sene sonra vefat eden Zeyd b. Sabit'in (ö.45/665) 92 tane hadis rivayet ettiğini görmekteyiz.⁸⁰ Yani Zeyd b. Sabit, Hz. Ebû Bekir'den sonra yaklaşık 31 yıl yaşamış, ancak daha az rivayette bulunmuştur. Yine Hz. Ebû Bekir'den sonra yaklaşık 22 yıl yaşayan ve daha uzun müddet halifelik yapan Hz. Osman'ın (ö. 35/656) 146 tane hadis rivayet ettiğini görüyoruz.⁸¹ Bu rivayet Hz. Ebû Bekir'in rivayet sayısına yakındır. Vefat tarihi Hz. Ebû Bekir'e yakın olan ancak ondan daha az rivayete sahip olan isimler bulmak da mümkündür. Örneği Sa'd b. Ubâde (ö. 14/635), Hz. Ebû Bekir'den yaklaşık bir sene

⁷⁸ İbrahim Sarıçam, *Hz. Ebu Bekir* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 2017), 94.

⁷⁹ Buhârî, “İlim”, 34.

⁸⁰ Bakî b. Mahled, *Adedü mâ li kulli vâhidin mine's-sahabeti*, 83.

⁸¹ Bakî b. Mahled, *Adedü mâ li kulli vâhidin mine's-sahabeti*, 82.

sonra vefat etmiştir. Ancak 21 tane rivayete sahiptir.⁸² Bu sayı Hz. Ebu Bekir'in rivayetlerine göre çok azdır. Dolayısıyla rivayet etme sayılarında, Hz. Peygamber'den sonra uzun veya kısa yaşamayı, yegâne unsur olarak düşünmek yanlış olacaktır.

Hz. Ebû Bekir'in sahip olduğu rivayet sayısını baz alarak onun hadisle ilgili tutumu hakkında kesin hükümler ortaya koymak yanlış olacaktır. Bu konu hakkında değerlendirmelerde bulunmak için yukarıda sıraladığımız, "rivayete etki eden unsurlar" dikkate alınmalıdır.

Sonuç

Bir ilim dalının ortaya çıkıp gelişim göstermesi ve sistemli bir disiplin halini alması çok uzun bir süreç gerektirmektedir. Önceleri iptidai seviyelerde olan bu disiplinler, zamanla yapılan büyük çalışmalar ve üst üste koyulan tecrübelerle sistemli disiplinler halini almışlardır. Bir ilmin belli bir döneme ait kesiti incelenirken, o ilmi disiplininin mükemmel olan en son halkasını baz alarak, baş tarafa bakmak insanı bazı yanlışlara götürecektir. Dolayısıyla Hz. Ebû Bekir döneminde hadis usulünün inceliklerini, rivayet sisteminin ayrıntılarını görmek mümkün değildir. Hz. Ebû Bekir, döneminin şartlarında sıhhat tespiti yapmıştır. Ayrıca o hadis rivayet etmek konusunda çok rahat davranmamıştır. Hz. Ebû Bekir ile ilgili yaptığımız bu tespitten hareketle, onun hadis karşıtı olduğunu söylemek yanlıştır. Çünkü o çoğu zaman, hadis veya sünneti delil kabul edip hüküm vermiştir. Hz. Ebû Bekir bildiği rivayetler karşısında rivayet yanlısı bir tavır sergilemiş, rivayete engel olmamıştır. Ancak duymadığı, bilmediği veya bilip de farklı yorumladığı meselelerde ihtiyatlı davranmıştır. Buradaki uygulamayı, kendi döneminin şartlarında sıhhat tespiti olarak değerlendirmek isabetli olacaktır.

Hz. Ebû Bekir'in hadisi kabul ederken şahid talep etmesi, sıklıkla müracaat edilen bir yöntem değildir. Bu uygulama daha çok hadiste sıhhat ve tesebbüte ulaşmak için yapılan, anlık ve pratik bir metottur. Burada dikkat edilmesi gereken husus sahih hadise ulaşmak için mevcut bilinç ve gayrettir.

Hz. Ebû Bekir'in hadis sahifesi oluşturması ve sonra onu yakması ile ilgili rivayetler zayıftır. Bunları güvenilir kaynaklarda bulmak mümkün değildir. Bu rivayetlerden Hz. Ebû Bekir'in hadise yaklaşımı ile ilgili bir sonuç çıkarmak yanlıştır.

Hz. Ebû Bekir'den yapılan rivayetlerin sayısı 140 rakamının birkaç basamak üzerinde veya altındadır. Rivayetlerinin bu sayıda olmasının nedeni; hadis rivayetinde ihtiyatlı olması, halifelik görevinin yoğunluğu, Hz. Peygamber'den sonraki yaşamının kısa olması gibi etkenlerdir. Hz. Ebû Bekir'in rivayet sayısına bakıp, onun hadise yaklaşımı ile ilgili değerlendirmelerde bulunmak doğru olmayacaktır. Hz. Ebû Bekir'in rivayet sayısı ile ilgili değerlendirmeler, onun rivayetine etki eden unsurlar göz önüne alınarak yapılmalıdır.

⁸² Bakî b. Mahled, *Adedü mâ li kulli vâhidin mine's-sahabeti*, 90.

Kaynaklar

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habiburrahman el-Azamî. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-İslami, 2. Basım 1403/1996.
- Accâc, Muhammed Accâc el-Hatîb. *es-Sünnetü kable't-tedvîn*. Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 3. Basım, 1409/1988.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnavut - Adil Raşid. 45 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1421/2001.
- Ahsen Geylanî, Menâzır, *Tedvînü'l-hadis*. Beyrut: Dâru Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 2004.
- Ali el-Muttaki, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Müttakî el-Hindî. *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-ekvâl ve'l-ahvâl*, thk. Bekri Hayyani – Saffet Sakka. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1. Basım, 1401/ 1981.
- A'zamî, Muhammed Mustafa. *Dirâsât fi hadisi'n-nebevî ve târihi tedvînih*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1400/1980.
- Babanzade, Ahmed Naim. *Sahihi Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*. 12 Cilt. Ankara: Başbakanlık Basımevi, 5. Basım, 1979.
- Bağcı, H. Musa, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Baki b. Mahled, Abdurrahman Baki b. Mahled el-Kurtubi. *Kitâbu'l-adâd ma li kulli vahidin mine's-sahabeti mine'l-hadis*. thk. Ekrem Ziya Umerî. Medine: Medresetü Ulûm ve'l-Hikem, 1984.
- Bakkal, Ali. "Hz. Ebû Bekir'in Halife Seçilmesinde İmamlar Kureyş'tendir Hadisinin Rolü Üzerine". *İstem* 3/6 (2005), 87-104.
- Balcı, İsrafil. "İmamlar Kureyş'tendir İddiasının Kritiği" *Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2016), 7-32.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
- Bezzar, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik. *Müsned*. thk. Mahfuz-u Rahman Zeynullah. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1. Basım, 1408/1988.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasr. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1. Basım, 1422/2001.
- Cezâirî, Tâhir b. Muhammed Sâlih b. Ahmed es-Sem'ûnî el-Hasenî. *Tevcihu'n-nazar ila usûli'l-eser*. Mısır: Matbaatü'l-Cemaliye, 1. Basım, 1328/1910.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman b. el-Fazl. *Sünen*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 1. Basım, 1412/2000)
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 4 Cilt, Beyrut: Mektebetü'l-Asriye, 2014.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsîlî. *Müsned*. thk. Hasan Selim Esed. 13 Cilt. Dimaşk: Daru'l Me'mun li't-Turas, 1. Basım, 1989.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddin. *İrvâu'l-ğâlîl fi tahrîci ehâdîsi menâri's-sebîl*. 9 Cilt. Beyrût: Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1405/1985.
- Fayda, Mustafa. "Hulefâ-yı Râşidîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/324-338. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

- Gül, Mutlu - Kahraman, Hüseyin. "Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in Hadis Tedvinine Bakışları". *Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 56/1 (2015),137-156.
- Hamîdullah, Muhammed. *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmam ibn Münebbih*. çev. Kemal Kuşçu. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Mervezi" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/234. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Hatiboğlu, Mehmet Said. "İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik Hilafetin Kureyşiliği". *Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 23 (1978), 121-213.
- Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. thk. Hüsameddin el-Kudusî. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1.Basım,1414/1994.
- İbn Ebî Davûd, Ebî Bekir Abdullâh b. Süleymân b. Eşas es-Sicistanî el-Hanbelî. *Kitâbü'l-mesâhif*. thk. Muhibbuddin Abdu's-Sübhan Vaiz. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiye, 1. Basım,1423/ 2006.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Merâsîl*. thk. Şükrullah b. Nîmetullah Kocanî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2. Basım, 1998.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*. thk. Abdurrahman b. Yahya el Ma'lumî. 9 Cilt. Hayradarbad: Dâru'l-Meârifi'l Osmanî, 1. Basım, 1371/1952.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1409/1989.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbu't-tehzîb*. thk. İbrahim Zeybek - Adil Mürşid. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *Esmâu's-sahabe vemâ li kulli vahidin minhum minel-aded*. thk. Müs'ad Abdülhamîd es'Sa'denî Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân.
- İbn Hişâm, Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Ömer Abdusselam Tedmurî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1410/1990.
- İbn Kesir, Ebü'l Fidâ İsmâîl b. Şihâbiddîn. *Fedâilü'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1. Basım, 1416/ 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 2 Cilt, Kahire: Dâru İhyâi Kütübü'l-Arabî.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-İlmî, 1. Basım 1410/1990.
- İbnü'l- Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ebû'l-Fuâd Abdullah. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1. Basım, 1407/1987.
- İbnü'l- Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed el-Cezerî. *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahabe*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 1433/2012.
- Kandemir, M. Yaşar. "Bakî b. Mahled". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/541-542. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Karataş, Mustafa. *Hadis Rivayet Tarihi*. İstanbul: Ensâr Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Keleş, Ahmet. *Hadislerin Kur'âna Arzı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî'l-Feyz. *Nazmü'l-mütenâsir mine'l-hadisi'l-mütevatîr*. thk. Şeref Hicâzî. Mısır: Dâru'l-Kütübi's-Selefiyye, 2. Basım, 1983.

- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes. *el-Muvatta*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 1406/1985.
- Mervezi, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Said el- Emevi. *Müsnedü Ebi Bekr es-Sıddık*. thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1. Basım, 1986.
- Mizzi, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbu'l-kemal fi esmai'r-ricâl*. thk. Beşşar Avvad. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1.Basım, 1400 1980.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 1. Basım, 1412/1991.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. thk. Abdulfettah Ebû Gudde. 9 Cilt. Haleb: Mektebetü'l-Matbu'atu'l-İslâmî, 2. Basım,1406/1986.
- Özsoy, Abdulvahap. "Hz. Ebû Bekir Dönemi Kur'an'ın Cem Faaliyetinde İki Şâhit İstenmesiyle Alakalı Rivayetin Kaynak Değeri". *Atatürk Üniv İlahiyat Fak. Dergisi* 43 (2015), 104-138.
- Özçelik, Fikret, *Hadis Usûlünde Râvî Değerlendirme Metodu -İbn Ebî Hâtîm Örneği-*. İstanbul: Nida Akademi, 2020.
- Özsoy, Abdulvahap. *Hadis Tenkidi Sahabe ve Tabiûn Dönemi*. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2016.
- Paksoy, Kadir. "Sahabenin Sayısı Hadislerin Sayısı ve Hadis Hafızlarının Dehaları Hakkında Bazı Tespitler". *Harran üniv. İlh. Fak. Dergisi* 3 (1997), 228-248.
- Râmhürmüzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân. *el-Muhaddissü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâfî*. Beyrut: Dâru'l Fikir, 3. Basım, 1391/1971.
- Sarıçam, İbrahim. *Hz. Ebu Bekir*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 12. Basım 2017.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebû Fadl. 4 Cilt. Kahire: el-Heyetü'l- Mısriyyeti'l-Amme li'l-Kitab, 1394/1974.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebir*. thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Silefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 2. Basım, 1415/1994.
- Taberî, Ebû'l-Abbas Muhibüddin Ahmed b. Abdullah. *er-Riyazü'n-nadire fi menâkibi'l-aşere*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 2. Basım.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd. *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1. Basım,1419/1999.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *es-Sünen*. thk. Beşar Avad Maruf. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslami, 1. Basım, 1403/1996.
- Ünal, Yavuz. *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*. İstanbul: Ensar Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Vâkidî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Kitâbu'r-ridde mea nebze min fütûhi'l-Irak*. thk. Yahyâ el Caburî. Beyrût: Dâru Ğarbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1410/ 1990.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tezkiretü'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1419/1998.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb Arnavut. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3.Basım,1405/1985.

HADITH

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

Temmuz / July / يوليو / 2020, 4: 163-194

Kur'an ve Sünnet Perspektifinden İnsanın Amel ve Eseri

Man's Deeds and Works From the Perspective of Qur'an And Sunna

عمل الإنسان و أثره من منظور القرآن و السنة

Nizamettin Çelik

Dr., Diyarbakır Dini Yüksek İhtisas Merkezi Eğitim Görevlisi, Diyarbakır/Türkiye

nizam_palü_@hotmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-3166-3830

Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received Date: 08.01.2020

Kabul Tarihi / Accepted Date: 20.07.2020

Yayın Tarihi / Published Date: 31.07.2020

Yayın Sezonu / Publication Date Season: Temmuz / July

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3966274>

Atıf / Citation / اقتباس : Çelik, Nizamettin. "Kur'an ve Sünnet Perspektifinden İnsanın Amel ve Eseri / Man's Deeds and Works From the Perspective of Qur'an And Sunna". *HADITH* 4 (Temmuz/July 2020): 163-194. doi.org/10.5281/zenodo.3966274.

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

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

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

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

Kur'an ve Sünnet Perspektifinden İnsanın Amel ve Eseri

Nizamettin ÇELİK

Anahtar Kelimeler:

Hiz. Peygamber
İyilik
Amel
Eser
İslah
İfsat

ÖZ

İyilik, kişinin kendisine, aile çevresine ve sosyal çevreye karşı olmak üzere yaptığı faydalı ve yerinde davranışlardır. Yapılan her güzel davranışın Allah katında bir değeri vardır. Fakat bazı hadisler, bir kısım iyiliklere bunun ötesinde bir değer katarak onların etkisinin ölümden sonra da devam edeceğini, sahibinin amel defterinin kapanmayacağını ifade etmektedir. Bu çalışmada Hz. Peygamber'in (sav) bu bağlamdaki hadislerini detaylı şekilde inceleyip insanın amel ve eserinin bu ölümsüzlük boyutunu, irdelemeye çalışacağız. Konuyla ilgili yapılmış olan değerlendirmelere bakıldığında şârihlerin, ölenin arkasından amel defterinin kapanmayacağını bildiren hadisleri, sevabı ölüye ulaşan ve ulaşmayanlar şeklinde daha dar çerçevede yorumladıkları; müfessirlerin ise, Yasin Sûresi 12. ayette geçen (ونكتب ما قدموا وآثارهم) "onların önden göndermiş olduklarını ve bıraktıkları eserleri yazarız." ifadesini aynı hadisler bağlamında değerlendirerek kişinin toplumun faydası için bıraktığı eserin veya tam aksi bir davranışın geçerliliğinin ölümden sonra da devam edeceği şeklinde daha genel bir yaklaşım sergiledikleri görülmektedir. Bu çalışmayla kişinin ölümle amel defteri kapanmayan eserlerinin sosyal boyuttaki ıslah nitelikli iyilik ve ihsan olduğu anlaşılmaktadır.

Man's Deeds and Works From the Perspective of Qur'an And Sunna

Keywords:

Prophet
Goodness
Deed
Work
Reclamation
Seduction

ABSTRACT

Goodness is the beneficial and appropriate behaviors of the person towards himself, against the family and social environment. Every good behavior has a value in the sight of Allah. However, some hadiths add some value to some goodness beyond that, and their effect will continue after death, and the owner's deed book will not be closed. In this study, we will examine the hadiths of the Prophet (pbuh) in this context in detail and try to examine this immortality of man's deeds and work. Considering the evaluations made on the subject, it can be seen that the commentaries interpret the hadiths that state that the deed book will not be closed after the deceased, in the narrower frame of those who have reached the dead and not. On the other hand, in the 12th verse of Yasin Sura, (ونكتب ما قدموا وآثارهم) "we write the works they have sent before and left." It is seen that they interpret the statement in the context of the same hadiths and interpret that the validity of the work left for the benefit of the society or the opposite of the behavior will continue after death and take a more general approach. With this study, it is understood that the works of the person, whose death book is not closed with death, are socially corrected goodness and bestowed.

EXTENDED ABSTRACT

Man's Deeds And Works From the Perspective of Qur'an And Sunna

There are both individual and societal influences, and otherworldly returns for every action, for every good and bad deed. However, in some ḥadīths, by adding a meaning that is beyond this, it is emphasised that effects of some good deeds or bad deeds will continue even after the person dies.

In these ḥadīths, attention is drawn to deeds and works of man; and it is underlined that certain deeds will keep their effect after the person's death. In this study, the extent of this behaviour model will be tried to be presented after transmitting the existing ḥadīths which are about the fact that the deed book will not be closed when a person dies.

The aim of the study is to exhibit the qualities of these behaviours which are underlined by ḥadīths and approved by Qur'an. For this reason, in this study individual good deeds and societal good deeds are differentiated; and it has been proven that the phenomena underlined by certain ḥadīths are the ones with correction aspects such as social productivity, public improvements, knowledge and good deeds which are not drawn enough attention by muṣannafs and shāriḥs. Because, while the rewards for worship such as salaah, fasting, alms (zakāt) and hajj come to an end by death; the rewards of activities with correction aspects to direct the society to the right path do not come to an end by death.

The plot of this article, within the context of the addressed ḥadīths and the verses in this regard, is set on faith, on morals, which is the reflection of faith to behaviours in the external world, and on the correction and spoiling aspects of morals, which is its social reflection. Transforming the good qualities established in the heart to behaviours is called good moral character; and its role in social life is called correction. Similarly, when people who did not internalise faith in their hearts act out the bad feelings in their heart, it is called bad moral character; and its negative consequences in social life are called spoiling.

It comes into view that the (إذامات الإنسان...) addressed in the article and the verses in this context are about correction and spoiling, which directly affect the society in a positive or a negative way. Because, good or bad moral characters have a social effect as well as an individual effect. This social effect is called correction and spoiling. The Prophet's (pbuh) stress on unending continuous rewards means the case when an individual behaviour obtains a social qualification. In accordance with this prophetic good news, social and cultural facilities like many pious foundations, imarets, which are still sound and considered world heritage in almost every corner of Islamic cities, have been meticulously saved and survived by Muslims.

The Prophet's (pbuh) making a direct connection between phenomena such as ameliorating the world and knowledge, and not closing the deed book, directs Muslims to improve the world, save their cultural and natural environments, and to scientific developments. In accordance with this mission, we can state that Muslims are natural members of UNESCO, which is an association of education, science and culture. Although muşannafs and shāriḥs gave an individual meaning to the addressed ḥadīths and verses, the actual effect of ḥadīths lights the way for Muslims in the form of improving the world and putting the knowledge into the service of humanity. Because of this, Muslims have a leading place in saving the world's cultural and natural heritage. Ḥadīths within this context have been the lifeblood for the Islamic society in amelioration, knowledge, culture and art, and brought life to Islamic places.

When the titles of books/subjects and babs/chapters from which muşannafs took the ḥadīth, and the evaluations made by shāriḥs within this context are considered, it is seen that, in general, individual and afterlife aspects indexed on the dead person are predicated on; and that social and world aspects are ignored. Therefore, there has been made a distinction for worships whose rewards reach to a dead person and whose rewards do not; and a stress on meaning with individual and afterlife aspects has been made, as well. For instance, an approach from inside the box about this matter has been produced in the way that benefits of worships such as saying prayers and doling out will reach to a person after death, however benefits of bodily worships such as salaah and fasting will not reach to a this person.

From the mentioned ḥadīths and verses of the Qur'ān which confirm these, namely, from Sūrah Yāsīn verse 12, Sūrah Qiyāmeḥ verse 13 and Sūrah Infiṭār verse 5, it is concluded that good deeds with social aspects are stressed rather than individual good deeds and their afterlife aspects, that they are promoted, and that its practical reflection shows up as amelioration of the Earth and as putting knowledge into the service of humanity. Accordingly, the fact that the deed book is not closed and the rewards keep going in ḥadīth is related to the social utility aspect of good deeds.

In reference to the tangible data obtained in the study, if a behaviour goes beyond individual aspect and reaches to social correction or spoiling aspects, the deed book is not closed when the person dies, it goes on to be recorded in negative or positive ways.

Regarding the role-model personality of the Prophet (pbuh), we see that he generally encourages his Companions to work, to develop and to increase productivity. When the reasons for arrivals of the ḥadīths based on in the study are examined, it is understood that the option of generating solutions to social problems are at the forefront.

According to the result obtained in the study, ḥadīths transmitted from the Prophet (pbuh) in the way that the rewards of some deeds will be endless, it is comprehended that these ḥadīths focus on good deeds and behaviours with social aspects rather than good deeds and behaviours with individual aspects. It has been seen that both muşannafs and shāriḥs have adopted an inside the box

approach about man's deeds and works mentioned in the ḥadīths and confirmed by three verses from the Qur'ān. However, in the study, it is understood that a person's works for which his deed book will not be closed by death are good deeds which have the quality of correction along with social aspects and benevolence.

Permanent institutions, putting knowledge into the service of humanity and role-model figures are included in the scope of the addressed traditions. Because, public improvements, knowledge and wise people are indispensable elements in terms of futures of societies. If one of these is lacking, the future of societies cannot be formed. In the exact opposite situation of this, there will be effects with negative aspects on spoiling the society and on following the right path, as well. To illustrate, many grievances experienced by people on a global scale are caused by using knowledge as a tool for individual benefits rather than using it for the benefit of whole humanity, which is one of the themes mentioned above.

Consequently, when good or bad moral character exceeds the individual level and obtains the quality of correction or spoiling, which are of social aspects, the deed books of their doers will be kept open even after their death.

ملخص موسع

عمل الإنسان وأثره من منظور القرآن والسنة

كل سلوك الخير والشر له تأثير فردي واجتماعي وجزء آخرٍ وي أيضا. غير أن بعض الأحاديث تضيف معنى آخر إلى شيء من الخير والشر فوق ذلك، مؤكدة أن تأثيرها سيستمر بعد وفاة كل أحد.

في هذه الأحاديث نبهت وأكدت على دقة عمل الإنسان وأثره؛ وقد تم التأكيد على أن بعض الأعمال ستستمر بعد الموت. وفي هذه الدراسة، سنحاول الكشف عن مدى هذا النمط من السلوك بعد نقل الأحاديث التي ترد إلى أن كتاب الأفعال لن يغلق بعد وفاة المرء.

والهدف من الدراسة هو إظهار طبيعة هذه السلوكيات التي أبرزتها الأحاديث والتي أقرها القرآن. لذلك، فقد تم تقسيم إلى الحسنة الفردية والحسنة الاجتماعية في الدراسة. وقد كُشفت أن الحالات التي أبرزتها الأحاديث هي ظواهر لها بُعد اجتماعي مثل الإنتاجية الاجتماعية والإعمار والمعرفة والحسنة التي هي البعد الإصلاحي حيث لا يجذب المصنفون والشارحون الكثير من الاهتمام لها عادة. ولا تنتهي الأنشطة المؤهلة للإصلاح التي توجيه المجتمع إلى الاتجاه الصحيح إلى الموت.

وفي الإطار الذي نتعامل به في هذه الأحاديث والآيات في هذا السياق، يقوم هيكل المقالة على الإيمان والأخلاق، وهو انعكاس للسلوك في العالم الخارجي، وبُعد الإصلاح والإفساد التي هو انعكاس اجتماعي للأخلاق. الأخلاق الحسنة هي تحويل الصفات الحميدة التي استقرت في القلب إلى بُعد السلوك؛ ودورها في الحياة الاجتماعية يسمى الإصلاح. على نفس الطريقة، تدعو الأخلاق السيئة الأشخاص الذين لا يسكن الإيمان بالقلب وينعكس ذلك على هذه المشاعر السيئة في القلب إلى أفعال. وأسوأ عواقب هذا السلوك في الحياة الاجتماعية يسمى أيضا الإفساد.

اتضح أن الحديث (إذا مات الإنسان...) الذي نتعامل معه في المقالة والآيات في هذا السياق يرتبط بالإصلاح والإفساد اللذان يؤثران بشكل مباشر على المجتمع إيجابيا أو سلبيا. لأن الأخلاق الحميدة والسيئة لها تأثير فردي

وكذلك تأثير اجتماعي. يسمى هذا التأثير الاجتماعي الإصلاح والإفساد. تركيز النبي صلى الله عليه وسلم على الثواب الذي لا ينتهي من المكافأة هو أن السلوك الفردي يكتسب صفة اجتماعية. وفقاً لهذه الأخبار والبشارات من قبل النبي أن المنشآت الاجتماعية والثقافية مثل العمارة والوقف، والتي لا تزال قائمة في كل حجر وزاوية في المدن الإسلامية والتي تعتبر تراثاً عالمياً، وقد تم الحفاظ بعناية من قبل المسلمين. لذلك، يحتل المسلمون مكانة رائدة في الحفاظ على التراث الثقافي والطبيعي العالمي. أصبحت الأحاديث في هذا السياق حياة للحضارة الإسلامية في العمار، والعلوم، والثقافة والفن، وأعطت الحياة للمدن الإسلامية

إن الارتباط المباشر للنبي صلى الله عليه وسلم بين الحقائق مثل تعمير الأرض والعلم وبين عدم إغلاق كتاب الأفعال بعد وفاة الشخص دفع المسلمين إلى تطوير الأرض للحفاظ على الطبيعية والثقافية النسيج والتطورات العلمية. بمقتضى هذه المهمة، يمكننا القول أن المسلمين أعضاء طبيعيين في مؤسسة اليونسكو، وهي منظمة تعليمية وعلمية وثقافية. على الرغم من حقيقة أن المصنفين والشارحين قد ألصقوا معنى شخصياً بالحديث والآيات في هذا السياق، إلا أن الأثر الفعلي للأحاديث سلط الضوء على المسلمين في تعمير الأرض وتقديم العلم لخدمة الإنسانية. وعندما ننظر إلى كتاب/ موضوع و باب/ فصل بعنوان الحديث الذي أخذ المصنفون والتقسيمات التي قام بها الشارحون في هذا السياق، أخذ على أساس البعد الفردي والآخروي الذي رُبط عموماً للمتوفى كأساس؛ وتم تجاهل البعد الاجتماعي والعالمي. بسبب ذلك، تم التمييز في شكل عبادة بلغت مكافأة الشخص المتوفى ولم تصل إليه؛ تم التأكيد على معنى الفردي والآخروي. على سبيل المثال: تم تحديد نهج ضيق النطاق للموضوع بأن العبادة، مثل الدعاء والصدقة، ستصل مكافأته إلى المتوفى بعد وفاته، ولكن مكافأة عبادة الجسدية مثل الصلاة والصيام لن تصل إلى الموتى. وهكذا تم تضيق نطاق معنى الحديث.

الأحاديث التي نتعامل معه ومن المفهوم في الآيات يس 12 و القيامة 13 و الانفطار 5 التي تؤكد أنها ظهرت تركيزها وتشجيعها على الخير الاجتماعي بدلاً من الخير الفردي والآخروي، وأن انعكاس ذلك عملياً يظهر على شكل تعمير الأرض وتقديم العلم لخدمة الإنسانية. لذلك، فإن حقيقة أن كتاب الأعمال الذي لا يُغلق وأن استمرار المكافأة مرتبط بمدى المنفعة الاجتماعية للخير وفقاً للبيانات الملموسة التي تم الحصول عليها في الدراسة،

إذا تجاوز السلوك الحجم الفردي ووصل إلى بُعد إصلاح المجتمع أو إفساده، فلن يتم إغلاق كتاب الأفعال عند وفاة الشخص ، وسيستمر كتابته في مرتبة/ خانة الأعمال إيجابياً أو سلبياً.

وعندما ننظر إلى الشخصية النموذجية للنبي صلى الله عليه وسلم، نرى أنه يشجع عموماً الصحابة على العمل والتقدم والإنتاجية. عندما ننظر إلى أسباب ورود الحديث والأحاديث التي نأخذها أساساً في الدراسة، سنجد من المفهوم أن حل المشاكل الاجتماعية هو في المقدمة

وبحسب الاستنتاج الذي توصلت إليه الدراسة ، ومن المفهوم أن الأحاديث الواردة عن النبي قوله أن ثواب بعض الأعمال سوف تكون دائمة ، يظهر أنه لا فردية لهذه الأبعاد الحسنة والسلوك ولكن السلوك الاجتماعي والأبعاد الحسنة والسلوك. وقد لوحظ أن كلا من المصنفين والشارحين ينهجون في إطار ضيق فيما يتعلق بتأثير عمل الإنسان وأثره ، وهو ما أكدناه بثلاث آيات من القرآن. ومع ذلك ، فمن المفهوم أن الأثر الذي لا يغلق كتاب الأفعال بالموت هي الأعمال الحسنة والإحسان في البعد الاجتماعي

وفي نطاق الروايات التي نتعامل معها مؤسسات دائمة ، تقدم المعرفة العلمية لخدمة البشرية وشخصيات نموذجية. لأن الإعمار والعلم والشخصيات الباحثة هي عناصر أساسية لمستقبل المجتمعات. وإذا كان أحد هؤلاء مفقوداً، فلا يمكن بناء مستقبل المجتمع. بل إن العكس سيكون له أثر سلبي على إفساد المجتمع وتدهور اتجاهه. فعلى سبيل المثال ، تتمثل إحدى المشاكل العديدة التي يواجهها الناس على الصعيد العالمي في جعل العلم أداة للمصلحة الذاتية بدلاً من استخدامها لمنفعة الناس .

ونتيجة لذلك ، فإن حقيقة أن الأخلاق الحميدة أو السيئة تتجاوز البعد الفردي وتتخذ شكل طبيعة الإصلاح والإفساد، وهو البعد الاجتماعي ، تترك في مرتبة/ خانة أعمال الناس مفتوحة بعد وفاتهم.

الكلمات المفتاحية: النبي، الحسنة، العمل، الأثر، الإصلاح، الإفساد.

Giriş

Sosyal çevre, insanın doğrudan etkilediği ve etkilendiği bir alandır. Kişi çevresini etkileyebileceği gibi ondan da etkilenebilir. Bu etkileşim ıslah yönünden olabileceği gibi ifsad yönünden de olabilir. Nitekim Kur'an ve Sünnet, çevrenin kişi üzerinde oluşturacağı ifsad etkisine karşı insanları uyarmaktadır.¹ Kişi; aile, okul, sosyal vb. çevrelerle daima etkileşim içindedir. Kur'an, ilmi bir dayanağı olmayan, körü körüne sosyal çevreden etkilenmeyi onaylamamaktadır.² Toplumunu doğruya ulaştırma ve toplumda değişim ve dönüşüm gerçekleştirme anlamında ıslah, Kur'an'da peygamberlerin temel görevlerinden biri olarak sunulmaktadır.³ Nebevî bir vasıf olan toplumu ıslah etme azmi ve görevi, her müslümanın arzuladığı ve uygulamak istediği bir ilkedir.

İslam, sosyal çevreye çok önem vermiştir. Hz. Peygamber'in (sav) ilk günden uyguladığı strateji, toplumu kötü ahlakî alışkanlıklardan ve fikri saplantılardan kurtarmak olmuştur.⁴ Bunun için Hz. Peygamber (sav), Mekke döneminden itibaren içinde bulunduğu sosyal çevreyi üstün ahlakî vasıflara ulaştırmak için adım adım bu ıslah programını uygulamaya koymuştur. Hz. Peygamber (sav), erdemli bir toplumun oluşabilmesi için ilk değişimi ve dönüşümü inanç boyutunda gerçekleştirmiştir. Nitekim O (sav), risaletin ilk günlerinde bu hakikati şu sözleriyle ilan etmiştir: *يَا أَيُّهَا النَّاسُ قُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَفْلِحُوا* "Ey insanlar! Allah birdir deyin, kurtuluşa eresiniz."⁵ Hz. Peygamber'in risaletinin temel hedeflerinden birisinin, insanları şirkin, cehaletin ve tefrikanın pençesinden kurtararak üstün ahlakî erdemlere ulaştırmak ve bu fazileti her inanan fertte içselleştirmek olduğunu söyleyebiliriz.⁶ Hz. Peygamber, bütün nebilerin gerçekleştirmeye çalıştığı toplumsal ıslah projesini fiilî olarak yerkürenin belli bir parçasında uygulamıştır. Toplumsal ıslah, toplumu istenilen düzeye ulaştırma eylemidir. Nitekim Hz. Peygamber (sav) sapkınlık içinde olan bir toplumu nezih ve zarif bir toplum haline dönüştürmüştür.⁷

¹ Bakara, 2/170; Furkan, 25/27-29. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnavudî, Adil Murşîd, (Lübnan: Müessesetü'r-Risale, 1999), 14: 142; Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Camiu'l-müsnedü's-sahihu'l-muhtasar min umuri Resulillahi ve sünenihi ve eyyamihi*, thk. Muhammed Zuheyr b. Basır, (Beyrut: Daru't-Tevki'n-Necat, 2013), Büyü', 38; Müslîm, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî en-Neysaburî, *Sahih-u Müslîm*, thk. Muhammed Fuat Abdulkakî, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991), Birr ve Sıla, 146; Tirmizî, Ebu İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Muhammed Fuad Abdulkakî, (Beyrut: Daru İhyai't-Türasî'l-Ârabiyye, 1977), Zühd, 45; Taberânî, Süleyman b. Ahmet, *Mu'cemu'l-kebir*, thk. Abdu'l-Mecid es-Selefi, (Kahire: Mektebet-u İbn-i Teymiye, 1983), 17: 294.

² Yunus, 10/36; Zuhruf, 43/22; Şuara, 26/74; Enbiya, 21/53.

³ Hud, 11/88. *إِن يُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ* bilindiği gibi nehiy ve istisna (إلا و إلا) kasr/hasr ifade etmektedir. Bu ayette de mevsuf, sıfata hasredilmiştir. Yani peygamber ancak ıslah edicidir.

⁴ Al-i İmran, 3/164.

⁵ Hâkim Nisaburî, *el-Müstedrek a'la Sahiheyn*, Nşr: Yusuf Abdurrahman el-Marâ'slı, (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts.), 1: 15 İbn Hüzeyme, Muhammed b. İshak, *Sahih-u İbn Hüzeyme*, thk. Muhammed Mustafa Âzamî, (Beyrut: el-Mektebu'l-İslami, 1980), *es-Sahih*, 1: 82; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14: 438; Ebu Âvane, Yakup b. İshak el-İsferainî, *Müsnedü Ebi Âvane*. thk. Eymen b. Arif, (Beyrut: Daru'l- Ma'rife, 1998), 27: 404; Taberânî, *Mu'cemu'l-kebir*, 5: 61.

⁶ Nahl, 16/ 36.

⁷ Cuma, 62/2.

Şu hususu da ifade etmeliyiz ki bireysel bir hayat yaşayan, sosyal olaylara müdahale etmeyen ve toplumdaki soyutlanan iyi kişiler, Kur'an'da vurgulanan ve peygamberlerin ayrılmaz vasıflarından olan ıslah edici konuma yükselemezler.⁸ Buna karşılık Hz. Peygamber (sav), toplumda kötülüğü yaymaya çalışan hilekâr ve düzenbaz kişileri de bozguncular olarak nitelendirmektedir.⁹

Bu çalışmada Hz. Peygamber'in (sav) ölümle amel defterinin kapanmayacağını bildirdiği hadisleri aktardıktan sonra bunların maksadını ve özellikle onlarda vurgulanmak istenen davranış modelini ortaya koymaya çalışacağız. Hz. Peygamber'in bu hadisleri söyleme amacını tespit etmek bu bağlamdaki hadislerin doğru anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Ayrıca musanniflerin bu hadisleri hangi kitap ve bab başlığında kullandıklarını da tespit edeceğiz. Bu hadislerin pratik değerinin bu denli büyük olması İslam'ın, insanların geleceğini imar etmeye ve korumaya yönelik çabalara büyük bir değer verdiğini ortaya koymaktadır. Zira toplumun ıslahına ve faydasına yönelik yapılan faaliyetlerin Allah katında devamlı bir karşılığı vardır.¹⁰ Yani insanın kendisi için yaptığı şeylerin karşılığı ölümle sonlanır; toplumu hakikate yönlendirmede ıslah nitelikli faaliyetlerin karşılığı ölümle bitmemektedir. Çalışmamızın ana temasını oluşturan vefat eden kişinin amel defterinin ölümle kapanmaması olgusu iki şekilde ortaya çıkmaktadır: Birincisi; faydalı bir ilmi öğretim, eser yayınlama, bir sosyal hizmeti vakfetme, insanların faydalanacakları imaretler (aş evleri, cami, daru'd-diyafe, köprü) gibi toplumsal nitelikli iyiliklerdir. İkincisi; müslüman toplumun Allah yolundan uzaklaştıracak menfi sosyo-kültürel usuller ihdas etmek gibi toplumsal nitelikli kötülüklerdir. Bu toplumsal iyilik ve kötülükler, kişinin amel hanesine olumlu ve olumsuz şekilde yansımaktadır.

Makalenin örgüsü, iman, onun dış dünyada somut sonuçları olan ahlak ve ahlakın toplumsal yansıması olan ıslah ve ifsad boyutu üzerine kurulmuştur. Kalpte kök salmış imanın dış dünyada şekil bulmasına güzel ahlak denmektedir. Bu üstün ahlakın içtimai hayattaki rolüne ıslah adı verilmektedir. İşte güzel ahlakın toplumda ıslah fonksiyonuna bürünmesi, çalışmanın ana temasını oluşturmaktadır. Aynı şekilde imanı kalpte içleştirmemiş kişilerin kalpteki bu kötü duyguları fiiliyata dökmesine kötü ahlak, bunun içtimai hayattaki kötü sonuçlarına da ifsad denilmektedir. Makalede toplumu olumlu veya olumsuz olarak doğrudan etkileyen ıslah ve ifsadin uhrevi boyutunu ortaya koyma hedeflenmektedir. Bu bağlamdaki hadislere başlamadan önce konunun daha iyi anlaşılabilmesi için İslam'da bütün ibadetlerin özü konumunda olan iman, onun hayata yansımış şekli olan ahlak ve

⁸ Maide, 5/63. لَوْلَا يَنْهَاهُمْ رَبِّيَنَّا وَيَ الْأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِنَّمُ وَأَكْلِهِمُ الشُّحْتَ.

⁹ Ebû Davûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî, *es-Sünen*, thk. Yasir Hasan v.dğr., (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2013), Edeb, 6. والفاجر خب لثيم

¹⁰ Münavî, Muhammed Abdurraûf, *Feyzu'l-Kadir Şerhu Camiû's-Sağîr*, thk. Komisyon, (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1972), 6: 125. (كل وهي وقفت أرض أو دار على المسلمين أو على شخص واحد أو بناء مسجد أو مدرسة أو رباط، أو حفرة بئر وغير ذلك). (ما يدوم النفع به للغير el-Muzhirî, Müzhiriddin ez-Zeydanî Hüseyin b. Mahmud, *el-Mefatihu fi Şerhi Mesabih*, thk. Komisyon, (Kuveyt: Daru'n-Nevadir, 2012), 1: 303. (مما ينتفع به الناس)

çalışmamızın ana omurgasını oluşturan toplumu doğruya veya yanlışa sürükleyen ıslah ve ifsad mefhumunu ele almaya çalışacağız.

1. İman

(إيمان) kelimesi lügatte, gönlün mutmain olması, güven gibi anlamlara gelmektedir.¹¹ İman kavramı küfrün zıddıdır.¹² Hz. Peygamber'in (sav) "Güvenilirliği imanla; sözünde durmayı da dinle ilişkilendirmesi bizlere imanın sosyal çevre boyutunu öğretmektedir. Ayrıca imanın; samimiyet, doğruluk, diğerkâmlık ve güvenilirlik vasıflarının temel dayanağı olduğu anlaşılmaktadır.¹³

İnsanın sağlık, servet, ilim, adalet gibi soyut ve somut birçok hayat sermayesi vardır. Fakat onun sahip olduğu bu hayat sermayesinin en mühimi imandır. Kur'an'da ve Sünnet'te iman mefhumu, dünya ve ahiret sıkıntılarında kurtulmanın yegâne sermayesi olarak sunulmaktadır.¹⁴ İman, kişiye yapılan her bir iyiliğin ve gösterilen her bir ahlakî davranışın karşılığının Allah katında korunduğu ve bir karşılığının olduğu bilincini vermektedir.¹⁵ Bu durum, imanlı bir kişiyi bilinçli ve sorumlu davranış modelini sergilemeye sevk etmektedir. Şurası bir gerçektir ki Allah'a iman ve inanç, bütün erdemli ilkelerin alt yapısını, mantığını oluşturan temel mihenk taşıdır. İmandan yoksun ahlakî davranışların sağlam bir dayanağı olmayacaktır.¹⁶ Nitekim Kur'an'da takva libasına bürünmeyen ve Allah rızası gözetilmeyen bireysel ve toplumsal diğerkâmlık davranışların neticesi, uçurumun kıyısında yürüyen ve her an uçuruma düşme ihtimali olan bir insanın durumuna benzetilmiştir.¹⁷ Zira bu kişilerin ahlakî davranışlarının dayanağı takva elbisesine bürünmek ve Allah rızası değildir.

Sözlerinde ve yaptıklarında Allah dışında başka dayanak arayanlar temelsiz veya çürük bir temele dayanmış olmaktadır.¹⁸ Maun Süresi'nde erdemli ilkelere sırt çeviren kişilerin bu davranışlarının Allah'ın dinine sırt çevirmelerinden ve inançsız olmalarından kaynaklandığı vurgulanmaktadır.¹⁹ İbrahim Sûresi yirmi üç ve yirmi dördüncü ayetlerinde insanlık ağacının kök salabilmesi ve daimi meyve verebilmesi için iman ve tevhit köküne sahip olması gerektiği vurgulanmaktadır.²⁰ İman ve inancın olmadığı yerde yaşam olmaz. İman yaşam kaynağıdır. İman insanlara yaşam kazandıran bir iksirdir. Şurası bir gerçektir ki iman insanın sahip olduğu en önemli

¹¹ Rağîb el-İsfahanî, Ebu'l-Kasım Hiseyin b. Muhammed, *el-Müfredat fi ğarîbi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Halil, (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2010), 35.

¹² İbn Manzûr, Cemalu'd-Din ebi'l-Fazl Muhammed b. Mükrim, *Lisanu'l-Arap*, thk. Amir Ahmed Hayder, (Lübnan: 2009), 13: 24.

¹³ Buhârî, İman, 4, 6, 7, 39.

¹⁴ Buhârî, İman, 38. Saff, 61/10-11.

¹⁵ Müslîm, İman, 92; Tevbe, 9/120. إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ.

¹⁶ Müslîm, İman, 214.

¹⁷ Tevbe, 9/109.

¹⁸ Ankebût, 29/41.

¹⁹ Mâûn, 107/1-3.

²⁰ İbrahim, 14/24-25.

sermayedir. Fakat bu sermayenin işlenmesi gerekmektedir. İşte ilim bu sermayenin filizlenip kök salmasında ana etkenlerdendir.

İlim olmasa kişi, iman sermayesinden tam olarak faydalanamayacağı gibi bu sermayeyi bilinçsizce kötüye kullanabilir.²¹ Günümüzde İslam adına çıkmış ölçsüz ve ilkesiz birçok örgütte görüldüğü gibi bazen de iman sermayesi başkaları tarafından istismar edilebilmektedir. Nitekim bu örgütler İslam adına hareket etmiş fakat bu iman sermayesini müslümanlara karşı kullanmışlardır. Bu bağlamda bazı amellerin ölümden sonra da karşılığının devam edeceği dile getirilen hadislerin muhtevası imanı harekete geçiren ilimle ilgili bir bağlantısı vardır. İlim, imanı sosyal çevrede faal ve faydalı hale getirmesinde temel etkidir.²² Tahkiki imanın somut yansımasına üstün ahlak denir. Hz. Peygamber (sav) iman ile ahlak arasında doğrusal ve zorunlu bir bağ kurmuştur.²³ Nebevî öğretide, sadece ibadetlerde ahlaki erdemlilik amaçlanmamış, bilakis bireysel davranıştan toplumsal davranışa kadar; aile ve komşuluk ilişkilerinden toplumsal ilişkilere kadar; sosyal ilişkilerden ceza hukukuna kadar; barış durumundan savaş durumuna kadar uyulması gereken tutum ve davranışlar ahlaki erdemlere bağlanmıştır. İmanın pratik sonucu olan ahlak meselesine kısaca değinmemiz yerinde olacaktır.

1.1. Güzel Ahlak- Kötü Ahlak

Güzel ahlak, kalpte kök salmış üstün ahlakî ilkelerin din ve akla uygun olarak söz ve fiiliyata dönüşmesidir. Kötü ahlak ise kalpte kök salmış ahlakî kötülüklerin din ve akla aykırı olarak söz ve fiiliyata dönüşmesidir.²⁴ Bazen de din ve ahlaka uygun gözükse de riya ve başka kötü amaçlar için yapılan iyilikler ve sergilenen güzel davranışlar güzel ahlak kapsamına girmemektedir.²⁵ Zira insanın zahiri ve batini olmak üzere iki sûreti vardır. İnsanların yaratılış hilkatı aynı değildir. Nitekim kimileri güzel; kimileri de kötü bir hilkate sahip olabilmektedir.²⁶ Fakat bu zahiri sûret üstünlük ve düşüklük alameti değildir. İnsanın batini sûreti de aynı şekilde farklılık arz etmektedir. İyi ve kötü batini sûretin dışa yansımasına üstün ahlak veya kötü ahlak denilmektedir. Üstün ahlakın toplumdaki etkisine ıslah; kötü ahlakın ise isad denilmektedir. Bunun içindir ki insan, ferdi kulluk görevini yaptığında amelinin karşılığı ölümle sonlanırken; insanları Allah'a ibadet etme ve üstün ahlakî değerlere yönlendirme gibi peygamberlerin temel hedeflerinden olan toplumsal ıslah görevini üstlenince Yüce Allah, bu ameli

²¹ Müslîm, İlim, 10.

²² Hz. Peygamber (sav) ilmi öğrenme ve öğretmeyi en değerli sadaka olarak göstermiştir. İbn Mâce, Hafız Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *Sünen-ü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, (Beyrut: Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), Mukaddime, 20.

²³ Suat Koca, *Ahlaki Değerler Ve Dindarlık Mekârim-i Ahlak Literatürü Bağlamında Bir İnceleme*, 2: 65-71. (Ankara: ESKİYENİ, 2006), 70.

²⁴ Cürcanî, Ali b. Muhammed eş-Şerif, (h. 816.), *Kitabu't-ta'rifat*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı, (Beyrut: Daru'l-Nefais, 2007), 166.

²⁵ Cürcanî, *Ta'rifat*, 166.

²⁶ Useymîn, Muhammed b. Sâlih, *Mekarimu'l-Ahlak*, (Riyad: Medaru'l-Vatan li'n-Neşr, 1428), 7.

değerli görüp ecrini devamlı kılmaktadır. “Tarih boyunca edinen tecrübeye dayanarak söyleyebiliriz ki toplumlar ya ahlaklı bireylerden oluşur ki bu da hoşgörülü, iyilik ve ihsan sahibi, akıllı, fedakâr bireylerden oluşan erdemli bir toplumdur. Ya da bunun tersi bir durum söz konusu olur ki böyle bir toplumda ilişkiler; adalet, iyilik ve ihsan üzerine değil; menfaat ve çıkarıcılık üzerine kurulmuş gayr-i ahlakî bir toplum olmaktadır.”²⁷

Güzel ahlak, insanın fitrata uyumlu olarak bu değerleri kemale erdirmesidir. Ahlak bir cevher olarak insanda doğuştan var olmasına rağmen tam olarak kök salıp yeşermemiştir. Tohum gibi insanın iç âleminde olup doğru eğitim sonucu neşvünema bulmaktadır. Şayet erdemli ilkeler, tembellik ve umursamazlık pası altında kaybolmaya yüz tutarsa veya insan kendi eliyle bunları zayi ederse kişi insani meziyetlerini kaybeder, değerini düşürmüştür olur. Zira insanda rahmet duygularını yeşerten, ona takva libasını giydiren, onur ve vicdan kazandıran ve izzetli olmasına yol açan üstün ahlaklıdır. Kur'an'da geçen ve konuyla doğrudan bağlantılı olan ıslah ve ifsad kavramlarına da değinmek istiyoruz.

1.2. Islah-İfsad

Islah kavramı, ifsad kelimesinin tam karşıtı bir anlam ifade etmektedir.²⁸ Toplumda fesadın izlerini tamamen silme anlamına gelmektedir.²⁹ Fesad ise lügatte i'tidal, istikamet ve vasat yoldan az veya çok sapma anlamına gelmektedir. Ayrıca insan bedeninde, ruhî yapısında ve eşyada var olan dengenin bozulmasıdır. Salahın mukabilidir.³⁰ Kur'an'da fesad kelimesi şirk koşma, düzeni bozma,³¹ öldürme,³² yıkma, harap etme,³³ kötülöklere engel olmama,³⁴ insanları istikametten saptıracak sihir gibi yöntemlere başvurma,³⁵ yerkürede yapılan tahribattan ötürü bereketin azalması³⁶ gibi anlamlara gelmektedir. Hz. Peygamber'in hadislerinde ise su-i zan,³⁷ kalbin kötülöklere kararması,³⁸ insanlar

²⁷ Nizamettin Çelik, *Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Yönetiminde Dış İlişkilerin Temel İlkeleri* adlı basılmamış doktora tezinin Üstün Ahlak maddesi, Erzurum, 2019, 315.

²⁸ Razî, Ebu Bekir Muhammed b. Şemsuddin, *Muhtaru's-Sihah*, Düzenleyen: Eymen Abdurrazzak eş-Şevva, (Dimeşk: Daru'l-Feyha, 2010), 257.

²⁹ Rağıb el-İsfahanî, *el-Müfredat*, 289.

³⁰ Rağıb el-İsfahanî, *el-Müfredat*, 381.

³¹ A'raf, 7/56; Bakara, 2/11.

³² Kehf, 18/94; Neml, 27/48.

³³ Bakara, 2/30.

³⁴ Hud, 11/116.

³⁵ Yunus, 10/81.

³⁶ Rum, 30/ 41.

³⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39: 237;

³⁸ Buhârî, İlim, 39; Müslîm, Musakât, 107; İbn Mâce, Fiten, 14; İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Ebu Hatim et-Temîmî, *es-Sahih*, thk. Şuâyb Arnavudî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993), 1: 533; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 30: 324; Ebû Ya'lâ el-Mevsulî, Ahmed b. Ali b. Müsenna et-Temîmî, *Musnedu Ebi Ya'lâ el-Mavsilî*, thk. Hüseyin Selim Esed, (Dimeşk: Daru'l-Me'mun li't-Turas, 1984), 3: 397; Bezzar, Ebu Bekir Ahmet b. Amr b. Abdî'l-Halîk, *Müsnedü'l-Bezzar*, thk. Mahfuzu'r-Rahman Zeynullah, (Medine: Mektebetü'l-U'lum ve'l-Hikem, 1997), 8: 224.

arasına fitne koyma,³⁹ evlenmeyi terk etme, ona engel olma⁴⁰ ve benzeri anlamlarda kullanılmıştır. Fesad kavramı ve türevleri Kur'an'da kırk dokuz yerde geçmektedir. Mekkî ve Medenî ayetler bağlamında baktığımızda çoğunluğunun Mekkî ayetlerden oluştuğu görülmektedir. Mekke yönetimi, kötülüğün toplumda yaygınlaşmasına bizatihi sebebiyet verdiği için fesad-ifsad kavramları çoğunlukla Mekkî ayetlerden oluştuğunu söyleyebiliriz. Medine'de Hz. Peygamber yönetimini kurunca toplumda üstün ahlakî değerlere doğru bir değişim ve dönüşüm yaşandı. Artık güç toplumu ifsad edenlerin elinden çıkarak salihlerin eline geçti. Medenî ayetlerde fesad kavramı genelde küfrünü gizleyen münafık ve Yahudiler hakkında inerek onların gizli emellerini ortaya koydu.⁴¹ Kur'an'da fesad kavramının mahiyetiyle ilgili verilen bilgilerin bir kısmı aşağıdaki grafikte özetle gösterilmiştir.

Grafik 1.



Sosyal ıslah toplumda iyiliği ikame etme ve kötülüğü önleme çabasıdır. İslah kavramına dâhil olan her çaba ve bunu yapanın Allah katında değeri, o çabanın sosyal etkisinin boyutu ölçüsüne göre değer kazanmaktadır. Her sosyal hizmet ıslah anlamına gelmemektedir. Nitekim münafıklar, yeryüzünde ifsad peşinde koşmalarına rağmen ısrarla ıslah edici olduklarına savunmuşlardır.⁴²

³⁹ Tirmizî, *Sıfatu'l-Kiyâme*, 56.

⁴⁰ Tirmizî, *Nikâh*, 3; İbn Mâce, *Nikâh*, 46; Taberânî, *Mu'cemu'l-Kebîr*, 22: 300; Taberânî, *Mu'cemu'l-evsat*, thk. Abdül-Muhsin b. İbrahim el-Hüseynî, (Kahire: Daru'l-Haremeyn, 1995), 7: 131.

⁴¹ Diyauddin Nu'man es-Sûsî, *el-Fesad ve'l-Müfsidun Dirasetün Kur'aniyyetun Mavdu'üyyetun*, (Gazze: el-Camiatu'l-İslamiyye, 2006), 6.

⁴² Bakara, 2/11; Şuâra, 26/151-152.

İslah, bilinçli ve düzenli bir plan çerçevesinde toplumda neşet bulmuş gayr-i ahlakî atmosferi değiştirip toplumu istikamete çevirmedi. Bunun için İslam filozoflarından Fârâbî, erdemli devlet ile erdemli olmayan devletlerin konularından bahsederken onları toplumsal bilinç, üstün ahlakî davranış ve erdemli ilkelere yönelmiş dinamik bir toplum olup olmamasına göre değerlendirmekte ve ona göre sınıflara ayırmaktadır.⁴³ Fârâbî, erdemli şehrin zıddı olan şehirleri dörde ayırmaktadır: Cahil şehir, kararsız değişken şehir, fasık şehir ve dalle (sapan) şehir. O, bu devlet biçimlerini şöyle tarif etmektedir: Bu şehir halkı, saadet yoluna irşat edilseler de ne ondan anlarlar ne de onu tasavvur edebilirler. Onlar ancak somut dünyalık olguları saadet olarak görmektedirler.⁴⁴

Bu meyanda aşağıdaki misali verebiliriz: ifsadin somut örneği olarak Mekke'ye ilk putu getireni gösterebiliriz: Amr b. Luhey Hicaz'a getirdiği hubel adındaki putla tevhid meşalesinin dalgalandığı o mukaddes topraklarda putperestliği yaymaya başladı.⁴⁵ Bu ifsad hareketi neticesinde mukaddes beldede kötüye doğru bir değişim yaşandı. Zira ferdi bir sapmanın ötesinde toplumu doğru yoldan saptırma eylemi gibi içtimaî bir sapma devreye girince bunların cezası Allah katında daha kötü olmaktadır. Zira Amr'ın bu hareketinden ötürü toplum, Allah'a kulluk etmekten uzaklaşmıştır.⁴⁶

Firavun'un küfrü tuğyana/zulme dönüşünce Allah, Hz. Musa'yı ona elçi olarak göndermiştir.⁴⁷ Musa'nın (as) elçi olarak gönderişini konu alan ayetlerdeki (إنه طغي) vurgusu, onun toplumsal ifsad boyutunu ortaya koymaktadır. Firavun küfrünü ifsad aracı haline getirip özgür olan bir toplumu, cansız nesnelere kul yapıp köleleştirince Yüce Allah da elçisini göndermiştir.⁴⁸ Yerkürede kötü çıkır başlatanlar bağlamında Kabil'in kardeşini öldürmesi olayını da örnek verebiliriz. Zira ilk kanı dökmekle yeryüzünde fesad hareketini başlatan Kabil, bu kötü çıkır sebebiyle kıyamete kadar işlenen katliamlardan payına düşeni alacaktır.⁴⁹ Bu meyanda Pavlus'u da örnek verebiliriz: Zira Hz. İsa'dan (as) yaklaşık 32 yıl sonra ölen Pavlus, teslis inancını yerleştirmede etkin bir role sahiptir. O, bu

⁴³ Fârâbî, Ebu Nasr, *Arau ehli'l-medineti'l-fadile ve muzadduha*, thk. el-Beyr Nasrî Nadir, (Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1986), 131.

⁴⁴ Fârâbî, *Arau Ehli'l-Medine*, 131-132.

⁴⁵ İbn Hişâm, Ebu Muhammed Abdulmelik bin Hişâm el-Himyeryi, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekâ, İbrahim Ebyarî, Abdu'l-Hafiz Şelebî, (Beyrut: Daru İbni Kesir, 2005), 86.

⁴⁶ Bazı işleri için Şam'a giden Amr b. Luhayy Belkâ topraklarına geldiğinde orada Amalika kabilesi hüküm sürüyordu. Onları putların önünde eğildiklerini görünce bunların ne işe yaradığını sordu. Buna karşılık onlar da putların kendilerine yağmur yağdırdıklarını, yardım istediklerinde yardımlarına koştuklarını söylediler. Bunun üzerine Amr, o putlardan biri olan hubeli Mekke'ye getirip dikti. Mekkelileri ona tapmaya çağırıldı. Böylece Hz. İsmal'in Mekke'deki tevhid geleneğini değiştiren ilk kişi oldu. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 86.

⁴⁷ Taha, 20/24, 43; Naziât, 79/17.

⁴⁸ Abdurrahman b. Nâsir es-Sa'dî, *Teyşîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fi tefsiri kelami'l-Mennân*, thk. Abdurrahman b. Muâlla el-Luveyhik, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2002), 504.

⁴⁹ Buhârî, Cenaiz, 31; Müslîm, Kasâme ve'l-Muharibin, 27.

düşünceyi Nasranîler arasında yayarak onları İsa Mesih'in dininden saptırdı. Onun yaptığı bu tahrif ve saptırma eyleminden ötürü, onu günaha çıkarıcıların tipik bir örneği olarak gösterebiliriz.⁵⁰

2. Kur'an ve Sünnet Perspektifinden İnsanın Amel ve Eseri

Kalıcı hayır, ilmi toplumun yararına sunma (faydalı ilim) ve örnek bir şahsiyet (salih evlat), müslüman toplumun geleceğini imar etmede gerçekten elzem olan sosyal boyuttaki ıslah nitelikli olgulardır. İslam, toplumun varlığını korumaya çalışan ve gelecekle için umut kaynağı olan kişilerin o ıslah çabasına tükenmeyen bir sevap müjdelemektedir. Aşağıda sunacağımız ayet ve hadislerin ibarelerinden anlaşılmaktadır ki kişinin dünyada yerine getirdiği bireysel davranışların ve ibadetlerin sevabı ölümle sona ererken toplumsal boyutlu davranışların ve amellerin sevabı devam etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in bir hadisinde Yüce Allah'ın kulu ile arasındaki günahları bağışlamayı vadederken insanın diğer bireylere ve topluma karşı işlediği suçları ahirete ertelediği anlaşılmaktadır.⁵¹

Çalışmada sevabı devam eden amellerle ilgili varid olan hadisler bağlamında konuyu incelediğimizden önce temel hadis kaynaklarımızda bu konuyla ilgili rivayetleri aktarıp ardından Kur'an'da bunların ilmi dayanağının olup olmadığını araştırmaya çalışacağız. Bu meyandaki hadisleri aşağıda aktarmak istiyoruz:

2.1. Bu Bağlamdaki Hadisler

İnsanın amel ve eserinin etkisi yani, dünyada bizatihi işleyip gönderdiği amelleri ve işlemediği halde kendinden sonra yapılmasında iyi veya kötü yönden etkisinin olduğu eserleriyle ilgili varid olan hadisleri aktarmak istiyoruz:

“İnsan vefat ettiğinde amel(ler)i sona erer. Ancak üç husus müstesna; devamlı iyilik, istifade edilen ilim ve (arkasından) kendisine dua eden mü'min evlâd.”⁵²

Bu hadisi; Müslîm vasiyyet ve vakıf; Ebû Davûd, vasiyyet; Tirmizî ahkâm, İbn Mâce Mukaddime, Nesâî Vesâyâ, İbn Huzeyme Zekât, İbn Hibbân ise ilim ve cenâiz bölümlerinde tahdis etmişlerdir. Musanniflerin hadisi tahdis ettikleri kitab ve bab başlıkları göstermektedir ki onlar ölen kişiye endekli ferdi boyutlu bir anlam vurgusu yapmışlardır. Nitekim musannifler, bu hadisin anlam merkezine ölen kişiyi koyarak ahiret vurgusu yapmış ve bu bağlamda “kitab” ve “bab” başlığı koymuşlardır. Mesela hadisi Müslîm, “ölümünden sonra insana ulaşacak sevap”; Ebû Davûd, “ölen kişinin adına sadaka vermek”; Tirmizî, “vakıf”; Nesâî de “ölen kimsenin adına yapılan sadakanın fazileti” adlı bab

⁵⁰ Pavlus'un mektupların birinde var olan ifadeler: “*Rab İsa Mesih'in lutfu, Tanrı'nın sevgisi ve kutsal ruhun yoldaşlığı hepinizle olsun*” Jacques Waardenburg, “*Teslîs*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40: 548-549, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 548.

⁵¹ Abdurrazzak, Ebu Bekir b. Hammam es-San'ani. *el-Musamef*, thk. Habibu'r-Rahman el- Â'zamî, (Beyrut: Mektebetü'l-İslami, 1983), 11: 183; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 43: 155; Teyalisi, *Müsned*, 3: 579. الظلم ثلاثة ظلم لا يغفر وظلم لا يترك وظلم يغفر.

⁵² Müslîm, Vasiyye, 14; Ebû Davûd, Vasaya, 14; Tirmizî, Ahkâm, 36; İbn Mâce, Mukaddime, 20; İbn Hibbân, *Sahih*, 7: 286; İbn Huzeyme, *Sahih*, 4: 122; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14: 438; Ebu Âvane, *Müsned*, 3: 495.

başlıkları altında zikretmişlerdir. İbn Mâce ise “insanlara iyiliği öğretenin sevabı” şeklinde daha kapsayıcı bir bab başlığı kullanmıştır. İbn Mâce'nin ahiret boyutuna nazaran dünya boyutunu göz önüne alan bir yaklaşım sergilediği gözlemlenmektedir. Buhârî ise bu hadisi tahric etmemiştir.

Ele aldığımız hadisi ve bu bağlamdaki diğer hadisleri, Yasin 12, Kıyame 13 ve İnfitar 5. ayetleri bağlamında değerlendirdiğimizde şu hususu dile getirebiliriz ki sosyo-kültürel dokuyu olumlu ve olumsuz biçimde etkileyen eserlerin etkisi ölümden sonra da devam edeceği hakikatidir. Allah'a iman eden erdemli bir toplumun varlığının idame etmesi için sarf edilen bütün çabalar, bu hadisin kapsamına girmektedir. Zira ilim, rol-model kişiler ve uygun mekânlar inanan toplumun varlığını ikame etmesi için vazgeçilmez unsurlardır.

“Mü'min kişi vefat ettikten sonra sevabı kendisine ulaşan iyiliklerinden bir kısmı: Öğrettiği ve neşrettiği (faydalı) ilim, arkasında bıraktığı iyi evlat, geride miras bıraktığı Mushaf, inşa ettiği mescit, yolcular için yaptırdığı (konuk) ev(leri), akıtarak (insanların hizmetine sunduğu) su, sıhhati yerindeyken malından çıkardığı sadakadır. Bunlardan işlemiş olduğu iyiliklerin sevabı vefatından sonra kendisine ulaşır.”⁵³ Hadiste zikredilen bu olguların hepsi; sürekli iyilik, salih evlat ve ilim şeklinde üç ana başlık altında değerlendirilmiştir.⁵⁴ Zira “geride miras bıraktığı Mushaf” faydalı ilim kapsamında; “inşa ettiği mescit, yolcular için yaptırdığı (konuk) ev(leri), akıtarak (insanların hizmetine sunduğu) su” ise sürekli iyilik kapsamında değerlendirilmektedir.

“Bir gün, gece gündüz sınır muhafızlığı, bir ayın orucundan ve ibadetinden daha iyidir. Ölürse dünyada işlediği ameli ve rızkı devam eder. Fattanadan (kabir fitnessi) da güvende olur.”⁵⁵ Hz. Peygamber (sav) müslümanların güvenliği için yapılan en küçük bir çabayı dahi çok değerli görmüş ve bu kişiye ahiret merhalelerinin en zoru olan kabir fitnessinden emin olacağı ve bu kutsi görevinden ötürü de ecrinin cari olacağı müjdesini vermiştir.⁵⁶ Kısacası hadis, müslümanları düşmana karşı korumak için dış güvenliği sağlayan kimselerin faziletine ve bu eylemlerinin öldükten sonra da karşılığının devam edeceğine delildir.

4- “Hiçbir nefis zulüm ile öldürülmez ki onun günahından bir kısmı Âdem'in (as) ilk çocuğuna yazılmasın zira o, adam öldürme âdetini başlatanların ilkidir.”⁵⁷ Bu rivayet de kim iyi veya kötü bir çığır açarsa... hadisi bağlamında izah edilmiştir.⁵⁸

⁵³ İbn Mâce, Mukaddime, 20; İbn Hüzeyme, *Sahih*, 4: 121. *إِنَّ مِمَّا يَلْحَقُ الْمُؤْمِنَ مِنْ عَمَلِهِ وَحَسَنَاتِهِ بَعْدَ مَوْتِهِ عَلِيمًا عَلَّمَهُ وَنَشَرَهُ وَوَلَدًا صَالِحًا تَرَكَهُ وَمُصْحَفًا وَرَثَةً أَوْ مَسْجِدًا بَنَاهُ أَوْ بَيْتًا لِابْنِ السَّبِيلِ بَنَاهُ أَوْ تَهْرًا أَجْرَاهُ أَوْ صَدَقَةً أَخْرَجَهَا مِنْ مَالِهِ فِي صِحَّتِهِ وَحَيَاتِهِ يَلْحَقُهُ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهِ*

⁵⁴ Muhammedü'l-Emin b. Abdullah el-Erâmî el-Âlevî el-Herârî, *el-Kövkebü'l-Vehhac Şerhu Sahih-i Müslîm*, (Mekke: Daru'l-Minhac, 2009), 18: 124.

⁵⁵ Müslîm İmâre, 163; ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39: 138.

⁵⁶ Mübârekfûrî, Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm, *Tuḥfetü'l-aḥvezi şerhu Câmi'i't-Tirmizi*, thk. Abdulvehhab Abdullatif, (Beyrut: Daru'l-Fikir, ts.), 5: 250.

⁵⁷ Buhârî, Enbiya, 2; İbn Mâce, Diyât, 1; İbn Hibbân, *Sahih*, 13: 321

⁵⁸ Âynî Beedruddin Mahmud b. Ahmed, Üm-detü'l-Kârî Şerhu Sahihî'l-Buhârî, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, (Beyrut: Daru Kutübi'l-İlmiyye, 2001) 8: 104.

5- “Kim İslâm’da iyi bir çığır başlatırsa, o kişiye hem bu yaptığıının sevabı hem de bu yolda yürüyenlerin sevabı verilir, diğerlerinin sevabından da hiçbir şey eksiltilmez. Her kim de İslam’da kötü örnek olacak bir çığır başlatırsa, hem bunun günahı hem de o yol üzere amel edenlerin günahı o kimseye yazılır ve diğerlerinin günahından da hiçbir şey eksilmez.”⁵⁹ Bu hadis, Mudâr kabilesinden fakirlik alameti yüzlerine nüksetmiş bir kafilenin Medine’ye gelmesi sonucunda Hz. Peygamber’in teşvikiyle sahabîlerin imkânları nispetinde peş peşe yardımda bulunması neticesinde söylenmiştir. Hz. Peygamber (sav), çaresiz ve kimsesiz insanların dertlerine derman olma, problemlerini çözüme eyleminde öncülük edenleri övmüş ve bu rol-model davranışı, sevabı daimi olan iyi bir çığır olarak vasıflandırmıştır

Hiz. Peygamber (sav) ümmetine bir kişinin doğru yolu bulup istikamet sahibi olmasına vesile olmanın, dünyalık menfaatlere sahip olmaktan daha elzem, karşılığının paha biçilmeyecek derece daha yüksek olduğunu öğretmiştir. Hiz. Ali’yi (r.a.) Hayber’e gönderirken şöyle buyurmuştur: “...Ey Ali! Allah’a yemin olsun ki senin elinle Allah’ın bir adama hidâyet (istikamet) nasip etmesi, kızıl develerin senin olmasından daha hayırlıdır.”⁶⁰

Suyutî, sevabı daimi olan iyiliklerin sayısını on bir beyit olarak zikretmiştir. Sırasıyla aşağıda aktarmak istiyoruz:

إِذَا مَاتَ ابْنُ آدَمَ لَيْسَ يَجْرِي

عَلَيْهِ مِنْ فَعَالٍ غَيْرِ عَشْرٍ

عِلْمٌ بِهَا ، وَدَعَاءٌ نَجَلٍ

وَعَرْسُ النَّخْلِ ، وَالصَّدَقَاتُ تَجْرِي

وَوَرَاثَةُ مُصْحَفٍ ، وَرِبَاطٌ تُغْرِي

وَحَفْرُ الْبَيْرِ ، أَوْ إِجْرَاءُ تَهْرِي

وَبَيْتٌ لِلْغَرِيبِ بِنَاءُ يَاوِي

إِلَيْهِ ، أَوْ بِنَاءُ مَحَلِّ ذِكْرِ

وَتَعْلِيمِ لِقُرْآنِ كَرِيمِ

⁵⁹ Hadis için bk. Müslîm, Zekât: 69; İlim, 15; Ebû Davud, Zekât: 46; Tirmizî, İlim, 15; İbn Mâce, Mukaddime, 14; İbn Huzeyme, Sahih, 4: 112; İbn Hibbân, Sahih, 8: 101.

⁶⁰ Buharî, Fadailu’s-Sahabe, 9; Meğazî, 38; Müslîm, Fazailu’s-Sahabe, 34; İbn Hibbân, es-Sahih, 5: 377-378; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 37: 477; Ebu Yâ’l’a, Müsned, 1: 291. قَوْلَهُ لِأَنَّ يَهْدِي اللَّهُ بِكَ الرَّجُلَ الْوَاحِدَ خَيْرٌ لَكَ مِنْ مِئَةِ نَعَمٍ.

1. İnsanların faydasına sunulmuş ilim
2. Çocuğun (yakınlarına) duası,
3. Ağaç dikmek
4. Sürekli iyilik
5. Miras olarak bırakılan mushaf
6. Sınırları koruma
7. Su kaynağı çıkarma
8. Nehir (içme) suyunu iskân bölgelere aktararak insanların istifadesine sunma
9. Kimsesizlerin barınacağı yerler yapmak
10. (Allah'ı) zikretme yerlerini veya
11. Kur'an-ı Kerim eğitimi için (ilim merkezlerini) kurmak.⁶¹

Genel Değerlendirme

Hadislerin muhkem ifadelerinden insanın dünyada yerine getirdiği namaz, oruç, zekât gibi ibadetlerin sevabının kişinin vefat etmesiyle sona ereceğini anlamaktayız. Fakat üç amelin sevabının daimi olacağı ifade edilmektedir. Musannifler bu bağlamdaki hadisleri genelde zekât, vasiyyet, cenaiz gibi ölen kişiyi doğrudan ilgilendiren konularda nisbi boyutuyla yer vermişlerdir. Musanniflerin bu hadislerle ilgili kitap ve bab seçimlerine baktığımızda bu rivayetleri ferdi planda ele aldıkları anlaşılmaktadır. Şârihler de aynı şekilde insanın ölümünden sonra da yazılmaya devam eden amel ve eserlerinin sosyal boyutuna çok nadir değinmişlerdir.⁶²

Yerkürede mü'min toplumların ayakta kalması adına çabalayan kişilerin o ıslah çabasını Yüce Allah değerli görerek tükenmez bir sevap müjdelediğini ifade edebiliriz. İslam, bir başkasına karşı yapılan özveri, iyilik ve yaşatma çabası gibi erdemli davranışları şahsi amellerden ayırmaktadır. Bunun içindir ki İslam beldelerinin her bir köşesinde toplumunun sosyo-kültürel ve iktisadi varlığının güçlenmesini sağlamak amacıyla vakıflar, imaretler (cami, medrese, darüşşifa, darüzziyafe, darussiyade) gibi sosyal tesisler kurulmuştur.⁶³ Bu içtimai kurumlar Hz. Peygamber'in hadislerinin müslümanlar üzerindeki somut etkisine canlı şahitlik etmektedir.

Hadislerin genel muhtevasına bakıldığında şu husus ifade edilebilir ki İslam, insanları iman caddesine çekebilmek için yapılan çabaları ve hizmetleri değerli bulmuştur. Sosyal hizmet faaliyetleri

⁶¹ Suyutî, Celaluddin, *ed-Dîbac ala Sahih-i Müslîm*, thk. Ebu İshak el-Huveynî el-Eserî, (el-Memleketü'l-Arabiyyetu's-Suudiyye: Daru İbn Affan, 1996), 4: 227; Azîmâbâdî, *Avnu'l-Ma'bud Şerhu Süneni Ebî Davûd*, (Dimesşk: Daru'l-Feyha, 2013), 8: 65.

⁶² Nevevî, Muhyiddin Yahya b. Şeref, *el-Minhac şerhu Sahih-i Müslîm*, (Beyrut: Dâru's-Subh, 2010), 11: 59.

⁶³ Mustafa Demir, *Türkiye Selçuklu Şehirlerinde İmaret Kurumları ve Vakıfları*, 27: 40-45, (Ankara: Vakıflar Dergisi, 1998), 41-42.

kâmil bir imana ulaştıran menzillerden biridir. Kur'an'da icmal olarak eser kelimesi geçerken hadisler, bu Kur'anî kavramı tafsili olarak açıklamıştır. Farklı rivayetleri değerlendirdiğimizde rivayetlerin hepsi meşhur olan birinci maddede verdiğimiz rivayetin (إذا مات الإنسان) kapsamı altına girdiğini görmekteyiz.⁶⁴

Ölümden sonra insanın yer kürede bıraktığı olumlu ve olumsuz eserin etkisinin devam edeceği ile ilgili Kur'an'da delili olup olmamasına bakacağız. Bu anlamda Yasin 12; Kıyame 13 ve İnfitar 5. ayetleri dikkat çekmektedir. Bu ayetlerde insanın yapıp gönderdiği ve geride bıraktığı eserinden bahsedilmektedir. Bu ayetleri tam olarak anlaşılması için tefsir kitaplarına müracaat edeceğiz.

2.2. Bu Bağlamdaki Ayetler

1. "... Onların yaptıklarını ve bıraktıkları eserlerini yazarız..."⁶⁵

2. "O gün insana, işleyip önceden gönderdiği ve işlemeyip geride bıraktığı şeyler (eserler) haber verilir"⁶⁶.

3. "insanoğlu (yapıp) gönderdiklerini ve geride bıraktıklarını bir bir anlar."⁶⁷

Bu ayetlerden anlaşılmaktadır ki amellerin insanların ölmeden yapıp tükettikleri iyi ve kötü ameller ile öldükten sonra geride bıraktıkları ve etkisi devam eden eserler şeklinde iki yönü bulunmaktadır.

Yasin Sûresi 12. ayetin sebebi nüzülü ile ilgili birkaç olay nakledilmektedir. Birisi şudur: Medîne'nin uzak bir bölgesinde ikamet eden Benî Seleme; mescide yakın bir yere taşınmak istediklerinde, Yasin Sûresi 12. ayeti inmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber (sav) onlara mescide gidip gelirken atacakları ayak izlerinin kaydedileceğini, dolayısıyla taşınmamalarının daha iyi olacağını söylemiştir.⁶⁸

Sa'dî ve Elmalılı tefsirlerinde bu ayeti doğrudan sadece toplumun ıslahı ve ifsadı yönünden yapılan iyi ve kötü işler bağlamında açıklayarak meşhur hadisi nakletmiştir.⁶⁹ Ayette (و آثارهم) kelimesi zikretmekle yetinilmiştir. İlk etapta sadece faydalı eserler anlaşılmaktadır. Ancak iyi eserlerin yanında kötü izlerin de yazılacağını şu ayetten anlaşılmaktadır: Nahl Sûresi 81. Ayette (سَرَابِيلٌ تَقِيكُمُ الْحَرَّ) "Sizi sıcağın koruyan elbiseler" denilmektedir. Bu ayette, soğuk da kastedildiği halde sadece sıcak

⁶⁴ Azîmâbâdî, *Avnu'l-Ma'bud*, 8: 62.

⁶⁵ Yasin, 3 6/12.

⁶⁶ Kıyame, 75/13.

⁶⁷ İnfitar, 82/5.

⁶⁸ Tirmizî, *Tefsiru'l-Kur'an*, 37; ibn Mâce, *Mesacid*, 15. Taberî, Muhammed b. Cerir, *Camiu'l-beyan an teveli ayi'l-Kur'ân*, (Mekke: Mektebetu'l Faysaliyye, ts.), 22: 154.

⁶⁹ Abdurrahman b. Nâsır Es-Sa'dî, *Teysîru'l-Kerîmî'r-Rahmân fi tefsir-i kelami'l-Mennan*, thk. Abdurrahman b. Mualla el-Lüveyhik, (Beirut: Müessesetü'r-Risale, 2002), 693; Elmalılı, Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sadeleştiren: Sıtkı Güllü, (İstanbul: Huzur Yayın ve Dağıtım, 2008), 7: 15.

zikredilmekle yetinilmiştir.⁷⁰ Said b. Cübeyr, bu ayeti, kişinin ölümünden sonra toplumda bıraktığı izlerden dolayı amel defterinin kapanmayacağı bağlamında değerlendirmiştir.⁷¹

Yahya b. Sellam (ö. 200) ayetin (مَا قَدَّمُوا) kısmını önceden gönderdikleri hayır ve şer nitelikli amelleri; (وَأَثَرَهُمْ) kısmını ise öldükten sonra toplumda bıraktıkları, toplumun ıslahına yönelik ve onun hakikate doğru seyir almasında yardımcı olan eserleri şeklinde açıklamış ve bu ameller devam ettiği müddetçe amel defterinin kapanmayacağını söylemiştir.⁷² Aynı şekilde toplumun ifsadına ve kötülüğe yönelmesine sebep olan kötü bir çıkış açtığı o devam ettiği müddetçe amel defteri kapanmaz.⁷³ Abdullah b. Mes'ûd, İnfitar Sûresi 5. ayetteki (مَا قَدَّمْتُ) kısmını insanların izinden gideceği doğru ve istikamet yolunu miras bırakanların ameli şeklinde tefsir etmişken (وَأَخَّرْتُ) kısmını da kötülerin izinden gideceği ifsad yolu şeklinde açıklamıştır.⁷⁴ Zemaşerî ise Kiyame Sûresi 13. Ayetinin (بِأَقْدَامِ) kısmını kişinin dünyada işleyip gönderdiği ameller; (وَأَخَّرَ) kısmını ise öldükten sonra dünyada bıraktığı eserler şeklinde izah etmiştir.⁷⁵

وَأَثَرَهُمْ kelimesi toplumun ıslahı ve onları Allah'a kulluk çizgisine çekmek için yapılmış sosyal ve kültürel çabalardır. Bunların bir kısmı neşredilmiş kitaplar, toplumun hizmetine sunulmuş çeşmeler, yollar, köprüler, vakıflar, güzel eserler ve benzeri güzel faaliyetlerdir. Buna mukabil toplumu Allah'a kulluktan, üstün ahlakî değerlerden uzaklaştıran sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasi faaliyetler de eser kısmına girmektedir.⁷⁶ Zira insanları hak ve hakikatten saptıran kitaplar, ifsad eden eğlence mekânları, menhiyatı toplumda yayan araç-gereçler gibi kötü eserler bu bağlamda değerlendirilmektedir.⁷⁷ Hz. Peygamber'in (sav) aşağıda aktarılan hadisi, Yasin Sûresi'nin 12. ayetinde

⁷⁰ eş-Şirbinî, Muhammed b. Ahmed el-Hatib, *es-Siracu'l-Munîr fi'l-i â'neti a'la ma'rifeti be'di me'anî kelami rabbina el-hakîmi'l-habîr*, thk. İbrahim Şemsuddin, (Beirut: Daru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 3: 416; Razî, Fahrudin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l- Gayb)* thk. İbrahim Şemsu'd-Din, Ahmed Şemsuddin, (Beirut: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 25: 43-44.

⁷¹ İbn Ebî Hatîm, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Âzîm müsneden an Rasûlillahi (s.a.s.) ve's-Sahabeti ve't-Tabiin*, thk. Esad Muhammed Tayyib, (Sayda: Mektebetü'l-Asriyye, 1997), 10: 3190

⁷² İbn Adil ed-Dimeşkî, Ebu Hafis Ömer b. Ali b. Adil ed-Dimeşkî el-Hanefî, *el-Lubab fi û'lumi'l-Kitab*, thk. Adil Ahmed Abdu'l-Mevcud, Ali Muhammed Muavvaz, Muhammed Sa'd Ramadan Hasan, Muhammed el-Mütevellî Harb, (Lübnan: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 16: 178-179.

⁷³ Yahyâ b. Sellâm, Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe et-Teymî, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şelebî, (Beirut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 2: 802; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-kadîr el-câmiû beyne fenni'r-rivaye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsir*, thk. Haşim el-Buharî, (Beirut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2010), 4: 514.

⁷⁴ İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr b. Asım en-Nemerî el-Kurtubî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Âlevî, v.dğr., (Beirut: Muessesetu'l-Kurtuba, 1967), 24: 330.

⁷⁵ Zemaşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşafan hakaiki't-tenzil*, thk. Ebû Abdillâh ed-Dânî b. Münîr, (Beirut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 2012), 4: 8.

⁷⁶ Elmahlı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7: 15.

⁷⁷ Razî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 25: 43-44; İbn Heyyan, Esiru'd-Din Ebi Heyyan Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf b. Heyyan. *el-Behru'l-Muhîd*, thk. Adil Ahmet Abdulmevcud, (Beirut: Daru Kutübi'l-İlmiyye, 2010), 7: 312.

kastedilen manayı tebyin etmektedir: “Kim (toplumda)(takip edilecek) güzel bir yol oluşturursa onun sevabı ve onu işleyenlerin sevabından hiçbir şey eksiltilmeksizin, o yolda yürüyenlerin sevabının (misli) bu (salih)kişiyedir. Yine kim (toplumda) kötü bir yol oluşturursa, o kişiye kendi günahı ile beraber o yolda yürüyenlerin günahı da vardır.”⁷⁸ Başka bir açıdan eserden kast edilen mana, insanın öldükten sonra geride bıraktığı ve adının iyi ve kötü anılmasına sebep olan iyi şeylerle şerli şeylerdir ki bunların karşılığı insana ahirette verilecektir. Kısacası ayetin mefhumundan şu anlaşılmaktadır: Yapılanlar ister iyi ister kötü olsun, insanların dünyada yaptıkları işler ile ister ifsad, ister ıslah yönlü olsun geride bıraktıkları eserleri yazarız.⁷⁹

Kiyame Sûresi 13 ve İnfitar Sûresi 5. Ayetleri, Yasin Sûresi’ndeki (آثارهم) kelimesinin anlamının tam karşılığı olarak kullanılmıştır. (وَأَخَّرَ، وَأَخَّرَتْ) kelimeleri ile (آثارهم) kelimesinin anlamı daha açıklığa kavuşmuş olmaktadır. Bu ayetler (آثارهم) kelimesini teyid etmekte, doğru anlamamıza yardımcı olmakta ve anlam ihtimallerini ortadan kaldırmaktadır. Taberî, (وَأَخَّرَتْ) ifadesini kişinin öldükten sonra dünyada bıraktığı iyi ve kötü yol şeklinde tefsir etmiştir. Ona göre böyle bir etki bırakan kişilerin arkasında bıraktıkları yolda yürüyenler olduğu müddetçe amel hanesine olumlu ve olumsuz şekilde yansiyacaktır.⁸⁰ Bu üç ayetten anlaşılmaktadır ki insan öldükten sonra yerkürede bıraktığı sosyal, ekonomik, kültürel, siyasi ve benzeri toplumsal izlerin etkisi devam ettiği sürece kişinin hanesine yazılmaktadır.

Mevlana bu ayetlerin ve hadislerin muhtevasını ne güzel de ifade etmiştir:

“İhsan sahipleri öldü ihsanları kaldı. Ne mutlu o kişiye ki bu merkebi sürdü!

Zalimler de ölüp gittiler, fakat yaptıkları zulümler kaldı. Vay o cana ki bu hileyi bu kötülüğü yaptı!

Peygamber, “ne mutlu o adama ki dünyadan gitti de ondan iyi bir iş kaldı” demiştir.

İhsan sahibi öldü ama ihsanı ölmedi ki. Allah indinde din ve ihsan küçük bir şey değildir!

Eyvahlar olsun o kişiye ki kendisi öldü de isyanı kaldı. Sakın, öldü de canını kurtardı sanma.”⁸¹

İnsanın önceden takdim ettiği amellerin ve geriye bıraktığı eserlerin ferdi ve sosyal boyutuyla ilgili bilgiler aşağıdaki grafikte özetle gösterilmiştir.

⁷⁸ Müslîm, *Zekât*, 69; Ayrıca bk. Nesaî, Ahmet b. Şuayb Ebu Abdurrahman, *el-Mücteba*, thk. Ebu Fettah Ebu Ğudde, (Halep: Mektebetu’l-Metbuâtü’l-İslamiyye, 1986), *Zekât* 64; İbn Hibbân, *Sahih*, 8: 101; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 31: 510; Teyalîsî, Süleyman b. Davud b. el-Carud, *Müsnedü’t-Teyâlîsî*, thk. Muhammed b. Abdu’l-Muhsin, (Kahire: Daru’l-Hicre, 1999), 2: 55.

⁷⁹ Razî, *Mefatihü’l-Gayb*, 25: 43.

⁸⁰ Taberî, *Camiu’l-Beyan*, 30: 86.

⁸¹ Kerim Zamanî, *Mînâger-i Aşk (Aşkın Nakkaşı), Konularına Göre Mesnevi Şerhi*, Çev: Ali Yaver Caferi, Editör: Sinan Yağmur, (Konya: Karatay Akademi Yayınları, 2011), 165-166.



2.3. Hadislerde Vurgulanan ve Sevabı Devam Eden İyilikler

Hadislerde ölümden sonra da sevabı devamlı yazılacağı hususunda öne çıkan iyilikleri üç ana başlık altında özetleyebiliriz. Şarihler bazı hadislerde geçen dört, yedi ve hatta Suyûtî'nin on kısım şeklinde beyit haline getirmiş olduğu ifadelerle (... إذا مات الإنسان...) hadisi bağlamında yaklaşmış ve bu meyanda gelen tüm hadisleri genelde İslam toplumunda yaygınlık kazanmış bu meşhur hadis çerçevesinde açıklamışlardır.⁸² Bu da sürekli iyilik, salih evlat ve ilim şeklinde müslüman toplumun uzlaşmacı zihin kodlarına kaydedilmiştir.

İyilik, insanın tekâmül ve saadeti için izlenmesi gereken tek yoldur. Bazı iyiliklerin yarar ve kazanımları bireysel olurken bazılarının ise toplumsaldır.⁸³ Kur'an ve Sünnet'te bireysel olan birçok iyilik/salih amel toplumsal yarara çevrilmesi hedeflenmiştir.⁸⁴ Görünürde kişinin kıldığı namaz, ferdi bir amel iken İslam, bunu toplumsal yarara çevirmek için cemaatle namaz kılmayı teşvik etmiştir.⁸⁵ "Sabrederek ve namaz kılarak (Allah'tan) yardım dileyin;"⁸⁶ Sevapları kesilmeyip devam eden ameller, toplumsal yarar amaçlayan ve taşıyan amellerdir. Toplumsal yarar barındıran iyilikler övülmüştür.⁸⁷

⁸² Azîmâbâdî, *Avnu'l-Ma'bud*, 8: 62.

⁸³ İbn Mâce, *Cenâiz*, 1; Tirmizî, *Edeb*, 1.

⁸⁴ Bakara, 2/5; Maide, 5/2; Buhârî, *Cihad*, 128; Ebû Dâvûd, *Salât*, 300; *Edeb*, 67; Tirmizî, *Birr ve Sılâ*, 19; İbn Mâce, *Mukaddime*, 17.

⁸⁵ Buhârî, *Ezan*, 30.

⁸⁶ Bakara, 2/153.

⁸⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 12: 393; Müslîm, *Zikr ve Dua*, 38; Tirmizî, *Hudûd*, 2. Ayrıca bk. Taberânî, *Mü'cemu'l-Evsat*, 6: 139. أحب الناس إلى الله أنفعهم للناس.

2.3.1. Sadaka-i cariye (sürekli hayır)

Hadis şerhlerinde ilk olarak vurgulanan kavram genelde iyiliği devam eden vakıf ve benzeri kavramlar olmaktadır.⁸⁸ Bundan ötürü bazı musannifler bu hadisleri sadaka ve vakıf bab başlığı altında tahdis etmişlerdir.⁸⁹ Zira vakıf, bir malı Allah rızası için bir cihete sürekli olarak hapsedmektir.

Hadisin metninde geçen (صَدَقَةٌ جَارِيَةٌ) cari olan/akan sadaka kavramından toplumsal ihtiyaca binaen fi sebîlillah su kuyuları açılmış ve çeşmeler yapılmıştır. Bu hadis, İslam medeniyetinde çeşme ve su hayratı gibi müesseselerin inşa edilmesinde temel dayanak olmuştur. Misal olarak Sa'd bin Ubâde'nin annesi vefat etmiş; bunun üzerine Hz. Peygamber'e gelerek annesi adına hangi sadakanın daha hayırlı olacağını sormuş; Hz. Peygamber (sav) de canlılara su ihtiyacını karşılayacak mekân inşa etmesinin annesi adına en faziletli sevap olduğu şeklinde cevap vermiştir.⁹⁰ Sa'd da Medine'de annesi adına bir kuyu kazmış ve bu" Sa'd'ın annesinin su hayratıdır, demiştir.⁹¹ Hz. Peygamber, sahâbîyi toplumun imarında en elzem olan ve toplum için yaşam kaynağı olan su hayratına yönlendirmiştir. Tarih boyunca gözleri kamaştıran bu görkemli İslam medeniyetinin, iktisattan kültüre, imardan sosyal hayata dair hemen her alanda Hz. Peygamber'in bu teşvik ve yönlendirmesinin etkili olduğunu söyleyebiliriz. Sünnet'te su hayratı gibi kalıcı eserlerin inşasının teşvik edilmesi, İslam beldelerinin yol güzergâhı üzerinde yolcular için yapılmış ve günümüze kadar ayakta kalabilmiş binlerce hayır amaçlı imâretlerin ve su kuyularının inşa edilmesinde etkili olmuştur. İnsanlar için içme suyunu temin etme hâlâ en önemli toplumsal ihtiyaçlardandır. Bu durum su sadakasının en faziletli sadakalardan olduğunun kanıtıdır. Bunun içindir ki tabiînlardan bazıları kimin günahı çoğalır (günahlarının kefareti için) bolca su sadakasını yapsın, demişlerdir. Susamış bir köpeğe su içirenin günahları bağışlanmışsa, susamış insanlara su içirenlerin günahları nasıl bağışlanmaz ki.⁹² Nitekim susamış bir köpeğe su içiren biri bu eylemi ile günahları bağışlanırken⁹³ bir kediyi yeme ve içmeden alıkoyan bir kadın da azap görmüştür.⁹⁴ Su hayratı (sikâyatü'l-Hac) Hz. İbrahim'den İslam dönemine kadar devam eden sosyal bir kurumdur. Toplumsal zihin kodlarında bu kültür var olduğundan Hz. Peygamber genelde bu yönden örneklendirmelere gitmiştir. Ayrıca eğitim, sanat, ticaret, sosyal

⁸⁸ Mubarekfurî, *Tuhfetü'l-ehvezî*, 4: 628; Suyutî, *ed-Dîbac*, 4: 226; es-Saânî, Muhammed b. İsmail, *Subululü's-Selam şerhu bîluğü'l-meram*, thk. Muhammed Nasuriddin el-Elbanî, (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2006,) 241.

⁸⁹ Müslîm, *Vasiyet*, 14; Ebû Davûd, *Vasaya*, 15.

⁹⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 37: 124; Nesâî, *Vasâyâ*, 9; İbn Mâce Edeb, 8; İbn Hibbân, *Sahih*, 8: 136; İbn Huzeyme, *Sahih*, 4: 123.

⁹¹ Ebû Dâvûd, *Zekât*, 41; Muhammed b. Ali b. Âdem el-İtyûbî el-Vellevî, *Zahîretü'l-ukbâ fî şerhi'l-Müctebâ*, (Riyad: Daru'l-Mi'rac, 1996,) 30: 155.

⁹² Kurtubî, Muhammed b Ahmed, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006), 9: 233.

⁹³ Buhârî, *Mezâlim*, 23; Bed'ü'l-Halk, 17; İbn Hibbân, *Sahih*, 2: 301;

⁹⁴ Buhârî, *Bed'ü'l-Halk*, 16; Müslîm, *Tevbe*, 25; İbn Mâce, *Zühed*, 30.

alanlarda insanların ihtiyacını karşılayan kurumlar inşa etmek sürekli iyilik kavramını içine dâhil edilmektedir.⁹⁵

Bütün bunlardan şu husus anlaşılmaktadır ki Hz. Peygamber'in (sav), teşvik ettiği devamlı sevap müjdesi, bireysel olmaktan ziyade sosyal boyutlu; ahiret boyutlu olmaktan ziyade dünya boyutludur. Müslümanların iyi ve nezih bir hayat sürmeleri için yapılan tüm çabaları İslam, değerli bulmuş, ıslah ve ihsan sahiplerini tükenmeyen bir sevapla müjdelemiştir.

2.3.2. Faydalı İlim

Yazılan bir eserin ahirete irtihal edenden sonra toplumu Allah'a kulluğa, istikamete, doğruya ve erdemli ilkelere yönlendirenler olduğu gibi toplumun ahlakî öğretilerini körelten, Allah ibadet etmekten uzaklaştıranlar da vardır. İnsanların hayattayken bıraktıkları eserleriyle iyiye veya kötüye doğru toplumsal bir etki bırakan kişilerin amel defteri kapanmaz.⁹⁶ Burada dikkat çektiğimiz husus ferdi olmaktan ziyade, insanlara yönelik bir faydanın veya zararın meydana gelmesidir. İyilik ve kötülük ferdi plandan çıkıp toplumu etkileyecek boyuta geldiğinde karşılığı da o derece değişmektedir. Nitekim Firavun, küfür eylemini tuğyana çevirip toplumsal bir baskı unsuru haline getirince Yüce Allah Hz. Musa'yı (as) onu uyarmak için göndermiştir. Kur'an (اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى) diyor.⁹⁷ İşte firavunlaşma kavramının oluşumu, ferdi küfrün içtimaı bir dayatma haline dönüşmesidir. Yani küfür, tuğyana dönüşmüştür.

İslam medeniyetinde cami, medrese, binlerce yazma eserler, mektep ve kütüphane gibi medeniyet nişaneleri (أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ) "kendisi ile yararlanılan ilim" unsuruna dayanmaktadır.

En verimli toplumsal amellerden biri; ilmi araştırma, elde ettiği ilmi insanların yararına kullanma ve bu alanda yardımlaşma ve dayanışmadır. Bu ilmi araştırma ve dayanışmanın toplumsal ve küresel önemi kovit 19 pandemisiyle ortaya çıkmıştır. "En faziletli sadaka müslümanın ilmi öğrenmesi ve onu müslüman kardeşine öğretmesidir."⁹⁸ Başka bir hadiste: (النَّاسُ بِصَدَقَةٍ مِّثْلِ عِلْمٍ يُنْشَرُ مَا تَصَدَّقَ) "İnsanlar yayacakları ilim kadar bir sadaka vermiş olamazlar."⁹⁹ Bu ilmi dayanışma; ilmi öğrenme ve öğretmekle yerine getirildiği gibi, ilim öğrencilerine ve kurumlarına yapılacak yardımlarla da olabilmektedir. Hali vakti yerinde olan her varlıklı müslümanın yardım edeceği bir öğrencisi veya bir eğitim kurumu olmalıdır.

Sonuç olarak faydası devamlı olan ilim, kişinin hayattayken yayınlanmış olduğu ilimdir. İlim öğretme ve yayma basın yayım şeklinde olabileceği gibi, başkalarına hakikati öğretme biçiminde de

⁹⁵ İbn Mâce, Mukaddime, 20.

⁹⁶ Nevevî, *Minhac*, 11: 59.

⁹⁷ *Naziât*, 79/17.

⁹⁸ İbni Mâce, Mukaddime, 20.

⁹⁹ Tebarani, *el-Mu'cemü'l-Kebir*, c. 7. S. 271.

olabilir. O halde hadisin vurgusu ahiretten ziyade dünyadaki toplumsal düzenle doğrudan bağlantılı olduğunu söyleyebiliriz. Hz. Peygamber'in (sav) yerkürede küfrü, zulmü ve her türlü menhiyatı önleyen; Allah'a kulluğu, adaleti ve helal yolları kolaylaştıran kişilerin bu ilmi faaliyetlerinin neticesinin vefatlarından sonra da devam edeceği müjdesini verdiğini söyleyebiliriz.

2.3.3. Salih Evlat

Hadiste müjdelenen unsurlardan biri de salih evlattır. Aslında doğru ve istikamet sahibi bir çocuğun doğrudan ölüye bir faydası yoktur. Ancak vefat eden kişinin, o çocuğu güzelce terbiye edip müslüman toplumunun içinde meyve veren bir ağaç gibi faydalı bir çocuk bırakmasını İslam değerli bulmuştur. Bunun için çocuk, yaşadığı toplumda insanları Allah'a ibadet etmeye ve üstün ahlakî ilkelere yönlendirdiğinden bu içtimai ıslah vazifesinden ötürü, babasının amel defterinin hanesine yazılır. Böylece evladın dünyada meyve veren sağlıklı ve verimli yaşantısı ebeveynin kapanmış amelini yeniden açabilmektedir. Bu düşünceyi teyid eden başka sahih bir hadis de rivayet edilmiştir. *"Şüphesiz, kişinin Cennet'teki makamı yükseltilir. Bunun üzerine kişi de bu (yüksek makam) neredendir, diye sorar. Kendisine (bu makam) evladının sana istiğfarı sebebiyledir diye cevap verilir."*¹⁰⁰

Salih evlat o kadar önemli görülmüş ki iyi insanlar, kendilerine salih evladın verilmesi için yüce Allah'a niyazda bulunmuşlardır.¹⁰¹ Hz. İbrahim, evlatlarının kötü çığır açmamaları için şöyle duada bulunmuştu: *"Rabbim! Bu şehri güvenli kıl; beni ve oğullarımı putlara tapmaktan uzak tut."*¹⁰²

Salih evladın anne babasına faydasının olabileceği gibi salih annenin ve babanın da evladına faydası vardır. Nitekim bazı rivayetlerde İsmail'in yerine fidye olarak indirilen koçun Habil'den kabul görülen koç olduğu söylenmiştir.¹⁰³ Kişinin iyi davranışları ölümünden sonra evlatlarında da yararı görülebilmektedir. Kur'an'da Hz. Musa'nın Allah'ın salih kullarından biriyle buluşma serüveni aktarılmaktadır. Nitekim salih kul, iki yetime ait olan harabe evin duvarını düzeltirken babalarının salih birisi olduğuna vurgusu yapmıştır.¹⁰⁴ Görüldüğü gibi dünyada iyi bir iz bırakıp vefat eden bu salih kişinin bu iyiliksever yönü evlatlarına etki etmektedir. Ayrıca salih evladın faydası ebeveyne ulaştığı gibi zararı da ulaşabilmektedir. Nitekim ismi açıklanmayan salih bir kul, Hz. Musa ile arkadaşlığında ölümüne sebebiyet verdiği çocuğun zararının anne babasına ulaşacağını söylemiştir.¹⁰⁵ Şu bir hakikattir ki Salih evlat geleceğin inşasıdır.¹⁰⁶ Bundan ötürü bazı peygamberler salih evlat temennisinde bulunmuşlardır. Salih evlat, kişinin geçmişi ve geleceği yönüyle; olumlu ve olumsuz

¹⁰⁰ İbn Mâce, Edeb, 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 16: 357; Taberanî, *Mu'cemü'l-Evsat*, 7: 210; Beyhakî, *es-Süneü'l-Kübrâ*, Daru'l-Marife, Beyrut 1986), 7: 78.

¹⁰¹ Furkan, 25/74.

¹⁰² İbrahim, 35

¹⁰³ Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *Tefsir-u Mâverdî (en-Nüket ve'l-uyun)*, thk. Es-Seyyid b. Abdulkasud b. Abdurrahim, (Beyrut: Daru'l-Kutübi'l-İlmiyye, ts.), 5: 62.

¹⁰⁴ Kehf, 18/82.

¹⁰⁵ Kehf, 18/80-81.

¹⁰⁶ Meryem, 19/6.

etkisinden dolayıdır ki Kur'an'da, Hz. İbrahim'in (as) Allah'tan salih evlat istediği¹⁰⁷ ve onun ahirette salihlerden olduğu¹⁰⁸ vurgusu yapılmıştır. Kur'an'da toplumsal duyarlılık taşıyanların salihler olduğu,¹⁰⁹ toplumsal dayanışma içerisine bulunmama, salih olmaya engel bir durum teşkil ettiğini,¹¹⁰ salih olma insanlarda arzulan bir meziyet olduğu¹¹¹ vurgusu yapılmıştır. Kur'an'da peygamberlerin salih olma vasıflarına özellikle vurgu yapılmıştır. “Zekeriya’yı, Yahya’yı, İsa’yı ve İlyas’ı ki hepsi salihlerdendir. (كُلٌّ مِنَ الصَّالِحِينَ)”¹¹² Yüce Allah, iyilik ve ihsan sahiplerini dost edineceğini bildirmiştir.¹¹³ Kişinin dünyada iken ihsan sahibi iyiliksever olmama durumu ahirette nedamete yol açacak ve bazıları salihlerden olabilmek için dünyaya geri dönüşü talep edeceklerdir.¹¹⁴ Kur'an'da iyi şeylerin kalıcı olduğu vurgusu yapılmıştır.¹¹⁵

Ebeveynin evlat üzerinde onun da ebeveyn üzerindeki etkileri herkesçe bilindiği bir gerçek olduğundan Kur'an bu hakikate işaret etmektedir: “Ey Harun'un kız kardeşi! Senin baban kötü bir insan değildi; annen de iffetsiz değildi.”¹¹⁶ Hz. Meryem Hz. Musa'nın kardeşi Harun'un soyundan geldiğinden uhuvvet bağından ona nisbet edilmiştir. Nitekim Arap olan bir kişiye Arap'lara nisbeten “ya aha'l-Arap” denilmektedir. Ayette anılan Harun, Hz. Musa'nın kardeşi Harun olduğunu söyleyen müfessirler, aralarında da uzun zaman geçmesine rağmen salihlikten dolayı var olan bu bağa işaret etmişlerdir. Bu şekilde bir nispet Arap dilinde örfi bir söylemdir. Nitekim Kur'an'da erdemli ve erdemsiz kişiler ve onların toplumsal boyutlu iyilik ve kötülükleri (ürünleri) verimli ve verimsiz toprağa benzetilmiştir. “Rabbinin izniyle güzel memleketin bitkisi (güzel) çıkar; kötü olandan ise faydasız bitkiden başka bir şey çıkmaz.”¹¹⁷

Genel Değerlendirme

Şarihler (إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثٍ) hadisini genelde ferdi davranış ve iyilik kapsamında işlemişlerdir. Onlar hadise, hangi davranış ve iyiliğin ölen kişinin arkasından kendisine ulaşacağı veya ulaşmayacağı boyutuyla yaklaşmışlardır. Bundan dolayı dua ve sadakanın kişiye ölümünden sonra faydasının ulaşacağı fakat namaz ve oruç gibi ibadetlerin sevabının ölüye ulaşmayacağı meselesi

¹⁰⁷ Saffat, 100.

¹⁰⁸ Bakara, 130.

¹⁰⁹ Al-i İmrani 3/114.

¹¹⁰ Tevbe, 9/75.

¹¹¹ Maide, 5/84.

¹¹² En'âm, 85.

¹¹³ A'raf, 196.

¹¹⁴ Münafikun, 10.

¹¹⁵ Kehf, 18/46.

¹¹⁶ Meryem, 28.

¹¹⁷ A'raf, 58.

üzerine yoğunlaşmışlardır.¹¹⁸ Vefat eden adına yapılan dua ile verilen sadakanın sevabının ona ulaşması hususunda âlimler arasında ittifak olduğu halde; namaz ve oruç gibi bedeni ibadetlerin sevabının ulaşması hususunda ihtilaf vardır. Hattâbî'ye göre, hadis; namaz, oruç ve bunlara benzeyen bedeni ibadetlerde vekâletin olmadığına delalet etmektedir.¹¹⁹ Mâlikî fakihlerinden olan Bâcî, ölenin ardından onun adına yapılan ibadetlerde niyabetin olup olmadığı hususunda âlimlerin delillerini sıralarken Sünnet yönünden ise (إذا مات الإنسان) hadisini delil getirmektedir.¹²⁰ Görüldüğü üzere şerh kitaplarında genelde ölen kişiye endekslî ferdi boyut esas alınmış; sosyal boyuta vurgu yapılmamıştır. Bu yüzden bu hadis bağlamında ölen şahsa sevabı ulaşan ve ulaşmayan ibadetler şeklinde ayırma gidilmiş ve ahiret boyutlu bir anlam vurgusu yapılmıştır. Fakat bu hadiste toplumsal nitelikli iyiliğin vurgulandığı ve teşvik edildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca bu hadiste ferdi iyiliğin ve bunun ahirete boyutundan ziyade toplumsal iyiliğin ve bunun dünya boyutunun daha ön plana çıktığı anlaşılmaktadır.

3. Sonuç

Hız. Peygamber'in insanları her türlü manevi hastalıklardan arındırıp kitap ve hikmeti öğretmesi, Kur'an'da mü'minler için büyük bir nimet olarak nitelendirilmiştir. Bunun için Hz. Peygamber'in getirdiği ilkeler, herkes için büyük bir nimettir. Bu nimetlerin en büyüğü ise imandır. İmanın dışı yansıması olan güzel ahlak ve imansızlığın veya iman zayıflığının dışı yansıması olan kötü ahlakın toplumdaki somut yansımasına baktığımızda ıslah ve ifsad adında iki kavram önümüze çıkmaktadır. Bu çalışmada ele alınan hadisler ve ayetlerden elde edilen sonuç, güzel veya kötü ahlakın ferdi boyutu aşır içtimaî bir boyut (ıslah ve ifsad) kazanmasıdır.

İnsanoğlunun ölümüyle teklifi hükümlerin gerektirdiği amellerin sevabı ve gelişimi sona ermektedir; böylece ekin vakti olan mükellefiyet dönemi son bulmakta ve hasat dönemi başlamaktadır. Ancak Yüce Allah şefkat ve merhametinden bu ekin süresini mükellef dışında oluşan başkasıyla ilişkili olan toplumsal boyutlu bazı durumlarla istisna etmiş ve amellerinin sevabının devamını sağlamıştır. Bunun için bazı hadislerde müjdelenen ve etkisinin devam edeceği bildiren kimi amellerin varlığı, ister istemez her müslümanın dikkatini bu amelin boyutuna çekmiştir. Görüldüğü üzere şârihler ve müfessirler, insanın öldükten sonra dünyada bıraktığı eserlerinin olumlu ve olumsuz etkisinin boyutu hususunda farklı değerlendirmede bulunmuşlardır. Musannifler amel defterinin kapanmayacağıyla ilgili hadisleri genelde ahkâm, zekât, vasiyyet, cenaiz gibi ölen kişiyle doğrudan bağlantılı olan bab/konularda tahdis etmişlerdir. Hadis kitaplarındaki kitap ve bab başlıklarına baktığımızda bu rivayetlerin doğrudan ölen şahısla ilgili ferdi planda işlendiği görülmektedir. Şerh

¹¹⁸ Nevevî, *el-Minhac*, 11: 59; el-Herârî, *el-Kövkebül-Vehhac*, 18: 125.

¹¹⁹ el-Herârî, *el-Kövkebül-Vehhac*, 18: 125; Azîmâbâdî, *Avnu'l-Ma'bud*, 8: 62-63.

¹²⁰ el-Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tüçibî, *el-Müntekâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ahmed Âtâ, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 3: 64.

kitaplarında da genelde vefat eden kişiye endeksli ferdi boyut esas alınmış; toplumsal boyut göz ardı edilmiştir. Bu yüzden şerh kitaplarında ölen şahsa sevabı ulaşan ve ulaşmayan ibadetler şeklinde ayırma gidilmiş; ferdi ve ahiret boyutlu bir anlam vurgusu yapılmıştır. Fakat hadiste ferdi iyiliğin ve bunun ahiret boyutundan ziyade toplumsal boyutlu iyiliğin vurgulandığı, teşvik edildiği ve bunun dünya boyutunun daha ön plana çıktığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla hadiste amel defterinin kapanmaması ve sevabının devamı etmesi, iyiliğin toplumsal yararının boyutuna bağlanmıştır.

Kalıcı hayır, ilmi insanlığın hizmetine sunma ve rol-model bir şahsiyet, mü'min toplumun geleceğini imar etmede gerçekten elzem olan unsurlardır. Bunun tam tersi durum da toplumun ifsad edilmesinde ve istikametinin bozulmasında olumsuz boyutta etki edecektir. Şurası bir gerçektir ki İslam, toplumsal ıslah, iyilik ve toplumu yaşatma çabası gibi üstün ahlakî davranışları ferdi amellerden ayırarak karşılığını devamlı kılmıştır. Bunun içindir ki İslam beldelerinin her bir köşe taşında vakıflar, imaretler gibi sosyal tesisler kurularak bu müjdeye canlı şahitlik etmiştir. Ayrıca bu hadisin (إذا مات الإنسان) somut yansıması kitapların satır aralığında yazılı kalmaktan ziyade müslümanların fiili uygulamalarında neşet bulmuş ve canlı/fiili sünnet pratiğini oluşturmuştur. Bu hadis, imarda, sanatta vb. dallarda İslam medeniyetine ab-ı hayat olmuş ve İslam beldelerine medeniyet rengi katmıştır.

İslam, yerkürede mü'min toplumların varlığını korumaya çalışan ve gelecekleri için umut ışığı olan kişilerin o ıslah ve ihsan çabasını değerli görmüş ve cari olan bir sevap müjdelemiştir. Nitekim ele aldığımız hadislerin ve bu bağlamdaki ayetlerin ifadelerinden anlaşılan o ki kişinin dünyada yerine getirdiği ferdi boyutlu ibadetlerin sevabı ölümle sona ererken içtimai boyutlu olan amellerin sevabı daimi olmaktadır. Bu çalışmayla kişinin ölümle amel defteri kapanmayan eserlerinin sosyal boyuttaki ıslah nitelikli iyilik ve ihsan olduğu ortaya çıkmaktadır.

Klasik şerh kitaplarımızda hadise genelde kişi bazlı ferdi davranış ve iyilik boyutuyla yaklaşmıştır. Makalede ise ferdi iyilik ve toplumsal iyilik ayırımına gidilmiş; hadislerde vurgulanan olguların toplumsal iyilik ve davranış olduğu sonucuna varılmıştır. Klasik şerh kitaplarımızda makalede ulaştığımız sonucu birebir ifade edecek bir veriye ulaşamadık fakat bazı şerhlerde benzeri bir sonuca ulaşıldığı görülmüştür. Nitekim Münavî, *Feyzu'l-Kadir Şerhu Camiû's-Sağîr*; ez-Zeydanî, *el-Mefatîh fi şerhi mesabîh* adlı şerh kitaplarında insanlara fayda veren toplumsal iyilik şeklinde hadise daha geniş boyutlu yaklaşımları anlaşılmıştır.

Çalışmanın sonucunda şu husus anlaşılmaktadır ki toplumda kötülüğün yayılmasına engel olma ve onları doğruya ve istikamete ulaştırmaya vesile olma, Allah katında mükâfatının kesintiye uğramadan devam etmesine sebep olmaktadır. Müslümanlar bu nebevî müjdeye nail olmak için iyiliğin her çeşidinde rol-model olmaya çalışmış, kötülükten uzak durarak onun yerkürede mekân bulmasına engel olmaya çalışmışlardır. Ele aldığımız üç ayet ve hadislerin muhtevasının içtimai ıslah

boyutlu her türlü iyiliği ve ihsanı kapsadığı ortaya çıkmaktadır. Bu hadislerin müslümanların zihin dünyasında oluşturduğu pratik etki de iyilikte yardımlaşma ve yarışmadır.

Kaynakça

- Abdurrahman b. Nâsır es-Sa'dî. *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fi tefsiri kelami'l-Mennân*. Thk. Abdurrahman b. Muâlla el-Luveyhik. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2002.
- Abdurrazzak, Ebu Bekir b. Hammam es-San'ani. *el-Musannef*. Thk. Habibu'r-Rahman el- Â'zamî. 12 cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslami, 1983.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Thk. Şuayb Arnavudî, Adil Murşîd. 50 cilt. Lübnan: Müessesetü'r-Risale, 1999.
- Ali b. el- Mutarrazî, Ebu'l-Feth Nasru'd-Din b. Âbdi's-Seyyid. *el-Muğrib fi tertîbi'l- mu'rib*. Thk. Mahmud Fahurî, Abdu'l-Hamid Muhtar. 4 cilt. Halep: Mektebet-u Usabe b. Zeyd, 1979.
- Âynî, Beedraddin Mahmud b. Ahmed. *Ûmdetü'l-Kârî Şerhu Sahihi'l-Buhârî*. Thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 25 cilt. Beyrut: Daru Kutübi'l-İlmiyye, 2001.
- Azîmâbâdî, *Avnu'l-Ma'bud şerhu Süneni Ebî Davûd*. 14 cilt. Dimeşk: Daru'l- Feyha, 2013.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyn. *es-Süneü'l-kübrâ*. 11 cilt. Beyrut: Daru'l- Marife, 1986.
- Beyhakî. *Şua'bu'l-İman*. Thk. Muhammed Said. 14 cilt. Beyrut: Daru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1991.
- Bezzar, Ebu Bekir Ahmet b. Amr b. Abdi'l-Halîk. *Müsnedü'l-Bezzar*. Thk. Mahfuzu'r-Rahman Zeynullah. 9 cilt. Medine: Mektebetü'l-U'lum ve'l-Hikem, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Camiu'l-müsnedü's-sahihu'l-muhtasar min umuri Resulillahi ve sünenihi ve eyyamihî*. Thk. Muhammed Zuheyr b. Basır. 9 cilt. Beyrut: Daru't-Tevki'n-Necat, 2013.
- Cürcanî, Ali b. Muhammed eş-Şerif. (h. 816.), *Kitabu't-ta'rifat*. Thk. Muhammed Abdurrahman el-Mara'şlı. Beyrut: Daru'l- Nefais, 2007.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer. *es-Sünen*. Thk. Şuayb Arnavudî v.dğr., 6 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004.
- Darimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdirrahman. *Sünenü'd-Dârimî*. 5 cilt. Riyad: Daru'l- Muğni, 2000.
- Demir, Mustafa. *Türkiye Selçuklu Şehirlerinde İmaret Kurumları ve Vakıfları*. 27: 40-45. Ankara: Vakıflar Dergisi, 1998.
- Diyauddin Nu'man es-Sûsî. *el-Fesad ve'l-Müfsidun Dirasetün Kur'aniyyetun Mavduûyyetun*, Gazze: El-Camiatu'l-İslamiyye, 2006.
- Ebu Âvane, Yakup b. İshak el-İsferainî *Müsnedü Ebi Âvane*. Thk. Eymen b. Arif. 5 cilt. Beyrut: Daru'l- Ma'rife, 1998.
- Ebû Davûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî. *es-Sünen*. Thk. Yasir Hasan v.dğr., Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2013.
- Ebu Suûd Efendî, *Tefsiru Ebî Suûd*, thk. Halit Abdulğani Mahfuz, 9 cilt. Daru Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2010.
- Ebû Ya'lâ el-Mevsulî, Ahmed b. Ali b. Müsenna et-Temimî. *Musnedu Ebî Ya'lâ el-Mavsilî*. Thk. Hüseyin Selim Esed, 14 cilt. Dimeşk: Daru'l-Me'mun li't-Turas, 1984.
- ed-Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer. *es-Sünen*. Thk. Şuayb Arnavutî v.dğr. 6 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004.

- el-Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tüçübî. el-Müntekâ. Thk. Muhammed Abdulkadir Ahmed Âtâ, 9 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- el-Beğavî, Hüseyin b. Mes'ud, *Şerhu's-Sünne*. Thk. Şuayb Arnavutî, Muhammed Züheyr el-Şâvîş, 29 cilt. Beyrut: Mektebu'l-İslamî, 1983.
- el-Herârî, Muhammedü'l-Emin b. Abdullah el-Erâmî el-Âlevî. *el-Kövkebü'l-Vehhac Şerhu Sahih-i Müslîm*, 26 cilt. Mekke: Daru'l-Minhac, 2009.
- Elmalılı, Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. Sadeleştiren: Sıtkı Gülle. İstanbul: Huzur Yayın ve Dağıtım, 2008.
- el-Muzhirî, Müzhiriddin ez-Zeydanî Hüseyin b. Mahmud, *el-Mefatihu fi şerhi mesabih*, thk. Komisyon, Kuveyt: Daru'n-Nevadir, 2012.
- es-Sa'dî, Abdurrahman b. Nâsır. *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fi Tefsir-i kelami'l-Mennan*. Thk. Abdurrahman b. Mualla el-Lüveyhik. Beyrut: müessesetü'r-Risale, 2002.
- es-Saânî, Muhammed b. İsmail. *Subulü's-Selam şerhu büluğü'l-meram*. Thk. Muhammed Nasuriddin el-Elbanî. 4 cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2006.
- Es-Suyutî, Celaluddin. *ed-Dibac ala Sahih-i Müslîm*, thk. Ebu İshak el-Huveynî el-Eserî. 6.cilt. el-Memleketü'l-Arabiyyetu's-Suudiyye: Daru İbn Affan,1996.
- eş-Şirbinî, Muhammed b. Ahmed el-Hatib, *es-Siracu'l-Munîr fi'l-i â'neti a'la ma'rifeti be'di me'anî kelami rabbina el-hakîmi'l-habîr*. Thk. İbrahim Şemsu'd-Din, 4 cilt. Beyrut: Daru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Fârâbî. Ebu Nasr. *Arau ehli'l-medineti'l-fadile ve muzadduha*. Thk. el-Beyr Nasrî Nadir, Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1986.
- ibn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr b. Asım en-Nemerî el-Kurtubî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaţta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. Thk. Mustafa b. Ahmed el-Âlevî, v.dğr., 26 cilt. Beyrut: Muessesetu'l-Kurtuba, 1967.
- İbn Adil ed-Dimeşkî, Ebu Hafs Ömer b. Ali b. Adil ed-Dimeşkî el-Hanefî. *el-Lubab fi û'lumi'l-Kitab*. Thk. Adil Ahmed Abdu'l-Mevcud, Ali Muhammed Muavvaz, Muhammed Sa'd Ramadan Hasan, Muhammed el-Mütevelli Harb, 20 cilt. Lübnan: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *et-Tehrir ve't-tenvir*. 30 cilt. Tunus: Daru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Ebî Hatîm. *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Âzim Müsneiden an Rasûlillahi (sav) ve's-Sahabeti ve't-Tabiin*. Thk. Esad Muhammed Tayyib. 10 cilt. Sayda: Mektebetü'l-Asriyye, 1997.
- İbn Heyyan, Esiru'd-Din Ebi Heyyan Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf b. Heyyan. *el-Behru'l-Muhîd*. Thk. Adil Ahmet Abdulmevcud, 8 cilt. Beyrut: Daru Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Ebu Hatim et-Temîmî. *es-Sahih*. Thk. Şuâyb Arnavudî. 18 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993.
- İbn Hişâm, Ebu Muhammed Abdulmelik bin Hişam el-Himyeryî. *es-Siretü'n-Nebeviyye*. Thk. Mustafa es-Sekâ, İbrahim Ebyarî, Abdu'l-Hafiz Şelebî. Beyrut: Daru İbni Kesir, 2005.
- İbn Hüzeyme, Muhammed b. İshak, *Sahih-u ibn Hüzeyme*. Thk. Muhammed Mustafa Âzamî, el- Beyrut: Mektebu'l-İslami, 1980.
- İbn Mace, Hafız Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *Sünen-ü İbn Mace*. Thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî, Beyrut: Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.

- İbn Manzûr. Cemalu'd-Din ebi'l-Fazl Muhammed b. Mükrim. *Lisanu'l-Arap*. Thk. Amir Ahmed Hayder, Lübnan: 2009.
- Koca, Suat. *Ahlaki Değerler Ve Dindarlık Mekârim-i Ahlak Literatürü Bağlamında Bir İnceleme*. 2: 65-71. Ankara: ESKİYENİ, 2006.
- Kurtubî, Muhammed b Ahmed. el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'an. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 4 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006.
- Malik b. Enes. *el-Muvatta*. Thk. Muhammed Fuad Abdu'l-Bakî. Kahire: Daru'l- Hadis, 2005.
- Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Ebu Mensur. *Te'vilatu Ehl- Sünne*. Thk. Mehdi Basullumî. 9 cilt. Beyrut: Daru Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, Tefsir-u Mâverdî (en-Nüket ve'l-uyun). Thk. Es-Seyyid b. Abdulkasûd b. Abdurrahim. 6 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts
- Muhammed b. Ali b. Âdem el-İtyûbî el-Vellevî. *Zahîretü'l-ukbâ fî şerhi'l-Müctebâ*, 42 cilt. Riyad: Daru'l-Mi'rac, 1996.
- Mübârekfûrî, Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm. *Tuĥfetü'l-aĥvezi şerĥu Câmi'i't-Tirmizi*. Thk. Abdulvehhab abdullatif. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikir, ts.
- Münavî, Muhammed Abdurraûf. *Feyzu'l-Kadir şerhu camiû's-saġîr*. thk. Komisyon. 6 cilt. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1972.
- Müslîm, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî en-Neysaburî. *Sahih-u Müslim*. Thk. Muhammed Fuat Abdulkakî. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- Nesaî, Ahmet b. Şuayb Ebu Abdurrahman. *el-Mücteba*. Thk. Ebu Fettah Ebu Ğudde. Halep: Mektebetu'l-Metbuâtu'l-İslamiyye, 1986.
- Nevevî, Muhyiddin Yahya b. Şeref. *el-Minhac şerhu sahihi Müslim*. 18. cilt. Beyrut: Dâru's-Subh, 2010.
- Nisaburî, Hâkim. *el-Müstedrek A'la sahiheyn*. Nşr: Yusuf Abdurrahman el-Maraşlı. 4 cilt. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts.
- Raġîb el-İsfahanî, Ebu'l-Kasım Hiseyin b. Muhammed. *el-Müfredat fî ġarîbi'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Halil. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2010.
- Razî, Ebu Bekir Muhammed b. Şemsuddin. *Muhtaru's-sihah. Düzenleyen: Eymen Abdurrazzak eş-Şevva*, Dımeşk: Daru'l-Feyha, 2010.
- Razî, Fahrudin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Tefsîru'l-kebîr, Mefâtihu'l-gayb*. Thk. İbrahim Şemsu'd-Din, Ahmed Şemsu'd-Din, 33 cilt. Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Sa'lebî, Ebu İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, *el Keşf ve'l-beyan an tefsiri'l-Kur'an*. Thk. Halid b Avn. 33 cilt. Cidde: Daru'd-Tefsir, 2010.
- Süleyman b. Davud b. el-Carud, *Müsnedü't-Teyâlisî*. Thk. Muhammed b. Abdu'l-Muhsin, 4 cilt. Kahire: Daru'l-Hicre, 1999.
- Şevkanî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr el-Câmiû beyne fenni'r-rivaye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsir*. Thk. Haşim el-Buharî, 5 cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2010.
- Taberânî, *Mu'cemu'l-evsat*. Thk. Abdu'l-Muhsin b. İbrahim el-Hüseynî. Kahire: Daru'l- Haremeyn, 1995.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmet. *Mu'cemu'l-kebir*. Thk. Abdu'l-Mecid es-Selefi. 25 cilt. Kahire: Mektebet-u İbn-i Teymiye, 1983.

- Taberî, Muhammed b. Cerir. *Camiu'l-beyan an tevili ayi'l-Kur'ân*. 30 cilt. Mekke: Mektebetu'l Faysaliyye, ts.
- Tirmizî, Ebu İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir, Muhammed Fuad Abdulkakî. 5 cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Ârabiyye, 1977.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Mekarimu'l-Ahlak*. Riyad: Medaru'l-Vatan li'n-Neşr, 1428.
- Waardenburg, Jacques. "Teslîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 548-549. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Yahyâ b. Sellâm, İbn-i Ebî Sa'lebe et-Teymî, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. 2 cilt. Thk. Hind Şelebî, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004
- Zamani, Kerim. *Minâger-i Aşk, (Aşkın Nakkaşı), Konularına Göre Mesnevi Şerhi*. Çev: Ali Yaver Caferi, Editör: Sinan Yağmur, Konya: Karatay Akademi Yayınları, 2011.
- Zebidî, Muhammed b. Muhammed b. Abdu'r-Razzak el-Hüseynî. *Tâcu'l-ârus min cevahiri'l-kamus*. Thk: Mecmua'. 40 cilt. Riyad: Daru'l-Hidaye, 2000.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer. *el-Keşşaf an hakaiki't-tenzil*. Thk. Ebû Abdillâh ed-Dânî b. Münîr. 4 cilt. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 2012.

HADITH

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

Temmuz / July / يوليو / 2020, 4: 195-222

التَّعْقِبُ عِنْدَ الْعُلَمَاءِ (عِلْمُ الْحَدِيثِ نَمُودَجًا)

Ta'aqqub -Criticism and Tashih- Method in Scholars (Example of Ḥadīth Science)

Âlimlerde Taakkub -Tenkit ve Tashih- Metodunun Kullanım Alanı (Hadis İlmi Örneği)

أَسْمَاءُ الْبَغَا / Asma Albogha

الأستاذ المساعد، جامعة بايبورت، بايبورت / تركيا

Dr. Lecturer, Bayburt University, Faculty of Theology, Bayburt/Turkey

asmaalbogha@bayburt.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3333-6382>

Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received Date: 20.04.2020

Kabul Tarihi / Accepted Date: 06.07.2020

Yayın Tarihi / Published Date: 31.07.2020

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Temmuz / July

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3966310>

Atıf / Citation / اقتباس : Albogha, Asma. (علم الحديث نموذجاً) / et-Ta'aqqub 'Inde'l-'Ulemâ ('İlmu'l-Hadîs Nemûzecen) / Taakkub Criticism and Tashih Method in Scholars (Example of Hadith Science)". *HADITH* 4 (Temmuz/July 2020): 195-222. doi.org/10.5281/zenodo.3966310.

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

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

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

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

التَّعْقِبُ عِنْدَ الْعُلَمَاءِ (علم الحديث نموذجاً)

د. أسماء البغا

المختص	الكلمات المفتاحية
اهتمَّ المسلمون منذ العصور الأولى بصيانة العلوم وإتقان الفنون، فكان دأبهم أن يقوم على كل في أهله، وبما أن الخطأ ملازم لابن آدم لا ينفك عنه، هياً الله سبحانه وتعالى في كل عصر من يصحح خطأ غيره ممن سبقوه أو عاصروه، وهكذا درج العلماء على تعقب من سبقهم في التصنيف ونقد وتصحيح أقوالهم معتمدين على المنهج العلمي الصحيح، مع اصطحاب تقوى الله واحترام صاحب الرأي الآخر، فكان كل من يأتي يبني على السابق ويصحح ويصوّب ويّرّن أقواله، وينتقد مصنفاته، ويختبره، وبذلك يستفيد اللاحق من السابق، وفي نفس الوقت يضيف علوماً جديدة، وهذه التعقبات كوّنت على مدى الأعصار لوناً من ألوان النقاش العلمي الهادف والنقد البناء الذي يُقصد من ورائه سد الخلل وإكمال النقص، ويُظهر من خلالها مدى اطلاع العلماء ومعرفتهم واستيعاب متفرقات العلم، وقد وجدت أن التعقب كعلم لم يعط حقه من الدراسة، وأنه يحتاج لدراسة مفصلة توضح معناه، جذوره، أسبابه، فوائده، الغاية منه، طرقة، منهجية العلماء في التعامل مع أخطاء غيرهم، وبيان أخلاق العلماء المسلمين ومنهجهم في التعامل مع المخالف أو من وقع منه الوهم، وقد وصلت الدراسة إلى نتائج مهمة منها: أن غاية التعقب محاولة تصويب الخطأ إلا أنه خرج في بعض الأحيان عن غايته عندما استعمل بغرض التعنت والتعصب للآراء، وأن لا بد له من شروط تحدد أهلية المتعقب ومجاله، بالإضافة إلى عظم الفائدة من جمع التعقبات ودراستها، وبالتالي التأكد من صحتها أو خطئها.	علم الحديث التعقب تصحيح نقد النقد البناء المنهج العلمي

Ta'abbuq Criticism and Tashih Method in Scholars (Example of Hadith Science)

Keywords:

Hadith Science
Ta'abbuq
Tashih
Criticism
Constructive Criticism
Scientific Method

ABSTRACT

Muslims have attached great importance to preserving and strengthening science since the first centuries. For this purpose, the goals of Muslims have been to give every science to its own specialist. Thus, the scholars applied to criticism while dealing with the ta'abbuq and their opinions about the classification before them. With the ta'abbuq method, every subsequent scholar established a building on the previous ones, corrected what they said, criticized them, criticized their works and evaluated them. In this process, it is seen that methods of dealing with various sciences emerged within the framework of the knowledge and understanding of the scholars. Ta'abbuq is an area in the scientific research area that is not given much value. Because the need for a detailed research on the subject, it is decided to this study. In this study, everything about ta'abbuq's meaning, roots, causes, benefits, method, the behaviors of scholars against the opinions of others, the moral values of Muslim scholars, their behavior towards their opponents or those who make mistakes is discussed. In addition, Arabic and Turkish studies are mentioned about the evaluations made by contemporary researchers on ta'abbuq.

EXTENDED ABSTRACT

Ta'aqqub -Criticism and Tashih- Method in Scholars

(Example of Hadith Science)

In this study, the concept of ta'aqqub in the hadith science is discussed in detail. The meanings of ta'aqqub as technical and linguistic is also pointed out. During the Companions, the formation of ta'aqqub is examined, and then how ta'aqqub has spread and classified since the beginning of tadwin to the present day are to be observed. At a later stage of the study, the method followed by scholars is determined.

Their methods can be divided into two categories. In the first category, ta'aqqub is handled in a detached book, while in the second category, is examined in a different book without a detached title under different subject. Thus, different ta'aqqub fields are explained in the hadith science, which includes the knowledge about narrating hadith (riwayat) and comprehension of hadith (dirayat), djarh (disparaging) and ta'dil (declaring trustworthy), Companion (Sahaba), rawi (reporter), trustworthy (thiqa), da'if (weak), ilal (detects).

After then, based on the scholars' experience, sound methodology, clear evidence and knowledge as a result of their own researches and analysis, it is determined how the other scholars used the ta'aqqub method while correcting their mistakes. In addition, the conditions of having the person who will be in ta'aqqub have reached the competence of science, especially in the field, have been emphasized, and it has been underlined that the person to be in ta'aqqub must have reasoning power to reveal and correct them, and must have a good morality and knowledge.

In the study, the causes of the ta'aqqub and the reasons for the mistakes that the person who will perform the ta'aqqub will be exposed are also mentioned. In addition, this study points out the benefits and purposes of ta'aqqub in terms of protecting the reader from the continuation of the mistakes of the scholars and the correction of the places neglected by the scholars.

In addition to dealing with the works written on ta'aqqub, how the research on ta'aqqub are done and collected in previous centuries and also current studies examining the ta'aqqub method are included. Thanks to these current studies, it is also learned how scientific individuals use and compare the evidence in criticism and methods in ta'aqqub method. These researches are an important factor in the construction of scientific personality and the acquisition of criticism. For the scholars, who investigate the method on ta'aqqub, all of the studies in this area have been meticulously observed with the inductive approach and then analyzed.

Other works of the scholar who applied ta'aqqub are also pointed out and these works are examined comparatively. While mentioning the scientific evidence of the work and author, on which

ta'aqqub method was applied, it is pointed out the main sources. And all of these, together with their evidence, is evaluated within the framework of scientific criteria, compared, compared, and criticized among the opinions of various scholars, and their evidence is specified, and then one of their views is preferred according to scientific methods.

In this study, it is concluded that ta'aqqub is generally make to correct mistakes, that the scholar who applied ta'aqqub is sometimes caught in fanaticism and obstinacy, and the purpose of ta'aqqub is not achieved as a result of the lack of scientific morality.

Ta'aqqub is not accepted when these conditions are not applied. As for the comparison of the ta'aqqub between periods, since the scholars who come later have better opportunities in terms of reaching the resources compared to the scholars who came before.

However, it is also useful to remind that this opinion is not generally valid due to the fact that sometimes later scholars is mistaken in the evaluation. The studies carried out in this century have a more important role in terms of providing benefits, as they provide harmony among previous and subsequent scholars. It is possible to say that the ta'aqqub made many contributions in this century and previous centuries.

The reason for the differences between the scholars in the hadith that some judge about a hadith as some are weak and some is authentic can be seen through the science of ta'aqqub. Again, thanks to this science, it is possible to gain knowledge about narrators. Thus, the preference rules of the hadith scholars are learned, and with the effect of this science, the changes related to the provisions and narrations are acquired. In this way, better results can be achieved in situations such as 'amal (performance) and tawakkuf (hesitation in pronouncing). In short, the most important aim of this study is to create a suitable structure for the advances in ta'aqqub and to contribute to these studies.

GENİŞLETİLMİŞ ÖZET

Âlimlerde Taakkub -Tenkit ve Tashih- Metodunun Kullanım Alanı

(Hadis İlmî Örneği)

Müslümanlar, ilk asırlardan beri ilmin korunup sağlamaştırılmasına büyük önem vermişlerdir. Bu hedef doğrultusunda Müslümanların amaçları her ilmi ehline verme şeklinde olmuştur. Böylece âlimler, kendilerinden öncekileri tasnif konusunda taakkube ve onların görüşlerini ele alırken de tenkide başvurmuşlardır. Taakkub yöntemiyle her yeni gelen öncekiler üzerine bir bina tesis etmiş, onların dediklerini tashih edip düzelterek eleştiri süzgecinden geçirmiş, eserlerini tenkit etmiş ve onları sınamıştır. Bu süreçte âlimlerin bilgi ve anlayış ölçüleriyle çeşitli ilimleri ele alışları da ortaya çıkmıştır.

Taakkub, ilmî araştırma sahasında hakkı tam olarak verilmeyen bir alandır. Söz konusu alana dair ayrıntılı bir araştırmaya ihtiyaç duyulduğundan bu çalışmaya karar verilmiştir. Çalışmada bu kavramın manası, kökleri, sebepleri, faydaları, yöntemi, başkalarının görüşüne karşı âlimlerin davranışı, Müslüman âlimlerin ahlakı, onların muhaliflerine veya hataya düşen kimselere karşı davranış yöntemi ve bununla ilintili olan her şey ele alınmıştır. Ayrıca hadislerin değerini düşürmekle yıkıcı eleştiriye tabi tutan yönelişleri takip eden Arapça ve Türkçe modern çalışmalarla çağdaş araştırmacıların taakkub konusunda yapmış olduğu araştırma ve değerlendirmelere de yer verilmiştir.

Çalışmada öncelikle hadis ilmindeki taakkub kavramı ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Ayrıca taakkubun lugat ve ıstılah anlamları, bu iki anlamın birbiriyle olan ilişkisi ile aynı manayı ifade edip etmedikleri, aralarındaki farkın ne boyutlarda olduğu gibi sorular incelenecektir. Sahâbe asrında taakkubun oluşumu ve sonraki asırlardan günümüze kadar tedvinin başlangıcıyla beraber nasıl intişar ettiği ve tasnif edildiği de incelenecektir.

Çalışmanın sonraki aşamasında ise âlimlerin taakkub konusunda takip ettikleri metodları tespit edilecektir. Onların takip etmiş olduğu söz konusu bu metodlar ise ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan ilkinde taakkub müstakil bir kitapta ele alınmaktayken diğerinde başka bir kitap içerisinde farklı konudan bahsedilirken özel bir başlık altında ele alınmadan incelenmektedir. Böylece burada rivayet, dirayet, cerh ve ta'dîl ilimleriyle sahâbe, râvi, sîga, zayıf, 'ilel bilgilerini kapsayan hadis ilminde ince taakkub alanları açıklanacaktır. Ardından çalışmada âlimlerin kendi araştırmaları ve incelemeleri sonucunda ulaştıkları tecrübelerine, sağlam metodolojilerine, açık delillerine ve vakıf oldukları ilimlerine dayanarak diğer âlimlerin hatalarını nasıl bir metodla taakkub ettikleri tespit

edilecektir. Taakkubta bulunacak kişinin özellikle alanında ilim ehliyetine ulaşmış olması gerektiği belirtilmiştir. Ayrıca hataları ortaya çıkarıp onları düzeltebilecek muhakeme gücüne sahip olması, taassub ve kör taklitten uzak olması, güzel ahlak ve ilmin edebine sahip olması gerektiğinin de altı çizilmiştir.

Çalışmada taakkupta bulunacak kişinin yapabileceği hataların sebepleriyle taakkub sebeplerine de değinilmiştir. Ayrıca bu çalışmada okuyucuyu; âlimin düştüğü hataların devam etmesinden koruma hususunda taakkubun fayda ve amaçlarına, âlimlerin ihmal etmiş olduğu yerlerin düzeltilmesine, üzerinde taakkub yapılan konuda istifade edilmesi gayesiyle birçok faydaya değinilerek taakkup ve taakkup üzerine yazılan eserlerin yanı sıra önceki asırlarda taakkub üzerine yazılan araştırmaların nasıl yapıldığı, nasıl toplandığı ve taakkubta isabet edilip edilmediğini araştıran güncel çalışmalara da yer verilmiştir. Bu güncel çalışmalar sayesinde ilim adamlarının taakkubları esnasındaki tenkit ve metodlarında delilleri nasıl kullanıp karşılaştırdıkları da öğrenilmektedir. Bunun yanı sıra bu araştırmalar, ilmî şahsiyetin inşası ve tenkit melekesinin kazanılmasında önemli bir etkidir. Buna ilaveten taakubta bulunan kadim ulema çalışmalarını, İslam düşmanlarının yapmış olduğu gibi kör taklitten uzak bir şekilde ilmî bir disiplin ve titizlik içerisinde yapmıştır.

Üzerinde taakkub yapılan âlimin taakublarının çokluğu veya azlığına göre birer mertebesi bulunmaktadır. Taakkub üzerine çalışma yapacak olan araştırmacılar için bu alanda yapılan bütün çalışmalar tümevarım yaklaşımı doğrultusunda titiz bir şekilde incelenmiş ve akabinde de analiz edilmiştir. Üzerinde taakkub yapılan âlimin diğer eserlerine de müracaat edilmiş ve bu eserler karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Üzerinde taakkub yapılan eser ve müellifin yöneldiği her ilmin ve delillerin zikredilmesi hususunda asli kaynaklara başvurulmuş ve tüm bunlar da mesnetleriyle birlikte ilmî ölçütler çerçevesinde değerlendirilmiş ve karşılaştırılmış, muhtelif âlimlerin görüşleri arasında mukayese, tenkit ve dayandıkları delilleri belirtilmiş, sonrasında da ilmî metod, kaide ve şartlarınca onların görüşleri arasından tercih yapılmıştır.

Taakubun genellikle hataları düzeltmek için yapıldığı, taakkubta bulunan kişinin kimi zaman taassub ve inada kapıldığı, ilmî edepten ayrılma neticesinde taakubun amacından uzaklaştığı bu çalışmanın neticesinde ulaşılan çıkarımlardır. Ayrıca yapılan taakkubun kabul edilebilir olması için de birtakım şartlar bulunmaktadır. Bu şartlar uygulanmadığı zaman taakkub kabul edilmemektedir. “Taakkub eden kişinin bu alanda ehliyetli olması” gibi yeterliliklerin bu meyanda yerine getirilmesi gerekmektedir. Yapılan taakkubun dönemler arasındaki kıyaslamasına gelince; genellikle sonra gelen âlimler önce gelen âlimlere göre kaynaklara ulaşma açısından daha iyi imkânlarla sahip olduklarından yaptıkları takibatlar da isabetli olmuştur gibi bir kanaat bulunmaktadır. Ancak bazen sonra gelen

âlimin değerlendirmelerinde isabet etmediği görüldüğünden bu kanaatin genel geçer olmadığını hatırlatmakta yarar vardır.

Bu asırda yapılan çalışmalar, önceki ve sonraki âlimler arasındaki muvazeneye katkı sunduğundan istifade yönünden daha önemli bir yer tutmaktadır. Gerek bu asırda gerekse de önceki asırlarda yapılan taakkubla birçok fayda hâsıl olmaktadır. Hadis ilminde âlimler arasında bir hadis hakkında kiminin zayıf, kiminin sahih olduğu yönünde verdiği hüküm farklılıkların sebebi taakkub ilmi sayesinde görülebilmekte, yine râviler hakkında cerh-ta'dîl hükümlerine de bu ilim sayesinde vakıf olunmaktadır. Ayrıca muhaddislerin tercih kuralları öğrenilmekte, bu ilmin etkisiyle hükümlere ve rivayetlere müteallik olan değişikliklere vakıf olunmaktadır. Böylelikle amel etme veya tevakkuf etme gibi durumlarda daha sağlıklı sonuçlara varılabilmektedir. Kısacası, bu çalışmadaki en önemli amaç taakkub ile ilgili konulardaki ilerlemeler için uygun bir yapı oluşturmak ve yapılan bu çalışmalara katkı sağlamaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Taakkub, Tenkit, Yapıcı Eleştiri, İlmi Yöntem.

مدخل:

لقد درج العلماء على تعقب مَنْ سبقهم في التصنيف ونقد أقوالهم، إيماناً منهم أن تعقباتهم صيانة للدين، وحفظاً للعلم، معتمدين على المنهج العلمي الصحيح مع اصطحاب تقوى الله وخشيته، واحترام صاحب الرأي الآخر، فمن عصر الصحابة إلى يومنا هذا لا زال العلماء يتعقبون بعضهم البعض بالنظر والتصحيح، حيث إن الدافع لتعقبات العلماء بعضهم على بعض هو تنقيحها وتصفيتها من الأوهام والأخطاء التي وقعت فيها، وصيانة القارئ عن متابعتها العالم على الخطأ، وفي هذا من الفوائد الكثير، وليس في هذا إنقاص من قدر من استدركوا عليه أو تعقبوه، بل التنبيه على الخطأ واجب على العلماء، ومن كمال هذا الدين أن جعل الله تعالى من بركة أهل العلم الفائدة والنفع في صوابهم ووجههم على السواء، فكان كل من يأتي بياني على السابق ويصح ويصوب ويَزن أقواله، وينتقد مصنفاته، ويختبره.

وبذلك يستفيد اللاحق من السابق، وفي نفس الوقت يضيف علوماً جديدة، وهذه التعقبات مثّلت على مدى الأعصار لوناً من ألوان النقاش العلمي الهادف والنقد البناء الذي يُقصد من ورائه سد الخلل وإكمال النقص، ويُظهر من خلالها مدى اطلاع العلماء ومعرفتهم واستيعاب متفرقات العلم.

الدراسات السابقة

في هذا العصر وبعد أن كثرت الدراسات الإسلامية في جميع الفروع ومنها الحديثية، ظهرت الدراسات التي تُعنى بجمع تعقبات العلماء على بعضهم وتقوم بتنفيذها وترتيبها بحسب مواضيعها ومحاولة الرجوع إلى المصادر الأصلية لمعرفة وجه الحق فيها، وقد تسنى لي الاطلاع على بعض هذه الدراسات في علم الحديث، وعلى الجهد الذي بذله هؤلاء الباحثين في جمعهم لهذه التعقبات، وقد قاموا بإحصاء الأمثلة في القدر الذي قاموا بدراسته، ودراستها بشكل وافٍ، لكنهم لم يعطوا التعقب كعلم وموضوع حقه من الدراسة التأصيلية.

لذا رأيت أنه يحتاج لدراسة مفصلة توضح معناه، جذوره، أسبابه، فوائده، الغاية منه، طرقه، منهجية العلماء في التعامل مع أخطاء غيرهم، وكل ما يتعلق به.

1. مفهوم علم التعقب

التعقب علم له أصوله وشروطه وآدابه، وفي الوقت ذاته داخل في كل علم، سواء الشرعية منها أو الكونية، فهو يشبه علم الشرح وعلم النقد وعلم الأصول، فالشرح داخل في علوم العقيدة والتفسير والحديث

والفقه وأصول الفقه واللغة والمنطق وغيرها من العلوم، وكذا علم النقد والأصول أيضاً يدخلان في جميع ما سبق.

١.١. التعقب في اللغة

عقب: جذر يدل على التأخير والإتيان بعد شيء آخر، ومن هذا الاشتقاق أتت تسمية النبي صلى الله عليه وسلم عاقب، لأنه جاء عقب جميع الأنبياء السابقين عليهم السلام، وتعقب عمل أحدهم: أي تتبع أثره^١، ومن معانيه: التدبر وإعادة النظر^٢، والتعقب في الأخبار: الشك فيها وإعادة السؤال عنها^٣، وأصل التعقب من تتبّع، واستعقب منه خيراً أو شراً: اعتاض عنه فعوّضه وأبدله^٤، ويأتي لإصلاح خطأ أو سد خلل^٥، والإتيان بشيء جديد بعد آخر سبقه^٦.

١.٢. التعقب في الاصطلاح

رغم أن التعقب موجود منذ العصور الأولى من الناحية التطبيقية ومعناه مستقر في الأذهان ومعروف لدى العلماء واستخدامهم له قديماً وحديثاً، إلا أنهم لم يضعوا تعريفاً اصطلاحياً له، وفي عصرنا هذا عمل الباحثون وطلبة العلم على النظر في تعقبات العلماء المشهورين بعضهم على بعض، وجمعها في رسائل علمية، واجتهد بعضهم في وضع تعريف لـ "التعقبات" ومن أكثر التعاريف الذي لاقى انتشاراً بين الباحثين، تعريف التعقب: أن ينظر العالم بشكل مستقل في كلام المتقدم منه أو من غيره على سبيل التخطئة أو الاستدراك^٧.

وهو تعريف يبني على تعريفه اللغوي الذي تضمن التتبع والنظر وإعادة التدبر والإتيان بالجديد عقب القديم والتأخير، مع التأكيد: أن يكون هذا العالم هو أول من أشار إلى هذا التعقب بحيث لا يكون قد أخذ هذا التعقب من غيره من العلماء وهو ما دلّ عليه قوله بشكل مستقل والمقصود بقولنا تخطئة: بالإضافة إلى مخالفة صاحب التعقب غيره مخالفة واضحة صريحة على سبيل الجزم، وهو ما دلّ عليه قوله التخطئة، والمهم في هذا التعريف أنه لا يتناول ما ذكره العالم على سبيل الافتراض، كقوله: إذا قيل كذا فجوابه كذا^٨.

3.1. التعقب والاستدراك والفرق بينهما

للقوف على الفرق بين التعقب والاستدراك وهل هما بمعنى واحد أم أنهما يختلفان بشكل كامل أو جزئي لا بد من الوقوف على معنى الاستدراك لغة واصطلاحاً.

١ أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، مح. عبد السلام هارون، (بيروت: دار الجيل، ١٤١١/١٩٩١)، ٧٧/٤.
٢ محمد بن مكرم، ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ١٤١٤)، ٦١٩/١.
٣ محمد بن يعقوب، الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مح. مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٦/٢٠٠٥)، ١/١١٧.
٤ محمد بن محمد الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، (دم.: دار الهداية، د.ت.)، ١/٧٨٦.
٥ محمد رواس- حامد صادق، قلنجي و قنبيبي، معجم لغة الفقهاء، (دم.: دار النفائس، ١٤٠٨/١٩٨٨)، ١٣٦.
٦ عبد الرؤوف بن تاج العارفين، المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف عالم الكتب، (القاهرة: ١٤١٠/١٩٩٠)، ٢٤٤.
٧ منصور، سلمان، تعقبات الحافظ ابن حجر على غيره من العلماء من خلال كتابه تهذيب التهذيب، (الأردن: الجامعة الأردنية، رسالة ماجستير، ١٤٢٦/٢٠٠٥)، ٢٢؛ وقد تابع الباحثون الذين قاموا بجمع التعقبات ودراستها منصور سلمان في تعريفه هذا للتعقب.
٨ سلمان، تعقبات الحافظ ابن حجر على غيره من العلماء من خلال كتابه تهذيب التهذيب، ٢٢.

من معاني الاستدراك لغة: اللِّحْقُ مِنَ التَّبَعَةِ^٩، والتلافي والإصلاح^{١٠}، واستدراك عليه القول أصلح خطأه أو أكمل نقصه أو أزال عنه لبساً^{١١}، وفي الاصطلاح: رفع توهم تولد من كلام سابق^{١٢}، وتعقيب الكلام برفع ما يوهم ثبوته^{١٣}، واتباع القول الأول بقول ثانٍ يصلح خطأه أو يكمل نقصاً أو يزيل عنه لبساً^{١٤}.
ومن النظر لتعريف الاستدراك نجد أنه لا يختلف عن تعريف التعقب في مقصده وغايته ويؤكد ذلك استعمال العلماء للاستدراك بمعنى التعقب وبالعكس^{١٥}.

2. نشأته وجذوره

2.1. التعقب عند الصحابة

إن التعقب معروف منذ عصر الصحابة رضوان الله عليهم، فعلى الرغم من المنزلة الرفيعة التي بلغوها من الفضل والعلم فإنه لا يمتنع أن يخفى على بعضهم حكم قال به رسول الله أو معنى يفهم من القرآن أو السنة، فإحاطة جميع الصحابة بجميع حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ممتنع عقلاً وفعلاً، لذا فإن من علم هذه السنة أو الحكم أو المعنى الصحيح يخبر من لا يعلم^{١٦}، وقد تعقبت السيدة عائشة على الكثير من أعلام الصحابة وصححت لهم، فقد تعقبت عمر رضي الله عنه عندما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن الميت يعذب ببعض بكاء أهله عليه" فقالت: يرحم الله عمر، لا والله ما حدث رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله يعذب المؤمن ببكاء أحد، ولكن قال: "إن الله يزيد الكافر عذاباً ببكاء أهله عليه" قال: وقالت عائشة: حسبكم القرآن: "ولا تزرر وازرة وزر أخرى" (الأنعام: ١٦٤)، قال: وقال ابن عباس عند ذلك: والله "أضحك وأبكى" (النجم: ٤٣)، قال ابن أبي مليكة: فوالله ما قال ابن عمر من شيء^{١٧}.

وقد جمع الزركشي تعقبات السيدة عائشة^{١٨}، وكذلك السيوطي في كتابه: "عين الإصابة"^{١٩}.

عن سليمان بن يسار أنه سمع ابن عباس، وأبا هريرة، ورأى أبا هريرة يتوضأ، ثم قال: يا ابن عباس أتدري مما ذا أتوضأ؟ قال: لا قال: توضأت من أثوار أقط أكلتها، قال ابن عباس: ما أبالي مما توضأت، أشهد لرأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم "أكل كتف لحم، ثم قام إلى الصلاة وما توضأ"^{٢٠}، فابن عباس رضي الله عنه تعقب أبا هريرة في توضئه مما مست النار.

^٩ ابن منظور، لسان العرب، ٤١٩/١٠.

^{١٠} سعيد الخوري، أقرب الموارد في فصيح اللغة والشوارد، (إيران: مكتبة آية الله، ٢٠٠٢)، ٣٣٠/١.

^{١١} مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، (دم.: دار الدعوة، د.ت.)، ٢٨١/١.

^{١٢} علي بن محمد بن علي الزين، الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣/١٤٠٣)، ٢١.

^{١٣} المناوي، التوقيف على مهمات التعريف، ٤٨.

^{١٤} نايف الزهراني، استدراكات السلف في التفسير في القرون الثلاثة الأولى، (الدمام: دار ابن الجوزي، ١٤٣٠)، ١٦.

^{١٥} يؤكد ذلك صنيع الزركشي في كتابه الذي جمع فيه تعقبات السيدة عائشة على الصحابة ووصف تعقبها بالاستدراك وذلك واضح من عنوان الكتاب. انظر: محمد بن عبد الله، الزركشي، الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة، (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٩٠)؛ ومن خلال جمع تعقبات العلماء على غيرهم تبين أنهم استخدموا الاستدراك بمعنى التعقب. انظر: عطا الله، الكويكي، تعقبات ابن حجر على غيره من خلال تهذيب التهذيب، (الأردن: الجامعة الأردنية، رسالة ماجستير، ٢٠٠٧)، ١٨؛ منصور، نصار، تعقبات ابن حجر على غيره من خلال تهذيب التهذيب، (الأردن، الجامعة الأردنية، رسالة ماجستير، ٢٠٠٥م)، ٣٠.

^{١٦} سليمان بن صالح، الثنيان، استدراك بعض الصحابة ما خفي على بعضهم في السنن، (السعودية: الجامعة الإسلامية، ٢٠٠٨)، ٧.

^{١٧} مسلم بن الحجاج، النيسابوري، صحيح مسلم، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، "كتاب الجنائز"، ٩٢٩.

^{١٨} الزركشي، الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة.

^{١٩} عبد الرحمن بن أبي بكر، السيوطي، عين الإصابة في استدراك عائشة على الصحابة، (مصر: مكتبة العلوم، ١٤٠٩).

^{٢٠} أبو بكر عبد الرزاق بن همام، الصنعاني، المصنف، (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٣)، "كتاب الطهارة" ١٦٥/١؛ الثنيان، استدراك بعض الصحابة ما خفي على بعضهم في السنن، ١١.

وعن سعيد بن عبد الرحمن بن أبزي عن أبيه، أن رجلاً أتى عمر، فقال: إني أجنبتم فلم أجد ماء فقال: لا تصل. فقال عمار: أما تذكر يا أمير المؤمنين، إذ أنا وأنت في سرية فأجنبنا فلم نجد ماء، فأما أنت فلم تصل، وأما أنا فتمعكت في التراب وصليت، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "إنما كان يكفيك أن تضرب بيدك الأرض، ثم تنفخ، ثم تمسح بهما وجهك، وكفيك". فقال عمر: "أتق الله يا عمار قال: إن شئت لم أحدث به".^{٢١} وهنا تعقب عمار على أمير المؤمنين عمر رضوان الله عليهم أجمعين.

2.2. التعقب عند التابعين

وكلما زاد البعد عن عصر النبي صلى الله عليه وسلم كلما اتسع مجال الاستدراكات لكثرة الحوادث واتساع دائرة التشريع، وكما خفي على بعض الصحابة بعض السنن أو الأحكام أو الأفهام فقد خفي ذلك على التابعين أيضاً.

عن عمران القطان، قال: سمعت الحسن، يقول في قوله: "فلولا أنه كان من المسبحين" (الصفات: ٤٣) قال: "فوالله ما كانت إلا صلاة أحدثها في بطن الحوت" قال عمران: فذكرت ذلك لقتادة، فأنكر ذلك وقال: كان والله يكثر الصلاة في الرخاء.^{٢٢}

3.2. التعقب عند المتقدمين

وفي هذا المعنى صنف الدارقطني كتابه الإلزامات والتتبع، وإن كان موضوعه أوسع من التعقب لكنه يشملها، فذكر ما أخرجه البخاري ومسلم أو أحدهما من حديث بعض التابعين وتركها من حديثه شبيهاً به، ولم يخرجها، أو من حديث نظير له من التابعين الثقات ما يلزم إخراجها على شرطهما ومذهبهما^{٢٣}، وهذا معنى الإلزامات وهو غير التعقب، كما واستدرك على الشيخين في أسانيد ومتون يرى الدارقطني أنها دون شرطهما، وأنها منتقدة مع بيان وجوه الاختلاف فيها، وهنا يدخل معنى التعقب، علماً أن هذه الانتقادات خاصة بالصنعة الحديثية المحضة ونقد للإسناد من حيث هو وليس نقداً للحديث من مجموع طرقه أو لما له من المتابعات والشواهد^{٢٤}.

4.2. التعقب عند المتأخرين

وعندما بدأت العلوم بالظهور والتبلور، وأخذ العلماء يصنفون فيها، أيضاً أخذ التعقب مكانه في التدوين والتصنيف كغيره من العلوم، ولم تقتصر التعقبات على علوم الحديث فحسب بل امتدت إلى جميع علوم الشريعة، غيرة على الدين وحماية له، أذكر بعضاً منها على سبيل المثال^{٢٥}:

في التفسير: كتاب: "الانتصاف لما تضمنه الكشاف من الاعتزال" تعقب فيه ابن المنير على الزمخشري في تفسيره لبعض الآيات على غير طريقة أهل السنة والجماعة^{٢٦}.

^{٢١} مسلم، "كتاب الحيض" ٣٦٨، الثناني، استدراك بعض الصحابة ما خفي على بعضهم في السنن، ١٣٥.

^{٢٢} محمد بن جرير أبو جعفر، الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (د.م.: دار هجر، ٢٠٠١)، ٦٣٠/١٩.

^{٢٣} علي بن عمر، الدارقطني، الإلزامات والتتبع للدارقطني، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥/١٤٠٥)، ٦٤.

^{٢٤} منتصر جمال حسين، حسين، "كتاب التتبع للإمام الدارقطني موضوعه أهدافه شروطه منهجه"، دراسات علوم الشريعة والقانون، ١/٤٦ (٢٠١٩)، ١٧٥.

^{٢٥} لم أذكر الكتب المتعلقة بعلوم الحديث لمجيئها فيما بعد.

^{٢٦} أحمد بن محمد بن المنير، الإسكندراني، الانتصاف مع الكشاف، (د.م.: دار إحياء التراث العربي، د.ت.).

وفي العقيدة: كتاب: "منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية" تعقب فيه ابن تيمية على ابن مطهر في كتابه^{٢٧}.

2.5. التعقب عند المعاصرين

وفي عصرنا الحاضر تابع العلماء المعاصرون أسلافهم في تعقب بعضهم البعض، من هؤلاء: "التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل"^{٢٨}، للعلامة المعلمي تعقب فيه الكوثري رداً على تعقباته على الخطيب في ترجمته الإمام أبي حنيفة.

"الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة"^{٢٩}، للعلامة المعلمي أيضاً، تعقب فيه أبا رية في كتابه: "أضواء على السنة المحمدية".

"جهالات وأضاليل نقض افتراءات عبد المجيد الشرفي على السنة النبوية" لسامي عامري^{٣٠}، تعقب فيه عبد المجيد في افتراءاته على السنة النبوية.

كما كان للعلماء الأتراك أثر وبصمة في مثل هذا النوع من التعقبات، فقد تحدث مطولاً البرفيسور أحمد يوجال في كتابه: فهم المستشرقين ونقدهم للحديث "Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi" عن ادعاءاتهم وردّ عليها^{٣١}.

كما ألف علي عثمان أتش كتابه: الرد على ادعاءات المستشرقين على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم "Oryantalistlerin Hz. Peygamber ile İlgili İddialarına Cevaplar" ردّ فيه على افتراءات المستشرقين حول النبي سلام الله عليه^{٣٢}، وكتابه: تقييم الادعاءات حول أسماء النبي وأولاده "Hz. Peygamber'in ve Çocuklarının İsimleri Hakkında Bazı İddiaların Değerlendirilmesi" تعقب فيه انتقادات المستشرقين وفنّدها^{٣٣}.

وسيد أفجي في كتابه: تقييم بعض الانتقادات الموجهة إلى المحدثين

"Hadisçilere Yöneltilen Bazı Eleştirilerin Değerlendirilmesi" عالج فيه بالترتيب بعض القضايا التي وجهها المستشرقون انتقاداً لطرق علماء الحديث^{٣٤}.

وفاطمة كزل في مقالتها عن بحوث المستشرقين الحديثية

^{٢٧} أحمد بن عبد الحليم، ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، (مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣٢١).

^{٢٨} عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، اليماني، التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل، (د.م.: مكتبة المعارف، د.ت.)، ١٧/١.

^{٢٩} عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، اليماني، الأنوار الكاشفة لما في كتاب "أضواء على السنة" من الزلل والتضليل والمجازفة، (بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٦ / ١٩٨٦).

^{٣٠} سامي، عامري، جهالات وأضاليل نقض افتراءات عبد المجيد الشرفي على السنة النبوية، (د.م.: دار البصائر، ٢٠١٢).

^{٣١} Ahmet Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı Ve Eleştirisi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015).

^{٣٢} Ali Osman Ateş, *Oryantalistlerin Hz. Peygamber ile İlgili İddialarına Cevaplar*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996).

^{٣٣} Ali Osman Ateş, "Hz. Peygamber'in ve Çocuklarının İsimleri Hakkında Bazı İddiaların Değerlendirilmesi", D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi İzmir 5(1989).

^{٣٤} Sayit Avcı, "Hadisçilere Yöneltilen Bazı Eleştirilerin Değerlendirilmesi", Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi 11/ 3 (2011).

٣٥ "Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları".

٣. الكتابة في التعقبات بين الماضي والحاضر

أخذ هذا المنحى من الكتابة في التعقبات طابعاً جدياً لدى العلماء من أجل التصويب واستدراك ما فات، لكن للأسف ظن بعض المتعلمين أن النقد والتعقب يحق لكل من هب ودب دون علم وتثبت، لذا قد نجد تعقبات هي أشبه بالانتقاد دون وجه حق، ممن لا يملك علماً ومعرفة بأصول العلم، وعلى سبيل المثال في علم الحديث ظهر كثير من فقراء العلم الذين حاولوا الطعن بالسنة والمحدثين وطرق روايتهم وأصولهم وتعريفهم، بدعوى التعقب العلمي، لكن الغرض توهين ثوابت أساسية لدى المسلمين وإضعافها^{٣٦}، دون معرفة كافية بشروط الرواية وشروط المحدثين الدقيقة التي وضعوها، مثل هذه الانتقادات، لا تدخل بحال من الأحوال تحت هذا الصنف من المؤلفات التي كان الغاية منها تصحيح الخطأ وتصويبه.

٤. مذاهب التأليف لدى العلماء في التعقب

انتهج العلماء في تسطير تعقباتهم منهجين اثنين، فمنهم من أفرد تعقباته في كتب خاصة وكان الغرض الأساسي من الكتاب التعقب، وبعضهم نثرها في طيات كتابه، دون أفراد عناوين خاصة لها حيث لم يكن الغرض الأساسي التعقب، وبما أن بحثي اقتصر على التعقبات في علوم الحديث لذا سأذكر أمثلة عنها وفق أقسام علوم الحديث:

٤. ١. علم الرجال

في هذا العلم ألفت كتب مخصوصة في التعقبات، مثل كتاب الحافظ الأزدي الذي ألفه تعقّباً على الأوهام التي في المدخل لأبي عبد الله الحاكم^{٣٧}.

كما ألفت كتب كان موضوعها الأساسي الجرح والتعديل لرواة الحديث، إلا أن التعقبات فيها جاءت في ثناياها، كالإصابة في معرفة الصحابة^{٣٨}، حيث كان الغرض الأساسي منه ترجمة الصحابة وبنفس الوقت تعقب من سبقه من العلماء ممن أُلّف في نفس الموضوع، وكنهذيب التهذيب الذي كان الغرض منه ترجمة رجال الكتب الستة، ومن خلاله أيضاً تعقب من سبقه من العلماء^{٣٩}.

٤. ٢. علم مصطلح الحديث

في خصوص علوم مصطلح الحديث جرت تعقبات كثيرة للعلماء بعضهم على بعض في مسائل مصطلح الحديث من تعاريف أنواع الأحاديث ورسم حدودها وغيرها، ففي كتاب النكت على ابن الصلاح، كان التعقب إحدى الأمور التي قام بها ابن حجر بالإضافة إلى الدفاع عنه وشرح بعض الأمور اللغوية

^{٣٥} Fatma Kızıllı, "Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları: Ana Eğilimler, Yerleşik Kabuller ve Temel İddialar", Meridyen Derneği 5/1 (2019)

^{٣٦} كما حاول عبد المجيد الشرفي ومحمود أبو رية في تعقباتهم على علماء الحديث في مصطلحاتهم وأصولهم. انظر: عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٨)؛ محمود أبو رية، أضواء على السنة المحمدية، (القاهرة: دار المعارف، دت).

^{٣٧} عبد الغني بن سعيد، الأزدي، الأوهام التي في مدخل أبي عبد الله الحاكم النيسابوري، (الزرقاء: مكتبة المنار، ١٤٠٧).

^{٣٨} أحمد بن علي بن حجر، العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥).

^{٣٩} أحمد بن علي بن حجر، العسقلاني، تهذيب التهذيب، (الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٦).

والاصطلاحية وإضافة فوائد هامة واستطرادات واسعة^{٤٠}، وكتاب الموقظة للذهبي تعقب فيه على بعض العلماء في مسائل مصطلح الحديث^{٤١}.

٤.٣. متون الحديث وشروحه

صنف التركماني "الجوهر النقي" الذي تعقب فيه على البيهقي في السنن الكبرى^{٤٢}، والعلاني "النقد الصحيح لما اعترض من أحاديث المصاييح"^{٤٣}، وكذا ابن حجر "القول المسدد في الذب عن مسند الإمام أحمد"^{٤٤}، وأفرد ابن الملقن ما ردّ به الذهبي على الحاكم في تلخيصه لمستدركه، وأضاف زيادات وسماه: "النكت اللطاف في بيان الأحاديث الضعاف"^{٤٥}.

كما ألقت كتب موضوعها الأساسي متون الحديث وشروحه إلا أنه جاء في ثناياها تعقبات على العلماء كفتح الباري لابن حجر الذي تعقب فيه على غيره من العلماء في شرحهم للأحاديث^{٤٦}، وكإرشاد الساري للقسطلاني أيضاً تعقب فيه عدداً من العلماء^{٤٧}، وغيرهما.

٤.٤. ما عدا ذلك من كتب الحديث

تعقب ابن القطان عبد الحق الإشبيلي في كتابه الأحكام وألف كتابه المشهور: "بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام"^{٤٨}، وجاء من بعده الذهبي فتعقبه معتبراً إياه متعتناً على الحافظ أبي محمد في بعض المواضع ومحقاً في بعضها^{٤٩}.

كما تعقب السيوطي على ابن الجوزي في كتابه: "الموضوعات"، وسماه: "النكت البديعات على الموضوعات"، وقد أحصى هذه التعقبات بما زاد على الثلاثمائة تعقب^{٥٠}.

وتعقب الغماري على الصغاني في موضوعاته، في كتابه: "التهاني في التعقب على موضوعات الصغاني"، ويسمى أيضاً: "بلوغ الأمان"، بيّن فيه ما وقع في كتاب الموضوعات من أوهام وأغلاط في الحكم على الأحاديث التي أوردها الصغاني في موضوعاته^{٥١}.

٥. مجالات التعقب الدقيقة في علم الحديث

إن علوم الحديث متنوعة وكثيرة تشمل رواية الحديث ودرأيته وعلوم الجرح والتعديل من معرفة الصحابة والرواة والثقات والضعفاء والعلل، وقد وقع في جميع المصنفات التي ألفت في هذه العلوم تعقبات علمية للعلماء على بعضهم البعض، وأذكر منها على سبيل المثال:

^{٤٠} أحمد بن علي بن حجر، العسقلاني، النكت على ابن الصلاح، (المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ١٩٨٤/١٤٠٤)، مقدمة المحقق، ٥٦.

^{٤١} محمد بن أحمد، الذهبي، الموقظة في علم مصطلح الحديث، (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤١٨).

^{٤٢} علي بن عثمان، ابن التركماني، الجوهر النقي على سنن البيهقي، (دم.: دار الفكر، د.ت.).

^{٤٣} خليل بن كيكليدي، العلاني، النقد الصحيح لما اعترض من أحاديث المصاييح، (دم.: دن، ١٩٨٥/١٤٠٥)، ٢١.

^{٤٤} أحمد بن علي بن حجر، العسقلاني، القول المسدد في الذب عن المسند للإمام أحمد، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٤٠١).

^{٤٥} عمر بن علي، ابن الملقن، مختصر استدرك الحافظ الذهبي على مستدرك أبي عبد الله الحاكم، (الرياض: دار العاصمة، ١٤١١). والكتاب معروف بهذا الاسم أكثر.

^{٤٦} أحمد بن علي بن حجر، العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩).

^{٤٧} أحمد بن محمد، القسطلاني، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، (مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣٢٣).

^{٤٨} علي بن محمد الفاسي، ابن القطان، بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، (الرياض، دار طيبة، ١٩٩٧/١٤١٨).

^{٤٩} محمد بن أحمد، الذهبي، الرد على ابن القطان في كتابه بيان الوهم والإيهام، (مصر: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ٢٠٠٥).

^{٥٠} جلال الدين عبد الرحمن، السيوطي، النكت البديعات على الموضوعات، (مصر: دار مكة المكرمة، ٢٠٠٤).

^{٥١} عبد العزيز بن محمد بن صديق، الغماري، التهاني في التعقب على موضوعات الصغاني، (مصر: دار الأنصار، د.ت.).

التَّعْقِبُ فِي الْحُكْمِ عَلَى الْأَحَادِيثِ أَوْ فِي الْعُلُومِ الْمُتَّصِلَةِ بِالرَّوَايَةِ وَقَدْ كَثُرَتِ التَّعْقِبَاتُ فِي هَذَا الْمَجَالِ لِصَلْتِهِ الْوَثِيقَةِ بِعِلْمِ الْإِسْنَادِ وَالسُّؤَالِ عَنِ الرِّجَالِ، حَيْثُ أَنَّ الْعُلَمَاءَ حَرَّصُوا عَلَى التَّنَبُّثِ فِي أَحْوَالِ الرِّوَايَةِ، وَمِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّ هَذَا الْمَجَالِ بَابٌ كَبِيرٌ لِلْغُلْطِ وَالخَطَأِ، كَالتَّعْقِبَاتِ الْمُتَّعِلَّةِ بِاسْمِ الرَّوَايَةِ^{٥٢}.

وَالتَّعْقِبَاتُ الْمُتَّعِلَّةُ بِاسْمِ الْأَبِ، وَاسْمِ الْجَدِّ وَالْمُتَّفِقِ وَالْمُفْتَرِقِ^{٥٣}، وَفِي الْكُنْيَةِ وَاللَّقَبِ وَالنَّسْبَةِ وَالْأَخْبَارِ الَّتِي تُتَّصَلُ بِهِ^{٥٤}.

وَالتَّعْقِبَاتُ الْمُتَّصِلَةُ بِتَوَارِيخِ الرِّوَايَةِ مِنْ حَيْثُ الْوِلَادَةُ وَالْوَفَاةُ وَعُمُرُ الرَّوَايَةِ^{٥٥}، أَوْ التَّعْقِبَاتُ الْمُتَّصِلَةُ بِعِلْمِ الرِّوَايَةِ مِنْ سَمَاعٍ وَإِدْرَاكِ وَعِلَلٍ^{٥٦}، وَذَكَرَ الشُّيُوخُ وَالتَّلَامِيذُ أَوْ فِي الْجِرْحِ وَالتَّعْدِيلِ^{٥٧}، أَوْ فِي الصَّحْبَةِ^{٥٨}.

وَفِي شُرُوحِ الْحَدِيثِ كَانَتِ التَّعْقِبَاتُ فِي شَرْحِ الْأَحَادِيثِ^{٥٩}، وَفِي مُصْطَلَحِ الْحَدِيثِ، أَتَتِ التَّعْقِبَاتُ عَلَى تَعَارِيفِ أَنْوَاعِ عُلُومِ الْحَدِيثِ وَرَسَمَ حُدُودَهَا^{٦٠}.

٦. مَهْجِيَّةُ الْعُلَمَاءِ فِي التَّعَامُلِ مَعَ أَخْطَاءِ غَيْرِهِمْ

لَمْ يَكُنْ عِلْمَاؤُنَا لِيَقْبَلُوا كُلَّ قَوْلٍ رَغْمَ جَلَالَةِ صَاحِبِهِ وَسَعَةِ عِلْمِهِ وَرِوَايَتِهِ مِنْ غَيْرِ تَمَحِيصٍ وَدِرَاسَةٍ، وَهَذَا لَا يَتِمُّ إِلَّا إِنْ كَانَ وَفَّقَ مَهْجِ سَلِيمٍ، لِذَا فَإِنَّهُمْ لَمْ يَبْنُوا تَعْقِبَاتِهِمْ عَلَى ظُنُونٍ وَادْعَاءَاتٍ لَا دَلِيلَ عَلَيْهَا، بَلْ كَانُوا دَائِمًا يَدْعُمُونَ تَعْقِبَاتِهِمْ بِأَدْلَةٍ وَبِرَاهِينٍ، فَكَانُوا لَا يَتَعَقَّبُونَ إِلَّا إِذَا أُدْرِكُوا أَنَّهُمْ عَلَى حَقٍّ، بِنَاءً عَلَى خِبْرَاتِهِمْ الطَّوِيلَةِ فِي الْمَجَالِ الَّتِي يَتَعَقَّبُونَ فِيهِ وَاطْلَاعِهِمْ وَمَعْرِفَتِهِمْ بِالْمَصَادِرِ الَّتِي فِي نَفْسِ الْمَوْضُوعِ الَّتِي يَتَعَقَّبُونَ فِيهِ، أَيْ اعْتِمَادَهُمْ عَلَى مَهْجِ مَوْضُوعِي عِلْمِي رَصِينٍ وَلَيْسَ عَلَى آرَاءِ شَخْصِيَّةٍ ذَاتِيَّةٍ^{٦١}، مَعَ تَوْظِيهِ آرَاءِ الْغَيْرِ فِي دَعْمِ أَحْكَامِهِمْ، وَتَبْيِينِ الْأَسْبَابِ الَّتِي أَوْصَلَتْهُمْ إِلَى تَرْجِيحَاتِهِمْ^{٦٢}.

بِالإِضَافَةِ إِلَى الْإِعْتِمَادِ عَلَى الْمَهْجِ الْعِلْمِيِّ، التَّزَمَ الْعُلَمَاءُ الْمُسْلِمُونَ مَهْجَ الْأَدَبِ فَلَمْ يَقَعْ مِنْهُمْ سُوءُ أَدَبٍ أَوْ تَجْرِيحٍ لِمَنْ تَعَقَّبُوهُ، لِأَنَّ غَايَتَهُمُ الْحَقَّ وَإِظْهَارَ الصَّوَابِ فَقَدْ أُدْرِكُوا أَنَّ الخَطَأَ صِفَةٌ إِنْسَانِيَّةٌ وَأَنَّ

^{٥٢} كَتَعْقِبَ ابْنَ حَجْرٍ ابْنَ حَزْمٍ فِي تَصْحِيفِهِ لِاسْمِ أَبِي مَضْرٍ بَيْنَمَا هُوَ ذُو مِصْرٍ. انظُر: ابْنُ حَجْرٍ، تَهْذِيبُ التَهْذِيبِ، ٣٧٥/١١؛ الْكُوَيْكِبِيُّ، تَعْقِبَاتُ ابْنِ حَجْرٍ عَلَى غَيْرِهِ مِنْ خِلَالِ تَهْذِيبِ التَهْذِيبِ، ٢٢.

^{٥٣} كَتَعْقِبَ ابْنَ حَجْرٍ ابْنَ الْجُوزِيِّ فِي تَقْرِيقِهِ بَيْنَ مُحَمَّدِ بْنِ ذُكْوَانَ الْجَهْضِيِّ وَمُحَمَّدِ بْنِ ذُكْوَانَ خَالَ وَلَدِ حَمَادِ بْنِ زَيْدٍ وَهُمَا وَاحِدٌ. انظُر: ابْنُ حَجْرٍ، تَهْذِيبُ التَهْذِيبِ، ١٥٧/٩؛ الْكُوَيْكِبِيُّ، تَعْقِبَاتُ ابْنِ حَجْرٍ عَلَى غَيْرِهِ مِنْ خِلَالِ تَهْذِيبِ التَهْذِيبِ، ٢٦.

^{٥٤} الْكُوَيْكِبِيُّ، تَعْقِبَاتُ ابْنِ حَجْرٍ عَلَى غَيْرِهِ مِنْ خِلَالِ تَهْذِيبِ التَهْذِيبِ، ٢١.

^{٥٥} الْكُوَيْكِبِيُّ، تَعْقِبَاتُ ابْنِ حَجْرٍ عَلَى غَيْرِهِ مِنْ خِلَالِ تَهْذِيبِ التَهْذِيبِ، ٤٧.

^{٥٦} كَتَعْقِبَ ابْنَ الْمَلْقَنِ الْحَاكِمَ فِي تَعْلِيلِهِ الْحَدِيثَ الَّذِي صَحَّحَ الْحَاكِمُ إِسْنَادَهُ. انظُر: مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، الْحَاكِمُ، الْمُسْتَدْرَكُ عَلَى الصَّحِيحَيْنِ، (بَيْرُوتُ: دَارُ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّةِ، ١٩٩٠/١٤١١)، "كِتَابُ مَعْرِفَةِ الصَّحَابَةِ"، ٢٠٨/٣؛ عُمَرُ بْنُ عَلِيٍّ، ابْنُ الْمَلْقَنِ، الْبَدْرُ الْمُنِيرُ فِي تَخْرِيجِ الْأَحَادِيثِ وَالْأَثَارِ الْوَارِقَةِ فِي الشَّرْحِ الْكَبِيرِ، (السُّعُودِيَّةُ: دَارُ الْهَجْرَةِ، ٢٠٠٤/١٤٢٥)، "كِتَابُ السِّيَرِ"، ٣٥/٩.

^{٥٧} الْكُوَيْكِبِيُّ، تَعْقِبَاتُ ابْنِ حَجْرٍ عَلَى غَيْرِهِ مِنْ خِلَالِ تَهْذِيبِ التَهْذِيبِ، ٥٩.

^{٥٨} كَتَعْقِبَ فِيهِ ابْنَ حَجْرٍ عَلَى أَبِي الْفَضَائِلِ فِي ذِكْرِ حَكِيمٍ فِيمَنْ اخْتَلَفَ فِي صَحْبَتِهِ، وَجَزَمَ بِكَوْنِهِ تَابِعِيًّا. انظُر: ابْنُ حَجْرٍ، تَهْذِيبُ التَهْذِيبِ، ٤٥١/٢.

^{٥٩} كَتَعْقِبَ ابْنَ حَجْرٍ ابْنَ بَطَّالٍ عِنْدَمَا وَهَمَ وَانْتَقَلَ مِنْ حَدِيثٍ إِلَى آخَرَ وَاعْتَبَرَ صَاحِبَ حَدِيثِ السُّنَنِ عَلَى الْمُسْلِمِ هُوَ جَابِرٌ بَيْنَمَا هُوَ أَبُو أَيُّوبٍ. انظُر: ابْنُ حَجْرٍ، فَتْحُ الْبَارِي شَرْحُ صَحِيحِ الْبُخَارِيِّ، ١/١٧٥.

^{٦٠} فَمَثَلًا تَعْقِبَ الذَّهَبِيَّ تَعْرِيفَ الْخَطَّابِيِّ لِلْحَدِيثِ الْحَسَنِ وَوَصَفَهُ بِأَنَّهُ بَعِيدٌ عَنِ التَّعْرِيفَاتِ. انظُر: الذَّهَبِيُّ، الْمَوْقُظَةُ، ٢٦؛ كَمَا وَتَعْقِبَ ابْنَ دَقِيقِ الْعِيدِ فِي الْأُمُورِ الَّتِي يُعْرَفُ بِهَا الْوَضْعُ. انظُر: الذَّهَبِيُّ، الْمَوْقُظَةُ، ٣٧.

^{٦١} مِثْلًا الذَّهَبِيُّ تَعْقِبَ الْأَزْدِيَّ فِي قَوْلِهِ عَنِ أَبِي بَانَ بْنِ إِسْحَاقَ بِأَنَّهُ مِتْرُوكٌ، فَجَاءَ بِأَقْوَالِ الْعُلَمَاءِ فِي تَوْثِيقِهِ، فَأَتَى بِأَقْوَالِ ابْنِ مَعِينٍ وَأَحْمَدَ وَالْعَجَلِيِّ، وَذَكَرَ أَنَّ سَبَبَ تَضْعِيفِ الْأَزْدِيِّ لَهُ كَوْنُهُ مُسْرِفًا فِي التَّجْرِيحِ، وَقَدْ جَرِحَ خَلْقًا كَثِيرًا لَمْ يَجْرَحْهُمْ أَحَدٌ قَبْلَهُ، فَالذَّهَبِيُّ لَمْ يَأْتِ بِاعْتِرَاضَاتٍ خَالِيَةٍ عَنِ الْأَدْلَةِ، بَلْ جَاءَ بِالْإِعْتِرَاضِ مَعَ أَدْلَتِهِ الَّتِي تُؤَكِّدُ صَحَّتَهُ. انظُر: الذَّهَبِيُّ، مِيزَانُ الْإِعْتِدَالِ، ٥/١.

^{٦٢} عَبْدِ اللَّهِ كَرِيمِ النَّاصِرِيِّ - سَامِي الدَّلِيمِيِّ، "مَهْجَةُ الْحَافِظِ ابْنَ الْمَلْقَنِ فِي تَعْقِبَاتِهِ عَلَى الْحَاكِمِ مِنْ خِلَالِ الْبَدْرِ الْمُنِيرِ"، مَجَلَّةُ كَلِيَّةِ الْعُلُومِ الْإِسْلَامِيَّةِ، (د.ت.)، ٦٦.

العلماء إن وقعوا في الخطأ فلم يكن عن قصد منهم، كما أن كمال هذا العلم وضمانه جودته لا تتم إلا بذلك، لذا لم يتحرجوا من تعقب بعضهم البعض^{٦٣}، بل أيقنوا أن هذا العلم دين، فلو تحرجوا من تعقب بعضهم لاختلط الصواب على الناس، وهذا لا يليق بحملة الأمانة عن النبي صلى الله عليه وسلم.

٧. الشروط الواجب توافرها في المتعقب

إن التعقب من خصائص الأئمة الكبار وهو فن يحتاج إلى خبرة وإلى علوم وافية، لذا ينبغي رسم ملامح شخصية المتعقب، وأهمها أن يكون المتعقب من أرباب العلم الذي يتعقب فيه، حتى لا يقع التعقب في غير وجه حق ودون علم أو دليل، لأن الفائدة من التعقبات التصحيح وبيان وجه الحق للأمة، وإن تم التغاضي عن هذا الشرط انقلبت الفائدة إلى مفسدة وأصبح تضییعاً للأمانة وخطأً للأمر والعلوم، وهذا ملاحظ في الدراسات التي جرى فيها هذا التهاون، إذ كان ههما فقط تخطئة الآخر والتشويش على الناس^{٦٤}، ومن خلال النظر في أشخاص النقاد الذين قاموا بالتعقب على غيرهم وأسلوبهم في التعقب يتبين لي أن المتعقب يجب أن تتوفر فيه صفات محددة منها:

- أن يتمتع الناقد بعلم كافٍ بخصوص العلم الذي يقوم بالتعقب فيه، فابن حجر في كتابه الإصابة وهو في علم الرجال والصحابة تعقب على ابن عبد البر في كتابه الاستيعاب الذي هو في نفس الموضوع، علماً أن ابن حجر من فرسان هذا العلم والمصنفين فيه، ومعروف بتضلعه في علم الرجال وتثبته فيه، وعندما تعقب الذهبي على غيره من العلماء في كتابه ميزان الاعتدال أيضاً كان من العلماء المشهورين في علم الرجال.

- أن يتمتع بالعقلية الناقدة القادرة على اكتشاف الأخطاء وإثبات الصحيح منها، ومن خلال مراجعة وقراءة بعض تعقبات علماء الحديث على بعضهم كابن حجر والذهبي تتوضح الملكة النقدية لديهم^{٦٥}.

- سعة علم الناقد وكثرة اطلاعه على ما لم يسبقه إليه غيره، وهذا ما نلمسه بشكل واضح في علمائنا.

- الابتعاد عن التعصب والتقليد الأعمى^{٦٦}، والتخلي بالموضوعية والإنصاف^{٦٧}.

- التخلي بالأخلاق الحسنة والأدب مع العلماء.

^{٦٣} وقد استخدموا عبارة " فيما قاله نظر " من أجل التعقب والانتقاد. انظر: الناصري-الدليمي، "منهج ابن الملقن"، ٦٥؛ أحد العلماء الذين برزوا بعلمهم عندما تعقب على من قبله ذكر أنه لربما سها وأخطأ فأضاف للعالم الخطأ عن غير قصد، وقال: الله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآل، وأضاف العلم إلى الله وأنه هو وحده العالم بالصواب والخطأ. انظر: ضياء الدين المقدسي، جزء الأوهام في المشايخ النبيل، (د.م.: دار البخاري، د.ت)، ٣٣؛ وهذا يدل على خشية الله وأن الغرض تصويب الخطأ لا مجرد حب التفوق وتخطئة الآخرين.

^{٦٤} كما هو الملاحظ في الدراسات التي استهدفت السنة النبوية وافترت عليها وكان هدفها تشويه الدين، كافتراءات عبد المجيد الشرفي على السنة، وأدل شيء على ذلك جهله بجميع العلوم الشرعية، فكيف يخوض في علم وهو لا يملك علماً عنه، وقد بين ذلك بشكل وافٍ ومفصل سامي عامري في ردوده عليه حيث ذكر أنه لم يكن صاحب علم شرعي يؤهله للخوض فيها. انظر: عامري، جهالات وأضاليل نقض افتراءات عبد المجيد الشرفي على السنة النبوية، ١٣.

^{٦٥} مثل حديث أركان الإسلام ولماذا لم يذكر الجهاد أجاب عنه ابن بطال بأن الحديث في أول الإسلام وهذا الجواب وارد لكنه وهم، لذا تعقبه ابن حجر بتوضيح أن فرض الجهاد كان في السنة الثانية وفريضة الصيام والزكاة كانتا بعد ذلك. انظر: ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ٥٠/١.

^{٦٦} فمثلاً لم يتابع ابن حجر الذهبي في نقله عن ابن عدي قوله في أبان بن تغلب بأنه كان غالباً في التشيع، بل نقل قول ابن عدي من كتابه ولم يقلد الذهبي. انظر: محمد بن أحمد، الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، ١/١١٨؛ أبو أحمد بن عدي، الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال، (بيروت: الكتب العلمية، ١٤١٨/١٩٩٧)، ٢/٧٠؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب، ١/٩٣؛ عبد العزيز شاكر حمدان، الكبيسي، "تعقبات الذهبي في ميزان الاعتدال على كتاب الكامل"، جامعة الإمارات قسم الشريعة، ٨٠.

^{٦٧} فقد تعقب الذهبي ابن عدي فيما ذكره عن أبان بن يزيد العطار وأنصفه واعتذر عن إيراده في كتابه الميزان. انظر: الذهبي، ميزان الاعتدال، ١/١٣١؛ ابن عدي، الكامل، ٢/٧٢.

٨. أسباب التعقب

وجود التعقب فرع عن وجود الخطأ وإرادة تصحيحه، وهذا الخطأ إما أن يكون واقع حقيقة لسبب من الأسباب التالية:

- الغلط والسهو، فلا يوجد ناقل لخبر أو حامل لأثر من السلف الصالح إلى عصرنا حتى إن كان من أشد الناس إتقاناً لما ينقله إلا والسهو عليه ممكن^{٦٨}.

- النقص في النقل^{٦٩}.

- وقد يكون سبب التعقب التعصب المذهبي الطائفي^{٧٠}.

٩. أسباب الأخطاء التي قد يتعرض لها المتعقب

قد لا يكون هناك خطأ في الحقيقة، وإنما وهم المتعقب بوجود خطأ ما، إما لقلة درايته ومعرفته وعدم وجود العلم الكافي لديه، أو بسبب غلبة التعصب عند المتعقب على الموضوعية، وتفوق حب تخطئة الآخرين على معرفة الحق والبحث عنه، ومخالفة مبادئ البحث العلمي من الرجوع إلى المصادر الأصلية لكل علم، والتقليد الأعمى، كما وقع لعبد المجيد في افتراءاته على السنة، أو بسبب القصور البشري أو النقل عن سببه دون الرجوع إلى الأصول، وقد حصل هذا لبعض العلماء فأخطؤوا في تعقباتهم، وقد ساهمت دراسة التعقبات في هذا العصر في الكشف عن مثل هذه الأخطاء^{٧١}.

١٠. فائدة التعقبات والغاية منها

تظهر فائدة التعقبات في صيانة القارئ عن متابعته العالم على الخطأ، وتسديد ما أغفلوا وبيان ما أهملوا وفي هذا من الفوائد الكثير من أجل الوصول إلى القول الفصل في الموضوع المتعقب فيه، لأن نقل المعلومة الصحيحة إلى القارئ وتعقب الأخطاء العلمية، من النصح للناس وأداء الأمانة على وجهها، وفي هذا تكميل مصنفات بعضهم عن طريق تصحيح الخطأ وتكملة الناقص وإزالة اللبس عما يلتبس، وبيان الأوهام فليس أحد معصوم ولا يعتبر هذا من غيبة العلماء.

١١. الدراسات الحديثة في جمع التعقبات ودراساتها

في العصر الحاضر وبعد أن فاضت جامعاتنا الإسلامية بطلبة العلم ودارسي العلوم الشرعية، توجهت الأنظار إلى العناية بما تركه لنا أسلافنا العلماء من مؤلفات ومصنفات ضخمة، من دراسة لمناهجهم، والمقارنة بينها، آرائهم حول المواضيع التي برعوا فيها، تعقباتهم، لذا انتشرت الدراسات التي اهتمت بجمع تعقبات العلماء على بعضهم ودراساتها.

١.١١. طرق جمع ودراسة التعقبات

^{٦٨} مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري، النيسابوري، التمييز، (السعودية: مكتبة الكوثر، ١٤١٠)، ١٧٠.

^{٦٩} فمثلاً اعتمد الذهبي على ابن الجوزي في نقله عن ابن عدي قوله في أبان بن تغلب بأنه كان غالباً في التشيع، لكن عند التحقيق يتبين أنه لم يقل ذلك في كتابه. انظر: الذهبي، ميزان الاعتدال، ١/ ١١٨؛ ابن عدي، الكامل ٢/ ٧٠؛ عبد الرحمن بن علي، ابن الجوزي، الضعفاء والمتروكون، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦)، ١/ ١٥؛ الكبيسي، "تعقبات الذهبي في ميزان الاعتدال على كتاب الكامل"، ٨٠.

^{٧٠} كما وقع للكوثري حين تعقب الخطيب في ترجمته الإمام أبي حنيفة وغيره، انطلاقاً من التعصب الطائفي البغيض، وقد رد عليه العلامة المعلمي في كتابه فأفاد وأجاد. انظر: اليماني، التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل، ١/ ١٧.

^{٧١} فقد تعقب ابن حجر ابن الجوزي في نقله عن ابن حبان في يحيى بن ميمون بأنه يروي عن الثقات مالم يروى من أحاديثهم وأن هذا القول قاله في غيره، إلا أن الباحث لهذه التعقبات في هذا الكتاب تحقق من أن ابن الجوزي لم يخطئ وإنما وقع الخطأ من ابن حجر. انظر: ابن حجر، تهذيب التهذيب، ١/ ٢٩٢؛ الكويكبي، تعقبات ابن حجر على غيره من خلال تهذيب التهذيب، ٤٣.

لقد كان الجمع بحسب ما رأيت على وجهين بشكل عام:

الأول: دراسة تعقبات عالم معين في كتاب معين على غيره من العلماء بشكل عام، مثل:

- "تعقبات ابن حجر على غيره من خلال تهذيب التهذيب" قام الباحثون في دراستهم بجمع تعقبات ابن حجر على العلماء وتصنيفها وفق موضوعاتها إلى تعقبات متعلقة بالصحة والأحاديث التي خالف فيها ابن حجر العلماء في تضعيفها وتصحيحها، وعلوم الرواية من إدراك بين الرواة والسماع بينهم، وعلوم الرواة من تواريخهم وتواريخ وفاتهم وأعمارهم والوقائع والغزوات، وعلوم أسماء الرواة وكناهم وألقابهم وأنسابهم، وعلوم الجرح والتعديل، مع رجوع للمصادر من أجل المقارنة والموازنة.^{٧٢}

- "تعقبات الحافظ سراج الدين ابن الملقن الحديثية في كتابه البدر المنير" جمع فيه الباحث تعقبات ابن الملقن على غيره من العلماء من بداية كتاب الشفاعة إلى نهاية كتاب الجراح، وناقشها وتناولها بالتحليل ونقدتها نقداً علمياً مستعيناً بأقوال العلماء وقواعد نقد الحديث والمصادر الأصلية في كل باب^{٧٣}.

الثاني: دراسة تعقبات عالم معين في كتاب معين على عالم آخر معين في كتاب معين، مثل:

- "تعقبات وتنبيهات ابن رجب الحنبلي على الحاكم صاحب المستدرک" نبه فيه المؤلف على تعقبات ابن رجب على الحاكم في شرحه لصحيح البخاري وأحصاها وذكر بأنها بلغت ١٢٣ تنبيهاً^{٧٤}.

- "تعقبات الحافظ مغلطاي في كتابه إكمال تهذيب الكمال على الإمام الدارقطني" جمع الباحث في دراسته تعقبات الحافظ على الدارقطني فيما فاتته من بعض الأمور التي تتعلق ببعض الرواة ونبه عليها، مع دراستها، ومحاولة بيان القول الصائب بالاستناد على أقوال الأئمة^{٧٥}.

- "تعقبات العلامة بدر الدين الدماميني على الإمام بدر الدين الزركشي في كتابه التنقيح لألفاظ الجامع الصحيح في القضايا النحوية والصرفية واللغوية" حيث كان للدماميني تعقبات على الزركشي في قضايا مختلفة، لكن المؤلف اقتصر على الجوانب اللغوية فقط^{٧٦}.

- "تعقبات ابن حجر في كتاب الإصابة على ابن عبد البر في الاستيعاب" فمنها ما يتعلق بالصحة، وما يتصل بحياة الصحابي ومشاهداته، وما يتصل بالأسماء، وما يتصل بالروايات واختلافاتها، وقد درسها الباحث دراسة علمية نقدية وعرضها على الميزان النقدي لدى العلماء، ومعرفة أدلة ابن حجر فيما ذهب إليه، وبيان أصل هذه التعقبات^{٧٧}.

- "تعقبات ابن حجر في كتاب الإصابة على أبي نعيم في معرفة الصحابة" جمع الباحث التعقبات المتصلة بالصحة من إثبات ونفي، والتعقبات المتعلقة باسم الصحابي ونسبه وسبب تسميته وضبط اسمه،

^{٧٢} الكويكبي، تعقبات ابن حجر على غيره من خلال تهذيب التهذيب؛ نصار، تعقبات ابن حجر على غيره من خلال تهذيب التهذيب، كل باحث أخذ قسماً من الكتاب.

^{٧٣} محمد، عبد الرحمن، تعقبات الحافظ سراج الدين ابن الملقن الحديثية في كتابه البدر المنير، (مصر: جامعة المنيا، رسالة ماجستير، ٢٠١٨).

^{٧٤} عبد الله بن سليمان التميمي، تعقبات وتنبيهات ابن رجب الحنبلي على الحاكم صاحب المستدرک، (د.م.: دن، د.ت.).

^{٧٥} أحمد حامد، دحام، "تعقبات الحافظ مغلطاي في كتابه إكمال تهذيب الكمال على الإمام الدارقطني"، مجلة الجامعة العراقية، ٣٨، ٩٣-١١٨.

^{٧٦} علي بن سلطان، الحكمي، تعقبات العلامة بدر الدين الدماميني في كتابه مصابيح الجامع الصحيح على الإمام بدر الدين الزركشي في كتابه التنقيح لألفاظ الجامع الصحيح في القضايا النحوية والصرفية واللغوية، (المدينة المنورة: دار البخاري، ١٩٩٥/١٤١٦).

^{٧٧} عبد الرحمن محمد عبد مشاقبة، تعقبات ابن حجر في كتاب الإصابة على ابن عبد البر في الاستيعاب، (الأردن: الجامعة الأردنية، رسالة ماجستير، ٢٠٠٦)؛ عيسى البواريد، تعقبات ابن حجر في كتاب الإصابة على ابن عبد البر في الاستيعاب، (الأردن: الجامعة الأردنية، رسالة ماجستير، ٢٠٠٧).

والتعقبات المتعلقة بحياة الصحابي كمولده ووفاته والمشاهد التي حضرها، والتعقبات على الأحاديث والروايات^{٧٨}.

- "تعقبات ابن حجر الحديثية على ابن بطال من خلال فتح الباري" جمع الباحث تعقبات ابن حجر في الرجال والحكم على الرواية وصيغها والتراجم والأبواب واختلاف نسخ الصحيح ومسائل المتن ومختلف الحديث^{٧٩}.

- "تعقبات الذهبي على الأزدي في ميزان الاعتدال" تكلم فيه الباحث عن ستة وثلاثين تعقّباً للإمام الذهبي على الحافظ الأزدي^{٨٠}.

- "تعقبات الذهبي في ميزان الاعتدال على كتاب الكامل لابن عدي" ذكر الباحث التعقبات المتعلقة بالرواة والأحاديث وتجهيل الرواة والمتفق والمفترق وتفریق الترجمة الواحدة إلى ترجمتين^{٨١}.
- "تعقبات الذهبي في الميزان على ابن عدي على المتفق والمفترق في الأسماء"^{٨٢}.

١١. ٢. أهمية دراسة التعقبات

تأتي أهمية دراسة مثل هذه التعقبات من جوانب عدة، منها:

- إن جمع هذه التعقبات ودراستها وعرضها على الميزان النقدي من قبل الباحثين فيه مراجعة لها لتبيين وجه الصواب حتى لا يختلط الأمر على من يبحث ويحقق للوصول إلى الحق بعيداً عن اعتبار الأهواء والأشخاص.

- إن دراسة هذه التعقبات تبين إن أصاب المتعقب في تعقبه أو أخطأ، إذ أحياناً قد يقع السهو والغلط من المتعقب فقد لا يكون المتعقب على صواب دائماً^{٨٣}.

- معرفة منهجية العلماء في التعامل مع أخطاء من سبقهم وكيفية ردهم عليها وبيان وجه الصواب فيها ونبذ التعصب والوقوف مع الحق^{٨٤}.

- التعرف على شخصية المتعقب النقدية من خلال تعقباته وطريقته في إيراد الأدلة وموازنتها، فدراسة تعقبات ابن حجر على غيره تتوضح ملامح شخصيته من حيث مدى علمه ومعرفته واطلاعه وقدرته على تقصي الأخطاء والتحقيق فيها ومقارنة الأقوال وفحصها.

^{٧٨} دعاء، العفيفي، *تعقبات ابن حجر في كتاب الإصابة على أبي نعيم في معرفة الصحابة*، (غزة: الجامعة الإسلامية، رسالة ماجستير، ٢٠١٥)؛ هبة، فرج الله، *تعقبات ابن حجر في كتاب الإصابة على أبي نعيم في معرفة الصحابة*، (لبنان: جامعة طرابلس، رسالة ماجستير، ٢٠١٩).

^{٧٩} حفيان، *تعقبات ابن حجر الحديثية على ابن بطال من خلال فتح الباري*.

^{٨٠} أسامة، مهدي، "تعقبات الذهبي على الأزدي في ميزان الاعتدال"، *حولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية* ٣٣، (٢٠١٦).

^{٨١} الكبيسي، "تعقبات الذهبي في ميزان الاعتدال على كتاب الكامل لابن عدي".

^{٨٢} أحمد، بصابصة، "تعقبات الذهبي في الميزان على ابن عدي على المتفق والمفترق في الأسماء"، *مجلة علوم الشريعة والقانون* ٤٤/٤ (٢٠١٧).

^{٨٣} فقد تعقب ابن حجر الكرمانى في تعقبه على الشيخ محيي الدين في المطابقة بين حديث ومناسبته في البخاري، وبين أن تعقب الكرمانى مردود، وبتحري ابن حجر لتعقب الكرمانى ودراسته تبين وهمه. انظر: ابن حجر، *فتح الباري*، ٨٠/١.

^{٨٤} فمثلاً ابن حجر أثبت عن طريق حساب الأعمار وتاريخ الولادة والوفاة أن المزى أخطأ عندما قرر أن محمد بن المنكدر روى عن أبي هريرة وعائشة وغيرهم، وأنه لم يلتق بهم، وبالتالي روايته عنهم مرسله. انظر: الكويكبي، *تعقبات ابن حجر على غيره من خلال تهذيب التهذيب*، ٧٠.

-أثر دراسة التعقبات النقدية في بناء الشخصية العلمية وتنمية الملكة النقدية، فمن خلال التحري والبحث عن هذه التعقبات وأدلتها، والبحث عن أقوال العلماء في المسألة ومقارنتها وموازنتها، ومحاولة معرفة الخطأ من الصواب تنمو عند الباحث مهارة في النقد والتحليل والموازنة واستبعاد الخطأ وتقديم الصواب.

-إن في دراسة التعقبات تأكيد على أن منهج علمائنا قائم على التحري والتثبت بعيد عن التقليد الأعمى الذي يحاول أعداء الإسلام إلصاقه بالمسلمين، بدليل وجود هذا الكم الكبير من التعقبات في علومنا الإسلامية. -إن دراسة التعقبات تؤكد أن علماء المسلمين لا يقبلون قولاً إلا بعد تمحيص وتدقيق، وأنهم التزموا مبادئ العلم المنهجية التي تهدف للوصول إلى الحقيقة.

-هناك أحكام كثيرة في الشرع قائمة على الاجتهاد، والاجتهاد قد يصيب ويخطئ، والتعقبات لهذه الاجتهادات يبنني عليها تغيير في الأحكام فينبغي الإشارة إليها.

-دراسة التعقبات تشير إلى ترفع علمائنا عن التعصب والاتباع الأعمى بل وقوفهم مع الحق أينما وُجد.

-دراسة التعقبات تؤكد على أن جميع البشر والعلماء منهم ليسوا معصومين عن الخطأ، فيقع منهم السهو والخطأ.

-إن مقدار التعقبات على كل عالم توضح مكانة هذا العالم العلمية من حيث قلة الأخطاء وكثرتها. -دراسة التعقبات فيه تحفيز للملكة النقدية عند طلبة العلم وتوجيههم إلى طرق اكتشاف الأخطاء وتصحيحها.

-دراسة التعقبات فتح لباب الحوار في أقوال العلماء والنقاش العلمي الهادف والنقد البناء الذي يُقصد من ورائه سد الخلل وإكمال النقص، ولا ريب أن هذه النقاشات تعزز من آلية التفكير النقدي وتشحذه وتثير همته في سبيل الحق.

-تزويد المكتبة الإسلامية بالكتب التي فيها القول الفصل في العلوم الإسلامية.

٣. ١١. كيفية دراسة التعقبات

تقتضي دراسة التعقبات اتباع عدة خطوات من أجل الوصول إلى دراسة مفيدة في هذا النوع من الفنون منها:

-اتباع المنهج الاستقرائي، باستقراء جميع المواضيع التي تم فيها التعقب في الكتاب موضوع الدراسة، ومن ثم استخدام المنهج التحليلي النقدي عند دراسة هذه التعقبات للوصول إلى القول الفصل فيها مع الاستعانة بأقوال أهل العلم من المختصين المتقدمين منهم والمتأخرين.

-الاعتماد على المصادر الأصلية في كل علم أو المصادر التي حفظت لنا أقوال العلماء، من حيث توثيق أقوال العلماء، فعند مناقشة مسألة الصحبة وما يتعلق بها يجب الرجوع إلى ما قاله علماء هذا الفن كابن شاهين وأبي موسى وابن الأثير^{٨٥}، والذهبي^{٨٦}، ومُغلطاي^{٨٧}، وهؤلاء مشهورون بتثبتهم في علوم الرجال

^{٨٥} علي بن محمد ابن الأثير، الجزري، *أسد الغابة في معرفة الصحابة*، (دمج: دار الكتب العلمية، ١٤١٥ / ١٩٩٤). وقد نقل ابن الأثير في كتابه هذا كثيراً عن ابن شاهين وأبي موسى.

^{٨٦} محمد بن أحمد، الذهبي، *تجريد أسماء الصحابة*، (بيروت: دار المعرفة، دت).

^{٨٧} علاء الدين بن قليط، مغلطاي، *الإنابة إلى معرفة المختلف فيهم من الصحابة*، (الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١٩ / ١٩٩٩).

ومن بينها الصحابة، وكذا إذا أورد نقولاً عن العلماء ينبغي مراجعتها من مصادرها، فمثلاً نقل الذهبي عن ابن عدي قوله في أبان بن تغلب بأنه غالباً في التشيع، لكن عند التحقيق يتبين أنه لم يقل ذلك لكنه فسّر قول السعدي في أبان وصرح بأنه لا بأس به في الرواية^{٨٨}.

-المنهج التحليلي ومراجعة أقوال المتعقب في كتبه الأخرى وموازنتها وتحليلها، فلو أورد رأياً يوافق تعقبه زاد ذلك من قوة رأيه وأزال عنه شبهة الخطأ، بينما لو أورد رأياً آخر هناك، فهذا يدل على احتمال وقوع الخطأ، فابن حجر مثلاً له كتب أخرى^{٨٩} قد يكرر فيها آرائه، فإذا تم التكرار ووقع التأييد ففي هذا تقوية لقول المتعقب^{٩٠}.

-إذا كان هناك قواعد محددة للمتعب وضعها فإنه يجب عرض أقواله عليها لمعرفة مدى موافقته لها، فابن حجر مثلاً وضع قواعداً في الأمور التي يُعرف بها الصحابي، فعند مراجعة تعقباته يجب عرضها على قواعده للتأكد من التزامه بها^{٩١}.

-ذكر الأدلة التي اعتمد عليها كلٌّ من المتعقب والمتعقب وعرضها على الميزان العلمي النقدي، فمثلاً

تعقب ابن حجر ابن بطلال في تعيين الصحابي راوي حديث شدة مرض رسول الله وأمره لأبي بكر بالصلاة، حيث ذكر ابن بطلال أن حمزة الراوي عن أبيه هو الأسلمي^{٩٢}، بينما ذكر ابن حجر أن حمزة هو ابن عبد الله بن عمر^{٩٣}، وقد قام أحد الباحثين في هذه التعقبات في إثبات قول ابن حجر عن طريق الرجوع لروايات هذا الحديث، والتي بينت أن الصحابي هو ابن عبد الله بن عمر رضي الله عنهم^{٩٤}.

-معرفة أصل التعقب هل هي من عند المتعقب أم اعتمد فيها على من سبقه.

-المقارنة بين أقوال العلماء المختلفة ومناقشتها ومعرفة الأدلة التي استندوا عليها.

-الترجيح بين أقوال العلماء وفق قواعد العلماء وشروطهم وما يقتضيه العقل ويرجحه.

-تقسيم هذه التعقبات وتوزيعها حسب مواضيعها التفصيلية فهي وإن كان يجمعها موضوع مشترك وتقع تحت مسمى علم واحد، إلا أنه لا بد وأن يكون هناك تفصيلات تحت هذا الموضوع المشترك، فمثلاً عند دراسة تعقبات ابن حجر على ابن عبد البر في كتابه الاستيعاب وهو في علم الرجال والصحابة، جرى تقسيم البحث إلى أقسام حسب ما تناولته التعقبات بموضوع الصحبة، من تعقبات في إثبات الصحبة، وأخرى في نفيها، إلى ما هنالك من أقسام ترجع لنفس الموضوع^{٩٥}.

١١. ٤. ثمرات دراسة التعقبات المتعلقة بعلوم الحديث

^{٨٨} الذهبي، ميزان الاعتدال، ١/١١٨؛ ابن عدي، الكامل، ٢/٧٠؛ الكبيسي، "تعقبات الذهبي في ميزان الاعتدال على كتاب الكامل"، ٨٠.

^{٨٩} أحمد بن علي ابن حجر، العسقلاني، تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة، (بيروت: دار البشائر، ١٩٩٦م).

^{٩٠} مشاقبة، تعقبات الحافظ ابن حجر في كتابه الإصابة على الحافظ ابن عبد البر في كتابه الاستيعاب، ٢٠٥.

^{٩١} مشاقبة، تعقبات الحافظ ابن حجر في كتابه الإصابة على الحافظ ابن عبد البر في كتابه الاستيعاب، ٢٠٥.

^{٩٢} علي بن خلف، ابن بطلال، شرح صحيح البخاري، (الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٣/٢٠٠٣)، ٢/٢٩٨.

^{٩٣} ابن حجر، فتح الباري، ٢/١٦٥.

^{٩٤} محمد، حفيان، تعقبات ابن حجر الحديثية على ابن بطلال من خلال فتح الباري، (الجزائر: جامعة الجزائر، رسالة ماجستير، ٢٠١٨)، ٣٣.

^{٩٥} قام الباحثون في هذه التعقبات بتقسيمها حسب مواضيعها إلى أقسام كثيرة، منها أيضاً: تعقبات في أسماء لا وجود لها ذكرهم ابن عبد البر في الصحابة، تعقبات في أسماء صحابة لم يُنرجم لهم، تعقبات فيما يتصل بحياة الصحابي ومشاهداته، تعقباته في الأسماء وما يتعلق بها من تصحيف أو تغيير أو ضبط أو جمع للمفترق أو تفريق للمجتمع أو تعيين للراوي. انظر: مشاقبة، تعقبات الحافظ ابن حجر في كتابه الإصابة على الحافظ ابن عبد البر في كتابه الاستيعاب، ٣٥-٤٧-٥٨-٦٤-٧٥-٩٧-١١٥-١٣١-١٣٢.

لاريب أن يكون أهم أثر من آثار دراسة التعقبات هو معرفة مدى صحتها أو خطئها، لكن يترتب على ذلك ما هو أهم من الناحية العملية من التغيير في أحكام كثيرة متعلقة بالرواة أو بالأحاديث وبالتالي العمل بها أو التوقف فيها، وسأذكر بعضها فيما يلي:

-قد تتغير الأحكام التي أُطلقت على الرجال من جرح وتعديل، وينبغي على تغيير الأحكام على الرجال تغيير الحكم على الحديث، فقد يطلق أحد العلماء التوثيق على أحد الرواة ثم يأتي المتعقب ويذكر جرحه، فعندها يتغير حكم الحديث الذي جاء من طرف هذا الراوي ويصبح ضعيفاً بعد أن كان صحيحاً، والعكس صحيح، أي إذا كان الراوي قد حُكم عليه بالضعف وجاء المتعقب ووثقه وتبين صحة كلامه وثقة الراوي من ضعفه يصبح حديثه صحيحاً، مثلاً تعقب ابن عبد البر محمد بن عبد الوهاب عندما وثق رجال إسناد حديث: (أوحى الله إلى نبيه أن قل لفلان الزاهد أما زهدك في الدنيا..). ويبيّن أن حميد بن علي الأعرج أحد رجاله ضعيف، حكم بذلك غير واحد من أهل العلم^{٩٦}، وبناء على ذلك تغيير حكم الحديث بعد أن كان رجاله ثقات أصبح فيهم رايماً منكر الحديث.

-التعقبات المتعلقة بنفي الصحبة أو إثباتها، فقد يتم نفي الصحبة عن أثبتت له من قبل، وقد يتم العكس، ولا يتوقف الأمر عند ذلك بل يتعداه إلى الحديث، وعليه يترتب صحة الحديث إذا أثبتت الصحبة بناء على القول بعدالة الصحابة، أو التوقف بالقول بصحته أو ضعفه حتى يتم التأكد من عدالة الراوي الذي لم تثبت صحبته، مثلاً تعقب ابن حجر على ابن عبد البر في نفي صحبة أمية بن خويلد^{٩٧}.

-وتعقب ابن حجر ابن منده عندما ذكر كثير بن السائب في الصحابة ورجح أنه من التابعين لإسقاطه الصحابي من الحديث^{٩٨}.

-التعقبات المتعلقة بإدراك الرواة لبعضهم، وينبغي عليه القول بإرسال الحديث بعد أن متصلاً أو العكس، كما أشار المزي إلى أن محمد بن المنكدر روى عن أبي هريرة وعائشة وغيرهم، لكن أثبت ابن حجر أنه لم يلتق بهم، وبالتالي روايته عنهم مرسلة^{٩٩}.

-إن التعقب على القول بضعف الحديث وإثبات صحته يترتب عليه العمل بالحديث.

-إن التعقب على القول بصحة الحديث وإثبات ضعفه يترتب عليه ترك العمل بالحديث.

١١. ٥. الهدف من دراسة تعقبات العلماء على بعضهم

ذكرت فيما سبق أن الهدف من التعقبات صيانة القارئ عن متابعتها العالم على الخطأ، لكن قد لا تكون التعقبات على حق دائماً، لذا احتاجت إلى دراسات تقوم بجمعها وتمحيصها ومعرفة مدى إصابة العلماء في تعقباتهم على غيرهم، ودراسة الأدلة التي اعتمدوا عليها، ودقتهم في ذلك.

^{٩٦} يوسف، ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، (المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧)، ١٧ / ٤٣٥؛ معتصم رجب سليمان، العوايشة، تعقبات ابن عبد البر على العلماء، (الأردن: الجامعة الأردنية، رسالة ماجستير، ٢٠٠٧)، ٧٣.

^{٩٧} يوسف بن عبد الله، ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٢/١٤١٢)، ١ / ١٠٦؛ ابن حجر، الإصابة ٣٨٣/١؛ عبد الرحمن محمد عبد، مشاقبة، تعقبات ابن حجر في الإصابة على ابن عبد البر في الاستيعاب، (الأردن: الجامعة الأردنية، رسالة ماجستير، ٢٠٠٦)، ٤٧.

^{٩٨} الكويكي، تعقبات ابن حجر على غيره من خلال تهذيب التهذيب، ٦٢.

^{٩٩} الكويكي، تعقبات ابن حجر على غيره من خلال تهذيب التهذيب، ٧٠.

١١.٦. صعوبة دراسة التعقبات

تظهر صعوبة دراسة التعقبات في أنها تحتاج الى استقرار تام وانتباه شديد، لأن التعقبات تأتي بألفاظ مختلفة فقد استخدم العلماء عبارات متعددة منها: التعقب والاستدراك والنكت والانتقاد والاعتراض والرد^{١٠٠}. بالإضافة إلى صعوبة الوصول إلى مصادر وأصول المتعقب بسبب سعة اطلاعه ومعرفته، فقد لا يستطيع الدارس معرفة مصادره التي اعتمد عليه مما يجعل عمله صعباً في الموازنة والترجيح^{١٠١}.

خاتمة

من خلال الدراسة السابقة للتعقب ومتعلقاته خلصت إلى النتائج التالية:
- التعقب لا يختص بعلم دون آخر، بل يدخل في جميع العلوم الكونية والنظرية منها، لأن هدفه التصويب وإيصال المعلومة صحيحة إلى المهتمين بها.
- استعمل التعقب غالباً من أجل الغاية المرجوة منه وهي محاولة تصويب الخطأ، إلا أنه في بعض الأحيان خرج التعقب عن غايته وذلك عندما استعمل بغرض التعنت والتعصب للأراء والهوى.
- لا يصح التعقب ولا يعتبر مقبولاً دون قيد أو شرط، بل لا بد له من شروط من تحديد لأهلية المتعقب ومجاله الذي يتعقب فيه.

- غالباً ما يكون العالم المتأخر محقاً في تعقبه على المتقدم لاطلاعه أكثر منه على المصادر العلمية، إلا أن هذا ليس قاعدة عامة فأحياناً قد يكون المتعقب المتأخر مخطئاً والمتقدم مصيباً.
- إن الدراسات التي تهتم بجمع التعقبات ودراستها وتمحيصها لها فائدة كبيرة من أجل معرفة صحة هذه التعقبات أو خطئها وقد أضافت إلى المكتبة الإسلامية لوناً جديداً من ألوان التأليف والتصنيف.
- بخصوص علم الحديث إن من فوائد التعقبات التي لا تُغفل، الوقوف على أسباب اختلاف المحدثين في الحكم على الحديث صحة وضعفاً، واختلافهم في حال الرواة تعديلاً وجرحاً كما وأنها توفقنا على معرفة قواعد الترجيح عند المحدثين.

توصيات

- ومن أجل إتمام الفائدة، وخشية من تتبع الأوهام يجب بعد القيام بالدراسات الكافية للتعقبات ربط هذه التعقبات ببرنامج حاسوبي يستطيع أن يبين الأقوال مع تعقباتها في كل علم، سواء في مجال الحكم على الرجال أو الحكم على الأحاديث، وتنظيمه في معاجم دقيقة تعتمد أسلوب الفهارس عن طريق ترتيب من جرى في حقه تعقب نتج عنه تغير في الحكم عليه.

المصادر

ابن القطان، علي بن محمد بن عبد الملك الكتامي الحميري الفاسي. *بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام*. الرياض: ١٩٩٧/١٤١٨.

الذهبي، محمد بن أحمد. *الرد على ابن القطان في كتابه بيان الوهم والإيهام*. مصر: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ٢٠٠٥.

^{١٠٠} الكويكي، تعقبات ابن حجر على غيره من خلال تهذيب التهذيب، ١٨؛ نصار، تعقبات ابن حجر على غيره من خلال تهذيب التهذيب، ٣٠.

^{١٠١} نصار، تعقبات ابن حجر على غيره من خلال تهذيب التهذيب، ٢.

- دحام، أحمد حامد. "تعقبات الحافظ مغطاي في كتابه إكمال تهذيب الكمال على الإمام الدارقطني"، مجلة الجامعة العراقية ٣٨، ٩٣-١١٨.
- التميمي، عبد الله بن سليمان. *تعقبات وتنبهات ابن رجب الحنبلي على الحاكم صاحب المستدرک*. د.م.: د.ن، د.ت.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. *النكت البديعات على الموضوعات*. مصر: دار مكة المكرمة، ٢٠٠٤.
- الغماري، عبد العزيز بن محمد بن صديق. *التهاني في التعقب على موضوعات الصغاني*. مصر، دار الأنصار، د.ت.
- ابن الأثير، علي بن محمد. *أسد الغابة في معرفة الصحابة*. دار الكتب العلمية، ١٤١٥ / ١٩٩٤.
- ابن التركماني، علي بن عثمان. *الجواهر النقي في الرد على البيهقي*. د.م.: دار الفكر، د.ت.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. *الضعفاء والمتروكون*. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦.
- ابن المنير، أحمد بن محمد بن المنير الإسكندراني. *الانتصاف مع الكشاف*. د.م.: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- ابن بطل، علي بن خلف القرطبي. *شرح صحيح البخاري*. الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٣ / ٢٠٠٣.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم. *منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية*. مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣٢١.
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني. *النكت على ابن الصلاح*. المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ١٤٠٤ / ١٩٨٤.
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني. *الإصابة في تمييز الصحابة*. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥.
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني. *القول المسدد في الذنب عن المسند للإمام أحمد*. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٤٠١.
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني. *تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة*. بيروت: دار البشائر، ١٩٩٦.
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني. *تهذيب التهذيب*. الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٦.
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني. *فتح الباري شرح صحيح البخاري*. بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله النمري. *الاستيعاب في معرفة الأصحاب*. بيروت: دار الجيل، ١٤١٢ / ١٩٩٢.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله النمري. *التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد*. المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧.
- ابن عدي، أبو أحمد بن عدي الجرجاني. *الكامل في ضعفاء الرجال*. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨ / ١٩٩٧.
- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا. *معجم مقاييس اللغة*. بيروت، دار الجيل، ١٤١١ / ١٩٩١.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. "عقب". *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، ١٤١٤.
- الأزدي، عبد الغني بن سعيد. *الأوهام التي في مدخل أبي عبد الله الحاكم*. الأردن: مكتبة المنار، ١٤٠٧.

- بصاصة، أحمد. "تعقبات الذهبي في الميزان على ابن عدي على المتفق والمفترق في الأسماء". مجلة علوم الشريعة والقانون ٤٤ / ٤ (٢٠١٧)، ١٩٩-١١٦.
- البواريد، عيسى. تعقبات ابن حجر في كتاب الإصابة على ابن عبد البر في الاستيعاب. الأردن: الجامعة الأردنية، رسالة ماجستير، ٢٠٠٧.
- حفيان، محمد. تعقبات ابن حجر الحديثية على ابن بطال من خلال فتح الباري. الجزائر: جامعة الجزائر، رسالة ماجستير، ٢٠١٨.
- الدارقطني، علي بن عمر. الإلزامات والتتبع. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥ / ١٩٨٥.
- الذهبي، محمد بن أحمد. الموقظة في علم مصطلح الحديث. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤١٨.
- الذهبي، محمد بن أحمد. تجريد أسماء الصحابة. بيروت: دار المعرفة، د.ت.
- الذهبي، محمد بن أحمد. ميزان الاعتدال. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- الزبيدي، محمد بن محمد. تاج العروس من جواهر القاموس. د.م.: دار الهداية، د.ت.
- الزركشي، محمد بن عبد الله. الإجابة لإيراد ما استدرسته عائشة على الصحابة. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٩٠.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. عين الإصابة في استدرارك عائشة على الصحابة. مصر: مكتبة العلوم، ١٤٠٩.
- عامري، سامي. جهالات وأضاليل نقض افتراءات عبد المجيد الشرفي على السنة النبوية. دار البصائر، ٢٠١٢.
- العفيفي، دعاء. تعقبات ابن حجر في كتاب الإصابة على أبي نعيم في معرفة الصحابة. غزة: الجامعة الإسلامية في غزة، رسالة ماجستير، ٢٠١٥.
- العلائي، أبو سعيد صلاح الدين خليل بن كيكليدي. النقد الصحيح لما اعترض من أحاديث المصائب. د.ن، ١٩٨٥/١٤٠٥.
- العوايشة، معتصم رجب سليمان. تعقبات ابن عبد البر على العلماء. الأردن: الجامعة الأردنية، رسالة ماجستير، ٢٠٠٧.
- فرج الله، هبة. تعقبات ابن حجر في كتاب الإصابة على أبي نعيم في معرفة الصحابة. طرابلس: جامعة طرابلس، رسالة ماجستير، ٢٠١٩.
- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. "عقب". القاموس المحيط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٦ / ٢٠٠٥.
- القسطلاني، أحمد بن محمد. إرشاد الساري شرح صحيح البخاري. مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣٢٣.
- قلعجي، محمد رواس - قنبيي، حامد صادق معجم لغة الفقهاء. دار النفائس، ١٩٨٨/١٤٠٨.
- الكبيسي، عبد العزيز شاكر حمدان، "تعقبات الذهبي في ميزان الاعتدال على كتاب الكامل"، جامعة الإمارات قسم الشريعة.

- الكويكبي، عطا الله. *تعقبات ابن حجر على غيره من خلال تهذيب التهذيب*. الجامعة الأردنية، رسالة ماجستير، ٢٠٠٧.
- مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن النيسابوري. *صحيح مسلم*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، دت.
- مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن النيسابوري. *التميز*. السعودية: مكتبة الكوثر، ١٤١٠.
- مشاقبة، عبد الرحمن محمد عبد. *تعقبات ابن حجر في الإصابة على ابن عبد البر في الاستيعاب*. الجامعة الأردنية، رسالة ماجستير، ٢٠٠٦.
- المعلمي، عبد الرحمن بن يحيى اليماني. *التكامل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل*. مكتبة المعارف، دت.
- المعلمي، عبد الرحمن بن يحيى اليماني. *الأنوار الكاشفة*. بيروت: ١٤٠٦ / ١٩٨٦.
- مغلطاي، علاء الدين بن قليج. *الإنبابة إلى معرفة المختلف فيهم من الصحابة*. الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٩/١٤١٩.
- المناوي، عبد الرؤوف بن تاج العارفين. *التوقيف على مهمات التعاريف*. القاهرة: عالم الكتب، ١٩٩٠/١٤١٠.
- مهدي، أسامة. *تعقبات الذهبي على الأزدي في ميزان الاعتدال*. "حولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية ٣٣ (٢٠١٦).
- نصار، منصور. *تعقبات ابن حجر على غيره من خلال تهذيب التهذيب*. الأردن: الجامعة الأردنية، رسالة ماجستير، ٢٠٠٥.

Kaynaklar

- Affi, d'u'a. *Ta'akkubat İbn Hacer Fi el-İsabati 'Ala Abi Nu'aym Fi M'arifeti' s-Sahabe*. Gazze: İslam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Al'a'i, Ebû Sa'îd Salâhuddîn Halîl b. Kîkeldî. *en-Nekdu' s-Sahih lima'turida min ahâdîsi'l-Masâbih*. b.y: 1405/1985.
- Amiri, Sâmi. *Cehâlat ve Adalîl Nakdu İftirâ'at Abdulmacîd eş-Şurafî alâ es-Sünneti en-Nebeviyyeti*. b.y: Dâru'l-Basa'er, 2012.
- Ateş, Ali Osman. *Oryantalistlerin Hz. Peygamber ile İlgili İddialarına Cevaplar*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Ateş, Ali Osman. "Hz. Peygamber'in ve Çocuklarının İsimleri Hakkında Bazı İddiaların Değerlendirilmesi". D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi 5 (1989), 385-397.
- Avayışa, Mu'tasem Receb Süleyman. *Ta'akkubat İbn Abdilbarr'ala'l'ulama'*. Ürdün Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Avcı, Sayit. "Hadisçilere Yöneltilen Bazı Eleştirilerin Değerlendirilmesi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/3 (2011), 7-34 .
- Basâbisa, Ahmad. "Ta'akkubat ez-Zehebi fi 'Imizân Alâ İbn Adi Alâ el-Muttafek ve el-Muftarek fi el-Esma'". *Mecelletu Ulûmi eş'Şerî'ati ve el-Kânun* 44/4 (2017).
- Bavârid, İsa. *Ta'akkubat İbn Hacer Fi el-İsâbati Ala İbn Abdilber Fil-İsti'ab*. Ürdün: Ürdün Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Dârekutnî, Alî b. Ömer b. Ahmed. *el-İlzâmat ve et-Tetabbu'*. Beyrut: Dâru'l-kütübil' İlmiyye, 1405/1985.

- Ezdî, Abdülğani b. Sa'îd. *el-'evham Elleti Fi Medheli Ebi Abdillâh el-Hâkem*. Ürdün: Mektebetü'l-Manar, ts.
- Faracullah, Hiba. *Ta'akkubat İbn Hacar Fi el-İsâbati Ala Abi Nu'aym Fi ma'rifeti es-Sahabe*. Trablus: Trablus Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Fîrûzâbâdî, Muhammad b. yakub. *el-Kâmûsü'l-Muhûit*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005.
- Hafyan, Muhammed. *Ta'akkubat ibn Hacar Alâ ibn Battal Min Hilal Fathi'l-Bâri*. Cezayir: Cezayir Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- İbn Abdülber, Yûsuf b. Abdillâh en-Nemrî. *el-İsti'ab*. Beyrut: Daru'l-Cîl, 1412/1992.
- İbn Abdülber. *et-Temhîd*. Fas: Vazaratu umumi'l-Avkâf ve eş-Şu'un el-İslâmiyya, 1387.
- İbn Adî, Abdullah b. Adî el-Cürcânî. *el-Kâmil Fî Du'afâ'i'r-Ricâl*. Beyrut: Dârü'l-kutubü'l-ilmiye, 1418/1997.
- İbn Battâl, Alî b. Halef el-Kurtubî. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, 1423/2003.
- İbn Fâres, Ahmad b. Fâres b. Zekeriyya. *Mu'cemü Makayisi'l-luğâtî*. Beyrut: Daru'l-Cîl, 1411 /1991.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *el-İsâbatu Fi Temyîzi's-Sahâbati*. Beyrut: Dârü'l-kutubü'l-ilmiye, 1415.
- İbn Hacer. *el-Kavlu'l-musaddad fi'z-Zebbi ani'l-musnad*. Kahire: Mektebetü ibni Teymiyye, 1410.
- İbn Hacer. *en-Nüket*. el-Medînetü'l münevvere: İmadatul' bahsil' ilmi, 1924.
- İbn Hacer. *Fethu'l-Bârî fi Şerhi Sahîhi'l-Buhari*. Beyrut: Dârü'l- Marife, 1379.
- İbn Hacer. *Ta'cilu'lmanfa'ati bi Zava'idi Ricali'le-İmmeti el-Arba'ati*. Beyrut: Dârü'l-Beşeir, 1996.
- İbn Hacer. *Tehzîbü't-Tehzîb*. Matbaatü Dairetü'l-Maarifi'n-Nizâmiyyeti, 1326.
- İbn Manzur, Muhammad b. Mukrem. *lisanu'l- Arab*. Beyrut: Dârü Sâdir, 1414.
- İbn Teymiyye, Ahmad b. Abdulhalim. *Minhacu' s-Sünneti'n- Nebeviyyeti Fi Nakdi Kelami' ş-Şi'ati ve el-Kadariyya*. Mısır: el-Matbu'atul'kübra el'Emiriyye, 1321.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî. *ed-Du'afa ve el-Metrukun*. Beyrut: Dârü'l kütübil' ilmiyye, 1406.
- İbnü'l-Esîr, Ali b. Muhammed . *Usudul'Gâba Fi Ma'rifeti's-Sahabati*. Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1415/ 1994.
- İbnü'l-Münîr, Ahmed b. Muhammed. *el. İntisafu Me'a'l- Keşşaf*. Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, t.s.
- İbnü't-Türkmânî, Alâuddin Alî b. Osmân. *el-Cevherü'n-nakî fi'r-reddi ale'l-Beyhakî*. Dârü'l Fikr, t.s.
- Kal'aci, Muhammad Ravvas- Kunaybi, Hâmed Sâdek. *Mu'cemü Luğati'l-Fukaha'*. Dârü'n-Nefa'es, 1408/1988.
- Kastalânî, Ahmad b. Muhammed. *İrşadu's-Sari Şarhu Sahîhi'l- Buhâri*. Mısır: el-Matbaatul'kübra el'Emiriyye, 1323.
- Kızıl, Fatma, "Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları: Ana Eğilimler, Yerleşik Kabuller ve Temel İddialar". *Meridyen Derneği* 5 / 1 (2019), 155-245.
- Kubeysi, Abdulaziz Şâker Hamdan. "Ta'akkubat ez ' Zehebi Fi Mîzân el-İ'tid'î ala kitabi 'l-Kâmel". *BAE Üniversitesi*,1-90. https://bfarc.journals.ekb.org/article_61305_d490b1129c7493bc7bc20c7276c20b9e.pdf.
- Kuveykibi, Atallah. *Ta'akkubat İbn Hacar ala Gayrihi Min Hilal Tehzibi't-Tehzib*. Ürdün: Ürdün Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Maşâkibe, Abdürrahman Muhammed Abd. *Ta'akkubat İbn Hacar Fi el-İsâbati Ala İbn Abdilber Fi el-İsti'ab*. Ürdün: Ürdün Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

- Mehdi, Usâma. "Ta'akkubat ez-Zahabi Ala el-Ezedi Fi Mizanil İ'tidal". *Havliyeti külliyesi'l-Dirâsati'l-İslamiyeti ve el-Arabiyyeti* 33(2016), 1-180.
- Moğultay, Alâüddîn b. Kılıç. *el-İnabatü ila Ma'rifeti'l-muhtalafi fihem mina's-sahabati*. Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, 1419/1999.
- Mu'allimi, Abdurrahman b. Yahya. *el-Envar'ul Kâşife*. Beyrut: 1406/1986.
- Mu'allimi. *et-Tenkîl'u Bima Fi Te'nîbi 'l-Kevseri Mina'l-Abâtil*. Mektebetü'l-Maârif, t.s.
- Münâvî, Abdulra'uf b. Tâcül'arifin. *et-Tevkîf Alâ Mühimmati' t-Ta'arif*. Kahire: Alemu' l-kütüb, 1410/1990.
- Müslim, Müslim b. el-Haccâc, en-Nisâburi. *et-Temyiz*. Suudi Arabistan: Mektebetu'l-Kevser, 1410.
- Müslim. *Sahîhu Müslim*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nassar, Mansur. *Ta'akkubat İbn Hacer Ala Gayrihi Min Hilal Tehzibi't-Tehzib*. Ürdün: Ürdün Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Süyûtî, Celâlüddîn, Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Aynu'l-İsâbati Fi İstidraki Ayşe ale's-Sahâbati*. Mısır, Mektebetü'l-Ulum, 1409.
- Yücel, Ahmet, *Oryantalist hadis anlayışı ve eleştirisi*, istanbul: marmara üniversitesi ilahiyat fakültesi yayınları, 2015.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *el-Mûkiza Fi İlmi Mustalahi'l-Hadis*. Halep: Mektebetü'l-Matbuât el-İslâmiyye, 1418.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Mizân el-İ'tidâl*. Beyrut: Dâru'l-kütübil' İlmiyye, t.s.
- Zehebî. *Tecridu Esmâ'i es-Sahabati*. Beyrut: Dâru'l- Marife, t.s.
- Zerkeşî, Bedreddin muhammed b. abdillah. *el-İcabatu li'iradi Ma'stedrekethu Ayşe Ala' s-Sahâbati*. Beyrut: el-Maktabü'l-İslami, 1390.
- Zübeydî, Muhammed b. Muhammed. *Tacül'Arûs Min Cavaheril'Kâmûs*. Dâru'l Hidâyet, t.s.

HADITH

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

Temmuz / July / يوليو / 2020, 4: 223-250

إخراج الشيخين للرواة المتكلم فيهم وأثره في تعديلهم أو تجرييحهم

The Narrating of Two Scholars from Weak Narrators and Its Effect on Validating or Invalidating Them

Buhârî ve Müslim'in Hakkında Eleştiri Olan Râvilerin Rivayetlerini Tahrîci ve Bunun Cerh-Tadîl Hükümlerine Etkisi

İbrahim İbrahimoglu / إبراهيم إبراهيم اوغلو

الأستاذ المساعد، جامعة غازي عثمان باشا، توكات/تركيا

Dr. Lecturer, Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Islamic Sciences, Tokat/Turkey

ibrahim.ibrahimoglu@gop.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5245-1696>

Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received Date: 15.05.2020

Kabul Tarihi / Accepted Date: 07.07.2020

Yayın Tarihi / Published Date: 31.07.2020

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Temmuz / July

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3966956>

Atıf / Citation / اقتباس : İbrahimoglu, İbrahim. / إخراج الشيخين للرواة المتكلم فيهم وأثره في تعديلهم أو تجرييحهم / İhrâcu's-Şeyhayn li'r-Ruvâti'l-Mütekellem fihim ve Eseruhû fi Ta'dîlihîm ve Tecrîhihim / The Narrating of Two Scholars from Weak Narrators and Its Effect on Validating or Invalidating Them". *HADITH* 4 (Temmuz/July 2020): 223-250. doi.org/10.5281/zenodo.3966956.

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

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

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

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

إخراج الشيخين للرواة المتكلم فيهم وأثره في تعديلهم أو تجريئهم

إبراهيم إبراهيم اوغلو

الكلمات المفتاحية	الملخص
الحديث صحيحين العدالة رواة تخریج	صحيحا البخاري ومسلم من أصح الكتب بعد كتاب الله تعالى، هذا ما اتفق عليه علماء الأمة، فإذا أخرجنا لراوي في كتابهما، اقتضى ذلك عدالة هذا الراوي وتوثيقه وبالتالي قبول حديثه، وقد شاع قول العلماء: "من أخرج له في الصحيح فقد جاز القنطرة"، لكن التطبيق العملي يثبت أن هذا الكلام ليس على إطلاقه، بل هو مقيدٌ بمن أخرج له الشيخان احتجاجاً، لا متابعة ولا شاهداً، ومن هنا جاء هذا البحث لبيان معنى هذه العبارة وبيان الراجح في هذه المسألة؛ وذلك باستقراء حال عدد من الرواة الذين تكلم عليهم بالضعف وطعن فيهم من رجال الصحيحين، ومعرفة صنيع الشيخين في الإخراج لهذه الطبقة من الرواة، وهل يعد تخریج الشيخين لهم توثيقاً وتعديلاً أو أن ذلك مقيد بشروط؟

The Narrating of Two Scholars from Weak Narrators and Its Effect on Validating or Invalidating Them

Keywords:

Ḥadīth
Ṣaḥīḥayn
‘Adāla
Ruwāt
Takhrij

ABSTRACT

al-Bukhārī and Muslim’s Ṣaḥīḥs are considered as the most ṣaḥīḥ books, second only to the Quran. There is no controversy among scholars about this. al-Bukhārī and Muslim’s taking a ḥadīth report by a rāwī to their books means that this rāwī is ‘adil one and that this ḥadīth must be accepted. For this reason, there is a general conviction that ‘If a rāwī succeeded in being in al-Bukhārī’s and Muslim’s books, it means that he got through the ‘adl exam’. Yet, it is difficult to say that this understanding is accepted totally as a result of a scientific report. Therefore, scholars have adapted this case as valid not for a rāwī taken to books by al-Bukhārī and Muslim as mutābī and shahīd, but for rāwīs taken to books for evincing. This study aims to reveal the favoured opinion about the matter and the meaning of this principle accepted for al-Bukhārī and Muslim. In this article, al-Bukhārī and Muslim’s rāwīs about whom there is criticism are investigated in this respect, and it has been emphasized why the author gave place to ḥadīth reports by these rāwīs in their books. Another aim of this article is to determine whether it expresses a general ta’dīl for these rāwīs considering al-Bukhārī and Muslim gave place to ḥadīth reports by them.

EXTENDED ABSTRACT

The Effect of Al-Bukhārī and Muslim's Evincing with Reports of Criticized Rāwīs to the Djarḥ and Ta'dīl of Rāwī

There is consensus among the Islamic community on that Ṣaḥīḥs of al-Bukhārī and Muslim are the most true books of hadīth, second only to Ḳur'ān. If al-Bukhārī and Muslim take a tradition by a rāwī to their books, that means they have declared trustworthy that rāwī and accepted the hadīths reported by him. For this reason, among scholars the saying "Every rāwī evinced by al-Bukhārī and Muslim has succeeded in the scales of justice" has gained popularity.

However, as a result of the scientific studies carried out on the subject, this claim cannot be said to be totally correct. Especially when it is considered that al-Bukhārī and Muslim gave place to reports by weak (ḍa'īf) and accused rāwīs in their books, this claim needs to have been referenced in some records. We know that al-Bukhārī and Muslim aimed to collect ṣaḥīḥ hadīths. However, as for the majority of scholars, there can be found rāwīs who are weak (ḍa'īf), accused and therefore do not meet the requirements of the Ṣaḥīḥayn (the two ṣaḥīḥ books).

Accordingly, this study aims to analyze the idea whether it is sufficient for the authenticity if al-Bukhārī and Muslim take the hadīth by a rāwī to their books, and to investigate the biographies of weak (ḍa'īf) and accused rāwīs with inductive method. Furthermore, in the study the reasons for al-Bukhārī and Muslim to take these rāwīs reports in their books will be emphasized and so the predominant opinion will be tried to be determined. In addition, this research will focus on the reasons why al-Bukhārī and Muslim take the hadīths of these narrators, and ultimately, the preferred opinion will be determined. By this, it will be tried to determine whether al-Bukhārī and Muslim's evincing with reports of a rāwī is a real ta'dīl or not.

In the study, uṣūl al-hadīth, sharḥ and procedure aspect of the subject from other books will be analyzed in a way to cover all views, evidence by each group will be emphasized and it will be tried to determine how al-Bukhārī and Muslim decided about their weak (ḍa'īf) rāwīs.

This study will try to find out in which conditions al-Bukhārī used the reports by weak (ḍa'īf) and accused rāwīs. Following this, examples from the reports by these weak (ḍa'īf) rāwīs will be given and it will be emphasized how other scholars approached to these examples. As a result of the research conducted on this subject, it has been determined that scholars are divided into two groups on this matter. Scholars such as al-Kalābādhī, Ibn al-Mufaḍḍal al-Maḳḳisi, –according to a report by al-Zarkashī, al-Mizzī, al-Dḥahabī, Alai, Ibn Nāsir al-Din al-Dimashqī upheld the view that it is enough for the justice of a rāwī if Al-Bukhārī and Muslim evinced with the reports of that rāwī. Their most significant evidence on this matter is that there is consensus on the books of al-Bukhārī and Muslim,

that the Muslim community honour their hadīths, and that these two scholars both had the same idea to form their books using ṣaḥīḥ hadīths. If al-Bukhārī took and used the hadīths reported by an accused rāwī that shows us that al-Bukhārī relied on that hadīth. If al-Bukhārī transmitted a hadīth by (ḍa‘īf) rāwīs as mutāba‘at and shahīd, djarḥ about these rāwīs can only be accepted in annotative way. However, in general, al-Bukhārī’s taking a hadīth into his book shows his reliance to the rāwī. Along with that, the levels of ṣaḥīḥ hadīths are different from each other, as well.

For investigator muḥaddiths like Ibn ‘Abd al-Hādī, Ibn al-Ḳaṭṭān, Ibn Ḥadjar etc., it cannot be considered an ta‘dīl if al-Bukhārī and Muslim took reports of an accused rāwī to their books. Conversely, the state of the rāwī is analyzed, and as a result of this analysis if he is considered thiqa, his reports are considered ṣaḥīḥ and if he is understood to be weak (ḍa‘īf), his reports are taken as weak (ḍa‘īf), as well.

In that case, the saying that the rāwī has succeeded in the scales of justice does not determinately bear the meaning of ta‘dīl for a rāwī. On the contrary, the decision is made by investigating al-Bukhārī and Muslim’s avoiding from weak (ḍa‘īf) rāwīs and their evincing via the reports of weak (ḍa‘īf) rāwīs. There are certain conditions of evincing with the hadīth reported by an accused rāwī. Some of these are as follows: Mentioning a report by an accused rāwī as agreeable, shahīd; not objecting to reports by thiqa rāwīs, being disaffirmed for a reason that does not actually cause djarḥ or not regarding the reason for djarḥ a valid reason for all scholars, transmitting a report by a mudallas (concealed) rāwī when his teacher is known, transmitting a report by a confused rāwī if the report is before his confusion, evincing with a 'alī isnād.

When al-Bukhārī and Muslim’s evincing with the reports by accused rāwīs is analyzed, it is seen that these reports by these rāwīs are not mentioned as evidence on their own but they are mentioned with the reports of other thiqa rāwīs. Ibn Hajar in his Hady al-Sārī dealt with this matter in under an individual title, answered the criticism directed to al-Bukhārī, and he explained why al-Bukhārī’s evinced with the hadīth reports by these rāwīs.

After all these thing mentioned above, according to some Islam scholars al-Bukhārī and Muslim’s taking a hadīth report by an accused rāwī means that these authors declaring trustworthy the rāwīs and they relied on the hadīth reports by them. Scholars who make criticism on this matter are not taken into consideration. However, for the majority of scholars, and decision is made by looking at the cases of rāwīs and the criticisms about the matter.

al-Bukhārī and Muslim’s evincing with the hadīth report of a rāwī in a definite way means that this report can be relied on. However, hadīths called mutābī shahīd by al-Bukhārī and Muslim cannot be considered an ta‘dīl in terms of rāwī. Because, al-Bukhārī and Muslim did not fully follow the respected requirements of ītibār in hadīths they called shahīd (witness).

It is not an accurate claim that al-Bukhārī and Muslim evinced with the hadīth reports by weak (ḍaʿīf) and unknown rāwīs. Because, they did not use the hadīth reports by such rāwīs individually, they used such hadīth reports as shahīd (witness) and mutābī. So, in this case, the hadīth report by the evinced weak (ḍaʿīf) rāwī rises to the level of ṣaḥīḥ li ghayri.

As a result of the research, it has been found that most of the rāwīs, who were claimed to be weak (ḍaʿīf), were reliable, or that they were rāwīs about whom there is disagreement such as ‘Amr ibn Marzūq and Ishāq b. Muḥammad, who are rāwīs evinced by al-Bukhārī but not by Muslim.

The reports of al-Bukhārī and Muslim from confused rāwī’ hadīth reports are unique to the time before their confusion and, for mudallas (concealed) rāwīs it is unique to the hadīth reports where their teachers are known. As it cannot be said that all hadīth reports by an absolutely thiqa rāwī are ṣaḥīḥ, it cannot also be said that all hadīth reports by a weak (ḍaʿīf) rāwī are weak (ḍaʿīf) reports.

There is no information about the biographies and translations of some rāwīs in al-Bukhārī and Muslim. Bur ibn al-Aṣram, one of the teachers of al-Bukhārī, is an example to this.

All of the scholars interested in al-Bukhārī and Muslim’s reporting from weak (ḍaʿīf) or accused rāwīs remember both scholars with gratitude, approve their high-place in the science of hadīth and accept their mastership in this field.

GENİŞLETİLMİŞ ÖZET

Buhârî ve Müslim'in Hakkında Eleştiri Olan Râvilerin Rivayetlerini Tahrîci ve Bunun Cerh-Tadîl Hükümlerine Etkisi

Buhârî ve Müslim'in Sahîh'lerinin Kur'ân'dan sonra en sahih kitaplar olduğu hususunda ümmetin icmâi vardır. Buhârî ve Müslim'in bir râvinin hadisini kitaplarına almaları o râviyi ta'dîl edip, hadisini kabul ettikleri manasına gelmektedir. Bu sebeple âlimler arasında "Buhârî ve Müslim'in hadisini tahrîc ettiği her râvi adalet terazisinden geçmiştir." sözü yaygınlık kazanmıştır.

Fakat yapılan ilmî araştırmalar neticesinde bu iddianın mutlak olarak doğru olduğu söylenemez. Özellikle Buhârî ve Müslim'in zayıf ya da hakkında itham bulunan râvilerin de hadislerini kitaplarına aldığı düşünülürse bu iddianın bazı kayıtlarla sınırlandırılması gerekir. Biliyoruz ki Buhârî ve Müslim sahih hadisleri bir araya getirmeyi hedeflemiştir. Fakat âlimlerin çoğuna göre her iki kitapta da zayıf ya da râvisi itham edilen dolayısıyla Sahihayn'ın şartlarına uymayan rivayetler de bulunmaktadır.

Bundan ötürü araştırmada Buhârî ve Müslim'in bir râvinin hadisini tahrîc etmeleri sıhhat için yeterli midir görüşü ele alınacak, zayıf olan ve hakkında eleştiri bulunan râvilerin biyografileri tümevarım metoduyla incelenecektir. Ayrıca Buhârî ve Müslim'in bu râvilerin hadislerini alma sebepleri üzerinde durularak ve sonuçta racih edilen görüş tespit edilmeye çalışılacaktır. Böylece Buhârî ve Müslim'in bir râvinin hadisini tahrîc etmelerinin bir ta'dîl olup olmadığını anlaşılacaktır.

Araştırmada hadis usulü, şerh ve ilgili diğer kitaplar incelenerek meselenin usul boyutu hakkındaki tüm görüşler gruplandırılarak değerlendirilecek, her grubun delilleri üzerinde durulacak ve Buhârî ile Müslim'in zayıf râvileri hakkında verdikleri hükümler tespit edilmeye çalışılacaktır.

Ayrıca Buhârî'nin zayıf ve hakkında eleştiri bulunan râvilerin hadislerini hangi şartlarda kullandığı rivayetlerinden örnekler verilerek incelenecek ve âlimlerin bu rivayetlere nasıl yaklaştıkları üzerinde durulacaktır.

Yapılan araştırma neticesinde âlimlerin bu konuda iki gruba ayrıldıkları tespit edilmiştir. Kelâbâzî, İbn Mufaddal el-Makdisî ve Zerkeşî'nin nakillerine göre; Mizzî, Zehebî, Alâî, İbn Nâsiruddîn ed-Dımaşkî gibi âlimler, Buhârî ve Müslim'in bir râvinin hadisni tahrîcinin o râvinin adaleti için yeterli olduğu görüşünü savunmuşlardır. Delil olarak da Sahihayn'ın hadisleri hakkında icmân olması, ümmetin Buhârî ve Müslim'in hadislerini hüsnü kabul ile karşılamaları ve her iki eserin sahih hadisleri bir araya getirme gayesiyle oluşturulmasını ileri sürmüşlerdir. Buhârî'nin, hakkında eleştiri bulunan râvilerin rivayetine kitabının aslında yer vermesi onun hadise ve râvilerine güvendiğini gösterir. Buhârî zayıf râvinin rivayetini mutabaât veya şâhid olarak nakletmişse bu râviler hakkındaki eleştiri ancak açıklamalı olursa kabul edilir. Râvi hakkında açıklama yapılmadan kullanılan mutlak

cerh ifadeleri geçeri değildir. Ama genel manada Buhârî'nin bir râvinin hadisini kitabına alması o râviye güvenini gösterir. Bununla birlikte sahih hadislerin dereceleri de birbirinden farklıdır.

İbn Abdülhâdî, İbn Kattân, İbn Hacer gibi muhakkik muhaddislere göre ise Buhârî ve Müslim'in hakkında eleştiri olan râvinin hadislerini tahrîci o râviler için ta'dîl sayılmaz. Bilakis râvinin durumu incelenir, inceleme sonunda râvinin sika olduğuna karar verilirse rivayetleri sahih, zayıf olduğu anlaşılırsa rivayetleri zayıf kabul edilir.

Şu hâlde "Sahîhayn'da rivayeti bulunan râvi adalet vasfını kazanmıştır." sözü mutlak manada râvi için ta'dîl anlamı içermez. Bilakis Buhârî ve Müslim'in râvileri de incelenir ve incele sonucunca varılan kanaate göre karar verilir. Öte yandan hakkında eleştiri olan râvinin hadisini tahrîcin belli şartları vardır. Bunlardan bazıları şunlardır: Hakkında eleştiri olan râvinin rivayetini sadece mutâbi ve şâhid olarak zikretme, sika râvilerin rivayetlerine muhalif olmama, kesin cerhe neden olmayan bir sebeple cerh edilmiş olma veya cerhe sebep olan şeyin bütün âlimlerce cerh sebebi saymama, müdellis râvinin hocasının belli olduğu rivayetini nakletme, muhtelit râvinin ihtilattan önceki rivayetlerini nakletme, ali isnad için ihticâc etme.

Sahîhayn'ın hakkında eleştiri olan râvilerin hadislerini tahrîc ettikleri rivayetler incelendiğinde bu rivayetlerinin tek başına delil olarak zikredilmediği aksine diğer sika râvilerin rivayetlerine mutâbi ve şâhid mahiyetinde zikredildiği görülür. İbn Hacer *Hedyü's-sârî* de bu konuyu müstakil bir başlık altında incelemiş, Buhârî'ye yöneltilen eleştirilere cevap vermiş ve Buhârî'nin neden bu râvilerin hadislerini tahrîc ettiğini açıklamıştır.

Bununla birlikte bazı İslâm âlimlerine göre, Buhârî ve Müslim'in hakkında eleştiri olan bir râvinin hadisini kitaplarına almaları onların bu râvileri ta'dîl ettikleri ve hadisine güvendikleri manasına gelmektedir. Onlara göre ayrıca bu konuda eleştiri yapan âlimlerin sözüne itibar edilmez. Fakat âlimlerin çoğuna göre râvilerin durumları ayrıca incelenip haklarında yapılan eleştirilere bakarak karar verilir.

Buhârî ve Müslim'in bir râvinin hadisiyle mutlak olarak ihticâc etmeleri o râviye güvenilebileceği manasına gelmektedir. Ancak mutâbi veya şâhid olarak zikrettikleri hadis râvileri açısından ta'dîl sayılmaz. Çünkü Buhârî ve Müslim şâhid olarak zikrettikleri hadislerde itibar edilen sıhhat şartlarına tam manasıyla uymamışlardır.

Öte yandan Buhârî ve Müslim'in zayıf ve meçhul râvilerin hadisleriyle ihticâc ettikleri iddiası doğru değildir. Çünkü onlar böyle râvilerin hadislerini tek başına kullanmamış, şâhid ve mutâbi olarak zikretmişlerdir. Bu durumda da ihticâc edilen zayıf râvinin rivayeti sahîh ligayrihi mertebesine yükselmiş olmaktadır.

İncelme sonunda zayıf olduğu iddia edilen râvilerin çoğunun güvenilir oldukları veya Amr b. Merzûk ve ishâk b. Muhammed gibi Buhârî'nin ihticâc edip Müslim'in ihticâc etmediği cerh ta'dîl durumları ihtilafli olan râviler olduğu sonucuna varılmıştır.

Ayrıca Buhârî ve Müslim'in muhtelit râvilerden rivayetleri ihtilattan önceki döneme, müdellis râvilerden rivayetleri ise hocalarının belli olduğu rivayetlere hastır. Hem zaten mutlak olarak sika bir râvinin bütün hadisleri sahihtir denemeyeceği gibi zayıf râvinin de bütün hadisleri zayıftır denemez.

Buhârî ve Müslim râvilerden bazılarının şahısları ve tercümeleri hakkında bilgi bulunmamaktadır. Buharinin hocalarından olan Bur b. Asram bunlardan biridir.

Buhârî ve Müslim'in zayıf veya itham edilen râvilerden hadis rivayet ettiği konuyla ilgilenen âlimlerin tamamı her iki âlimi de hayırla yad etmiş, onların hadis ilmindeki yerini itiraf etmiş, konuyla ilgili uzmanlıklarını kabul etmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sahîhayn, Adâlet, Râvîler, Tahrîc.

مدخل

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، وبعد: سنة النبي عليه السلام هي المصدر التشريعي الثاني، وقد أخبر عليه السلام بأن الإنكار والتكذيب سيطلها، وهذا ما وقع قديماً وحديثاً، وهو دأب المستشرقين ومن تبعهم، وأكثر ما يوجه النقد إلى كتب الصحاح، ومن جملة الاعتراضات أنها أخرجوا لرواة متهمين بالضعف.

وكما هو معروف بين أكثر العلماء أن أحاديث الصحيحين كلها صحيحة، لذا أطلقوا الحكم بأن من أخرج له في الصحيح فهو موثق، ولكن التحقيق أن الحكم على الرواي مختلف عن الحكم على المتن، فوصف الراوي بوصف قادح لا يعني رد هذا المتن، فيصح المتن ولا يصح السند، لأن هذا المتن قد يرد من طريق أخرى ليس مطعوناً فيها، فيكون الإخراج له في الصحيحين من باب المتابعة والشاهد.

ولكي نكون منصفين في ذلك، فلا نوثق الضعفاء ومن طعن فيهم فيكون في ذلك مأخذ للطاعين في الصحيحين من ناحية، وحتى نفهم مراد العلماء من هذا الإطلاق من ناحية أخرى؛ لا بد من الوقوف على طريقة الشيخين في الإخراج لهؤلاء الضعفاء، ومعرفة القيود والضوابط التي ألزموا أنفسهم بها عند إخراجهم لهم، كما إخراجهم لهم في المتابعات والشواهد، وكانتقائهم من حديثهم مما وافقوا فيه الثقات، وكإخراجهم لرواة طعنوا بعلل ليست قادحة وليس متفقاً على تضعيفهم بين العلماء، وكإخراجهم للمدلسين فيما ثبت تصريحهم بالسماع، وكإخراجهم عن المختلطين قبل اختلاطهم، وكطلب الإسناد العالي، وكإخراجهم للضعفاء في رواة بعينهم أي يكون

التوثيق مقيداً، وغير ذلك مما هو معروف عند أهل الفن من طريقة الشيخين في الرواية عنهم، وسأذكره _ إن شاء الله _ تفصيلاً في موضعه.

لقد اشتهر القول بين العلماء: "أن من أخرج له في الصحيح لا يلتفت إليه" أو "جاز القنطرة"، فتكمن مشكلة الدراسة في الأسئلة التالية: 1_ ما المراد بهذا الأقوال. 2_ وكيف يصح هذا الإطلاق، وفي هؤلاء الرواة من طعن فيه وانتقد ووصف بالضعف ومن ليس على شرط الشيخين.

وعلى الرغم من وجود الدراسات الكثيرة القديمة والحديثة التي عنيت بمكانة الصحيحين وبحثت في رجالهما، فلم أقف _ في حدود علمي _ على دراسة مفصلة جمعت مذاهب العلماء فيمن أخرج له في الصحيحين من المتكلم عليهم، وأثر هذا الإخراج في عدالتهم وتجريحهم.

وأذكر هنا _ مما له صلة بموضوع بحثنا _ على سبيل المثال من الكتب، كتاباً بعنوان: "منهج الإمام البخاري" للباحث أبو بكر كافي. ومن الأبحاث، بحثاً بعنوان: "شبه المقرون من الرواة في صحيح الإمام البخاري"، للباحث محمد طوالب، وبحثاً بعنوان: "دراسة تطبيقية في واقع مرويات المتهمين بالضعف في الصحيحين"، للباحث حذيفة الخطيب. فهذه الدراسات كلها تبحث في طريقة الإمام البخاري في الإخراج للضعفاء، وتذكر فقط مذهب قسم من العلماء، القائل: "بأن مجرد الأخراج للضعفاء لا يعدُّ توثيقاً"، ولم تذكر مذهب القسم الآخر من العلماء، القائل: "أن الإخراج لهم يعدُّ توثيقاً وتعديلاً"، والأدلة التي اعتمدها.

فجاء هذا البحث لبيان المراد من إطلاقات العلماء فيمن أخرج له في الصحيح من الضعفاء، وبيان مذاهبهم من هذا الإخراج وأثره في تعديل الرواة أو تجريحهم.

وقد قمت بتقسيم البحث إلى ثلاث فقرات، فذكرت أولاً مذاهب العلماء في هذه المسألة، وأنهم على قسمين ونقلت أقوالهم، وفي الفقرة الثانية ذكرت القيود والضوابط التي أخرج بها الشيخان للمتكلم عليهم من الرواة، وفي الثالثة سقت نماذج لمروياتهم في الصحيحين وبيان صنيع الشيخين في التخريج لهم، ثم الخاتمة وفيها أهم النتائج.

1. مذاهب العلماء في إخراج الشيخين لأحاديث بعض الضعفاء والمتكلم فيهم:

صورة المسألة: هل إخراج الشيخين للحديث في صحيحيهما هو توثيق لهذا الراوي؟ وبعبارة أخرى: هل مجرد

تخريج البخاري ومسلم في صحيحيهما حديث أي راوٍ توثيق منها له؟

بعد قراءتي وتتبعي لما كتب في كتب المصطلح والمواضع التي ذكرت فيها هذه المسألة واستعمالات العلماء لهذه

اللفظة في ترجمتهم لبعض الرجال وحكمهم على الأحاديث، وجدتهم على مذهبين:

1.1. المذهب الأول: ذهب إلى عدالة وتوثيق من أخرج له في الصحيح، وأن إخراج الشيخين لحديثهم مشعر

بذلك، وأن الأمة أجمعت على أصحية ما في الصحيحين¹. ومن ذهب إلى ذلك أبو نصر الكلاباذي، والشيخ علي بن

المفضل المقدسي فيما نقله ابن دقيق العيد وأيده، والإمامان المزي والذهبي فيما نقله عنهما الزركشي²، والإمام العلائي

وابن ناصر الدين الدمشقي وغيرهم. وهذه أشهر الأقوال لمن ذهب هذا المذهب:

• قول أبي نصر الكلاباذي، صاحب كتاب رجال البخاري، حيث سمي كتابه: "الهداية والإرشاد في معرفة

أهل الثقة والسداد"³. فقله هذا وتسميته للكتاب بهذا الاسم، كالحكم منه على سائر من أخرج له البخاري في

صحيحه بالثقة والسداد.

¹ يحيى بن شرف، النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، (بيروت: د.ن.، 1972)، 14/1.

² نقله الزركشي عنها، وأشار إلى أن هذا هو الصنيع الفعلي للمزي والذهبي في طريقتهم في الإخراج لهؤلاء الرواة. انظر: محمد بن جمال الدين،

الزركشي، النكت على مقدمة ابن الصلاح، (الرياض: دار أضواء السلف، 1998)، 3/348.

³ أحمد بن محمد، الكلاباذي، رجال صحيح البخاري، (بيروت: دار المعرفة، 1986).

• قول الشيخ ابن المُفضَّل المقدسي⁴ في الراوي الذي يخرج له في الصحيح، أنه جاز القنطرة، ومعناه أنه لا ينظر إلى ما طعن به⁵. ونقل ابن دقيق العيد قول ابن المفضل المقدسي، وذهب إلى أن الأخذ بالصحيحين مجمع عليه، وهذا يستلزم عدالة رواتهما⁶.

• وملخص قول الذهبي، أن من أخرج له الشيخان في الأصول فهو ثقة، ومن خرج له في المتابعات والشواهد، لا يقبل الجرح فيهم إلا مبيناً، وبالمجمل فأخراجهم له يشعر بتوثيقهم، ثم إن درجات الحديث الصحيح تتفاوت، وكذلك درجات الثقات متفاوتة، لذا قال فيهم: "قفز القنطرة"⁷. وقريب من قول الإمام الذهبي ما قاله الإمام ناصر الدين الدمشقي، وأن الذي يخرج له في الصحيح فهو من الثقات⁸.

• ونقل العلائي الإجماع على صحة أسانيد الشيخين وأنه لا ينظر فيها⁹.
ونقل السيوطي من قول ابن دقيق العيد في الاقتراح قوله: "تعرف ثقة الراوي بتخريج أحد الشيخين له في الصحيح، وإن تكلم في بعض من خرج له، فلا يلتفت إليه"¹⁰. وطريقة نقل السيوطي لكلام ابن دقيق العيد بهذا

⁴ هو أبو الحسن المقدسي، علي بن المُفضَّل بن علي الاسكندراني المالكي، من حفظة الحديث وأئمة المذاهب والعارفين به، سمع منه المنذري وخلائق، وله تصنيفات مفيدة، مات سنة (611 هـ) في القاهرة. انظر: محمد بن أحمد، الذهبي، *تذكرة الحفاظ*، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، 4/ 123؛ محمد بن أحمد، الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، ط3، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985)، 22/ 66؛ خليل بن أبيك، *الصفدي الوافي بالوفيات*، (بيروت: دار إحياء التراث، 2000)، 22/ 136؛ عبد الرحمن بن أبي بكر، *السيوطي، طبقات الحفاظ*، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، 492.

⁵ محمد بن علي، ابن دقيق العيد، *الاقتراح في بيان الاصطلاح*، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)، 55؛ أحمد بن علي، ابن حجر، *فتح الباري*، (بيروت: دار المعرفة، 1959)، 1/ 384.

⁶ ابن دقيق العيد، *الاقتراح في بيان الاصطلاح*، 55؛ ابن حجر، *فتح الباري*، 1/ 384.

⁷ محمد بن أحمد، الذهبي، *الموقف في علم مصطلح الحديث*، ط2، (حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، 1991)، 78/ 80.

⁸ محمد بن أبي بكر، ابن ناصر الدين الدمشقي، *افتتاح القاري*، (د.م.: دار ابن حزم، 2001)، 345.

⁹ خليل بن كيكليدي، العلائي، *النقد الصحيح لما اعترض من أحاديث المصاييح*، (المدينة المنورة: د.ن.، 1985)، 22.

¹⁰ عبد الرحمن بن أبي بكر، *السيوطي، تدريب الراوي*، (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، د.ت.)، 2/ 371.

الاختصار يفيد أن السيوطي يذهب كذلك هذا المذهب، مع أن كلام ابن دقيق العيد مقيد بمن أخرج له احتجاجاً كما سيمر.

ونقل الإمام الشوكاني كذلك أن أحاديث الصحيحين يحتج بها ولا يبحث عنها، لأنها التزما شرط الصحة في كتابيها والأمة تلقت كتابيها بالقبول¹¹.

ونقل محمد مرتضى الزبيدي أن الذي يروي له الشيخان جاز القنطرة ولا يلتفت إلى الطعن فيه¹².

وبالتبع العملي لصنيع بعض العلماء في حكمهم على رجال اختلف في توثيقهم وتضعيفهم وقد خرج لهما الشيخان، وجدتهم يميلون إلى أن الإخراج عنهم في الصحيح بمثابة التعديل والتوثيق، ومن أمثلة ذلك:

• ما نقله ابن عدي في فليح بن سليمان المدني (ت: 168هـ)¹³، أن البخاري روى عنه كثيراً واعتمده في الصحيح، وأنه لا بأس به¹⁴، وقول الذهبي فيه أنه أحد العلماء الكبار، احتج به في الصحيحين¹⁵.

• وما نقله ابن عدي في علي بن الجعد بن عبيد الجوهري (ت: 230هـ)¹⁶، أن البخاري روى عنه في صحيحه، ولا يوجد في روايته عن الثقات ما ينكر¹⁷.

¹¹ محمد بن علي، الشوكاني، نيل الأوطار، (مصر: دار الحديث، 1993)، 25 / 1.

¹² محمد بن محمد، مرتضى الزبيدي، إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2016)، 251 / 6.

¹³ أحمد بن علي، ابن حجر، تقريب التهذيب، (سوريا: دار الرشيد، 1986)، 448.

¹⁴ عبد الله بن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، ط3، (بيروت: دار الفكر، 1988)، 144 / 7.

¹⁵ محمد بن عثمان، الذهبي، ميزان الاعتدال، (بيروت: دار المعرفة للطباعة، 1963)، 365 / 3.

¹⁶ ابن حجر، تقريب التهذيب، (سوريا: دار الرشيد، 1986)، 398.

¹⁷ ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، ط3، (بيروت: دار الفكر، 1988)، 366 / 6.

• وما نقله الذهبي في إسماعيل بن عبد الله بن أبي أويس المدني (ت: 226هـ)¹⁸، أن رواية الشيخين عنه واحتجاجهم به جعل حديثه في دائرة الحديث الصحيح، وأن له مناكير وأفراداً قليلة بالنسبة لما رواه، فهو من أوعية العلم¹⁹.

• وقول الذهبي في خالد بن مخلد القطواني (ت: 213هـ)²⁰، أن له مناكير لكنه قفز القنطرة²¹.
وعبارة الذهبي: "قفز القنطرة" يشير إلى أنها إحدى ألفاظ التوثيق والتعديل، لكنها دون قولهم ثقة، فقال:
"هذه العبارة في التوثيق منحطة عن قولهم: ثقة وحجة وهي من نعوت التعديل لا التجريح"²².

• وقول ابن الملقن في عبد الرحمن بن محمد المحاربي (ت: 195هـ)²³ عند تخريجه لحديث (لا تُنكح المرأة المرأة) من طريقه: "قد أخرج له الشيخان فجاز القنطرة، ولم ينفرد به، بل توبع"²⁴. ونقل ابن الملقن في موضع آخر من كتابه عن علي بن الفضل المقدسي أنه يقول هذه العبارة فيمن أخرج له الشيخان أو أحدهما²⁵. هذه كانت جملة من نقول العلماء لمن ذهب مذهب أن الإخراج لرواة متكلم فيهم في الصحيحين هو توثيق لهم.
وأشير هنا أيضاً إلى أن العلماء استخدموا هذه العبارة لمن هم في أعلى مراتب الثقة، مثل الإمام يحيى ابن معين والإمام ابن أبي شيبة، وهذا لقول ورد فيهم من أحد الأئمة، ما لا يخلو عنه كل إنسان، وإن كان مجتمعاً على توثيقه

¹⁸ ابن حجر، تقريب التهذيب، 108.

¹⁹ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 10 / 393.

²⁰ ابن حجر، تقريب التهذيب، 190.

²¹ الذهبي، ميزان الاعتدال، 2 / 615.

²² محمد بن أحمد، الذهبي، ثلاث تراجم نفيسة للأئمة، (الكويت: دار ابن الأثير، 1995)، 43 / 44.

²³ الذهبي، ميزان الاعتدال، 2 / 585؛ ابن حجر، تقريب التهذيب، 349.

²⁴ عمر بن علي ابن الملقن، البدر المنير، (الرياض: د.ن، 2004)، 7 / 563.

²⁵ ابن الملقن، البدر المنير، 7 / 563؛ قال ابن حجر: وثقه ابن معين والنسائي والبزار والدارقطني، ليس له في البخاري سوى حديثين متابعين. انظر:

ابن حجر، فتح الباري، 1 / 419.

²⁶ ابن الملقن، البدر المنير، 4 / 660.

وعدالته، وذكر الإمام الذهبي أنه أودع كتابه الميزان عدداً كبيراً من الثقات ممن أخرج لهم الشيخان، ولم يوردهم لضعف فيهم، بل لجرحهم من بعض من لا يُعبأ به، ولو فتح باب الجرح على مصراعيه لطعن في الصحابة أيضاً²⁷:

• كقول الذهبي في عبد الله بن محمد بن أبي شيبه الحافظ الكبير (ت: 235 هـ)²⁸: "ممن قفز القنطرة وإليه المنتهى في الثقة"²⁹ بعد أن فهم الميموني أنه كثير الخطأ من كلام الإمام أحمد بن حنبل فيه³⁰.

• وكقول الذهبي في يحيى بن معين الثبت الحجة: "وإنما ذكرته عبرة ليعلم أن ليس كل كلام وقع في حافظ كبير بمؤثر فيه بوجه، ويحيى فقد قفز القنطرة، بل قفز من الجانب الشرقي إلى الجانب الغربي رحمه الله"³¹.

2.1. المذهب الثاني: هو أن إخراج الشيخين لراوٍ متكلم فيه، ليس توثيقاً وتعديلاً له، بل ينظر في حاله وأقوال أئمة النقد فيه، وهذا مذهب جمهور العلماء وما عليه المحققون من المحدثين وغيرهم³²، وأن قولهم: "إنه جاز القنطرة" ليس تعديلاً وليس مطلقاً، وأن إخراجهم للمتكلم عليهم كان بشروط وضوابط³³ أشار العلماء إليها، من ذلك طلب الإسناد العالي، كما فعل الإمام مسلم عندما أخرج لأسباط بن نصر³⁴ وقطن بن نسير³⁵ من الضعفاء في صحيحه، والحديث له متابعة عنده بإسناد رجاله ثقات، ولما سُأل عن سبب ذلك، أجاب بأن أصل الحديث معروف من رواية الثقات، وأن سبب إخراج الحديث من طريقهم هو علو الإسناد، ونزوله من طريق الثقات³⁶.

²⁷ محمد بن أحمد الذهبي، الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1992)، 23.

²⁸ ابن حجر، تقريب التهذيب، 320.

²⁹ الذهبي، ميزان الاعتدال، 490/2.

³⁰ الذهبي، ميزان الاعتدال، 490/2.

³¹ الذهبي، ميزان الاعتدال، 410/4.

³² ومن ذهب من المعاصرين هذا المذهب الإمام الكوثري، ونسبه إلى شبير العثماني المعروف بالديوبندي صاحب كتاب فتح الملهم في شرح صحيح مسلم، وقال: "ولم يستسغ - يقصد به الديوبندي - اتخاذ قول من قال كل من أخرج له الشيخان فقد قفز القنطرة، ذريعة للتقليد الأعمى". انظر: محمد زاهد الكوثري، مقالات الكوثري، (القاهرة: المكتبة التوفيقية، د. ت)، 92.

³³ سيمر الكلام عليها تفصيلاً - إن شاء الله - عند الحديث عن الضوابط والقيود في الإخراج عن الضعفاء والمتكلم عليهم في الصحيحين.

³⁴ من شيوخ مسلم. قال ابن حجر: "وهو صدوق روى له الشيخان تعليقاً". انظر: ابن حجر، تقريب التهذيب، 98.

³⁵ روى عنه مسلم. قال ابن حجر: "صدوق يخطيء". انظر: ابن حجر، تقريب التهذيب، 456.

³⁶ عبد الرحمن بن رجب الحنبلي، شرح علل الترمذي، ط2، (الرياض: مكتبة الرشد، 2001)، 831/2.

ثم إن مجرد إخراج الشيخين لمن تكلم فيه في كتابيهما، لا يعد توثيقاً منهم له، وقد نبّه ابن تيمية إلى أن إخراج البخاري لسند الحديث ليس حكماً منه بعدالة روايته، فعند سؤقه لسند فيه راوٍ متكلم عليه يبين ذلك، أو يذكره مقروناً بغيره³⁷. فلا بد من البحث والتدقيق في حال الراوي؛ فإن كان ضعيفاً يضعف حديثه، وإن كان ثقة يوثق على حسب كلام أئمة النقد فيه.

أما قول أبي الحسن المقدسي: "جاز القنطرة"، فسرّه الصنعاني بأنه أراد أن أكثرهم جازها، وإلا فكيف يجوزها أهل البدعة والنواصب وغيرهم ممن خرج لهم في الصحيح من هؤلاء³⁸.

وقد فصل الإمام الزركشي في المسألة تفصيلاً وافياً³⁹، وذكر أن من العلماء من حكم بصحة من أخرج له الشيخان على ضعفه، كالشيخ المفضل المقدسي والمزي والذهبي، وذكر أن البعض رد رواية كل من لم يخرج له في الصحيحين، كالبيهقي، وذكر أن القسم الثاني من العلماء لم يقبل بالتحريج له في الصحيحين ورد روايته إذا كان مطعوناً فيه، كالإمام محمد بن عبد الهادي⁴⁰، وابن حزم، وابن القطان⁴¹.

فالذي ذهب إليه الزركشي أن العمدة في الحكم على الراوي هو ما حكم به أئمة الجرح والتعديل في حاله، لا إخراج الشيخين له في الصحيحين، أما إخراج الشيخين فيرجع فيه إلى كيفية إخراجهم لهم.

وبالنظر في صنيع الإمامين ومنهجهما في كيفية الانتقاء من حديث الضعفاء يتنفي هذا الإجمال؛ أي قولهم: "إنه جاز القنطرة"، حيث نجد أنهم لم يخالفوا شرطهم في الصحيح، وأن روايتهم عن هؤلاء مقيدة بقيود، نقلها العلماء الذين ردوا على الطاعنين في رواية الصحيحين، ونقل ذلك ابن الصلاح ونبه إلى ضرورة التوقف والنظر في الطريقة التي أخرج بها الشيخان هؤلاء، وعلى أي وجه حصلت الرواية⁴².

³⁷ أحمد بن عبد الحليم، ابن تيمية، قاعدة جلييلة في التوسل والوسيلة، (عجمان: مكتبة الفرقان، 2001)، 184.

³⁸ محمد بن إسماعيل، الصنعاني، ثمرات النظر في علم الأثر، (الرياض: دار العاصمة، 1996)، 117.

³⁹ أجاد الزركشي التفصيل في هذه المسألة فمن أراد التوسع فليرجع إلى كتابه. انظر: محمد بن جمال الدين الزركشي، النكت على مقدمة ابن الصلاح، (الرياض، دار أضواء السلف، 1998)، 348 / 3.

⁴⁰ وهو الإمام محمد بن أحمد بن عبد الهادي المقدسي الحنبلي (المتوفى: 744هـ).

⁴¹ محمد بن جمال الدين، الزركشي، النكت على مقدمة ابن الصلاح، 348 / 3.

⁴² عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح، صيانة صحيح مسلم، ط2، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1987)، 100.

بالتالي يجب الوقوف على مراد الشيخين في الإخراج لهؤلاء الضعفاء، والقيود والضوابط التي التزموا بها عند إيرادهم للمتكلم فيهم من الرجال، بما أنها التزما في كتابيها شرط الصحة وإخراج الصحيح فقط.

2. القيود والضوابط في الإخراج عن الضعفاء والمتكلم عليهم في الصحيحين:

إن الإخراج للرواة في الصحيحين - وبما فيهم الضعفاء والمتكلم عليهم - لا يعدُّ احتجاجاً بهم على الإطلاق عند جمهور المحدثين، بل إن ذلك مقيد بقيود يعرفها أهل الفن⁴³، وفيما يأتي سأذكر هذه القيود والشروط باختصار:

1.2. أن يخرجوا للضعفاء في المتابعات والشواهد لا في الأصول.

وذكر ابن الصلاح أن الشيخين يوردان الحديث بإسناد رواه ثقات أولاً، ويكون أصلاً، ثم يتبعان ذلك بحديث الضعيف على وجه المتابعة، أو لزيادة فيها فائدة⁴⁴. وذكر ابن عبد الهادي أنها لا يخرجان للضعيف ما انفرد به ولم يتابع عليه⁴⁵.

2.2. أن يكون الضعيف في الراوي طارئاً، ويكون انتقاء الشيخين له مما ثبت لديهما أنه رواه قبل طرؤه الضعف

عليه⁴⁶. فقد روى الشيخان عن المختلطين فيمن سمع منهم قبل الاختلاط⁴⁷، وكذا بعد الاختلاط لكن بمتابعة، وهذا ما نقله الحافظ ابن حجر⁴⁸.

ويمكن أن نذكر مثلاً لذلك، جرير بن حازم الأزدي، فقد وثقه ابن معين وابن سعد، إلا أنه اختلط في آخر عمره، وذكر ابن حجر أن هذا الاختلاط لا يضره، لأن أولاده حجبه عن الناس عندما اختلط، والأحاديث اليسيرة التي أخرجها له البخاري قد تابعها عليها غيره⁴⁹.

⁴³ ظفر أحمد العثماني التهانوي، قواعد في علوم الحديث، ط 5، (بيروت: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1984)، 401.

⁴⁴ ابن الصلاح، صيانة صحيح مسلم، 96؛ النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، 1/ 25.

⁴⁵ محمد بن أحمد ابن عبد الهادي، الصارم المنكي، (بيروت: مؤسسة الريان، 2003)، 197.

⁴⁶ ابن الصلاح، صيانة صحيح مسلم، 96، 100.

⁴⁷ نقل النووي في عمرو بن عيسى بن سويد - وهو ممن أخرج لهم مسلم في صحيحه - أنه من الثقات الذين اختلطوا قبل موتهم، وما نقل عنه في الصحيحين محمول على أنه أخذ عنه قبل الاختلاط. انظر: النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، 2/ 8.

⁴⁸ أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، النكت على كتاب ابن الصلاح، (المدينة المنورة، د.ن، 1984)، 1/ 315.

⁴⁹ ابن حجر، فتح الباري، 1/ 394.

3.2. أن يخرج للمدلسين فيما ثبت اتصاله من طرق أخرى، وإذا أخرج للمدلسين بصيغة العنعنة، فهذا

يحمل على السماع، وكثيراً ما يخرج العنعنة، وقد ذكر رواية السماع في مكان آخر في الصحيح⁵⁰.

4.2. أن يخرج للضعفاء طلباً للعلو في الإسناد، فقد يكون السند من طريق الثقات نازلاً، فيخرج صاحب

الصحيح الحديث من طريق هذا الضعيف الذي ثبت له صدقه، ويكتفى بمعرفة أهل الفن⁵¹. وعندما سئل الإمام

مسلم عن سبب إخراجه عن جماعة من الضعفاء في صحيحه، مثل أسباط بن نصر⁵²، وقطن بن نسير⁵³ وغيرهما، أجاب

بأن أصل الحديث معروف من رواية الثقات، وأن سبب إخراجه الحديث من طريقهم هو علو الإسناد، ونزوله

من طريق الثقات⁵⁴.

5.2. لم يرو الشيخان عن ضعفاء استحقوا الترك في رأي جمهور النقاد، ولا سيما الإمام مسلم⁵⁵.

6.2. ينتقي الشيخان من أحاديث الضعفاء ما حفظوه، وظهر لهم أدلة صدقه، وعلم أن له أصلاً⁵⁶. وبناءً

عليه: فلا ترد وتضعف جميع أحاديث الضعفاء في الصحيحين، قال ابن القيم في تعليقه على إخراج مسلم لحديث أبي

قدامة الحارث بن عبيد⁵⁷: "ولا عيب على مسلم في إخراج حديثه؛ لأنه ينتقي من أحاديث هذا الضرب ما يعلم أنه

⁵⁰ النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، 1/33؛ الزركشي، النكت على كتاب ابن الصلاح، 1/315.

⁵¹ ابن الصلاح، صيانة صحيح مسلم، 96، 100.

⁵² قال ابن حجر: "صدوق روى له الشيخان تعليقا". انظر: ابن حجر، تقريب التهذيب، 98.

⁵³ قال ابن حجر: "صدوق يخطيء روى عنه مسلم". انظر: ابن حجر، تقريب التهذيب، 456.

⁵⁴ عبد الرحمن بن رجب الحنبلي، شرح علل الترمذي، ط2، (الرياض: مكتبة الرشد، 2001)، 2/831.

⁵⁵ محمد بن موسى الخازمي، شروط الأئمة الخمسة، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1984)، 69/70.

⁵⁶ عبد الله بن يوسف الزيلعي، نصب الراية، (بيروت: مؤسسة الريان، 1997)، 1/342.

⁵⁷ قال ابن حجر: "صدوق يهيم". انظر: ابن حجر، تقريب التهذيب، 147. والإمام مسلم أخرج له متابعة ولم يخرج له بمفرده. انظر: مسلم بن

الحجاج، المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.

ت.، 4، 2053، (2667)، 4، 2182، (2838).

حفظه، كما يطرح من أحاديث الثقة ما يعلم أنه غلط فيه، فطريقة إخراج الإمام مسلم هي طريقة أهل الصنعة والشأن"⁵⁸.

7.2. أن يكون التضعيف غير مفسر ولا مبين السبب، بل مجملاً، وألاً يكون الأئمة متفقين على تضعيف الراوي، فقد يكون ضعيفاً عند البعض ومقبولاً عند البعض الآخر أو العكس.

وقد نفى الخطيب البغدادي أن يكون أحد ممن احتج به الشيخان طعن بشيء مفسر السبب⁵⁹، أو بني على علة قاذحة⁶⁰. فلا بد أن يكون الجرح مفسر السبب بعلة مفسرة⁶¹. وإذا كان الراوي متفقاً على ضعفه فلا يخرج له، وأما إذا اختلف فيه فلكل إمام اجتهاده الخاص ومعرفة بأحوال بعض الرواة مما لم يقف عليه غيره. إن اختلاف المحدثين في الحكم على الرجال بين موثق ومضعف أمر معروف عندهم، يرجع فيه إلى الدليل الذي اعتمده كل إمام منهم، فالعبرة بالحجة والبرهان، وأذكر هنا مثلاً واحداً في اختلاف المحدثين في توثيق راوٍ وتضعيفه، مع أن الشيخين احتجا به في صحيحيهما، وهو قول العلماء في أبي بدر شجاع بن الوليد، فالإمام أحمد بن حنبل ذكر أنه لم يصرح بالتحديث فيما رواه عن الأعمش وابن أبي عروبة، فكان يقول لهم: ذكره الأعمش، أو ذكره ابن أبي عروبة، ولم يقل: حدثنا، ثم إنه صرح بالتحديث فيما بعد.

وسأل عنه وكيع بن الجراح، فأجاب بأنه رفع حديثاً عن أبي حصين في مسألة الحصة وهو موقوف، فأجاب المنذري عما قاله الإمامان، أن الراوي صرح بالتحديث بعد أن تذكر السماع، أو أنه عندما ينشط يسند الحديث، وإذا فتر فلا يسند؛ فمن ترك الاحتجاج به وتوقف، كان في نفسه مغمز من هذا، حتى وإن لم يثبت بذلك جرح⁶².

⁵⁸ محمد بن أبي بكر ابن القيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، ط 14، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986)، 1: 351.

⁵⁹ النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، 1: 25.

⁶⁰ عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تدريب الراوي، (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، د.ت)، 1: 146.

⁶¹ ابن الصلاح، صيانة صحيح مسلم، 96، 100؛ ابن حجر، فتح الباري، 1/ 384 - 385.

⁶² عبد العظيم بن عبد القوي المنذري، جواب الحافظ عبد العظيم المنذري، (حلب: مكتب المطبوعات، 1990)، 83.

8.2. أن يخرج الراوي ضعيف، لكنه ثقة في روايه بعينه، فهذا توثيق مقيد، كهشام بن سعد المدني، ضعفه النسائي وغيره، وروى له مسلم⁶³، لكنه من أثبت الناس في روايته عن زيد بن أسلم، كما قال أبو داود فيما نقله عنه الآجري⁶⁴، وأغلب المواضع التي أخرج فيها مسلم له في صحيحه هي عن زيد بن أسلم. وأحياناً يكون الراوي ثقة تُكلم في روايته عن روايه بعينه، فهذا جرح مقيد، ويجتنب الشيخان ما كان هذا شأنه، ويخرجان له عن غير ذلك الراوي، كداود بن الحصين، ثقة أخرج له الشيخان في صحيحهما⁶⁵، وضعف في روايته عن عكرمة⁶⁶، وحديثه مخرج في الصحيحين عن غير عكرمة.

هذه كانت أهم الأسباب لإخراج الشيخين للضعفاء، ولم أقصد استيعابها، وإنما ذكرت قسماً منها، ويمكن القول بالمجمل إن الشيخين لم يخالفا شرطهما في الإخراج لهذه الطبقة، فقد قامت الأدلة على صحة ما أخرجوه لهم بالشروط المعروفة عند أهل الصنعة.

ثم إن الطعن في الرواة لقدح بعض العلماء فيهم لا يسلم به على الإطلاق، بل لابد من الوقوف على حالهم تفصيلاً، فلا يسلم أحد من النقد، وقد مرّ قول الذهبي في ذلك، وجمع في التعريف بهؤلاء الثقات جزءاً خاصاً⁶⁷.

كما عقد الإمام ابن حجر فصلاً في "هدي الساري" للرد على الطعون الموجهة لرجال البخاري والبحث عن أسبابها، وأجاب عنها بأجوبة منطقية موضوعية، كبراءة بعض الرواة من الضعف، أو اختصاص الضعف بشيخ دون

⁶³ قال الذهبي: "صدوق، ضعفه النسائي وغيره، وروى له مسلم في الشواهد". انظر: محمد بن أحمد الذهبي، ديوان الضعفاء والمتروكين، ط2، (مكة، مكتبة النهضة الحديثة، 1967)، 419.

⁶⁴ ابن حجر، فتح الباري، 1: 391؛ أحمد بن علي ابن حجر، تهذيب التهذيب، (الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، 1908)، 11: 37.

⁶⁵ الذهبي، ديوان الضعفاء، 124، ابن حجر، تهذيب التهذيب، 3: 157، ابن حجر، تقريب التهذيب، 198.

⁶⁶ قال فيه علي بن المديني: "ما روى عن عكرمة فمنكر". انظر: الذهبي، الكاشف، 379.

⁶⁷ وقد شرع الذهبي في كتابه هذا بسرد أسماء الثقات المتكلم عليهم بما لا يقدر فيهم. انظر: محمد بن أحمد الذهبي، الرواة الثقات المتكلم فيهم بها لا يوجب ردهم، 23.

آخر، ووجه هيئة إخراج البخاري لهؤلاء، ويبيّن ضابطه في الإخراج لهم، والوجوه الصحيحة المعتمدة في ذلك، فأجاد في ذلك وأتقن⁶⁸.

3. نماذج من صنيع الشيخين في الإخراج عن المتكلم عليهم في الصحيحين⁶⁹: أخرج الشيخان في صحيحهما لجملة من الرجال المتكلم عليهم عند أئمة النقد، أو لم يرد فيهم تعديل وتجريخ، وقد كان لإخراجهم لهؤلاء لأسباب عديدة مرّت فيما سبق، وهذه بعض الأمثلة⁷⁰ على ذلك:

1.3. عبد الله بن صالح الجهنّي: ذكر الحافظ ابن حجر أنه كان مستقيماً ثم اختلط فيما بعد، ورجح أن ما رواه عنه أهل الحدق، كابن معين والبخاري وأبي زرعة، هو من صحيح حديثه، وما رواه عنه غيرهم من الحفاظ، يتوقف فيه، وأن ما أخرجه البخاري عنه قد انتقاه من صحيح حديثه وهو قليل، فلم يسقّه مساق أصل الكتاب؛ لأنه ليس على أعلى شروطه في الصحة، وهذا معروف بالاستقراء من صنيع البخاري في كتابه، فلا ضير فيه⁷¹. فالخلاصة فيه: أن البخاري لم يحتج به مطلقاً، بل انتقى من حديثه أصحّه.

⁶⁸ ابن حجر، فتح الباري، 1/384/385.

⁶⁹ وعدد الأحاديث المتقدمة على الشيخين (210) حديثاً، اختص البخاري بأقل من ثمانين منها، والباقي اختص به مسلم، والذي قلّ فيه النقد أرجح من غيره، وقد رد عليها ابن حجر في كتابه بما لم يدع للطعن فيها حجة. انظر: ابن حجر، فتح الباري، 1/12.

ونقل الشيخ أحمد شاكر أن الذي عليه المحققون، أن أحاديث الصحيحين كلها صحيحة، ولم يناع في ذلك أحدٌ، وأن انتقاد الدار قطني وغيره من العلماء كان على معنى أن الكتاب لم يبلغ الدرجة العليا في الصحة، مما ألزم به صاحب الكتاب نفسه. انظر: إسماعيل ابن كثير الدمشقي، الباحث الحثيث، مع، أحمد شاكر، (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.)، 35.

⁷⁰ وقد اخترت هذه الأمثلة من جملة الأمثلة الكثيرة التي ساقها العلماء في الكتب التي نافحت عن الصحيحين ورجالها، من ذلك ما أورده ابن حجر في فصل مستقل في مقدمة كتابه فتح الباري، بعنوان: الفصل التاسع في سياق أسماء من طعن فيه من رجال هذا الكتاب مرتباً لهم على حروف المعجم. ومن المؤلفين المعاصرين أبو بكر كافي في كتابه منهج الإمام البخاري، حيث ساق نماذج كثيرة من أحاديث الضعفاء ومنهج البخاري في تصحيحها، فمن أراد أن يتوسع فليرجع إليه. انظر: أبو بكر كافي، منهج الإمام البخاري في تصحيح الأحاديث وتعليقها، (بيروت: دار ابن حزم، 2000)، 149.

⁷¹ ابن حجر، فتح الباري، 1/413، 414؛ طاهر بن صالح الجزائري، توجيه النظر إلى أصول الأثر، (حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، 1995)، 1/257.

2.3. عبد الله بن لهيعة ابن عقبة الحضرمي المصري. وصفه ابن حجر أنه صدوق، وأنه اختلط بعد أن احترقت كتبه، ومسلم أخرج له⁷² مقروناً بغيره⁷³. فابن لهيعة صدوق ومسلم لم يخرج له بمفرده، وإنما شاركه فيه غيره من الثقات.

3.3. ثُمَامَةُ بن عبد الله بن أنس بن مالك الأنصاري. هو محتجج به عند الجماعة⁷⁴، ووثقه جمع من العلماء، كأحمد، والنسائي، والعجلي، وهو لا بأس به عند ابن عدي، ولينه ابن معين، ووصفه ابن حجر أنه صدوق، وذكر أنه عزل ثم مات بعد ذلك بوقت يسير، وذكر سبب تليينه من أجل حديث رواه عن أنس في الصدقات؛ قيل: لم يأخذه منه بالسماع، وهذا لا يقدر في صحة الحديث⁷⁵. والراجح في حاله أنه ثقة كما قال النقاد فيه، وما طعن به لا يعدُّ قدحاً مؤثراً ينزل به من رتبة الثقة إلى رتبة الضعيف.

4.3. إسماعيل بن أبي أويس الأصبحي، ضعّفه العلماء، فالنسائي أطلق القول بذلك، وكذا ضعّفه ابن معين في مرة، وفي مرة قال: "لا بأس به"، وكذا قال أحمد بن حنبل، وذهب أبو حاتم إلى أن محله الصدق، أما الدار الداقطني فلا يختاره في الصحيح، وذكر الحافظ أن الشيخين احتجا به وأخرجا عنه الصحيح من حديثه، والذي شارك الثقات فيه، وإخراج مسلم عنه أقل من البخاري⁷⁶، وسبب اعتماد البخاري عليه؛ أن إسماعيل أخرج للبخاري أصوله، وطلب منه أن ينتقي منها ليحدث به، وعليه فالذي اختاره البخاري وأخرجه في كتابه هو من صحيح حديثه، فيحتج

⁷² أخرج له مسلم متابعة في صحيحه، 435 / 1، (624).

⁷³ ابن حجر، تقريب التهذيب، 319.

⁷⁴ محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح المسند المختصر من أمور سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، ط3، (بيروت: اليمامة، 1987)، 1 / 30، (94).

⁷⁵ ابن حجر، فتح الباري، 394؛ ابن حجر، تقريب التهذيب، 134.

⁷⁶ البخاري، 71 / 4، (3059). وعلق الدارقطني، بعد إخراج البخاري للحديث من طريق أويس، بأنه ضعيف عند المحدثين. انظر: علي بن عمر الدارقطني، جزء فيه بيان أحاديث أودعها البخاري كتابه الصحيح، (الرياض: دار الصميعي، 2006)، 69، وعلق الحافظ ابن حجر على قول الدارقطني في تضعيف إسماعيل، بأن الدارقطني نقد هذا الموضع؛ لتفرد إسماعيل فيه، دون بقية المواضع الأخرى التي شارك فيها غيره، ثم ذكر ابن حجر بأنه قد تابعه في هذا الموضع معن بن عيسى عن مالك، فلم يتفرد به إسماعيل كما قال الدارقطني. انظر: ابن حجر، فتح الباري، 1 / 363. ونقل السيوطي قول ابن حجر، وذكر ذلك مثلاً على ما انتقد على الشيخين، وأنه لا يوجد من هذا القبيل غير حديثين في الصحيح، وكلاهما قد توبعا عليه. انظر: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تدريب الراوي، (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، د. ت)، 1 / 151.

به، أما ما كان خارج الصحيح فيتوقف فيه، إلا بوجود متابع له⁷⁷. فالراجح في حال إسماعيل أكما يتضح من أقوال الأئمة فيه، أنه ضعيف، وإخراج الشيخين عنه مما هو في الصحيحين محتج به؛ لأنه من أصح أحاديثه، ويشاركه فيها ثقات آخرون.

5.3. أبي بن عباس بن سهل الساعدي المدني، ضعفه جمع من العلماء، كأحمد وابن معين والدارقطني، ووصفه النسائي أنه ليس بالقوي، وأخرج له البخاري في موضع واحد في صحيحه⁷⁸، وقد تابعه عليه أخوه عبد المهيمن⁷⁹. وعليه فإن أبي ضعيف، والبخاري أخرج له بمتابعة، وحديثه عنده ليس في الأحكام.

3.6. بور بن أصرم المروزي، ذكر ابن عدي أنه لا يعرف، ونقل الحافظ ابن حجر أن البخاري أخرج له في الجهاد⁸⁰، وأنه سمع ابن المبارك، ومات في سنة 223 هـ⁸¹. والخلاصة فيه أنه من شيوخ البخاري، وأن البخاري أدرى بمروياته وعدالته لالتزامه بشرطه في الصحيح، وبالنظر في كيفية إخراج البخاري لحديثه؛ يظهر أنه لم يخرج له احتجاجاً - أي بمفرده - وإنما أخرج له متابعة، فتقوى بذلك.

ويقاس على بور بن أصرم الكثير من الرواة ممن أخرج لهم الشيخان وليس لهم توثيق وتعديل، لكن صنيع الشيخين وإخراجهم لهم يشعر بعدالتهم، وعلى هذا نص كلام الذهبي عندما ترجم لعدد من الرواة، فذكر في ترجمة مالك بن الخير الزبّادي، معقباً على ما قاله ابن القطان فيه: "أنه لم تثبت عدالته"؛ يريد أنه ما وثقه أحد من الأئمة،

⁷⁷ ابن حجر، فتح الباري، 1/391؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 1/312.

⁷⁸ البخاري، 4/29، (2855).

⁷⁹ ابن حجر، فتح الباري، 1/362، 1/389؛ ابن حجر، تقريب التهذيب، 96.

⁸⁰ البخاري، 4/64، (3029).

⁸¹ الكلاباذي، رجال صحيح البخاري، 1/126؛ سليمان بن خلف الباجي، التعديل والتجريح، (الرياض: دار اللواء، 1986)، 1/438؛ يوسف بن عبد الرحمن المزني، تهذيب الكمال، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980)، 4/265؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 1/438؛ ابن حجر، تقريب التهذيب، 179.

ويذكر أن في الصحيحين العدد الكبير من الرواة لم يوثقهم أحد، وأن جمهور المحدثين متفقون على صحة حديث من روى له جماعة، وليس في حديثه ما ينكر.⁸²

وعلق في ترجمة حفص بن بُعَيْل على ما قاله ابن القطان فيه: "أنه لا يعرف"، أن كل من لم يعدله إمام عصره، فإن من عادة ابن القطان أن يتكلم عليه، ويوجد في الصحيحين الكثير من هذا النوع من الرواة المستورين؛ لكن لم يضعفهم أحد وليسوا بمجاهيل.⁸³

وذكر الذهبي في ترجمة حصين بن محمد السالمي أنه محتج به في الصحيحين ولا يعرف⁸⁴، ونقل ابن حجر أن الدار قطني وابن حبان وثقاه⁸⁵، وليس له في الصحيحين إلا موضع واحد⁸⁶. وبالنظر في تحريج الإمام البخاري للحديث، يرى أنه أورده من طريق محمود بن الربيع، ثم سأل الزهري -الذي يروي عن محمود بن الربيع- حصيناً عن حديث محمود بن الربيع فصدقه، فالبخاري لم يحتج برواية حصين، وإنما قوى بها رواية محمود بن الربيع.

8.3. سفیان بن حسین الواسطي، وثقه العلماء في روايته عن غير الزهري، وضعفوه في روايته عنه، ومنهم

الإمام أحمد، وأخرج له البخاري تعليقاً⁸⁷ الشيء اليسير⁸⁸. فالخلاصة فيه أنه ثقة في غير الزهري، فإذا أخرج له الشيخان

⁸² الذهبي، ميزان الاعتدال، 3/ 426.

⁸³ الذهبي، ميزان الاعتدال، 1/ 556.

⁸⁴ الذهبي، ميزان الاعتدال، 1/ 554.

⁸⁵ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 2/ 390؛ أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ط1، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2002)، 9، 284.

⁸⁶ البخاري، 1/ 92، (425)؛ مسلم، 1/ 454، (33).

⁸⁷ أخرج له البخاري تعليقاً في صحيحه، في كتاب الزكاة، 2/ 117، (1450). وعلق ابن حجر على سبب إخراج البخاري لرواية سفیان تعليقاً، أن سفیان ضعيف في الزهري وقد رواه عنه موصولاً، وخالفه يونس بن يزيد وهو أوثق منه، فلم يروه موصولاً؛ فلهذه العلة أخرج البخاري تعليقاً وشاهداً للحديث الذي وصله في الباب عن أنس بن مالك. انظر: ابن حجر، فتح الباري، 3/ 314. وأخرج له البخاري أيضاً تعليقاً في صحيحه، في كتاب الكسوف، 1/ 361، (1016). وعلق ابن حجر، بأنه لا معنى لمن أعله بتضعيف سفیان، فرواية سفیان موصولة عند الترمذي والطحاوي، وتابعه رواة آخرون عند الطحاوي والدار قطني، فأصبحت هذه الطرق يقوي بعضها بعض وتفيد الجزم. انظر: ابن حجر، فتح الباري، 2/ 550.

⁸⁸ ابن حجر، تقريب التهذيب، 244؛ ابن حجر، فتح الباري، 1/ 457.

عن الزهري يذكرون له متابعاً. وقد أفرد العلماء في هذا القسم من الرواة أبواباً خاصة في كتبهم، كما فعل ابن رجب الحنبلي في كتابه شرح علل الترمذي، حيث أورد فيه جماعة كثيرة من الثقات، لكن في روايتهم عن بعض الشيوخ ضعف وذكر منهم، حماد بن سلمة البصري، وسفيان بن حسين الواسطي⁸⁸. ويبنى على ذلك أنه لا يؤخذ كل حديث الثقة على الإطلاق، فهناك تعديل مقيد.

9.3. أسباط بن نصر الهمداني، وثقه ابن معين وابن حبان⁸⁹، وضعفه أبو نعيم والنسائي، وتوقف فيه أحمد، ووصفه الذهبي أنه صدوق⁹¹، وكذا ابن حجر وزاد أنه كثير الخطأ، وأخرج له الشيخان⁹² تعليقا⁹³. فالقول في أسباط أنه صدوق والأئمة لم يخرجوا له بمفرده، بل قرنوه بغيره، وهذا ما فعله الإمام مسلم في صحيحه.

10.3. قطن بن نسير أبو عباد البصري الغبيري، وثقه ابن حبان⁹⁴، ووصفه ابن عدي أنه يسرق الحديث⁹⁵، وذكر ابن حجر أنه صدوق يخطئ⁹⁶، روى له مسلم⁹⁷ وغيره.

⁸⁸ ابن رجب الحنبلي، شرح علل الترمذي، 2/ 808.

⁸⁹ محمد ابن حبان البستي، الثقات، (بيروت، دار الفكر، 1975)، 6/ 85.

⁹⁰ الذهبي، ديوان الضعفاء والمتروكين، 25، الذهبي، المعنى في الضعفاء، تح، نور الدين عتر، (د. م. : د. ن.، د. ت.)، 1/ 66.

⁹¹ أخرج له مسلم في صحيحه في كتاب الفضائل، 4/ 1814، (2329)، ثم أخرج للحديث روايتين في نفس الباب مما يشهد لحديث أسباط.

⁹² ابن حجر، تقريب التهذيب، 98.

⁹³ ابن حبان، الثقات، 9/ 22.

⁹⁴ محمد بن أحمد الذهبي، الكاشف، (جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية، 1992)، 2/ 138.

⁹⁵ ابن حجر، تقريب التهذيب، 456.

⁹⁶ مسلم، 1/ 110، (119).

والراجح في قطن أنه ضعيف، وما احتج مسلم به بمفرده، بل قرنه بغيره، وما أخرجه مسلم من طريقه معروف من رواية الثقات وهذا الإسناد محفوظ عنده، ومَرَّ فيما سبق أنه أدخل حديث أسباط؛ طلباً للإسناد العالي⁹⁸، وطلب الإسناد العالي سنة عن سلف كما نقل عن الإمام أحمد⁹⁹.

11.3. سهيل بن أبي صالح السَّمان، وثقه سفيان بن عيينة¹⁰⁰، ولم يحتج به ابن معين وأبو حاتم، ووصفه ابن حجر أنه صدوق تغير حفظه في آخر عمره¹⁰¹، وروى له الشيخان مقروناً¹⁰².

بعد البحث في حال الراوي ومروياته يتضح أنه ثقة عند البعض، وضعيف عند البعض الآخر، والإمام البخاري لم يخرج له إلا مقروناً وفي مواضع يسيرة¹⁰³، أما الإمام مسلم فأخرج له كثيراً في صحيحه¹⁰⁴ وترجح لديه ثقته وضبطه، وبين أبو الفضل محمد بن طاهر المقدسي سبب ذلك؛ فذكر أن الإمام البخاري ترك الرواية عن أقوام لشبهة وقعت في نفسه، ومنهم سهيل بن أبي صالح، حيث تكلم عليه في صحة سماعه من أبيه وأنه سمع من صحيفة، فاستغنى البخاري عن هذا الأصل بغيره من أصحاب أبي سهيل، في حين اعتمد عليه مسلم وأخذ بحديثه عندما سبر أحاديثه، فظهر له أنه سمع من أبيه¹⁰⁵.

⁹⁸ ابن رجب الحنبلي، شرح علل الترمذي، 2 / 831.

⁹⁹ نقله عنه الخطيب. انظر: أحمد بن علي الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، (الرياض: مكتبة المعارف، 1982)، 1 / 123؛ وأخرجه التبريزي. انظر: علي بن أبي محمد الأردبيلي التبريزي، الكافي في علوم الحديث، (عمان، الأردن: الدار الأثرية، 2008)، 398، وأخرج التبريزي أيضاً في طلب الإسناد العالي حديثاً عن النبي عليه السلام، فمن أراد التوسع في ذلك فليرجع إليه.

¹⁰⁰ منهم: سفيان بن عيينة كما نقل المزي. انظر: المزي، تهذيب الكمال، 12 / 225.

¹⁰¹ ابن حجر، تقريب التهذيب، 259.

¹⁰² الذهبي، الكاشف، 1 / 471.

¹⁰³ في خمسة أحاديث. انظر: كمال حامد أبو عون، مرويات سهيل بن أبي صالح في الكتب الستة، (غزة: رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، 1998)، 521.

¹⁰⁴ في (139) حديث، كلها من قسم الصحيح لذاته والصحيح لغيره. انظر: أبو عون، مرويات سهيل بن أبي صالح، 521.

¹⁰⁵ محمد بن طاهر المقدسي، شروط الأئمة الستة، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1984)، 18.

فالراجح أن تضعيفه ليس متفقاً عليه بين العلماء، بل الراجح أنه ثقة، وضعف لما طرأ عليه الاختلاط في آخر حياته، ومثل هذا لا يؤثر في قبول حديثه، والله أعلم. وقد مرَّ قول الإمام النووي في مثل هذا النوع من الرواة، ممن احتج به إمام وتركه آخر¹⁰⁶.

12.3. إسحاق بن سويد العدوي البصري، وثقه ابن معين والنسائي والعجلي، ورمي بالنصب¹⁰⁷، أخرج له البخاري مقروناً في موضع واحد من صحيحه¹⁰⁸، وروى له مسلم وغيره¹⁰⁹.
فإسحاق رمي ببدعة النصب، وكما قرر العلماء أن هذا لا يقدح في الاحتجاج به، إذا لم يكن داعياً إلى بدعته أو تاب عنها، أو وجد له متابع آخر ثقة¹¹⁰.

فالذي يظهر من مجموع الأقوال فيه: أنه ثقة عند أكثر العلماء، وأن من طعن فيه وضعفه كان بسبب البدعة، وليس هذا بسبب تضعيف عند الإمام البخاري، فقد أخرج لمن كان متهماً بالبدعة احتجاجاً، كعبيد الله بن موسى العبسي وغيره من غلاة الشيعة، واحتج بقوم من القدرية، وبقوم اتهموا برأي الخوارج وغيرهم من أهل البدع.
13.3. جعفر بن أبي ثور، واسم أبيه عكرمة¹¹¹. ذكر الترمذي أنه رجل مشهور من ولد جابر بن سمرة، وقد روى عنه رجال مشهورون، مثل سمالك بن حرب وعثمان بن موهب، وأشعث بن أبي الشعثاء¹¹²، ونص البيهقي أن

¹⁰⁶ ابن الصلاح، صيانة صحيح مسلم، 96.

¹⁰⁷ والنَّصْب: هو بغض علي رضي الله عنه وتقديم غيره عليه. انظر: ابن حجر، فتح الباري، 1، 459؛ السيوطي، تدريب الراوي، 1 / 388.

¹⁰⁸ أخرج له البخاري في صحيحه في كتاب الصيام مقروناً بخالد الخذاء، 3 / 27، (1912).

¹⁰⁹ الكلاباذي، رجال صحيح البخاري، 2 / 868؛ الباجي، التعديل والتجريح، 1 / 381؛ المزي، تهذيب الكمال، 2 / 432؛ مغلطاي بن قليج، إكمال تهذيب الكمال، (مصر: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 2001)، 2 / 93؛ ابن حجر، فتح الباري، 1 / 389؛ السيوطي، تدريب الراوي، 1 / 388.

¹¹⁰ وذكر ابن حجر من هذا القسم إسحاق بن سويد. انظر: ابن حجر، فتح الباري، 1 / 459.

¹¹¹ الذهبي، الكاشف، 1 / 293.

¹¹² الترمذي، العليل الكبير، 46.

سبب إخراج مسلم عنه في كتابه الصحيح هو رواية هؤلاء الثقات عنه¹¹³. وقد وثقه ابن حبان¹¹⁴، ووصفه ابن حجر بأنه مقبول، وقد أخرج له مسلم¹¹⁵ وغيره¹¹⁶.

والذي أرجحه في حال جعفر أنه ثقة، فقد أخرج له الإمام مسلم ثلاث مرات في صحيحه؛ وفي موضع منها -وهي رواية لحوم الإبل- أخرج له بمفرده احتجاجاً وصحح حديثه، ما يعني أنه ثقة عنده.

وتابع ثوراً عند ابن خزيمة كذلك ثقات آخرين¹¹⁷، فيكون مسلم أخرج الحديث بإسناده المعروف لديه؛ وعليه فالراوي هو من الثقات المحتج بهم عنده.

والأمثلة تطول ويضيق المقام عن الإحاطة بها واستيعابها، وللإمامان طريقة في كيفية الإخراج لهؤلاء الرواة. وأنقل هنا ما ذكره المعلمي اليماني في بيان طريقة الشيخين في الإخراج لهم، بأن ذلك يكون في مواضع معروفة، الأول: أن يقودهم اجتهادهم إلى أن ذلك القدر لا يؤثر فيه، كما أخرج البخاري لعكرمة.

والثاني: أو يقودهما اجتهادهما إلى أن ذلك القدر لا يصلح معه أن يحتج به مفرداً، بل لابد من قرنه بثقة يتابعه.

الثالث: أن يريا بأن هذا الضعف مقيد بقيود معروفة، كأن يروي عن شيخ ضعف فيه، أو بما سمعه عنه بعد

الاختلاط، أو عنعن عنه وهو من المدلسين، إلى غير ذلك من أسباب العلة المؤثرة المعروفة عند المحدثين، فيخرجان

للراوي على الوجه الذي يصلح، ويحجمان عن الذي لا يصلح¹¹⁸.

¹¹³ أحمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى، (الهند: مجلس دائرة المعارف النظامية، 1925)، 1/158، (767).

¹¹⁴ ابن حبان، الثقات، 4/105.

¹¹⁵ أخرج له مسلم، 1/275، (360)، 2/794، (1128).

¹¹⁶ ابن حجر، تقريب التهذيب، 140.

¹¹⁷ قال ابن خزيمة بعد أن أخرج رواية مسلم: "لم نر خلافاً بين علماء أهل الحديث أنّ هذا الخبر صحيح من جهة النقل، وروى هذا الخبر أيضاً عن جعفر بن أبي ثور، أشعث ابن أبي الشعثاء المحاربي، وسماك بن حرب، فهؤلاء ثلاثة من أجلة رواة الحديث قد رووا عن جعفر بن أبي ثور هذا الخبر". ثم أخرج ابن خزيمة شاهداً للحديث من طريق البراء بن عازب رضي الله عنه. انظر: محمد بن إسحاق ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، (بيروت، المكتب الإسلامي، 1970)، 1/21 (31).

¹¹⁸ إسلام النجار، بلوغ الأمان من كلام المعلمي اليماني، 1487.

وأختم البحث بما ذكره الحافظ ابن حجر موجزاً أسباب الطعن في رجال الصحيح والرد عليها، فيقول: "وهو على قسمين، الأول: من ضعفه بسبب الاعتقاد، وقد قدّمنا حكمه، وبيّنا في ترجمة كل منهم أنه ما لم يكن داعية، أو كان وتاب، أو اعتضدت روايته بمتابع.

القسم الثاني: فيمن ضُعبَ بأمر مردود كالتحامل، أو التعنت، أو عدم الاعتماد على المضعّف؛ لكونه من غير أهل النقد، أو لكونه قليل الخبرة بحديث من تكلم فيه أو بحاله، أو لتأخر عصره، ونحو ذلك.

ويلتحق به من تُكلم فيه بأمر لا يقدر في جميع حديثه، كمن ضُعبَ في بعض شيوخه دون بعض، وكذا من اختلط، أو تغيّر حفظه، أو كان ضابطاً لكتابه دون الضبط لحفظه، فإنّ جميع هؤلاء لا يجمل إطلاق الضعف عليهم، بل الصواب في أمرهم التفصيل، كما قدمناه مشروحاً بحمد الله تعالى". (ثم سرد الحافظ في الفصلين أسماء من رمي بالبدعة، أو ضعف بأمر مردود من رواه الصحيح)، ثم قال: "فجميع من ذكر في هذين الفصلين ممن احتجّ به البخاري لا يلحقه في ذلك عاب لما فسرناه، وأما من عدا من ذكر فيهما ممن وُصف بسوء الضبط، أو الوهم، أو الغلط، ونحو ذلك، وهو القسم الثالث، فلم يُخرج لهم إلا ما تُوبعوا عليه عنده، أو عند غيره، وقد شرحنا من ذلك ما فيه كفاية ومقنع"¹¹⁹.

الخاتمة:

• اختلف العلماء فيمن أخرج لهم الشيخان من الرواة الضعفاء أو المتكلم عليهم على رأيين، الأول: أنه تعديل وتوثيق لهم، وقد اشتهرت عبارتهم "قد جاز القنطرة"، فهي إحدى مراتب التعديل لمن أخرج له في الصحيحين، ولكن تتفاوت درجاتهم فمنهم من يكون ثقة في الدرجة العليا، ومنهم من يكون دون هذه المرتبة، وهذا هو رأي جلة من العلماء، مثل: الكلاباذي، وعلي ابن المفضل المقدسي، وابن دقيق العيد، والصنيع الفعلي للإمامان الذهبي والمزي¹²⁰ وغيرهم.

¹¹⁹ ابن حجر، فتح الباري، 1/ 464.

¹²⁰ كما نقل في ترجمة مالك بن الخير الزيادي، وحصين بن محمد السالمي، وحفص بن بغيل وغيرهم، أنه محتج بهم في الصحيحين، مع أن الشيخين لم يحتجوا بروايتهم بمفردهم، وإنما قرنواهم بغيرهم، وقد مرّ بيان هذا الأمثلة؛ وهذا يدل على أن الإمام الذهبي ممن يرى أن من أخرج له في الصحيح يحتج به.

- **الرأي الثاني:** وهو ما ذهب إليه أغلب العلماء والمحققين من المحدثين، كالإمام ابن عبد الهادي وابن حزم وابن القطان وابن حجر وغيرهم، أن هذا الإخراج من الشيخين ليس توثيقاً لهم، وكذلك تركهم الإخراج عن بعض الرواة ليس جرحاً فيهم، وإنما ينظر في حالهم وأقوال الأئمة فيهم.
- إن هؤلاء الرواة المتكلم عليهم والمخرج لهم في الصحيحين لا يحتاج بهم مطلقاً، بل إن ذلك مقيد بقيود يعرفها أهل الفن، مثل: الإخراج لهم في المتابعات والشواهد، أو قامت شواهد صدقه من معرفة الإمامين بحال الراوي، أو أنهم حفظوا هذه الأحاديث بخصوصها، أو طلباً للإسناد العالي، وغير ذلك من الأغراض مما هو معروف من صنيع الإمامين في الإخراج لهم.
- من أخرج له الشيخان بمفرده احتجاجاً، يعدُّ توثيقاً له، وإن لم يصرحا بقولها هذا ثقة؛ وهذا ما يسميه العلماء بالتعديل الفعلي أو التعديل الضمني أو التعديل بالرواية¹²¹.
- من أخرج له الشيخان متابعة أو شاهداً، لا يعد توثيقاً له، لأنها لم يلتزما الشروط المعتبرة في الثقة فيما خرجاه من الأحاديث في المتابعات والشواهد، وعليه فرجال الصحيحين قسبان: قسم محتج به، وهو القسم الأول. وقسم آخر غير محتج به، وهو القسم الثاني.
- إخراج الشيخين للراوي لا يحمل على العدالة التي تقتضي التوثيق، ولكن يحمل على العدالة التي تدفع جهالة العين، أما التعديل الضمني يرفع جهالة العين وجهالة الحال¹²².

¹²¹ وقد ذكر الدكتور وليد بن عثمان الرشودي نماذج من هؤلاء الرواة في بحث، بعنوان: "التعديل الفعلي وأثره في الحكم على الرواة"، وخلص إلى تعريف التعديل الفعلي بأنه: "هو تصحيح حديث الراوي أو إخراج حديثه في أحد الكتب التي اعتمد صاحبها الصحة ولو لم ينص على تعديله". ولم أفق على هذا البحث، وهذا ما نقله الشيخ أحمد معبد في شرحه الصوتي لكتاب فتح المغيث، للإمام السخاوي.

¹²² انظر: بشار عواد، تحرير تقريب التهذيب، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997)، 1/ 29؛ مجموع فيه رسائل للحافظ ابن ناصر الدين الدمشقي، مع، مشعل المطيري، (د.م.: دار ابن حزم، 2001)؛ مبارك الهاجري، وليد الكندري، من قال فيه ابن حجر في تقريب التهذيب مقبول، (الكويت، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد 59، 2004)، 133.

- ما انتقد به الشيخان من كونهم احتجوا بضعفاء ومجهولين، وأنهم خالفوا شرطهم في الصحيح مردود، والجواب: أن هؤلاء ليسوا كثرة، وأنهم لم يخرجوا هؤلاء احتجاجاً، بل اخرجوا مع ما يشهد لهم؛ فيعتبر حديثهم صحيحاً لغيره¹²³.
- بعض الرواة المتكلم عليهم بالضعف بعد البحث يتضح أنهم ثقات، أي أنه مختلف في أمر تعديلهم وتوثيقهم، كمن احتج بهم البخاري ولم يحتج بهم مسلم، مثل إسحاق بن محمد الفروي وعمرو بن مرزوق.
- إخراج الشيخين عن المختلطين كان قبل اختلاطهم، أو كان ذلك مقروناً بغيرهم، أما روايتهم عن المدلسين، فكان فيما أثبتوا فيه السماع وسلم من تدليسهم.
- لا تقبل أحاديث الثقات على إطلاقها، كما لا ترد أحاديث الضعفاء على إطلاقها، كما هو الحال في مرويات سهيل بن أبي صالح وحماد بن سلمة وغيرهم من الثقات، فقد ترك الإمام البخاري الرواية عنهم، بينما روى لهم الإمام مسلم ما ثبت عنده صحته وانتقى من أحاديثهم ما تيقن ثبوته.
- خرج الشيخان لرواة غير معروفين ولم تذكر لهم ترجمة، كما فعل الإمام البخاري مع شيخه بور بن اصرم، أو لرواة احتجوا بهم دون غيرهم من الأئمة، كما فعل الإمام مسلم عندما احتج بجعفر بن أبي ثور، وهذا يدل على أنهم ثقات عندهما.
- من يقف على أغراض الشيخين في الإخراج عن الرواة الضعفاء والمتكلم عليهم، يشهد لهم بالإمامة والتمكن والتمرس في هذه الصنعة.

المصادر والمراجع:

- ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن. صيانة صحيح مسلم. ط2. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1987.
- ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. زاد المعاد في هدي خير العباد. ط14. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986.
- ابن الملقن، عمر بن علي. البدر المنير. الرياض: د.ن.، 2004.

¹²³ وقد أذنت في هذا الموضوع من الشيخ أحمد معبد في شرحه لكتاب فتح المغيث للإمام السخاوي.

- ابن بهادر الزركشي، محمد بن جمال الدين. النكت على مقدمة ابن الصلاح. الرياض، دار أضواء السلف، 1998.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم. قاعدة جلیلة فی التوسل والوسيلة. عجمان: مكتبة الفرقان، 2001.
- ابن حبان، محمد بن حبان. الثقات. بيروت: دار الفكر، 1975.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. فتح الباري. بيروت: دار المعرفة، 1959.
- ابن حجر. تقريب التهذيب. سوريا: دار الرشيد، 1986.
- ابن حجر. النكت على كتاب ابن الصلاح. المدينة المنورة: د.ن.، 1984.
- ابن حجر. لسان الميزان. بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2002.
- ابن حجر. تهذيب التهذيب. الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، 1908.
- ابن خزيمة، محمد بن إسحاق. صحيح ابن خزيمة. بيروت: المكتب الإسلامي، 1970.
- ابن دقيق العيد، محمد بن علي. الاقتراح في بيان الاصطلاح. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت..
- ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن رجب. شرح علل الترمذي. ط2. الرياض: مكتبة الرشد، 2001.
- ابن عبد الهادي، محمد بن أحمد. الصارم المنكي. بيروت: مؤسسة الريان، 2003.
- ابن عدي، عبد الله بن عدي. الكامل في ضعفاء الرجال. ط3. بيروت: دار الفكر، 1988.
- ابن كثير، إسماعيل بن كثير. الباعث الحثيث. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت..
- ابن ناصر الدين الدمشقي، محمد بن أبي بكر. افتتاح القاري. د.م.: دار ابن حزم، 2001.
- ابن ناصر الدين الدمشقي. مجموع فيه رسائل للحافظ ابن ناصر الدين الدمشقي. مح. مشعل المطيري. د.م.: دار ابن حزم، 2001م.
- أبو عون، كمال حامد. مرويات سهيل بن أبي صالح في الكتب الستة. رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الحديث النبوي وعلومه، كلية أصول الدين، الجامعة الإسلامية: غزة، 1998.
- الأردبيلي، علي بن أبي محمد. الكافي في علوم الحديث. عمان، الأردن: الدار الأثرية، 2008.

- الباجي، سليمان بن خلف. التعديل والتجريح. الرياض: دار اللواء، 1986.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح المسند المختصر من أمور سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه. ط3. بيروت: اليمامة، 1987.
- بشار عواد. تحرير تقريب التهذيب. بيروت: مؤسسة الرسالة 1997.
- البيهقي، أحمد بن الحسين. السنن الكبرى. الهند: مجلس دائرة المعارف النظامية، 1925.
- الترمذي، محمد بن عيسى. العلل الكبير. بيروت: عالم الكتب، 1988.
- التهانوي، ظفر أحمد العثماني. قواعد في علوم الحديث. ط5. بيروت: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1984.
- الجزائري، طاهر بن صالح. توجيه النظر إلى أصول الأثر. حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، 1995.
- الحازمي، محمد بن موسى. شروط الأئمة الخمسة. بيروت: دار الكتب العلمية، 1984.
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي. الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع. الرياض: مكتبة المعارف، 1982.
- الخطيب، حذيفة شريف، دراسة تطبيقية في واقع مرويات المتهمين بالضعف في الصحيحين، مجلة كلية الإلهيات بحران، العدد، 28، (2012).
- الدارقطني، علي بن عمر. جزء فيه بيان أحاديث أودعها البخاري كتابه الصحيح. الرياض: دار الصمعي، 2006.
- الذهبي، محمد بن أحمد. ثلاث تراجم نفيسة للأئمة. الكويت: دار ابن الأثير، 1995.
- الذهبي. تذكرة الحفاظ. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.
- الذهبي. ديوان الضعفاء والمتروكين. ط2. مكة: مكتبة النهضة الحديثة، 1967.
- الذهبي. المغني في الضعفاء. د. م. د. ن. د. ت. .
- الذهبي. الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم. بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1992.
- الذهبي. سير أعلام النبلاء. ط3. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985.
- الذهبي. الكاشف. جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية، 1992.

- الذهبي. الموقف. ط 2. حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، 1991.
- الذهبي. ميزان الاعتدال. بيروت: دار المعرفة للطباعة، 1963.
- الزيلعي، عبد الله بن يوسف. نصب الراية. بيروت: مؤسسة الريان، 1997.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. تدريب الراوي. الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، د.ت..
- السيوطي. طبقات الحفاظ. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.
- الشوكاني، محمد بن علي. نيل الأوطار. مصر: دار الحديث، 1993.
- الصفدي، خليل بن أبيك. الوافي بالوفيات. بيروت: دار إحياء التراث، 2000.
- الصنعاني، محمد بن إسماعيل. ثمرات النظر في علم الأثر. الرياض: دار العاصمة، 1996.
- طوالة، محمد عبد الرحمن. شبه المقرون من الرواة في صحيح البخاري. مؤتة للبحوث والدراسات، العدد، 3، (2002).
- العلائي، خليل بن كيكليدي. النقد الصحيح لما اعترض من أحاديث المصاييح. المدينة المنورة: د.ن.، 1985.
- كافي، أبو بكر. منهج الإمام البخاري. بيروت: دار ابن حزم، 2000.
- الكلاباذي، أحمد بن محمد. رجال صحيح البخاري. بيروت: دار المعرفة، 1986.
- الكوثري، محمد زاهد. مقالات الكوثري. القاهرة: المكتبة التوفيقية، د.ت..
- مبارك الهاجري، وليد الكندري. من قال فيه ابن حجر في تقريب التهذيب مقبول. مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، الكويت، العدد، 59، (2004).
- مرتضى الزبيدي، محمد بن محمد. إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، 2016.
- المزي، يوسف بن عبد الرحمن. تهذيب الكمال. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980.

مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت. .

مغلطاي بن قليج. إكمال تهذيب الكمال. مصر: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 2001.

المقدسي، محمد بن طاهر. شروط الأئمة الستة. بيروت: دار الكتب العلمية، 1984.

المنذري، عبد العظيم بن عبد القوي. جواب الحافظ أبي محمد عبد العظيم المنذري. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1990.

النجار، إسلام بن محمود. بلوغ الأمان من كلام المعلمي اليماني. الرياض: أضواء السلف، 1997.

النووي، يحيى بن شرف. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. ط 2. بيروت: د. ن.، 1972.

Kaynakça

Âlâî, Halîl b. Keykeldî. *en-Nakdu's-Sahîh limâ'turiza mi'n ehâdîsi'l-Mesâbîh*. el-Medînetü'l-Münevvera ,Baskı: 1 , 1985.

Beşşâr Avvâd. *Tahrîru Takrîbi't-Tehzîbi*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.

Ebû Avn, Kemâl Hâmid. *Merviyyetu Süheyl b. Ebî Sâlih fi'l-Kütübî's-Sitteti*. Risâletü'n-Mukaddemetü'n Lineyli Dereceti'l-Mastır fi'l-Hadîsi'n-Nebeviyye ve Ulûmihi, Külliyyeti Usûli'd-Dîni, el-Câmiatu'l-İslâmiyyeti fî Ğazzete, li'l-âmi 1998.

ed-Dâru Kutnî, Alî b. Ömer. *Cüz'un fîhi Beyânu Ehâdîse Evda'ahâ el-Buhâriyyu Kitâbehu es-Sahîha*. Riyad: Dâru es-Sumeyyei', Baskı: 1, 2006.

el-Bâcî, Süleymân b. Halef. *et-Tadî'l ve't-Tecrîh*. Riyad: Dâru'l-Liva', Baskı: 1, 1986.

el-Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. el-Hind: Meclisu Dâirati'l-Maârifin-Nizâmiyyeti, Baskı: 1, 1925.

el-Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-Sahîhu el-Muhtasaru*. Beyrut: el-Yemême, Baskı: 3, 1987.

el-Cezâirî, Tâhir b. Sâlih. *Tevcihu'n-Nazari ilâ Usûli'l-Eser*. Haleb: Mektebetü'l-Maktûâtü'l-İslâmiyyeti, Baskı: 1, 1995.

el-Erdebîlî, Alî b. Ebî Muhammed. *el-Kâfi fi Ulûmi'l-Hadîs*. Ummân, Ürdün: Dâru'l-Eseriyyetu, Umman, 2008.

el-Hâzimî, Muhammed b. Mûsâ. *Şurûtü'l-e'immeti'l-Hamse*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Baskı: 1, 1984.

el-Hatîb, Huzeyfe Şerif. *Dirâsetun tatbikiyyetun fî vâki merviyyeti el-müttehemîne bi'd- Dâfi fi es-Sahîhayn*. Harran: İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 28, 2012.

el-Kelâbâzî, Ahmmed b. Muhammed. *Ricâlu Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rifeti, Baskı: 1, 1986.

el-Kevserî, Muhammed Zâhid. *Makâlâtü'l-Kevserî*. Kahire: Mektebetü'l-Tevfikîyye.

el-Makdisî, Muhammed b. Tâhir. *Şurutü'l-Eimmeti's-Sitte*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyyeti, Baskı: 1, 1984.

- el-Mizzî, Yûsuf b. Abdirrahmân. *Tehzîbü'l-Kemâl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâleti, Baskı: 1, 1980.
- el-Münzirî, Abdülazîm b. Abdilkavî. *Cevâbü'l-Hâfız Ebî Muhammed'Abdil'azîm el-Münzirî*. Haleb: Mektebetü'l Matbûâtü'l-İslâmiyyeti, 1990.
- en-Neccâr, İslâm b. Mahmûd. *Bulûğu'l-Emânî mi'n Kelâmi'l-Ma'lemi'l-Yemenî*. Beyrut: Edvâu's-Selef, 1997.
- en-Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *Şerhü'n-Nevevî alâ Sahîhi Müslim*. Beyrut, Baskı: 2, 1972.
- es-Safedî, Halîl b. Aybeg es-Safedî. *el-Vâfi bi'l-Vefiyât*. Beyrut: Dâru lhyâi't-Turas, 2000.
- es-San'ânî, Muhammed b. İsmâîl. *Semerâtü'n-Nazar fî ilmi'l-Eser*. Riyad: Dâru'l-Âsimeti, Baskı: 1, 1996.
- es-Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedribü'r-Râvî*. Riyad: Mektebetü'r-Riy'adi'l-Hadîseti.
- es-Suyûtî, Ahmed b. Ebî Bekr. *Tabakâtü'l-Huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyyeti, Baskı: 1, 1983.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Alî. *Neylü'l-Evtâr*. Mısır: Dâru'l-Hadîs, Baskı: 1, 1993.
- et-Tehânevî, Zafer Ahmed b. el-Osmânî. *Kavâ'id fî 'Ulûmi'l-Hadîs*. Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyyeti, Baskı: 5, 1984.
- et-Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *el-'İlelü'l-Tirmizî'l-Kebîr*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, Baskı: 1, 1988.
- ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Dîvânu ed-Duafêi ve'l-Metrûkîn*. Mekke: Mektebetun en-Nahdeti el-Hadîseti, Baskı: 2, 1967.
- ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *el-Muğnî fi'd-Duafê*. Tahkik: Nûreddîn Itr.
- ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *el-Kâşif*. Cidde: Dâru'l-Kibleti li'l-Sekâfeti'l-İslâmiyyeti, Baskı: 1, 1992.
- ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *el-Mûkiza*. Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyyeti, Baskı: 2, 1991.
- ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *er-Ravêtü's-Sikâtü'l-Mütekkellimu fihim bimâ lâ Yûcibu Reddehum*. Beyrut: Dâru'l-Beşâriru'l-İslâmiyyeti, Baskı: 1, 1992.
- ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Selâsü Terâcümin Nefîsetün li'l-e'immetin*. Kuveyt: Dâru'l-İbn Esîr, Baskı: 1, 1995.
- ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâleti, Baskı: 3, 1985.
- ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Tezkiratü'l-Huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyyeti, Baskı: 1, 1998.
- ez-Zehebî, Muhammed b. Osmân. *Mizânü'l-i'tidâl*. Beyrut: Dâru'l-Marifeti li'l-Tibâti, Baskı: 1, 1963.
- ez-Zeylaî, Abdullâh b. Yûsuf. *Nasbu'r-Râye*. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, Baskı: 1, 1997.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî. *Câmi' li-Ahlâki'r-Râvî ve âdâbi's-Sâmi'*. Riyad: Mektebetü'l-Ma'rife, 1982.
- İbn Abdülhâdî el-Hanbelî, Muhammed b. Ahmed. *es-Sârimü'l-Münkî*. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, Baskı: 1, 2003.
- İbn Adî el-Cürcânî, Abdullâh b. Adî. *el-Kâmil fî Du'afâ'i'r-Ricâl*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, Baskı: 3, 1988.
- İbn Bahâdır ez-Zerkeşî, Muhammed b. Cemâleddîn. *en-Nüket 'alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*. Riyad: Dâru Edvâi's-Selef, Baskı: 1, 1998.
- İbn Dakîku'l'id, Muhammed b. Alî. *el-İktirâh fî Beyâni'l-Istılâh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyyeti.
- İbn el-Kayyîm el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr. *Zâdü'l-Me'ad fî Hedyâ Hayri'l-İbâd*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâleti, Baskı: 14, 1986.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Alî. *Takrîbü't-Tehzîb*. Suriye: Dâru'r-Reşîd, Baskı: 1, 1986.

- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Alî. *en-Nüket 'alâ Kütübi İbni's-Salâh*. el-Medînetü'l-Münevvera, Baskı: 1, 1984.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Alî. *Lisânü'l-Mîzan*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyyeti, Baskı: 1, 2002.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Alî. *Fethü'l-Bârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rifeti, 1959.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Alî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. el-Hind: Matbaatu Dâireti'l-Maârifî'n-Nizâmiyyeti, Baskı: 1, 1908.
- İbn Hibbân el-Büstî, Muhammed b. Ahmed. *es-Sikât. Dâru'l-Fikir*. Baskı: 1, 1975.
- İbn Huzeyme, Muhammed b. İshâk. *Es-Sahîhu İbn Huzeyme*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1970.
- İbn Kesîr, İsmâîl b. Kesîr. *el-Bêisü'l-Hasîsü*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyyeti.
- İbn Mülakkın, Ömer b. Alî. *el-Bedrü'l-Münîr*. Riyad: es-Suûdiyyeti, Baskı: 1, 2004.
- İbn Nâsirüddîn ed-Dımaşkî, Muhammed b. Ebî Bekr. *İftitâhu'l-Kârî*. Dâru İbn Hazm, 2001.
- İbn Nâsirüddîn ed-Dımaşkî, Muhammed b. Ebî Bekr. *Mecmû' fihî Resâil li'l-hâfizi İbn Nâsirüddîn ed- Dımaşkî*. Dâru İbn Hazm, 2001.
- İbn Receb el-Hanbelî, Abdurrahmân b. Receb. *Şerhu ilelü't-Tirmizî*. Riyad: Mektebetü'r-Reşad, Baskı: 2, 2001.
- İbn Teymiyye el-Harrânî, Ahmed b. Abdulhalîm. *Kâidetü'n Celîletün fi't-tevassüli ve'l-Vesîleti*. Acman: Mektebetü'l-Furkân, Baskı: 1, 2001.
- İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, Osman b. Abdurrahmân. *Siyânetü Sahîhi Müslim*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l- İslâmî, Baskı: 2, 1987.
- Kâfî, Ebû Bekr. *Menhucu'l-İmâmu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, Baskı: 1, 2000.
- Moğoltay b. Kalîc. *İkmâl Tehzîbu'l-Kemâl*. Mısır: el-Fêrûku'l-Hadîsetu li't-Tibâ'ati ve'n-Neşer, Baskı: 1, 2001.
- Murtazâ ez-Zebîdî, Muhammed b. Muhammed. *İthâfû's-Sâdeti'l-Müttakîn bi-Şerhi İhyâ'i 'ulûmu'd-Dîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyyeti, 2016.
- Mübârek el-Hâcirî, Velîd el-Kenderî. *Men Kale fihî İbn Hazm fi't-Takrîbi't-Tehzîb Makbûlun*. Mecelletu't-Şerîa ve'd-Dirâseti'l-İslâmiyyeti fi'l-Kuveyt, Sayı: 59, 2004.
- Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhi Müslim*. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut.
- Tavêlibe, Muhammed Abdurrahman. *Şibhu el-Makrûn min er-Rivâti fi sahîhi el- Buhârî*. Mu'te: li'l- Buhûsi ve'd-Dirâseti, Sayı: 3, 2002.

HADITH

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

Temmuz / July / يوليو / 2020, 4: 251-280

أسباب اختلال ضبط الرواة وأنواع الحديث الناتجة عنه

The Reasons for a Rāwī to Lose Ḍabt (Accuracy) and Ḥadīth Types Formed in This Way

Ravinin Zabtının Bozulmasının Nedenleri ve Bu Durumun Yol Açtığı Hadis Türleri

Ayman J. M. Aldoori / أيمن جاسم محمد الدوري

الأستاذ المساعد، جامعة ماردين أرتوكلو، كلية العلوم الإسلامية، ماردين / تركيا

Dr. Lecturer, Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, Mardin/Turkey

ay_dor@yahoo.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4420-5257>

Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received Date: 17.04.2020

Kabul Tarihi / Accepted Date: 07.07.2020

Yayın Tarihi / Published Date: 31.07.2020

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Temmuz / July

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3966313>

Atıf / Citation / اقتباس : Aldoori, Ayman J. M. “أسباب اختلال ضبط الرواة وأنواع الحديث الناتجة عنه” / *Esbâbu İhtilâli Dabti’r-Ruvât ve Envâ’u’l-Hadîsi’n-Nâticeti anhu / The Reasons for a Rāwī to Lose Ḍabt (Accuracy) and Hadith Types Formed in This Way*. *HADITH* 4 (Temmuz/July 2020): 251-280. doi.org/10.5281/zenodo.3966313.

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

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

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

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

أسباب اختلال ضبط الرواة وأنواع الحديث الناتجة عنه

أيمن جاسم محمد الدوري

المختص	الكلمات المفتاحية
يُلقى هذا البحث الضوء على أسباب الخلل في ضبط الراوي، والمتمثلة بعدة أمور من أهمها الغفلة، والاختلاط، وانشغاله عن الرواية، وعدم صون الكتاب أو الأصول عن العبث والتحرير كنعاب الوراقين والمحيطين بالمحدث بأصوله، واعتماد المحدث على حفظه من غير كتاب، وما يفعله بعض المحدثين من جمع للأسانيد من غير تمييز للمتن الواحد، وغيرها من الأسباب، مما ينتج عنه أنواع عديدة من الأحاديث، كالحديث الحسن، والشاذ، والمقلوب، والمصحف، والمدرج، والمضطرب، كما يلقي الضوء على مفهوم الضبط عند المحدثين، وأنواعه، ووسائل معرفته، وقد توصلت الدراسة إلى أنّ الضبط نوعان، ضبط صدر وذلك بإثبات ما سمعه الراوي واستحضاره متى شاء، وضبط كتاب وذلك بصونه عن تطرق الخلل إليه، وأن الضبط ركن أصيل من أركان الرواية، والخلل فيها يؤدي غالباً إلى عدم الاحتجاج بها، مما يؤكد على دقة منهج المحدثين في نقد ضبط الرجال حياً للسنّة النبوية، يتحقق ضبط الراوي بكونه متيقظاً غير مغفل، حافظاً إن حدث من حفظه، ضابطاً لكتابه من التبديل والتغيير، عالماً بما يحيل المعنى.	الحديث السنة الضبط اختلال الراوي

The Reasons for a Rāwī to Lose Ḍabt (Accuracy) and Ḥadīth Types Formed in This Way

Keywords:

Ḥadīth
Sunnah
Ḍabt
Confusion
Rāwī

ABSTRACT

This paper sheds light on the reasons of the narrator's inconsistency in (narrations) verification as highlighted in some issues such as (narrator's) inattentiveness, confusion, inconsistent transmission, text manipulation in the narrators' books by the scribe [copier], the trustee [book keeper], the son, the neighbor, or disregarding the book (by the author narrator)...etc. such issues may result in many types of Hadith such as the Good Hadith, Irregular (unpopular) Hadith, Inverted (Maqlub) Hadith, Musahhaf Hadith (reported from books), Mudraj Hadith [includes words from the prophet and the narrator],...etc. In addition, highlighting such issues may also clarify the concept of Verification for Hadith Scholars, its types, and means of attainment. The study concluded that. Verification is a major pillar of Narration, and that inconsistency in verification mostly renders the narration unverifiable. This, in turn, emphasizes the scrutiny of Hadith Scholars in critiquing the Verification of Narrators to protect the Prophetic Traditions.

EXTENDED ABSTRACT

The Reasons for a Rāwī to Lose Ḍabt (Accuracy) and Hadith Types Formed in This Way

Scholars have reached a consensus on the necessity of Prophetic Sunnah's (Tradition) ability for evincing, being the secondary source for Tashrīc (legislation) and being in accord with everything that holds validity in terms of hadiths. Therefore, scholars did their best for Sunnah, and they set up rules to analyse the Ḍabt (accuracy) of hadiths.

With regard to the fact that khabar can only be accepted after its sanad is known, jarh and through the study of al-jarḥ wa-l-ta'dīl, research came into happening about rāwīs in terms of their qualities of Ḍabt (accuracy), 'adālah, taḥammul and al-adā'. For this reason, this study aims to shed light on the rāwī's Ḍabt in his riwaya (narration), which is one of the most important conditions to accept the riwaya of a rāwī, and to reveal the problem of Ḍabt condition research, on which Muhaddiths have reached a consensus. This study will also try to answer questions by explaining what is meant by Ḍabt, the unsound reasons in Ḍabt which must be condemned, and the hadith types resulting from these reasons.

What is meant by the Ḍabt of a rāwī? How it is known that a rāwī has the quality of Ḍabt or not? What is the primary factor for a rāwī to lose Ḍabt? What are the hadith types resulting from a rāwī's confusing his Ḍabt?

There can be some studies and researches about this subject. Some of them are as follows, the study called "Ḍabt for the Muhaddiths and Its Effect on Rāwī and Riwaya" by Abu Hammad and Ziyad Awwad.

Abu Rashid Mahmud Ahmad Yakoub's study called "Dangers to which Hadith books are exposed in terms of Collection, Classification and Research". However, Mahmud fundamentally speaks of dangers to which riwaya books are exposed. When it comes to this study, it analyses most of the reasons that could vitiate Ḍabt of a rāwī.

This study covers a few aspects:

First one is the conception of Ḍabt according to muhaddiths. This means a rāwī's being conscious without carelessness, keeping his book away from change and alternation and knowing the meaning that was narrated to him.

There are two types of Ḍabt:

Ḍabt as-Sadr: It is the process where a rāwī keeps in mind whatever he heard from his teacher (sheik) precisely. It must be in such a way that the rāwī must have the quality to remember it any time he wants.

Ḍabt al-Kitab: Ḍabt al-kitab means that a transmitter must ensure that this book remains free from contamination from the time of audition of ḥadith (samāʿ) until adā.

This second condition is the essence of this research, which is about the reasons vitiating ḍabt (accuracy) of rāwī. The most obvious ones of these reasons are:

1. Ghafalah (Negligence) al-Rāwī: The case where human heart loses something and does not remember it. This case is influential in determining samāʿ (hearing) for muhaddiths.

2. Confusion of Rāwī: Confusion is the disarray in the mind and the breakdown in ḍabt. It occurs for some reasons in Rāwī. These are agedness, loss in sight, ruined books, death of family members and being a victim of theft.

3. This is the reason in which the scribe (copier) adds some hadiths which do not belong to the muhaddith. Some scribes (copiers) do not appreciate the importance of this case and they unfortunately insert some hadiths which do not belong to the muhaddith into the book.

4. The case when a child or a neighbour plays with the muhaddith's book: Some relatives or neighbours of the muhaddith play with his books and add some hadiths to his book.

5. The case when the muhaddith relies more on his memory than his book: Some rāwī are perfect at reporting from their books but not from memory. However, sometimes one of them experience narrating hadiths from memory because he lost his book or he is away from the book.

6. The case in which a trustee (book keeper) abuses a muhaddith's books: Some muhaddiths left their books to a trustee when they had a cruise as they wanted to keep book safe for fear that the book might get lost, etc., and unfortunately in some cases the trustee changed the book given by the muhaddith.

7. Collecting a matn without researching its isnads: Sometimes, certain rāwī try to collect all scholars within a single isnad without distinguishing them, and they do not exactly know the reason for the provision next to ḍabt.

8. The case when a rāwī is busy with his job and far from riwaya: Sometimes, a rāwī gets away from the riwaya because of any reasons such as being busy with things like court-related works. That a colleague keeps him away from studying riwaya and from narrating hadiths are factors that cause mental confusion and confusion of ḍabt.

9. The case when the rāwī sleeps too much and neglects hearing: For example, someone's sleeping too much who pays attention to hearing. Undoubtedly, this harms his ḍabt and denies the riwaya.

The third chapter of this study discusses the hadith types resulting from the confusion in ḍabt of a rāwī. These are:

1. al-Hadith Ḥasan li-dātihi: It is the type of hadith which continues till the end of the sanad transmitted by a rāwī whose sanad is muttaṣil (contiguous) and ḍabt̲ is weightless by narrating from another rāwī whose ḍabt̲ is weightless like himself, it is the type of hadith which is not shādhdh and ‘illah, and it is a hadith which is not shādhdh and defective narrated by a fair rāwī with weightless ḍabt̲ using a muttaṣil sanad.

2. Shādhdh Hadith: It is the kind of hadith narrated by an eligible rāwī by objecting to the narrations by rāwīs who rank above him.

3. Maqlub Hadith: It is the process in which a word in the matn or sanad of a hadith is changed with another one and the act of introducing or purifying it.

4. Musannaf Hadith: It is changing a word in the hadith in terms of wording or meaning dissenting to the narration by thika rāwīs.

5. Muḍṭarib Hadith: It is used when one people or more disagree with one another in their version of a tradition in such a way that none of the opinions can be preferred over the others.

6. Mudrajj Hadith: Generally it is used of inserting something in the isnad or the matn of one tradition without distinguishing it.

This study reaches to the conclusion that:

1. Ḍabt condition is considered one of the factors to accept a riwaya. Actually, hadith scholars have adapted a tactful way and method in criticizing ḍabt̲ of a rāwī.

2. There are two types of ḍabt̲. Ḍabt as-Sadr; this is the case where a rāwī records what he heard and remembers it whenever he wants. The second one is Ḍabt al-Kitab, this one is saving the book from circumstances in which the book can be defected and disordered.

3. There are a lot of reasons for the confusion of ḍabt̲. Some of the most important ones are as follows: Ghafalah (negligence), mental confusion of the rāwī, stolen or buried books, changes in the book made by the scribe [copier] or children or neighbours, being away from the book, abusing of the muhaddith's book by the trustee, rāwī's getting too busy doing his profession, rāwī's not considering samā' (hearing) very important because of too much sleep.

4. Some hadith types are formed because of the confusion of ḍabt̲. These are: Ḥasan, shādhdh, Maqlub, Musahhaf, Muḍṭarib, Mu'allal, Mudrajj.

GENİŞLETİLMİŞ ÖZET

Ravinin Zabtının Bozulmasının Nedenleri ve Bu Durumun Yol Açtığı Hadis Türleri

Âlimlersünnetin, teşride (hüküm koyma) hüccet olduğu, sıhhati sabit olan kısmının tamamına tabi olunması gerektiği ve İslâm şeriatında Kur'an'dan sonra ikinci kaynak olduğu konusunda icma etmişlerdir. Bundan dolayı âlimler en büyük gayretlerini sünnet için sarf etmiş ve hadisin zabtını sağlayan kurallar koymuşlardır.

Sadece senedi bilinen haberlerin kabul edileceği kuralından dolayı, râvilerin zabt ve adaletini, rivayetin tahammül ve eda keyfiyetini araştıran cerh ve ta'dîl ilmi ortaya çıkmıştır.

Bir râvinin rivayetini kabul etmenin en önemli şartlardan birinin zabt olduğu konusunda muhaddisler icma etmiştir. Önemine binaen bu araştırmada, zabt şartı araştırılacak ve problemlerine ışık tutularak çözülmeye çalışılacaktır. Dolayısıyla zabt ile neyin kastedildiği, râviyi ta'n etmeye neden olan kusurların neler olduğu, kusurların varlığı durumunda hangi hadis çeşidinin ortaya çıktığı açıklanacak ve aşağıdaki sorulara cevap verilecektir.

Râvi zabtı ne anlama gelir? Râvinin zabit olup olmadığı nasıl bilinir? Râvinin zabtını etkileyen karıştırmanın en önemli sebebi nedir? Karıştırmadan dolayı ortaya çıkan hadis türleri nelerdir?

Zabt konusunda daha önce Ebû Hammâd Ziyâd Avvâd tarafından "ed-Dabt inde'l-muhaddisîn ve eseruhu fi'r-râvî ve'l-mervî" adında ve Mahmûd Ahmed Yakûb Bâ Reşîd tarafından "el-Mahâtir elletî te'arradat lehâ kütübü'l-hadîs cem'an ve tasnîfan ve dirâseten" adında çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan Mahmud'un çalışması konu bakımından çalışmamızla benzerlik arz etse de biz konuyu daha kapsamlı ele alacağız.

Araştırma üç bölümden oluşmaktadır:

Birinci bölümde, muhaddislere göre zabt kavramı işlenmektedir. Buna göre zabt: râvinin gafil olmayıp uyanık olması, kitabını her türlü değişim ve dönüşümden koruması ve manayı bilmesidir.

Zabt iki çeşittir:

Zabtu's-sadr: Râvinin şeyhinden (hocasından) duyduğunu, eksiksiz bir şekilde ve istediği zaman hatırlayacak düzeyde ezberleyip hafızasında sabitleştirmesidir.

Zabtu'l-kitâb: Râvinin kitabını semâ zamanından edâ zamanına kadar kendisinde bulunmayan kişi ya da sözlerden korumasıdır.

İkinci bölümde, çalışmanın özünü oluşturan râvilerin zabtını bozan sebepler işlenecektir. Buna göre zabtı bozan sebeplerin en açık olanları şunlardır:

1. Gafletü'r-râvi: Bir şeyin insanın aklından gitmesi ve onu hatırlamamasıdır. Muhaddislerin yanında gafletü'r-râvi, semâ'ın tespiti için önemlidir.

2. İhtilâtu'r-râvi: İhtilât, zihnindeki karışıklık ve zabttaki bozukluktur. Birkaç sebepten dolayı meydana gelmektedir. Bunlar; yaşlılık, görme yetisini kaybetme, kitaplarının yanması, ailesinden bazılarının ölümü ve evine hırsızların girmesidir.

3. Varrâkların (Müstensihlerin) muhaddise ait olmayan bazı hadisleri nüshasına koyması: Bazı varrâklar eserin önemini gözetmediğinden muhaddise ait olmayan bazı hadisleri nüshasına sokuşturmasıdır.

4. Çocuğun veya komşunun muhaddisin kitaplarıyla oynaması: Muhaddisin bazı akrabaları veya komşularının kitaplarıyla oynayarak bazı hadisleri ona koymasıdır.

5. Muhaddisin kitabından çok hafızasına güvenmesi: Bazı râviler, kitaptan rivayet etmede başarılı iken hafızasından rivayette aynı başarıyı göstermeyebiliyorlar. İşte bu râviler, kitaplarını kaybettiklerinde ya da onlardan uzaklaştıklarında hafızalarına güvenip rivayette bulununca hataya neden olurlar.

6. Emanetçinin, muhaddisin kitaplarını kötüye kullanması: Bazı muhaddisler, sefere çıkması veya kitabının kaybolmasından korkması gibi sebeplerden dolayı kitabını emanet olarak güvendiği bir emanetçiye bırakıyordu. Ancak maalesef nadir de olsa bazen bu emanetçiler muhaddisin kitabıyla oynayabiliyordu.

7. Bir metnin isnadlarını araştırmaksızın toplamak: Bazı râvilerin, zabtın bozulmasına neden olan şeylere dikkat etmeden hocaları bir isnadda toplamaya çalışmasıdır.

8. Râvinin işiyle meşgul olup rivayetten uzaklaşması: Bazı râvilerin mahkeme işleriyle uğraşması gibi mesleğini icra ederken hadisleri tekrar etmekten uzaklaşması ve kafa karışıklığı yaşaması dolayısıyla zabtının bozulmasıdır.

9. Râvinin çok uyuyup semâ'ı umursamaması: Râvinin semâ'ı önemsemeyip çok uyuması zabtına hanel getirir ve rivayetlerinin reddedilmesine sebep olur.

Üçüncü bölümde ise, zabt kusurundan doğan hadislerin çeşitleri işlenecektir. Bunlar:

1. Hasen li Zâtihi Hadis: Zabtı hafif problemlili olan adâlet sâhibi râvinin, isnâdın başından sonuna kadar adâlet ve zabt sâhibi râvilerden muttasıl bir isnâdla, şâz ve illetten sâlim olarak rivâyet ettiği hadîstir

2. Şâz Hadis: Makbul bir ravinin kendisinden üstün ravilerin rivayetlerine muhalif olarak rivayet ettiği hadistir.

3. Maklûb Hadis: Hadisin sened veya metninde bir lafzı başka bir lafızla değiştirmeye da takdim veya tahir etmektir.

4. Musahhaf Hadis: Lafız veya mana bakımından sika râvilerin rivayetine muhalif olarak hadiste bir kelimeyi değiştirmeye denir.

5. Muzdarip Hadis: Bir veya daha fazla râvi tarafından muhtelif ve eşit seviyedeki vecihlerle rivayet edilip aralarında cem' ya da tercih yapılamayan hadistir.

6. Mudrec Hadis: Metinden olmayan bir şeyin ayırt etmeksizin metne eklenmesine denir.

Araştırmada şu neticelere ulaşılmıştır:

1. Zabt şartı, rivayeti kabul etme unsurlarından sayılır. Öte yandan hadisçiler, râvinin zabtını eleştirmede hassas bir yol ve yöntem izlemişlerdir.

2. Zabt iki çeşittir. Zabtu's-sadr; râvinin duyduğunu kaydetme ve istediği zaman onu hatırlamasıdır. Zabtu'l-kitâb; kitabı kendisine hâlel getirecek şeylerden korumaktır.

3. Zabtın kusurunun birçok sebebi vardır. En önemli olanlardan bazıları şunlardır: Gaflet, râvinin hafızasının karışıklığı, kitaplarının çalınması veya yanması, varrâğın, çocuğunun ve komşunun kitaplarına bir şey eklemesi, kitaplardan uzaklaşması, emanetçinin kitabını kötüye kullanması, mesleğiyle uğraşması, uykudan dolayı semâ'ı ihmal etmesidir.

4. Zabtın kusurundan bazı hadis çeşitleri oluşur. Bunlar: Hasen, şâz, mablûb, musahhaf, muzdarip, muallel ve mudrectir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, Zabt, ihtilat, Ravi.

مدخل:

بيّن العلماء قديماً وحديثاً أنّ السُّنة حُجّة في الشَّرْع واجبٌ أتباعُها والأخذ بكل ما ثبتت صِحَّتُه منها؛ فهي المصدر الثاني للتشريع الإسلامي بعد القرآن الكريم، لذلك عَنيت الأُمَّةُ الإسلامية بالحديث النَّبوي، وبذلت من أجله أعظم الجُهد، ونقل إلينا الرُّواة أقوالَ الرسول صلى الله عليه وسلم في الشُّؤون كلها العظيمة واليسيرة، ووضعوا القوانين التي تُحقق ضبط الحديث، وتكلّموا في الرِّجال ليتميّز المقبول من غيره، فقد جاء في مُقدمة صحيح مسلم عن ابن سيرين: قال: "لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة قالوا: سمّوا لنا رجالكم، فيُنظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم، ويُنظر إلى أهل البدع فلا يُؤخذ حديثهم".¹

وبناءً على أن الخبر لا يُقبل إلا بعد معرفة سنده، فقد ظهر علم الجرح والتعديل، والكلام على الرُّواة، من ناحية ضبطه وكيفية تحمُّله وأدائه.

لذا جاء هذا البحث ليلسط الضوء على المقصود من الضبط، وأهم الأسباب المؤدية إلى الإخلال به والظعن بضبط الراوي والعزوف عن الرواية عنه، والأحاديث الناتجة عن الإخلال بالضبط.

مشكلة البحث: تتمحور مشكلة هذا البحث في الإجابة عن الأسئلة الآتية:

ما المقصود بضبط الراوي؟

كيف يعرف ضبط الراوي من عدمه؟

ما أهم أسباب اختلال ضبط الراوي؟

ما الأحاديث الناتجة من اختلال ضبط الرواة؟

مناهج البحث: اعتمدت في هذا البحث على المناهج الآتية:

¹ مسلم بن الحجاج القشيري، النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، مح. محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، 1/15.

1- المنهج الاستقرائي: واستخدمته باستقراء الرجال الذين اهتموا بالخلل في ضبطهم من كتب الجرح والتعديل.

2- المنهج الاستنباطي: واستخدمته في استنباط الأسباب التي تخل بضبط الرواة.

الد\راسات السابقة: بعد البحث عن دراسات مشابهة لهذه الدراسة وجدت ما يشبهها في بعض النواحي وهي:

1- بحث بعنوان: (الضبط عند المحدثين وأثره في الراوي والمروي) لزياد عواد أبو حماد، منشور في مجلة جامعة دمشق عام 2002م، تناول فيه الباحث أهمية الضبط، والأساليب التي اتبعها المحدثون لقياس الضبط، وأوصاف المحدثين لدرجات الضبط، وفيه توافق يسير بين مبحثه الأول الذي يتحدث فيه عن أنواع الضبط مع بحثي هذا إلا أن الباحث تعرض لأسباب اختلال الضبط بشكل مختصر جدا والتي أركز عليها في هذا البحث بشكل موسع.

2- بحث بعنوان: (المخاطر التي تعرضت لها كتب الحديث جمعا وتصنيفاً ودراسة) لمحمود أحمد يعقوب با رشيد، منشور في المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية عام 2011م، وقد تناول فيه الباحث عناية المحدثين بمروياتهم، والمخاطر التي تعرضت لها كتب الحديث فتضمن هذا بعض جوانب الإخلال بالضبط، وهو وإن كان يتوافق في بعض الجزئيات مع بحثي إلا أنه يتحدث بالدرجة الأولى عن المخاطر التي تعرضت لها كتب الرواية أما بحثي هذا فإنه يتناول معظم الأسباب التي تؤدي إلى الخلل بضبط الراوي.

3- بحث بعنوان: (أصول الضبط في الرواية عند المحدثين: دراسة تأصيلية) لسعيد محمد علي، منشور في مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والقانونية، عام 2015هـ. تناول فيه الباحث مفهوم الضبط، وما يلزمه، ومعياره، ومراتبه، وألقاب المحدثين، وأسباب اختلاف الضبط لدى الرواة، وهو وإن كان يتشابه في مبحثه الأخير مع بحثي إلا أنني قمتُ باستقراء أسباب اختلال الضبط عند الرواة بشكلٍ أوسعٍ وأشمل.

وقمت بتقسيم هذا البحث إلى أقسام ثلاثة رئيسة وهي: مفهوم الضبط وكيفية معرفته، أسباب اختلال الضبط عند الرواة، وأنواع الأحاديث الناشئة عن الاختلال في الضبط.

1. مفهوم الضبط وكيفية معرفته:

1.1. تعريف الضبط وأنواعه.

أولاً: الضبط لغة:

الضَّبُّ: "لزوم شيء لا يفارقه في كل شيء"².

وقال صاحب اللسان: "الضَّبُّ: لزوم الشيء وحبسه، ضَبَطَ عَلَيْهِ وَضَبَطَهُ يَضْبُطُ ضَبْطاً وَضَبَاطَةً، وَضَبَطُ الشَّيْءِ حِفْظُهُ بِالْحَزْمِ، وَالرَّجُلُ ضَابِطٌ أَي حَازِمٌ. وَرَجُلٌ ضَابِطٌ وَضَبْنُطِيٌّ: قَوِيٌّ شَدِيدٌ"³.
وقال الجرجاني: "الضبط: في اللغة: عبارة عن الحزم"⁴.

ثانياً: الضبط اصطلاحاً:

سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم معناه الذي يريد به، ثم حفظه ببذل المجهود، وهو الثبات عليه بمذاكرته إلى حين أدائه إلى غيره"⁵.

وقال البقاعي: "المقصود من الضبط الوثوق بأن هذا سمع هذا الحديث مثلاً من شيخه، وهو ممن يصح تحمله وأداؤه"⁶.

وعرّفه السيوطي بقوله: "فُسِرَ الضبط بأن يكون متيقظاً غير مغفل، حافظاً إن حدث من حفظه، ضابطاً لكتابه من التبديل والتغيير إن حدث منه، عالماً بما يحيل المعنى إن روى به"⁷.

² الخليل بن أحمد، الفراهيدي، العين، مح. مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، د.ت)، 23/7.

³ محمد بن مكرم، ابن منظور، لسان العرب، ط3، (بيروت: دار صادر، 1993م)، 340/7.

⁴ علي بن محمد، الجرجاني، التعريفات، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م)، 137.

⁵ عبد الرؤوف بن تاج العارفين، المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، (القاهرة: عالم الكتب، القاهرة، 1990م)، 221.

⁶ برهان الدين إبراهيم بن عمر، البقاعي، النكت الوفية بما في شرح الألفية، مح. ماهر ياسين الفحل، (القاهرة: مكتبة الرشد، 2007م)، 169/1.

⁷ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، مح. نظر محمد الفاريابي، (الرياض: دار طيبة، د.ت)، 353/1.

وعرفه زين الدين السنيكي: "بأن يُثبِتَ سماعُ ما روى بخطِّ ثقةٍ مؤتمنٍ سواءَ الشَّيخ، والقارئ، وبعض السَّامعين، وسواءً أكتبَ سماعه على الأصل، أم في ثبِتِ بيده، إذا كان الكاتب ثقةً من أهل الخبرة بهذا الشأن، بحيث لا يكون الاعتماد في رواية هذا الراوي عليه، بل على الثقة المقيّد لذلك".⁸

وعرفه الدهلوي بقوله: "المراد بالضبط حفظ المسموع وتثبيتته من الفوات والاختلال بحيثُ يتمكّن من استحضاره".⁹

وعرفه أو شهبه بأنه: "إتقان ما يرويه الراوي بأن يكون متيقظاً لما يروي، غير مغفل وذلك بأن يكثر صوابه على خطئه وغفلته، حافظاً لروايته إن حدث من حفظه ضابطاً لكتابه إن حدث من كتابه، عالماً بما يحيل المعنى عن المراد إن روى بالمعنى حتى يثق".¹⁰

وقال الصنعاني: "الضابط من يكون حافظاً متيقظاً غير مغفل ولا ساه ولا شاك في حالتي التَّحمل والأداء".¹¹

وقال الطاهر الجزائري: "الضابط من الرواة هو الذي يقل خطؤه في الرواية وغير الضابط هو الذي يكثر غلطه ووهمه فيها سواء كان ذلك لضعف استعداده أو لتقصيره في اجتهاده".¹²

من التعريفات السابقة نستخلص أن الضبط يتحقق بأن يكون الراوي متيقظاً غير مغفل حافظاً إن حدث من حفظه، ضابطاً لكتابه من التَّبديل والتَّغيير، عالماً بما يُحيل إليه المعنى.

⁸ زكريا بن محمد، السنيكي، فتح الباقي بشرح ألفية العراقي، مح. عبد اللطيف هميم، ماهر الفحل، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002م)، 41/1.

⁹ عبد الحق بن سيف الدين، الدهلوي، مقدمة في أصول الحديث، مح. سلمان الحسيني الندوي، ط2، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1986م)، 62.

¹⁰ محمد بن محمد، أبو شهبة، الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، (بيروت: دار الفكر العربي، د.ت)، 91.

¹¹ محمد بن إسماعيل، الصنعاني، توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، مح. صلاح بن عويضة، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م)، 16/1.

¹² طاهر بن صالح، الجزائري، توجيه النظر إلى أصول الأثر، مح. عبد الفتاح أبو غدة، (حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، 1995م)، 105/1.

والضبط نوعان:

1 - الأول: ضبط صدر، ويسمى أيضًا ضبط حفظ وهو أن يثبت الراوي ما سمعه من شيخه متقنا لذلك في حافظته بحيث أنه يتمكن عادة من استحضاره له متى شاء لكن لا يشترط أن يكون استحضاره دفعيًا، بل يكفي أن يستحضره شيئًا فشيئًا على التدريج.

2 - والثاني: ضبط كتاب وهو صيانتها أي الكتاب إن كان حدث فيه لديه منذ سمع فيه وصححه إلى أن يؤدي منه ليصير حينئذ على يقين من عدم إدخال أحد فيه ما ليس منه، وكذا قال الحافظ ابن حجر: "والضبط ضبط صدر وهو أن يثبت ما سمعه بحيث يتمكن من استحضاره متى شاء، وضبط كتاب وهو صيانتها لديه منذ سمع فيه إلى أن يؤدي منه"¹³. وبمثله قال السخاوي¹⁴.

2.1. كيف يعرف الضبط؟

نص العلماء على أن الضبط يُعرف بأن يعتبر رواياته بروايات الثقات المعروفين بالضبط، فإن وافقهم غالباً، وكانت مخالفته نادرة عرف كونه ضابطاً ثبتاً¹⁵.

قال الزركشي: "الضبط عبارة عن موافقة الثقات فيما يروونه فإن خالفهم لم يكن ضابطاً"¹⁶.

¹³ أحمد بن علي بن محمد، ابن حجر، نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، مح. عصام الصباطي وعماد السيد، ط5، (القاهرة: دار الحديث، 1997 م)، 4/722.

¹⁴ محمد بن عبد الرحمن، السخاوي، فتح المغيث بشرح الفية الحديث للعراقي، مح. علي حسين، (مصر: مكتبة السنة، 2003 م)، 1/28.

¹⁵ الجرجاني، التعريفات، 51، الزركشي، النكت، 1/102، برهان الدين إبراهيم بن عمر، الجعبري، رسوم التحديث في علوم الحديث، مح. إبراهيم بن شريف الملي، (بيروت: دار ابن حزم، 1421 هـ / 2000 م)، 100.

¹⁶ بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، الزركشي، النكت على مقدمة ابن الصلاح، مح. زين العابدين بن محمد بلا فريج، (الرياض: أضواء السلف، 1998 م)، 1/102.

وقال ابن الصلاح: "يعرف كون الراوي ضابطاً بأن نعتبر رواياته بروايات الثقات المعروفين بالضبط والإتقان، فإن وجدنا رواياته موافقة -ولو من حيث المعنى- لرواياتهم، أو موافقة لها في الأغلب والمخالفة نادرة، عرفنا حينئذ كونه ضابطاً ثباتاً، وإن وجدناه كثير المخالفة لهم، عرفنا اختلال ضبطه، ولم نحتج بحديثه، والله أعلم"¹⁷.

وقال ابن أمير الحاج: "يعرف رجحان ضبطه بالشهرة وبموافقة المشهورين به أي بالضبط في روايتهم في اللفظ والمعنى أو غلبتها أي الموافقة وإلا إن لم يعرف رجحان ضبطه بذلك فغفلة"¹⁸.

وذكر الشيخ المأربي أموراً يعرف بها ضبط الصدر تتلخص بالآتي:

- 1 - استفاضة ضبط الراوي بين الأئمة، وهذه الصورة هي أعلى الصور في هذا الباب.
- 2 - تزكية بعض أئمة الجرح والتعديل للراوي بأنه يحفظ حديثه ويتقنه.
- 3 - سبب روايات الراوي، ومقارنتها بروايات غيره من الثقات؛ لينظر هل يوافقهم أم يخالفهم؟
- 4 - إذا نصوا على أن الراوي ثقة، وليس له كتاب، فهذا يدل على أنه يحفظ حديثه في صدره.
- 5 - ومن ذلك قول الراوي عن نفسه: "ما كتبت سوداء في بيضاء" أو "ما يضرني أن تحرق كتبي" ونحو ذلك مما يدل على إتقانه لحديثه.
- 6 - باختبار الراوي، وللاختبار صور، منها:

¹⁷ عثمان بن عبد الرحمن، ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، مح. نور الدين عتر، (دمشق: دار الفكر، 1986م)، 106.

¹⁸ محمد بن محمد، ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ط2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م)، 2/224.

أ - أن يأتي إليه أحد أئمة الجرح والتعديل، فيسأله عن بعض الأحاديث، فيحدثه بها على وجه ما، ثم يأتي إليه بعد زمن، فيسأله عن الأحاديث نفسها، فإن أتى بها كما سمعها منه في المرة الأولى؛ علم أن الرجل ضابط لحديثه، ومتقن له.

ب - أن يُدخِل الإمام منهم في حديث الراوي ما ليس منه، ثم يقرأ عليه ذلك كله، موهماً أن الجميع حديثه، فإن أقره وقبله، مع ما أُدخل فيه؛ طعن في ضبطه، وإن ميز حديثه من غيره؛ علم أن الرجل ضابط.

ج - أن يلقن الإمام منهم الراوي بقصد اختباره شيئاً في السند أو في المتن، لينظر هل سيعرف ويميز؛ فيرد ما لُقِّنَه، أو لا يميز؛ فيقبل ما أُدخل عليه، فإن ميز؛ فهو ضابط، وإلا فغير ضابط.

د - إغراب إمام من الأئمة على الراوي بالحديث، فيقلب سنده، أو متنه، أو يركب سند حديث على متن حديث آخر، أو العكس، ليعرف ضبط الراوي من عدمه أو قلته، ويحكم عليه بما يستحق حسب حذقه، وفطنته، وضبطه، أو غفلته، وعدم فهمه، وهذا يفعلُه الشيوخ مع تلاميذهم لمعرفة نباهتهم وتيقظهم، والعكس.

7 - وكذلك يُعرف الضبط بالمذاكرة، كما قال أبو زرعة: كان أحمد بن حنبل يحفظ ألف حديث، فقيل

له: وما يدريك؟ قال: ذاكرته، فأخذت عليه الأبواب¹⁹.

أما ضبط الكتاب وهو: صونه عن تطرق الخلل إليه من حين السماع إلى الأداء، فقد ذكر الشيخ المأربي أيضاً

أهم طرق معرفته وتلخيصها بما يأتي:

"1 - التنصيص من إمام على أن فلاناً صحيح الكتاب، أو أن كتابه هو الحكم بين المحدثين، أو أن كتابه كثير

العجم والتنقيط، ونحو ذلك مما يدل على ضبطه لكتابه.

¹⁹ مصطفي بن إسماعيل، المأربي، الجواهر السليمانية شرح المنظومة البيقونية، (الرياض: دار الكيان، 2006م)، بتصرف يسير 60-66.

2 - أن يصرح الراوي الثقة بضبطه كتابه، كأن يقول: إذا كان كتابي معي فلا أبالي أن يكون فلان من الأئمة

عن يميني، والآخر عن شمالي.

3 - التنصيص على أن أصل الراوي الذي يُحدّث منه مُقَابِلٌ على أصل شيخه، أو على نسخة معتمدة منه.

4 - أن يوافق حديثه الذي يرويهِ من كتابه حديث الثقات، فإن هذا يدل على ضبطه لكتابه، وقد يكون عنده

ضبط صدر، وقد لا يكون.

5 - التنصيص على أنه لم يكن يُعير كتابه، ولا يُجرح أصله من عنده؛ لأن فاعل ذلك قد ينسى المعار إليه،

وقد يعيره للمأمون وغير المأمون²⁰.

2. أسباب اختلال الضبط عند الرواة:

إنَّ المتأمل بعناية في مسألة الضبط عند أهل الحديث، يجد أن اختلال الضبط عند الرواة

مرجعه إلى سبب أو أكثر من الأسباب الآتية:

1- غفلة الراوي:

قال صاحب المصباح: "الغفلة غيبة الشيء عن بال الإنسان وعدم تذكره له وقد استعمل فيمن تركه إهمالاً

وإعراضاً"²¹.

²⁰ المأربي، الجواهر السليمانية، 66.

²¹ أحمد بن محمد، الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (بيروت: المكتبة العلمية، د.ت)، 449 / 2.

وعرفها الملا علي القاري بأنها: "الذهول عن الإتقان أي الحفظ والإيقان"²².

ثم قال: والمعنى: "أو فحش غفلته، أي كثرة غفلته، لأن الظاهر أن مجرد الغفلة ليس سببا للطعن لقلة من يعافيه الله منها"²³.

قال السيوطي: "لا تقبل رواية من عرف بكثرة السهو في روايته إذا لم يحدث من أصل صحيح، بخلاف ما إذا حدث منه فلا عبرة بكثرة سهوه، لأن الاعتماد حينئذ على الأصل لا على حفظه"²⁴.

وقال الخطيب البغدادي: "أخبرنا أبو نعيم الحافظ، ثنا محمد بن أحمد بن الحسن، ثنا بشر بن موسى، قال: قال عبد الله بن الزبير الحميدي، قال: فما الغفلة التي يرد بها حديث الرضا الذي لا يعرف بكذب؟ قلت: هو أن يكون في كتابه غلط، فيقال له في ذلك، فيترك ما في كتابه ويحدث بما قالوا، أو بغيره في كتابه بقولهم، لا يعقل فرق ما بين ذلك، أو يصحف ذلك تصحيفا فاحشا، يقلب المعنى، لا يعقل ذلك فيكف عنه"²⁵.

وقال القاضي عياض: "الغفلة والسهو عن الحرف وشبهه وما لا يخل بالمعنى مؤثرة في تصحيح السماع كما قالوه ولهذا العلة لم يخرج البخاري من حديث ابن بكير عن مالك إلا القليل وأكثر عنه عن الليث قالوا لأن سماعه كان بقراءة حبيب وقد أنكر هو ذلك"²⁶.

وقال المنذري: "الصدوق الورع المغفل، الغالب عليه الوهم والخطأ والسهو والغلط، فهذا يكتب من حديثه الترغيب والترهيب والزهد والآداب، ولا يحتج بحديثه في الحلال والحرام"²⁷.

²² علي بن سلطان محمد، الملا علي القاري، شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر، مح. محمد نزار تميم وهيثم نزار تميم، (بيروت: دار الأرقم، د.ت)، 432.

²³ المصدر السابق.

²⁴ السيوطي، تدريب الراوي، 1/401.

²⁵ أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، مح. أبو عبد الله السورقي، إبراهيم حمدي المدني، (المدينة المنورة: المكتبة العلمية، د.ت)، 148.

²⁶ عياض بن موسى السبتي، القاضي عياض، الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع، تحقيق: السيد أحمد صقر، (القاهرة: دار التراث، 1970م)، 1/78.

²⁷ عبد العظيم بن عبد القوي، المنذري، جواب الحافظ أبي محمد عبد العظيم المنذري المصري عن أسئلة في الجرح والتعديل، مح. عبد الفتاح أبو غدة، (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، د.ت)، 49.

ونقل الخطيب عن القاضي أبي بكر محمد بن الطيب قوله: "ومن عرف بكثرة السهو والغفلة وقلة الضبط، رُد حديثه"²⁸.

2- اختلاط الراوي:

يشترط في الراوي أن يكون حافظاً إن حدث من حفظه حافظاً لكتابه إن حدث من كتابه²⁹. والاختلاط ينافي الحفظ والاتقان.

قال ابن منظور: "خُولِطَ الرَّجُلُ فَهُوَ مُخَالِطٌ، وَاخْتَلَطَ عَقْلُهُ فَهُوَ مُخْتَلِطٌ إِذَا تَغَيَّرَ عَقْلُهُ"³⁰.

والاختلاط في اصطلاح أهل الحديث: "هو كون الراوي ثقة حافظاً، ثم يطرأ سوء الحفظ عليه لسبب من الأسباب"³¹.

فالاختلاط هو تغير في الحفظ واختلال في الضبط يحدث للراوي لعدة أسباب منها: كبر سنه، أو ذهاب بصره، أو احتراق كتبه، أو موت بعض أهله، أو سرقة بيته، وغيرها.

ومن أمثلة من اختلط بسبب كبر سنه أبان بن صمعة، قال ابن عدي: "حدثنا ابن حماد، حدثني صالح، حدثنا علي سمعت عبد الرحمن بن مهدي يقول: أتيت أبان بن صمعة وقد اختلط البتة قلت لعبد الرحمن قبل أن يموت بكم؟ قال بزمان.

حدثنا ابن حماد، حدثني عبد الله، عن أبيه وسألته عن أبان بن صمعة قال: صالح، قلت له أليس تغير بأخرة؟ قال: نعم. قال ابن عدي: وأبان بن صمعة له من الروايات قليل، وإنما عيب عليه اختلاطه لما كبر"³².

²⁸ البغدادي، الكفاية، 152.

²⁹ البغدادي، الكفاية، 30.

³⁰ ابن منظور، لسان العرب، 7/ 295.

³¹ وصي الله بن محمد، عباس، علم علل الحديث ودوره في حفظ السنة النبوية، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، د.ت)، 30.

³² ابن عدي، الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997 م)، 2/ 73.

وقد تنبه المتقدمون من المحدثين إلى ما يمكن أن يرافق الكبر من تغير في الحفظ فامتنع الكثير منهم عن التحديث عنهم.

قال الذهبي: "وليمتنع مع الهرم وتغير الذهن. وليعهد إلى أهله وإخوانه حال صحته: أنكم متى رأيتموني تغيرت، فامنعوني من الرواية"³³.

ومنهم: حماد بن سلمة بن دينار البصري، قال الحافظ ابن حجر: "قال البيهقي هو أحد أئمة المسلمين إلا أنه لما كبر ساء حفظه فلذا تركه البخاري وأما مسلم فاجتهد وأخرج من حديثه عن ثابت ما سمع منه قبل تغيره وما سوى حديثه عن ثابت لا يبلغ اثني عشر حديثاً أخرجها في الشواهد"³⁴.

ومنهم: قيس بن الربيع الأسدي، قال الحافظ ابن حجر: "قال ابن حبان تتبعت حديثه فرأيتته صادقاً إلا أنه لما كبر ساء حفظه فيدخل عليه ابنه فيحدث منه ثقة به فوَقعت المناكير في روايته فاستحق المجانبة"³⁵.

قال الرامهرمزي: "فإذا تنهى العمر بالحدث، فأعجب إلي أن يمسك في الثمانين، فإنه حد الهرم، والتسبيح والاستغفار وتلاوة القرآن أولى بأبناء الثمانين"³⁶.

ومن اختلط بسبب فقدته للبصر عبد الرزاق الصنعاني، قال أبو زرعة: أخبرني أحمد بن حنبل، قال: أتينا عبد الرزاق قبل المتين وهو صحيح البصر ومن سمع منه بعدما ذهب بصره، فهو ضعيف السماع³⁷.
وقد امتنع بعض المحدثين عن التحديث بسبب فقد بصره.

قال الخطيب البغدادي: "كان عبید الله بن عمر قد عمي وقطع الحديث"³⁸.

³³ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، الذهبي، الموقظة في علم مصطلح الحديث، ط2، (حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، 1992م)، 66/1.

³⁴ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، (الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، 1908م)، 14/3.

³⁵ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 394/8.

³⁶ الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد، الرامهرمزي، المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، مح. محمد عجاج الخطيب، ط3، (بيروت: دار الفكر، 1984م)، 352.

³⁷ يوسف بن عبد الرحمن، المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: بشار عواد معروف، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980م)، 58/18.

ومن اختلط بسبب احتراق كتبه: عبد العزيز بن عمران بن عبد العزيز بن عبد الرحمن بن عوف الزهري المدني الأعرج المعروف بابن أبي ثابت، قال عمر بن شبة: كان كثير الغلط في حديثه لأنه احترقت كتبه فكان يحدث من حفظه³⁹.

ومنهم عبد الله بن لهيعة، قال ابن أبي حاتم: "حدثنا عبد الرحمن حدثنا محمد بن إبراهيم قال سمعت عمرو بن علي يقول: عبد الله بن لهيعة احترقت كتبه، فمن كتب عنه قبل ذلك مثل ابن المبارك، وعبد الله بن يزيد المقرئ أصح من الذين كتبوا بعد ما احترقت الكتب"⁴⁰.

وقال ابن حبان: "هذا إذا ميز بين حديثه المعروف عنه الذي حدث من كتابه وبين ما حدث بعد احتراق كتبه، وقد سبرت حديثه من رواية العبادلة عنه عبد الله بن المبارك وعبد الله بن وهب وعبد الله بن يزيد المقرئ وبين حديثه الذي حدث بعد احتراق كتبه، فلما حدث بما ليس من حديثه بعد احتراق كتبه، فرأيت في القديم أشياء مُدَلَّسة وأوهاماً كثيرة تدل على قلة مبالاة كانت فيه قبل احتراق كتبه، فلما حدث بما ليس من حديثه بعد احتراق كتبه استحق الترك"⁴¹.

ومنهم أيضاً: عمر بن الإمام أبي الحسن علي بن أحمد الوادي الشهير باب الملقن، قال عنه برهان الدين الحلبي: "إمام عالم كثير الفوائد والمؤلفات اختلط قبل موته فيما بلغني بسبب احتراق كتبه"⁴².

³⁸ أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن مهدي، الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، مح. محمود الطحان، (الرياض: مكتبة المعارف، د.ت)، 2/305.

³⁹ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 6/351.

⁴⁰ عبد الرحمن ابن أبي حاتم، الرازي، الجرح والتعديل، (حيدرآباد: طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1952م)، 5/147.

⁴¹ أبو حاتم محمد، ابن حبان، المجروحين من المحدثين، مح. حمدي عبد المجيد السلفي، (الرياض: دار الصميعي للنشر والتوزيع، 2000م)، 74/2.

⁴² إبراهيم بن محمد بن خليل، برهان الدين الحلبي، الاغتنباط بمن رمي من الرواة بالاختلاط، مح. علاء الدين علي رضا، (القاهرة: دار الحديث، 1988م)، 79.

ومن اختلط بسبب موت ابنه، محمد بن عبد القادر بن عثمان الجعفري النابلسي الحنبلي، قال عنه برهان الدين الحلبي: "بلغني أنه اختلط قبل موته بسبب موت ابنه صاحبنا الإمام شرف الدين عبد القادر الحنبلي قاضي دمشق"⁴³.

وأما سرقة كتب المحدث فقد تعرضت بعض كتب المحدثين للسرقة مما أدى إلى وهم الراوي الذي لا يحدث من حفظه، وقد ذكرت لنا كتب التراجم والجرح والتعديل بعض هؤلاء المحدثين الذين سرقت كتبهم ومنهم: عبد الرزاق بن عمر الثقفي أبو بكر الدمشقي الكبير، قال الحافظ ابن حجر: "قال أبو داود: ضعيف الحديث سرقت كتبه وكانت في خرج وكان يتبع حديث الزهري ومن ها هنا وها هنا وليس حديثه بشيء"⁴⁴.
ومنهم: محمد بن جابر بن سيار بن طلق السحيمي، قال الحافظ ابن حجر: "قال أبو زرعة قال أبي ذهب كتبه في آخر عمره وساء حفظه وكان يلحق"⁴⁵.

ومنهم: عبد الحميد بن إبراهيم الحضرمي، قال ابن أبي حاتم: "سمع كتب عبد الله بن سالم عن الزبيدي إلا أنها ذهبت كتبه فقال لا أحفظها"⁴⁶.

ومنهم: سليمان بن داود المنقري يعرف بالشاذكوني، قال ابن عدي: "سألت عبدان عن الشاذكوني كيف هو فقال معاذ الله أن يتهم الشاذكوني وإنما كانت كتبه قد ذهبت فكان يحدث حفظا فيغلظ"⁴⁷.

وأما عن دفن كتب بعض المحدثين فقد لجأ البعض لدفن كتبه تحت التراب بغية التفرغ للعبادة والانقطاع عن الناس، ومن هؤلاء يوسف بن إسباط بن واصل الشيباني، قال عنه البخاري: "قال صدقة: دفن يوسف بن أسباط كتبه فكان بعد يقلب عليه ولا يجيء كما ينبغي يضطرب في حديثه"⁴⁸.

⁴³ المصدر السابق، 100.

⁴⁴ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 6/309-310.

⁴⁵ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 9/89.

⁴⁶ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 6/8.

⁴⁷ ابن عدي، الكامل، 4/300.

⁴⁸ محمد بن إسحاق، البخاري، التاريخ الأوسط، مح. محمود إبراهيم زايد، (حلب: مكتبة دار التراث، 1977م)، 2/265.

وقال العجلي: "كوفي، ثقة صاحب سنة وخير، دفن كتبه، تحول إلى قرية يقال لها: سَيْلِحِينَ بين أنطاكية وحلب وآواه أبو أسامة إلى قريته وهو في سن وكيع دفن كتبه وقال: لا يصلح قلبي عليها"⁴⁹.

وقال الحافظ ابن حجر: "نزل قرية بين حلب وأنطاكية، قال العجلي صاحب سند وخبر، دفن كتبه وقال لا يصلح فكبر عليها، وقال البخاري: كان قد دفن كتبه فصار لا يجيء بحديثه كما ينبغي"⁵⁰.

فكان ممن لا يحفظ حديثه بل يعتمد على كتبه، وبهذا أشار ابن عدي في ترجمته فقال: "هو عندي من أهل الصدق إلا أنه لما عدم كتبه كان يحمل على حفظه فيغلط ويشتبه عليه، ولا يعتمد الكذب"⁵¹.

ومنهجهم: مؤمل بن إسماعيل القرشي، أيضاً ممن دفن كتبه فوق في الخطأ، قال عنه الحافظ ابن حجر: "قال البخاري: مات سنة خمس أو ست وقال غيره دفن كتبه فكان يحدث من حفظه فكثير خطؤه"⁵².

ومنهجهم: حماد بن أسامة بن زيد القرشي، قال عنه ابن حجر: "وقال الآجري عن أبي داود قال وكيع نهيت أبا أسامة أن يستعير الكتب وكان دفن كتبه وحكى الأزدي في الضعفاء عن سفيان بن وكيع قال كان أبو أسامة يتتبع كتب الرواة فيأخذها وينسخها قال لي بن نمير أن المحسن لأبي أسامة يقول أنه دفن كتبه ثم تتبع الأحاديث بعد من الناس"⁵³.

3- إدخال أحاديث ليست للمحدث:

مهمة الورّاقين هو نسخ الأحاديث لطلبة العلم وطبيعة مهنتهم هذه تتطلب الاتقان والدقة الشديدة، إلا أن بعض الورّاقين لم يراع هذا الأمر وللأسف مما جعله يدس أحاديث ليست للمحدث، ومن أمثال هؤلاء المحدثين الحفاظ والذين اختلت ثقتهم بسبب وراق لهم هو أحمد بن عمير بن جوصاء.

⁴⁹ أحمد بن عبد الله بن صالح، العجلي، تاريخ الثقات، (مكة المكرمة: دار الباز، 1984م)، 485.

⁵⁰ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 11 / 408.

⁵¹ ابن عدي، الكامل، 8 / 489.

⁵² ابن حجر، تهذيب التهذيب، 10 / 381.

⁵³ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 3 / 3.

قال الحافظ ابن حجر: "قال همام محمد بن إبراهيم الكرخي: بن جوصاء بالشام كابن عقدة بالكوفة يعني في سعة الحفظ وقال مسلمة بن قاسم كان عالماً بالحديث مشهوراً بالرواية عارفاً بالتصنيف وكان الرحلة إليه في زمانه وكان له وراق يتولى القراءة عليه وإخراج كتبه فساء ما بينهما فاتخذوا وراقاً غيره فأدخل الوراق الأول أحاديث في روايته وليست من حديثه فحدث بها بن جوصاء فتكلم الناس فيه ثم وقف عليها فرجع عنها"⁵⁴.

ومنهم إبراهيم بن عصمة العدل، قال عنه الذهبي: "أدخلوا في كتبه أحاديث، وهو في نفسه صادق"⁵⁵.

وقال عنه الحافظ ابن حجر: "أدخلوا في كتبه أحاديث وهو في نفسه صادق انتهى وهذا الرجل من مشايخ الحاكم قال في تاريخه أدركته وقد شاخ وكان قد سمع أباه وغيره قبل الثمانين ومائتين وكانت أصوله صحاحاً وساعاته صحيحة فوقع إليه بعض الوراقين فزاد فيه أشياء قد برأ الله أبا إسحاق منها"⁵⁶.

ومنهم: سفيان بن وكيع بن الجراح، قال الحافظ ابن حجر: "قرطمة وراق سفيان بن وكيع كان يدخل عليه الأحاديث الباطلة فيحدث بها سفيان فينبهونه فلا يرجع فلأجل هذا تركوا حديثه وقرطمة سباه بن الجوزي في مقدمة الموضوعات ثم رأيت في مقدمة الضعفاء لأبي حاتم بن حبان في النوع الرابع عشر قال ومنهم سفيان بن وكيع كان له وراق يقال له قرطمة يدخل عليه الحديث"⁵⁷.

وقال الذهبي: "سفيان بن وكيع وراقه أدخل عليه أحاديث، فرواها وكلمناه فيها فلم يرجع عنها"⁵⁸.

وقال ابن حبان: "وكان شيخاً فاضلاً صدوقاً إلا أنه ابتلي بوراق سوء كان يدخل عليه الحديث وكان يثق به فيجيب فيما يقرأ عليه وقيل له بعد ذلك في أشياء منها فلم يرجع فمن أجل إصراره على ما قيل له استحق الترك"⁵⁹.

4- تلاعب الابن أو الجار في كتب المحدث:

⁵⁴ أحمد بن علي بن حجر، لسان الميزان، تحقيق: دائرة المعارف النظامية، ط2، (بيروت: مؤسسة الأعلمي للطبوعات، 1971م)، 1/ 240.

⁵⁵ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، مح. علي محمد البجاوي، (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، 1963م)، 1/ 48.

⁵⁶ ابن حجر، لسان الميزان، 1/ 80.

⁵⁷ ابن حجر، لسان الميزان، 3/ 473.

⁵⁸ الذهبي، ميزان الاعتدال، 1/ 114.

⁵⁹ ابن حبان، المجروحين، 1/ 359.

قد يتلاعب بكتب المحدث بعض أقاربه أو جيرانه، فيدسوا بعض الأحاديث في كتبه، ومن أمثلة من ابتلي بدس ابنه في كتبه عبد الله بن محمد بن ربيعة القدامي المصيبي قلب ابنه عليه أكثر من مائة وخمسين حديثاً، فتعرض للجرح من النقد بسبب قبوله للتلقين، وعدم ضبطه لكتابه، قال عنه ابن حبان: "كان آفته ابنه لا يحل ذكره في الكتب إلا على سبيل الاعتبار ولعله أقلب له على مالك أكثر من مائة وخمسين حديثاً فحدث بها كلها"⁶⁰.

وقال السمعاني: "كان آفته ابنه، لا يحل ذكره في الكتب إلا على سبيل الاعتبار، ولعله قد أقلب له على مالك أكثر من مائة وخمسين حديثاً فحدث بها كلها"⁶¹.

وقال ابن العجمي: "ذكره شيخنا الحافظ العراقي في شرح ألفيته في علوم الحديث فيما قرأ قرأته عليه غير مرة في الضرب الذين امتحنوا بأولادهم أو وراقين فوضعوا لهم أحاديث ودسوها فحدثوا من غير أن يشعروا"⁶².

ومن أمثلة تلاعب الجار بكتب المحدث عبد الله بن صالح بن محمد المصري، كان له جار بينه وبينه عداوة، وكان جاره يكتب أحاديث بخط مشابه لخط ابن صالح ويضعها بين كتبه فيظنها ابن صالح أنها من حديثه، قال ابن حبان: "وكان في نفسه صدوقاً يكتب لليث بن سعد الحساب وكان كاتبه على الغلات وإنما وقع المناكير في حديثه من قبل جار له رجل سوء سمعت بن خزيمة يقول كان له جار بينه وبينه عداوة فكان يضع الحديث على شيخ عبد الله بن صالح ويكتب في قرطاس بخط يشبه خط عبد الله بن صالح وي طرح في داره في وسط كتبه فيجده عبد الله فيحدث به فيتوهم أنه خطه وسماعه فمن ناحيته وقع المناكير في أخباره"⁶³.

5- اعتماد المحدث على حفظه دون كتابه:

يعرف بعض الرواة بإتقانه إن حدث من كتابه لا من حفظه ولكن قد يتعرض أحدهم للتحديث من حفظه إما لضياح كتابه أو ابتعاده عنه.

⁶⁰ ابن حبان، المجروحين، 2/ 39.

⁶¹ عبد الكريم بن محمد بن منصور، السمعاني، الأنساب، مح. عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليباني وغيره، (حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1962 م)، 10/ 351.

⁶² إبراهيم بن محمد بن خليل، برهان الدين الحلبي، الكشف الحثيث عمن رمي بوضع الحديث، مح. صبحي السامرائي، (بيروت: عالم الكتب، 1987 م)، 157.

⁶³ ابن حبان، المجروحين، 2/ 40.

ومن أمثال من ضاع كتابه: إسماعيل بن عياش قال المزي: "قال محمد بن عثمان بن أبي شيبة: سمعت يحيى بن معين يقول: إسماعيل بن عياش ثقة فيما روى عن الشاميين، وأما روايته عن أهل الحجاز فإن كتابه ضاع، فخلط في حفظه عنهم"⁶⁴.

ومنهم: عبد الرزاق بن عمر الثقفي، أبو بكر الدمشقي، قال الذهبي: "قال أبو مسهر: ضاع كتابه عن الزهري، فكان يتتبعه بعد أن ذهب فيؤخذ عنه ما سواه"⁶⁵.

ومنهم: صخر بن جويرية أبو نافع: قال الحافظ ابن حجر: "قال القطان: ذهب كتابه ثم وجدته؛ فتكلم فيه لذلك"⁶⁶.

ومن ابتعد عن كتبه، معمر بن راشد عندما وصل البصرة لزيارة أمه فحدث بها من حفظه، قال الذهبي: "مع كون معمر ثقة، ثبتا فله أوهام لا سيما لما قدم البصرة لزيارة أمه، فإنه لم يكن معه كتبه، فحدث عن حفظه فوق للبرصيين عنه أغاليط"⁶⁷.

ومن حدث من حفظه لغرق كتبه أحمد بن محمد بن يوسف بن محمد بن دوست أبو عبد الله البزاز، قال الذهبي: "سمعت أبا القاسم الأزهري، يقول: ابن دوست ضعيف، رأيت كتبه كلها طرية، وكان يذكر أن أصوله العتق غرقت، فاستدرك نسخها.

سألت أبا بكر البرقاني عن ابن دوست، فقال: كان يسرد الحديث من حفظه، وتكلموا فيه، وقيل: إنه كان يكتب الأجزاء ويُترَّبها لِيُظن أنها عتق.

حدثني عيسى بن أحمد بن عثمان الهمداني، قال: سمعت حمزة بن محمد بن طاهر، يقول: مكث ابن دوست سبع عشرة سنة يملي الحديث، وكان إذا سئل عن شيء أمل من حفظه في معنى ما سئل عنه"⁶⁸.

⁶⁴ المزي، تهذيب الكمال، 3/ 174.

⁶⁵ الذهبي، ميزان الاعتدال، 2/ 608.

⁶⁶ نور الدين بن علي بن عبد الله، الوصافي، تحفة اللبيب بمن تكلم فيهم الحافظ ابن حجر من الرواة في غير التقريب، (المنصورة: مكتبة ابن عباس للنشر والتوزيع، 2010 م)، 1/ 453.

⁶⁷ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، الذهبي، سير أعلام النبلاء، (القاهرة: دار الحديث، 2006 م)، 6/ 475.

6- عبث المؤمن بكتب المحدث:

يلجأ بعض المحدثين إلى إيداع كتبه عند آمن يثقون به بسبب سفر المحدث أو الخوف على الكتاب من الضياع أو غيرها من الأسباب، ولكن وقع وللأسف في حالات نادرة تلاعب المؤمن في كتاب المحدث، ومثال ذلك أن خارجة بن مصعب بن خارجة السرخسي أودع كتبه عند غياث النخعي، ولكن غياثاً خان الأمانة، فبدل وأضاف في كتبه، قال الحافظ ابن حجر: "قال أبو داود ضعيف وقال مرة ليس بشيء وقال أيضاً عنه خارجة أودع كتبه عند غياث بن إبراهيم فأفسدها عليه"⁶⁹.

7- جمع الأسانيد من غير تمييز للمتن الواحد:

يلجأ أحياناً بعض الرواة لجمع الشيوخ في إسناد واحد من دون تمييز ولا اتقان مما تسبب في اختلال الضبط لديه، ومن عرف بذلك حماد بن سلمة، قال الإمام أحمد: "هذا من قبل حماد، كان لا يقوم على مثل هذا، يجمع الرجال ثم يجعله إسناداً واحداً وهم يختلفون"⁷⁰.

ومنهم الواقدي صاحب المغازي، قال الإمام أحمد: "ليس أنكر عليه شيئاً، إلا جمعه الأسانيد، ومجيئة بمتن واحد على سياقة واحدة عن جماعة رباختلفوا"⁷¹.

8- انشغال الراوي بعمله وبُعدّه عن الرواية:

قد يتعد الراوي أحياناً عن الرواية لانشغاله بعمل ما كانشغاله بمهنة القضاء مثلاً والتي تصرف صاحبها عن ممارسة الرواية والتحديث مما يؤدي إلى تشوش الذهن واختلال الضبط، بمثل ما حصل للقاضي شريك بن عبد الله النخعي، قال العجلي: بعد ما ذكر أنه ثقة، "وكان صحيح الحديث، ومن سمع منه قديماً فحديثه صحيح، ومن سمع منه بعدما ولي القضاء ففي سماعه بعض الاختلاط"⁷².

⁶⁹ أبو بكر أحمد بن مهدي، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، مح. بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2002 م)، 6/320.

⁷⁰ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 3/78.

⁷¹ ابن رجب، شرح علل الترمذي، 1/153.

⁷² البغدادي، تاريخ بغداد، 4/20.

⁷³ ابن رجب، شرح علل الترمذي، 1/110.

ومنهم: حفص بن غياث، قال الحافظ ابن حجر: "قال بن كامل وولاه الرشيد قضاء الشرقية ببغداد ثم عزله وولاه قضاء الكوفة... وقال يعقوب ثقة ثبت إذا حدث من كتابه ويتقي بعض حفظه... وقال أبو زرعة ساء حفظه بعدما استقضي فمن كتب عنه من كتابه فهو صالح وإلا فهو كذا"⁷³.

9- من ينام كثيراً ولا يبالي بالسماع:

من يعرف بالتساهل في السماع فيقع منه النوم كثيراً مثلاً فإن هذا يخل بضبطه وترد روايته.

قال السيوطي: "لا تقبل رواية من عرف بالتساهل في سماعه أو إسماعه كمن لا يبالي بالنوم في السماع"⁷⁴.

ومثال ذلك ما كان يحدث من عبد الله بن وهب، قال السخاوي: "قال عثمان بن أبي شيبة: إنه رآه وأخوه أبو بكر وغيرهما من الحفاظ وهو نائم في حال كونه يقرأ له على ابن عيينة، وإن عثمان قال للقارئ: أنت تقرأ وصاحبك نائم، فضحك ابن عيينة. قال عثمان: فتركنا ابن وهب إلى يومنا هذا، فقيل له: ولهذا تركتموه؟ قال: نعم، أتريد أكثر من ذا؟ ثم إنه لا يضر في كل من التحمل والأداء النعاس الخفيف الذي لا يختل معه فهم الكلام، لا سيما من الفطن، فقد كان الحافظ المزي ربما ينعس في حال إسماعه، ويغلط القارئ أو يزل فيبادر للرد عليه، وكذا شاهدت شيخنا غير مرة، بل بلغني عن بعض العلماء الراسخين في العربية أنه كان يقرئ شرح ألفية النحو لابن المصنف وهو ناعس"⁷⁵.

3. أنواع الأحاديث الناشئة عن الاختلال في الضبط:

ينشأ عن الخفة والاختلال في الضبط أنواعاً من الحديث منها:

1- الحديث الحسن لذاته:

قال الحافظ ابن حجر: "فإن خفَّ الضُّبُطُ؛ مع بقية الشروط المتقدمة في حدِّ الصحيح؛ فهو الحسن لذاته"⁷⁶.

⁷³ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 2 / 358.

⁷⁴ السيوطي، تدريب الراوي، 1 / 401.

⁷⁵ السخاوي، فتح المغيبي، 2 / 104.

⁷⁶ أحمد بن علي، ابن حجر، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، ط3، (دمشق: مطبعة الصباح، 2000م)، 1 / 65.

وقال الشيخ نور الدين عتر: "هو ما اتصل سنده بنقل العدل الذي خفَّ ضبطه، عن مثله⁷⁷ إلى مُنتهاه، من غير شذوذ ولا علة"⁷⁸.

وهو كالصحيح في الاحتجاج به، وإن كان دونه في القوة، ولذلك احتجَّ به جميع الفقهاء، وعملوا به، وعلى الاحتجاج به معظم المُحدِّثين والأصوليين، والدليل على ذلك أنَّ صفات القبول موجودة فيه وإن كانت أدنى منها في الصحيح كما هو قول جمهور العلماء.

مثاله:

ما أخرجه الترمذي في سننه قال: حَدَّثَنَا عَبَّاسُ بْنُ مُحَمَّدٍ الدُّورِيُّ البَغْدَادِيُّ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ عَنْ سَعِيدِ الْمُقْبَرِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَوا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّكَ تُدَاعِبُنَا. قَالَ: «إِنِّي لَا أَقُولُ إِلَّا حَقًّا». قَالَ الترمذي: "هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ"⁷⁹.

فهذا الحديثُ رجال إسناده ثقات إلا أسامة بن زيد الليثي فهو خفيف الضبط، قال عنه الحافظ ابن حجر: "صدوق يهيم"⁸⁰، وبالتالي نزل الحديث من رتبة الصحيح لذاته إلى رتبة الحسن لذاته.

2- الحديث الشاذ:

وهو: ما رواه المُقبُولُ مُخالفًا لِمَنْ هو أولى منه⁸¹.

⁷⁷ ليس المراد بالقول: "عن مثله" أنه يشترط أن يكون جميع رجال الإسناد عدولاً قد خفَّ ضبطهم، وإنما المراد أن يكونوا كلهم، أو بعضهم، ولو واحد منهم فقط، وإن كان الباقي عدولاً تامي الضبط؛ لأن العبرة في الحكم على الحديث بأدنى رجل في الإسناد.

⁷⁸ نور الدين، العتر، منهج النقد في علوم الحديث، ط3، (دمشق: دار الفكر، 1981م)، 264.

⁷⁹ محمد بن عيسى بن سورة، الترمذي، الجامع المختصر من السنن عن رسول الله ومعرفة الصحيح والمعلول وما عليه العمل، مع إبراهيم عطوة، ط2، (مصر: مصطفى الباب الحلي، 1395 / 1975)، "كتاب البر والصلة، باب ما جاء في المزاح"، 4 / 357، (1990).

⁸⁰ ابن حجر، تقریب التهذيب، 98.

ومن أمثلته:

ما رواه أبو داود والترمذي من حديث عَبْدِ الْوَاحِدِ بْنِ زِيَادٍ حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ الرَّكَعَتَيْنِ قَبْلَ الصُّبْحِ فَلْيُضْطَجِعْ عَلَى يَمِينِهِ»⁸².

قال البيهقي: "وهذا يحتمل أن يكون المراد به الإباحة، فقد رواه محمد بن إبراهيم التيمي عن أبي صالح عن أبي هريرة حكايةً عن فعل النبي صلى الله عليه وسلم لا خبراً عن قوله، وهذا أولى أن يكون محفوظاً لموافقته سائر الروايات عن عائشة وابن عباس رضي الله عنهما"⁸³.

ومنه أيضاً:

ما أخرجه الدارقطني عن عمرو بن سعيد عن عطاء بن أبي رباح عن عائشة رضي الله عنها: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقْصُرُ فِي السَّفَرِ وَيَتِمُّ وَيَصُومُ وَيَفْطِرُ⁸⁴. فهذا حديث رجال إسناده ثقات، وقد صحَّ إسناده الدارقطني، لكنَّه شاذ سنداً ومتناً: أما السند فلأنه خالف ما اتفق عليه الثقات عن عائشة أنه من فعلها غير مرفوع. وأما المتن فلأنَّ الثابتَ عندهم مواظبته صلى الله عليه وسلم على قصر الصلاة في السَّفَرِ، لذلك قال الحافظ ابن حجر في بلوغ المرام: "والمحفوظ من فعلها"⁸⁵. أي رواية ذلك موقوفاً عليها لا مرفوعاً⁸⁶.

⁸¹ ابن حجر، نزهة النظر، 37.

⁸² سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، أبو داود، سنن أبي داود، مح. محمد محيي الدين عبد الحميد، (صيدا: المكتبة العصرية، د.ت)، "كتاب الصلاة، باب الاضطجاع بعد ركعتي الفجر"، 21/2، (1261). والترمذي، "أبواب الصلاة"، وقال: حديث حسن صحيح (420).

⁸³ البيهقي، أحمد بن الحسين، البيهقي، السنن الكبرى، مح. محمد عبد القادر عطا، ط3، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1424 / 2003)، 45/3، (4666)، (4667).

⁸⁴ علي بن عمر بن أحمد، الدارقطني، سنن الدارقطني، مح. شعيب الأرناؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1424 / 2004)، "كتاب الصيام، باب القبلة للصائم" وقال: هذا إسناده صحيح، 189/2، (44).

⁸⁵ أحمد بن علي، ابن حجر، بلوغ المرام من أدلة الأحكام، مح. ماهر ياسين الفحل، (الرياض: دار القبس للنشر والتوزيع، 2014 م)، 131.

3- الحديث المقلوب:

وهو: إبدال لفظٍ بآخر، في سند الحديث، أو متنه، بتقديم، أو تأخير، ونحوه⁸⁷.

والقلب يكون في السند وفي المتن، ومن صور القلب في السند:

أن يُقدّم الراوي ويُؤخر في اسم أحد الرواة، واسم أبيه؛ كحديث مروى عن "كعب بن مرة" فيرويه الراوي

عن "مرة بن كعب".

وأما مقلوب المتن فمن صورته:

أن يُقدّم الراوي ويُؤخر في بعض متن الحديث.

ومثاله: حديث أبي هريرة رضي الله عنه: "إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأْتُوهُ، وَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ مَا

اسْتَطَعْتُمْ"⁸⁸.

والمعروف ما في الصحيحين من حديث أبي هريرة رضي الله عنه: "مَا تَهَيْتُكُمْ عَنْهُ فَاجْتَنِبُوهُ، وَمَا أَمَرْتُكُمْ بِهِ

فَأَفْعَلُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ"⁸⁹.

4- الحديث المُصَحَّف:

وهو: تغيير الكلمة في الحديث إلى غير ما رواها الثقات، لفظاً أو معنى⁹⁰.

⁸⁶ العتر، منهج النقد، 428.

⁸⁷ ابن حجر، نزهة النظر، 49.

⁸⁸ سليمان بن أحمد، الطبراني، المعجم الأوسط، (القاهرة: دار الحرمين، د.ت)، 3/ 135، (2715).

⁸⁹ محمد بن إسماعيل، البخاري، الجامع الصحيح المسند المختصر من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، محمد زهير بن ناصر الناصر، (بيروت: دار طوق النجاة، 2001م)، "كتاب الاعتصام بالكتاب، باب الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم"، 6/ 2658، (6858)، ومسلم، "الفضائل"، (1337).

ويقع التصحيف في الإسناد وفي المتن:

فمثال تصحيف الإسناد: حديث شعبة، عن "العَوَّامِ بْنِ مُرَّاجِمٍ" (بالراء والجيم). صحَّفه ابن مَعِين، فقال:

عن "العَوَّامِ بْنِ مُرَّاجِمٍ" (بالزاي والحاء)⁹¹.

ومثال تصحيف المتن: حديث عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ اخْتَجَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

حُجَيْرَةَ مُحْصَفَةً أَوْ حَصِيرًا، فَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي فِيهَا...⁹² صحَّفه ابن هَيْعَةَ فقال:

"اخْتَجَمَ" بدل "اخْتَجَرَ".

وحديث: «مَنْ صَامَ رَمَضَانَ ثُمَّ أَتْبَعَهُ سِتًّا مِنْ شَوَّالٍ، كَانَ كَصِيَامِ الدَّهْرِ»⁹³ صحَّفه أبو بكر الصُّوْلِي فقال:

"مَنْ صَامَ رَمَضَانَ ثُمَّ أَتْبَعَهُ شَيْئًا مِنْ شَوَّالٍ... " فَصَحَّفَ "سِتًّا" إِلَى "شَيْئًا"⁹⁴.

5- الحديث المضطرب:

وهو الحديث الذي يروى مِنْ قِبَلِ رَاوٍ وَاحِدٍ أَوْ أَكْثَرَ عَلَى أَوْجِهٍ مُخْتَلِفَةٍ مُتَسَاوِيَةٍ، لَا مُرْجَحَ بَيْنَهَا، وَلَا يُمَكَّنُ

الْجَمْعُ⁹⁵.

⁹⁰ ابن حجر، نخبة الفكر، 49.

⁹¹ هذا حديث شعبة، عن العَوَّامِ بْنِ مُرَّاجِمٍ، عن أبي عثمان النهدي، عن عثمان رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:

" إِنَّ الْجَمَاءَ لَتَقُصُّ مِنَ الْقِرْنَاءِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ". (أحمد بن حنبل، الشيباني، المسند، مح. شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421 /

(2001)، 72/1، (520).

⁹² البخاري، "الأدب"، (5762). ومسلم، "صلاة المسافرين وقصرها"، (781).

⁹³ مسلم، "الصيام"، (1164).

⁹⁴ سراج الدين عمر بن علي، ابن الملقن، المنع في علوم الحديث، مح. عبد الله بن يوسف الجديع، (السعودية: دار فواز للنشر، 1993م)،

476 /2.

⁹⁵ ابن الصلاح، علوم الحديث، 93.

وأكثر ما يكون الاضطراب في الإسناد ومن أمثلته: حديث عمرو بن أبي عمرو عن المطلّب عن جابر بن

عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "صَيْدُ الْبَرِّ لَكُمْ حَلَالٌ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ مَا لَمْ تَصِيدُوهُ أَوْ يُصَدَّ لَكُمْ".

رواه عمرو بن أبي عمرو المدني فاضطرب فيه:

مرة قال: عن المطلّب عن جابر مرفوعاً⁹⁶، ومرة قال: عن المطلّب عن أبي موسى مرفوعاً⁹⁷،

ومرة قال: عن رجل من بني سلمة عن جابر مرفوعاً⁹⁸.

والحديث مداره على عمرو بن أبي عمرو وهو موصوف بالاضطراب فالظاهر أن الاضطراب منه.

6- الحديث المدرج: "وهو ما غير سياق إسناده، أو أدخل في متنه ما ليس منه بلا فصل"⁹⁹.

ذكر العلماء لإدراج السند صوراً متعدّدة منها:

1- أن يسمع الراوي حديثاً عن جماعة مختلفين في إسناده فيرويه عنهم بإسناد واحد، ولا يبيّن اختلافهم.

مثاله: قال أبو داود: حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ الْمُهْرِيُّ أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِي جَرِيرُ بْنُ حَازِمٍ وَسَمَّى آخَرَ عَنْ

أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ عَاصِمِ بْنِ ضَمْرَةَ، وَالْحَارِثِ الْأَعْوَرِ عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ:

«فَإِذَا كَانَتْ لَكَ مِائَتَا دِرْهَمٍ وَحَالَ عَلَيْهَا الْحَوْلُ فَفِيهَا حَمْسَةٌ دَرَاهِمٍ...»¹⁰⁰ هنا أدرج فيه إسناد في آخر، ذلك أن

عَاصِمِ بْنِ ضَمْرَةَ رَوَاهُ مَوْقُوفًا عَلَى عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَالْحَارِثِ الْأَعْوَرِ رَوَاهُ مَرْفُوعًا وَالْحَارِثُ مُتَّهَمٌ بِالْكَذْبِ،

⁹⁶ أبو داود، "المناسك"، (1851)، وأحمد، (14937).

⁹⁷ أحمد بن محمد بن سلامة، الطحاوي، شرح معاني الآثار، (بيروت: عالم الكتب، 1994م)، 2/ 171.

⁹⁸ محمد بن إدريس، الشافعي، الأم، (بيروت: دار المعرفة، 1990م)، (6759)، 5/ 398، وأحمد، (15222).

⁹⁹ ابن حجر، نزهة النظر، ص 48.

¹⁰⁰ رواه أبو داود في سننه، كتاب الزكاة، باب في زكاة السائمة، رقم (1573)، ج2، ص100.

فجاء جرير بن حازم وأدرج السندين معاً وجعله مرفوعاً من روايتهما، والصواب أنه موقوف على علي رضي الله عنه.

2- أن يسوق الراوي الإسناد، فيعرض له عارض، فيقول كلاماً من قبل نفسه، فيظن بعض من سمعه أن ذلك الكلام هو متن ذلك الإسناد، فيرويه عنه كذلك فيتغير سياق الإسناد.

مثاله: قصة ثابت بن موسى في روايته: "مَنْ كَثُرَتْ صَلَاتُهُ بِاللَّيْلِ، حَسُنَ وَجْهُهُ بِالنَّهَارِ"¹⁰¹ وأصل القصة أن ثابت بن موسى، دخل على شريك بن عبد الله القاضي وهو يُملي ويقول: عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنِ أَبِي سُفْيَانَ، عَنِ جَابِرٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ...، وسكت ليكتب المُسْتَمْلِي¹⁰²، فلما نظر إلى ثابت قال: "مَنْ كَثُرَتْ صَلَاتُهُ بِاللَّيْلِ، حَسُنَ وَجْهُهُ بِالنَّهَارِ"، وقصد بذلك ثابتاً لزهده وورعه، فظن ثابت أنه متن ذلك الإسناد، فكان يحدث به كذلك¹⁰³.

الخاتمة:

وبعد هذا العرض لمفهوم الضبط عند المحدثين وأنواعه وأسباب اختلاله نخلص إلى النتائج الآتية:

¹⁰¹ رواه ابن ماجه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء في قيام الليل، رقم (1333)، ج 1، ص 422.

¹⁰² المُسْتَمْلِي هو الذي يُلغ صوت المحدث إذا كثر الطلاب في المجلس.

¹⁰³ مع أن المتن الصحيح لهذا الإسناد هو: "يَعْقِدُ الشَّيْطَانُ عَلَى قَافِيَةِ رَأْسِ أَحَدِكُمْ ثَلَاثَ عَشْرَ نَفْسٍ عَلَيْكَ لَيْلًا طَوِيلًا فَارْقُدْ وَإِذَا اسْتَيْقَظَ فَذَكَرَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ انْحَلَّتْ عُقْدَةٌ فَإِنْ تَوَضَّأَ انْحَلَّتْ عُقْدَتَانِ فَإِذَا صَلَّى انْحَلَّتْ عُقْدَةٌ فَأَصْبَحَ طَيِّبَ النَّفْسِ نَشِيطًا وَإِلَّا أَصْبَحَ خَبِيثَ النَّفْسِ كَسَلَانًا" (أحمد، (7306)، ورواه الشيخان عن أبي هريرة رضي الله عنه).

- 1- يُعد شرط الضبط أحد أركان قبول الرواية، وقد اتخذ المحدثون منهجاً دقيقاً في نقد ضبط الراوي حرصاً على حماية السنة النبوية من الدس أو التلاعب.
- 2- يتحقق ضبط الراوي بكونه متيقظاً غير مغفل، حافظاً إن حدث من حفظه، ضابطاً لكتابه من التبديل والتغيير، عالماً بما يحيل المعنى.
- 3- الضبط النوعان، ضبط صدر وذلك بإثبات ما سمعه الراوي واستحضاره متى شاء، وضبط كتاب وذلك بصونه عن تطرق الخلل إليه.
- 4- يُعرف ضبط الصدر بالاستفاضة، والتزكية، وبموافقة الثقات، والمذاكرة، وغيرها.
- 5- يُعرف ضبط الكتاب بتنصيب إمام، وتصريح الثقة، وبموافقة ما يرويه من كتبه حديث الثقات، وغيرها.
- 6- اختلال الضبط له عدة أسباب من أهمها: الغفلة، واختلاط الراوي، وسرقة كتبه، أو دفنها، وتلاعب الوراق والابن والجار في كتبه، والابتعاد عن الكتاب، وعبث المؤمن بكتاب المحدث، وانشغال الراوي بعمله، وعدم المبالاة في السماع بكثرة النوم.
- 7- ينشأ عن الاختلال بالضبط أنواعاً من الحديث منها: الحسن، والشاذ، والمقلوب، والمصحف، والمضطرب، والمعلل، والمدرج.

المصادر

- ابن أمير الحاج، محمد بن محمد بن محمد. *التقرير والتحبير*. ط 2، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983 م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي. *صحيح البخاري*. مح. محمد زهير بن ناصر الناصر. ط 1. بيروت: دار طوق النجاة، 2001 م.
- برهان الدين الحلبي، أبو الوفا إبراهيم بن محمد بن خليل الطرابلسي. *الاغتباط بمن رمي من الرواة بالاختلاط*. مح. علاء الدين علي رضا. ط 1. القاهرة: دار الحديث، 1988 م.
- البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب. *الكفاية في علم الرواية*. المدينة المنورة: المكتبة العلمية، د.ت.
- البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب، *الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع*. مح. محمود الطحان. الرياض: مكتبة المعارف، د.ت.
- البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت بن مهدي الخطيب. *تاريخ بغداد*. مح. بشار عواد معروف. ط 1. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2002 م.
- البقاعي، برهان الدين إبراهيم بن عمر. *النكت الوفية بما في شرح الألفية*. مح. ماهر ياسين الفحل. ط 1. القاهرة: مكتبة الرشد، 2007 م.
- البيهقي، أحمد بن الحسين. *السنن الكبرى*. مح. محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية ط 3، 1424 / 2003.
- الترمذي، محمد بن عيسى بن سؤدة. *الجامع المختصر من السنن عن رسول الله ومعرفة الصحيح والمعلول وما عليه العمل*. مح. إبراهيم عطوة. ط 2. مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى، 1975 / 1395.
- الجزائري، طاهر بن صالح بن أحمد. *توجيه النظر إلى أصول الأثر*. مح. عبد الفتاح أبو غدة. ط 1. حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، 1995 م.

- الجعبري، برهان الدين إبراهيم بن عمر. *رسوم التحديث في علوم الحديث*. تحقيق: إبراهيم بن شريف الملي. بيروت: دار ابن حزم، 2000م.
- ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي. *علل الحديث*. مح. سعد بن عبد الله الحميد، وآخرون. الرياض: مطابع الحميضي، 2006م.
- ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد الرازي. *الجرح والتعديل*. حيدرآباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1952م.
- ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان، *المجروحين من المحدثين*، مح. حمدي عبد المجيد السلفي. الرياض: دار الصميعة للنشر والتوزيع، 2000م.
- ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد. *نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر*. ط3، دمشق: مطبعة الصباح، 2000م.
- ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني. *لسان الميزان*. مح. دائرة المعارف النظامية. ط2. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1971م.
- ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني. *تهذيب التهذيب*. الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، 1908م.
- الدارقطني، علي بن عمر بن أحمد. *سنن الدارقطني*. مح. شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1424 / 2004.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني. *سنن أبي داود*. مح. محمد محيي الدين عبد الحميد. صيدا: المكتبة العصرية، د.ت.
- الدهلوي، عبد الحق بن سيف الدين. *مقدمة في أصول الحديث*. مح. سلمان الحسيني الندوي. ط2. بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1986م.
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. *ميزان الاعتدال في نقد الرجال*، تحقيق: علي محمد البجاوي. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، 1963م.

الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد. *الموقظة في علم مصطلح الحديث*. ط2، حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، 1992م.

الرامهرمزي، الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد. *المحدث الفاصل بين الراوي والواعي*، مح. محمد عجاج الخطيب، ط3. بيروت: دار الفكر، 1984م.

ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد. *شرح علل الترمذي*، مح. همام سعيد، الزرقاء: مكتبة المنار، 1987م.

الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر. *النكت على مقدمة ابن الصلاح*. الرياض: أضواء السلف، 1998م.

السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن. *فتح المغيبي بشرح الفية الحديث للعراقي*. مح. علي حسين علي. مصر: مكتبة السنة، 2003م.

ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع الهاشمي. *الطبقات الكبرى*. مح. محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، 1990م.

السينكي، زين الدين زكريا بن محمد. *فتح الباقي بشرح ألفية العراقي*. عبد اللطيف هميم وماهر الفحل. بيروت: دار الكتب العلمية، 2002م.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين. *تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي*. مح. نظر محمد الفاريابي. الرياض: دار طيبة، د.ت.

أبو شهبة، محمد بن محمد. *الوسيط في علوم ومصطلح الحديث*. بيروت: دار الفكر العربي، د.ت.

ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، معرفة أنواع علوم الحديث، تحقيق: نور الدين عتر، (دمشق: دار الفكر، 1986م).

الصنعاني، محمد بن إسماعيل. *توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار*. مح. صلاح عويضة. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م.

العتر، نور الدين، منهج النقد في علوم الحديث، ط3، دمشق: دار الفكر، 1981م.

ابن عدي، أبو أحمد بن عدي الجرجاني. *الكامل في ضعفاء الرجال*، مح. عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997 م.

الفيومي، أحمد بن محمد، *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير*، (بيروت: المكتبة العلمية).

القاضي عياض، عياض بن موسى السبتي. *الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع*. مح. السيد أحمد صقر، القاهرة: دار التراث، 1970 م.

المأربي، مصطفى بن إسماعيل *الجواهر السليمانية شرح المنظومة البيقونية*، الرياض: دار الكيان، 2006 م.

المزي، يوسف بن عبد الرحمن. *تهذيب الكمال في أسماء الرجال*. مح. بشار عواد معروف، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980 م.

ابن الملقن، سراج الدين عمر بن علي بن أحمد. *المقنع في علوم الحديث*. مح. عبد الله بن يوسف الجديع، السعودية: دار فواز للنشر، 1993 م.

الملا علي القاري، علي بن سلطان محمد. *شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر*. مح. محمد نزار تميم وهيثم نزار تميم، بيروت: دار الأرقم، د.ت.

المنائوي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين. *التوقيف على مهمات التعاريف*. القاهرة: عالم الكتب، 1990 م.

ابن منظور، محمد بن مكرم. *لسان العرب*. ط3. بيروت: دار صادر، 1993 م.

النيسابوري، مسلم بن الحجاج القشيري. *المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم*، مح. محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

Kaynakça

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerr. *Lisânü'l Arabi'l Muhît*. 3. Baskı, Beyrut: Dâr-ı Sadr, 1993.

İbn Emir el-Hâc, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed. *et-Takrîr ve't-Tahbîr ala't-Tahrîr fi Usûli'l Fıkh*. 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l Kütüb'İl İlmîyye, 1983.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi. *el-Câmiu's-Sahîhu'l-Müsnedu'l-Muhatar min Hadîs-i Rasûlillah Sallallahu Aleyhi ve Sellem ve Sünenihî ve Eyyamihi*. thk. Muhammed İbn Zuheyr b. Nâsır. 1. Baskı, Beyrut: Dâru Tavku'n-Necât, 2001.

Burhaneddin el-Halebî, İbrahim b. Muhammed el-Trablusî. *el-İğtibât bi Men Rumiye Mine'r-Ruvât bi'l-İhtilât*. thk. Alaaddin Ali Rıza. 1. Baskı. Kahire: Dâru'l Hadis, 1988.

Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sâbit. *el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*. thk. İbrahim Hamdi el-Medenî. Medine: Mektebetü'l İlmiyye, t.y.

Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sâbit. *el-Câmi' li-ahlâki'r-Râvî*. Riyad: Mektebetü'l Meârif, t.y.

Bikâ'î, Burhânüddîn Ebû İshâk İbrâhîm b. Ömer. *en-Nüketü'l Vefiyye bimâ fi Şerhi'l Elfiyye*. thk. Mâhir Yasin el-Fahl. 1. Baskı. Kahire: Mektebetü'r Rüşd, 2007

Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l Kütüb'l İlmiyye, 2003/1424.

Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Camiü'l Muhtasar mine's-Sünen an Rasûlillah ve Mârifeti's-Sahîh ve Malul ve Ma aleyhi'l Amel*. thk. İbrahim Atve. 2. Baskı. Mısır: Şirket-ü Mektebet-i ve Matbaat-i Mustafa, 1975.

Cezâirî, Tâhir b. Sâlih b. Ahmed. *Tevcihu'n-Nazar ilâ Usûli'l-Eser*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. 1. Baskı. Halep: Mektebet-ü Matbûâti'l İslamiyye, 1995.

Ca'berî, Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer. *Rusûmi't-Tahdîs fi Ulûmi'l-Hadîs*. thk. İbrahim b. Şerif el-Meylî, Beyrut: Dâr-ı İbn Hazm, 2000

İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *İlelü'l Hadîs*. thk. Sa'd b. Abdullah el-Hamîd, Riyad: Metâbiu'l-Humaydi, 2006.

İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-Ta'dîl*. Haydarabad: Meclis-ü Dâiretü'l-Meârifil-Osmaniyye, 1952.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân. *el-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn*. thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi. Riyad: Dâru's-Semî'î li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2000.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Nüzhetü'n-nazar fi Tavzihi Nuhbeti'l-fiker fi Mustalahi'l-ehli'l-eser*. 3. Baskı, Dimaşk: Matbaatu's-Sabbâh, 2000.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Lisânü'l Mîzân*. thk. Dâiretü'l Ma'rif en-Nizâmiyye. 2. Baskı. Beyrut: Müessesetü'l E'lamî li'l-Matbûât, 1971

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Tehzibu't-Tehzîb fi Ricâli'l-Hadîs*. Hint: Matbaat-u Dâiretü'l Maârifî'n Nizâmiye, 1908.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-Mûkıza fi İlmi Mustalahi'l-Hadîs*. 2. Baskı. Halep: Mektebetü'l Matbuâti'l İslamiyye, 1992.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mîzânü'l-i'tidâl fi Nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Daru'l Marife, 1963.

İbn Recep, Abdurrahman b. Ahmed. *Şerh İlelü't- Tirmizî*, thk. Hemmâm Said, ez-Zerâ: Mektebetü'l Menâr, 1987.

Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah b. Bahadır. *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*. Riyad: Edvâu's-Selef, 1998.

Sehavî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahman. *Fethu'l Mugîs bi-Şerhi Elfiyyeti'l Hadîs li'l-İrâkî*. thk. Ali Hüseyin Ali. Mısır: Mektebetü's-Sünne, 2003.

Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Tedribü'r-Râvi fî Şerhi Takribi'n-Nevevî*. Thk. Nazar Muhammed Fâryâbî. Riyad: Dâr- Tayyibe

Mizzî, Ebu'l-Haccâc Cemâleddîn Yusuf b. ez-Zekî. *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1980

Alî el-Kârî, Ali b. Sultân Muhammed. *Şerh Nuhbetü'l-Fiker fî Mustalahât-i Ehlil-Eser*. thk. Muhammed Nazzâr Temîm. Heysem Nazzâr Temîm, Beyrut: Dâru'l Erkâm, t.y.

İbnü'l Mulakkin, Sirâcüddin Ömer b. Ali b. Ahmed. *el-Mekta' fî Ulûmi'l-Hadîs*. thk. Abdullah b. Yusuf el-Cedî. Suudiyye: Dâr-ı Fevâz li'n-Neşr, 1993.

Münâvî, Zeynüddîn Muhammed el-Med'û bi-Abdirraûf b. Tâcü'l Ârifîn. *et-Tevkîf alâ Mühimmât et-Teârîf*. Kahire, Âlemü'l Kütüb, 1990.

Nîsabûrî, Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhatasar bi-Nakli'l-Adli ani'l-Adli ilâ Rasulillah Sallallahu Aleyhi ve Sellem*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki. Beyrut: Dâr-u İhyâu't-Turâsi'l Arabî, t.y.

HADITH

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

Temmuz / July / يوليو / 2020, 4: 281-301

Şîi Hadîs Tarihi Adlı Eser Üzerine

Some Notes on Şîi Hadîs Tarihi

بعض ملاحظات حول كتاب تاريخ الحديث الشيعي

Değerlendiren / Reviewed by / مقيم

Muhammed Enes Topgöl

Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul/Türkiye
Assoc. Prof. Dr., Marmara University, Faculty of Theology, Istanbul/Turkey
enes.topgul@marmara.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3077-2610>

Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü / Article Type : Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Geliş Tarihi / Received Date: 19.04.2020

Kabul Tarihi / Accepted Date: 28.06.2020

Yayın Tarihi / Published Date: 31.07.2020

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Temmuz / July

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3966336>

Atıf / Citation / إقتباس : Topgöl, Muhammed Enes. “Şîi Hadîs Tarihi Adlı Eser Üzerine / Some Notes on Şîi Hadîs Tarihi”.
HADITH 4 (Temmuz / July 2020): 281-301. doi.org/10.5281/zenodo.3966336.

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

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

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

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

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ

Şîh Hadîs Tarihi Adlı Eser Üzerine*

Muhammed Enes TOPGÜL

Türkiye’de Şîh hadis anlayışına dair çalışmalarının azlığı, özellikle 2010’lardan sonra pek çok araştırmacının dikkatini çekmiş ve bu çerçevede yüksek lisans, doktora ve doçentlik takdim tezleri başta olmak üzere bazı eserler kaleme alınıp neşredilmiştir. Mezkûr çalışmalardan biri de Ömer Özpinar’ın *Şîh Hadîs Tarihinin Teşekkül Dönemi -Sebepler ve Sonuçlar-* adıyla 2014 senesinde sınırlı sayıda yayınlanan eseridir. Bu kitap bazı küçük değişikliklerle *Şîh Hadîs Tarihi* adıyla yeniden yayına hazırlanmış¹ ve 2018 senesi Aralık ayında basılmışsa da bizce malum olmayan bazı sebeplerden dolayı 2019 sonunda piyasaya sürülebilmiştir.² Üç bölümden oluşan kitabın Birinci Bölümü “Şîh Hadîs Tarihinin Teşekkülündeki Genel Etkenler” başlığını taşımakta ve hem birbiriyle hem de konuyla pek ilgisi bulunmayan bazı konuları incelemektedir. “Şîh Hadîs Tarihinin Başlangıcı ve Tedvîn Dönemi” başlıklı İkinci Bölüm, Şîh’inin hadis tarihini dönemlemeyi denemekte ve gaybet öncesi döneme yoğunlaşmaktadır. Eserin “Gaybet Sonrası Şîh Hadîs Tarihi ve Tasnîf Dönemi” başlığını taşıyan Üçüncü Bölümü ise birtakım arka plan bilgileriyle *Kütüb-i Erba’a’yı* konu edinmektedir. Çalışmamızda Özpinar’ın metni öncelikle kurgusu, metodu ve iddiaları bağlamında değerlendirilecek, ardından bariz bilgi hataları, tekrarları, isim zabt ve yazım standardı sorunları, yazım problemleri ve kaynak kullanımı gibi açılardan tahlil edilecektir.

Eserin başından sonuna değin problemleri bir hâle gelmesinin belki de en belirgin sebepleri, çalışmanın girişinde eserin temel hedefini netleştirmesi ve diğer eserlerden farkını belirlemesi beklenen bir literatür tahlilinin yapılmaması, ayrıca nasıl bir metod izleneceğinin ciddi bir şekilde

* Kitaba dair notlarını benimle paylaşma nezaketi gösteren Ayşe Nur Duman’a müteşekkirim.

¹ İki baskı arasındaki farklılıklar bu yazının konusu olmamakla birlikte bazı hususlara işaret etmek gerekir. Özpinar eserinin ilk baskısında literatür tahlili ve çalışmanın metoduna değinen bir kısma yer vermişken ikinci baskıda bu kısımları kaldırmıştır. Bunun dışında kitabın ikinci baskısı -yazar “bazı ilave ve tashihlerle yeniden” yayına hazırlandığını söylese de (Özpinar 2018, s. 11)- ciddi bir ilave içermez; ayrıca ilk baskıdaki çoğu maddi hata bu baskıda da bulunmaktadır. Yazı içerisinde Özpinar metninin ilk baskısı için “Özpinar 2014”, ikinci baskı için ise yukarıda olduğu gibi “Özpinar 2018” kısaltması kullanılacaktır.

² Kitabın baskı tarihi 2018 olduğu hâlde piyasaya 2019’un sonlarında sürüldüğü bilgisi yayınevi ile yapılan 27 ve 28 Şubat 2020 tarihli yazışmaya dayanır. Bu gecikmenin nedenini sorduğumuzda yayınevi “Kitabın muhtevasıyla ilgili herhangi bir sorun değil, bazı sağlık sorunları nedeniyle oluşan bir inkıta dolayısıyladır” cevabını vermiştir.

açıklanmamış olmasıdır. Kaynak kullanımı meselesi yazının son kısmına bırakılarak eserin metoduna dair birtakım değerlendirmeler yapılabilir. Eserin farklı yerlerinde “Şîî hadîs tarihinin teşekkül dönemi ile ilgili bilgileri, sebep-sonuç ilişkisi ya da fikir-hâdise irtibatı içinde ortaya koyabilmek”³ metot bağlamında zikredilse de ne tek başına bu gibi cümleler metoda işaret eder ne de çalışmanın genelinde bu tarz bir dikkat vardır. Gaybet meselesinin etraflı sunumuna rağmen bu hususun *Kütüb-i Erba’a* üzerindeki etkilerini gözlemlemeye imkân vermemesi bu bağlamda zikredilebilir. Gerek bu konuda gerekse kitap boyunca mezhepler tarihi ya da tarihe dair sunulan anlatılar, işlenen hadis konularıyla bağlantılandırılmamıştır. Metot meselesi çerçevesinde dile getirilmesi gereken asıl problem ise kitabın merkez bir soruya ve bu sorunun yanıtlarını besleyecek ikincil sorulara sahip olmamasıdır. Bu eksiklikten dolayı kitap alt alta yığılan ve aralarındaki ilişkiler yeterince kurulmayan yüzlerce bilgi fişinin bir sunumu görünümündedir. Mezkûr yığın içerisinde onlarca bilginin sıkça tekrar etmesinin en muhtemel sebebi de budur.

Çalışma şablonu açısından incelendiğinde Özpınar’ın kitabının Kuzudişli’nin (2011 ve 2017)⁴ eseriyle ileri düzeyde benzeştiği görülmektedir.⁵ Zira her iki metin de kronolojik bir seyirle gaybet öncesi döneme değinir, asıllara ve *Kütüb-i Erba’a*’ya yoğunlaşır. Özpınar’ın farkı -ve önemli bir eksikliği- Kuzudişli’nin yer verdiği *Dört Yüz Asıl ile Kütüb-i Erba’a* arasındaki literatürü atlaması ve bazı alt konu başlıklarının yerlerini değiştirmesidir. Özpınar’ın, çokça faydalandığı Kuzudişli metnindeki bu kısmı atlaması, tarihî bakımdan *Dört Yüz Asıl*’ın etkisinin yakın literatürde gözlenememesine ve *Kütüb-i Erba’a* öncesindeki eserlerin tanınamamasına sebep olmuştur. Hatta kaynakçasına bakılırsa yazar bu ara literatürden tamamen habersiz gibidir.

Kitabın Giriş’i ve Birinci Bölümünün ciddi bir kısmı mezhepler tarihi sahası ile ilgili olmakla birlikte hem kaynak kullanımı ve meseleleri tartışma açısından vasatın altındadır hem de sunulan verilerin Şîî hadîs tarihi ile ilgisi kurulamamıştır. Genel olarak yazar, aralarında irtibat kuramadığı pek çok bilgiyi belli bir sıralamaya göre dizmiş, bundan dolayı da bilgileri aldığı kaynaklardaki farklı anlatıların çelişmesini sorun olarak görmemiştir. Örneğin bir yerde “İslâm tarihinde ana bünyeden ilk ayrılan ve ona her alanda alternatif bir düşünce ortaya koyarak günümüze kadar varlığını sürdürebilen en önemli hareket, Şîî”⁶ iken bir başka yerde “Bu dönemde mezhepsel ve dinî amaçla

³ Özpınar 2018, s. 10, 11, 12, 15.

⁴ Kuzudişli’nin kitabının ilk baskısı 2011 senesinde yapılmıştır, gözden geçirilmiş ikinci baskı ise 2017 tarihlidir. Burada ilk baskı için “Kuzudişli 2011”, ikinci baskı için ise “Kuzudişli 2017” kısaltması kullanılacaktır. İlgili kitapların tam künyesi kaynakçada yer almaktadır. Özpınar kitabın 2011 baskısını kullanmış, 2017 baskısının gördüğüne dair herhangi bir işarette bulunmamıştır.

⁵ Özpınar 2014’teki ayrıntılı içindekiler kısmı üzerinden iki eser arasındaki ileri düzeydeki benzerliği takip etmek mümkünse de Özpınar 2018’in içindekiler kısmı hayli muhtasardır ve bu tarz bir takibe imkân vermez. Bu tasarrufun yazara mı yoksa yayınevine mi ait olduğu belli değilse de metnin içindeki alt başlıklar takip edildiğinde burada kastedilen husus rahatlıkla gözlemlenecektir.

⁶ Özpınar 2018, s. 7.

ortaya çıkan ayrılıkçı bir hareket olarak sadece Haricilerden bahsetmek mümkündür”⁷ denilmektedir. Bir diğer örnek Şîa'nın ortaya çıkış tarihidir. Alttaki ifadeleri okuyan birinin Şîa'nın ne zaman tarih sahnesine çıktığını anlaması mümkün değildir:

Mezhepler tarihçileri, **Şîa'nın bir fırka olarak bilinen anlamıyla ortaya çıkmasının, hicri birinci asrın sonları olarak** tarihlenmesinin doğru bir tespit olacağını ifade etmektedirler. Ancak burada da dikkat çeken husus, **İsnâaşeriyye Şîası'ndan yine hicri ikinci asrın sonlarına kadar bahsedilememesidir.**⁸

Bu gruplar **hicri dördüncü asrın ortalarında birleşerek İmâmiyye isnâaşeriyye Şîası'nı** oluşturacaklardır.⁹

Bu sebeple **mezhepler tarihçileri, Şîa'nın bir fırka olarak bilinen anlamıyla ortaya çıkışının ancak hicri ikinci asrın sonlarında gerçekleşebildiğini söylemektedirler.** Bu hâliyle Şîa, Emevîler döneminde dahi teşekkül etmiş değildir.¹⁰

Bu gelinen dönemde on birinci imâm Hasan el-Askerî (260/874)'nin halefsiz ölümüyle yeni bölünmeler yaşayan Şîa, uzun vadede İmâmiyye etrafında yeniden toparlanmıştır. Ancak yine de **bu zamanlarda “İmâmiyye” adından bilinen anlamıyla bahsetmek [yani hicri 3. asrın ikinci yarısı]** biraz güçtür.¹¹

Bu durum bize **İmâmiyye İsnâaşeriyye Şîası'nın ilk nüvelerinin ikinci hicri asrın son çeyreğinde** tarih sahnesindeki yerini aldığını söyleme imkânı vermektedir.¹²

Binâenaleyh mutekaddimûn döneminin en önemli zamanları, şüphesiz **hicri dördüncü ve beşinci asırdır.** Zira imâmların sözleri bu zaman diliminde kayda geçirilmiş ve **İsnâaşeriyye İmâmiyye bu dönemde gerek itikadî gerekse de fikhî bir teşekkül olarak sistematik hâle gelmiştir.**¹³

...Şîa'nın bir mezhep ve fırka olarak teşekkülünün en erken üçüncü asrın sonlarında gerçekleştirebilmiş olmasıyla izah etmek mümkündür.¹⁴

Hazmedilmemiş bilgilerin çelişkili olarak alt alta veya farklı sayfalarda sunulması problemine verilebilecek bir diğer örnek Şîî düşüncede içtihat meselesidir. Nitekim yazar bir yerde hatalı olarak “... fikhî uygulamaları Ca'fer es-Sâdık'ın **ictihadlarına** göre yerine getirdikleri için de *Ca'feriyye* adıyla

⁷ Özpınar 2018, s. 19. Yazı boyunca tırnak içerisinde ve içerlek olarak verilen ibarelerdeki üslup ya da yazım hataları ve yazım standartları problemleri Özpınar'a aittir.

⁸ Özpınar 2018, s. 20-1. Burada ve sonraki alıntılardaki vurgular ile köşeli parantez içerisindeki ifadeler bize aittir.

⁹ Özpınar 2018, s. 25.

¹⁰ Özpınar 2018, s. 31.

¹¹ Özpınar 2018, s. 36.

¹² Özpınar 2018, s. 40.

¹³ Özpınar 2018, s. 219.

¹⁴ Özpınar 2018, s. 470.

da anılmaktadır” derken,¹⁵ bir başka yerde “Şîa’nın ictihadı dinî bir faaliyet ve delil olarak kabul etmemesinin...”¹⁶ ve “ilk dönem Şîî ilim anlayışında re’y ve kıyasa yer olmadığından”¹⁷ ifadelerini kullanabilmektedir. Aynı problem gaybetle ilgili eserlere dair verilen bilgilerde de görülür:

Bunu **Şîî edebiyatının ilk dönem eserlerinin hemen hepsinin gaybet hakkında olması** ya da geniş hacimli eserlerin gaybeti bir bölüm hâlinde ele almasından anlayabiliyoruz.¹⁸

... **bu konuda [gaybet] ilk eser yazan Nu’mânî (v. 360/970)’nin de...**¹⁹

[*el-Kâfî*’nin] Bir diğer önemi de, buradaki rivâyetlerin, **kendisinden önce telif edilen ancak hiç birisi de günümüze ulaşmayan ilk *kitâbü’l-ğaybelerin* içerikleri hakkında bilgi vermesidir.**²⁰

Mesela gaybet konusunda yazılan ilk müstakil rivâyete dayalı eser olarak Nu’mânî (v. 360/970 civarı)’nin *Kitâbü’l-ğaybe*’sidir.²¹

Binaenaleyh *el-Kâfî*’nin hem on iki imâm inancını **hem de gaybet akidesini Şîî bir ilke olarak rivâyetlerle ilk defa ortaya koyduğunu görüyoruz. Dolayısıyla *el-Kâfî*’nin on ikinci imâmın gaybete girdiğine ya da daha önceye atıfla gireceğine dair rivâyetlere yer veren ilk eser olması...**²²

Mezkûr sorun Tûsî’nin Ahbârî mi yoksa Usûlî mi olduğuna dair ifadelerde de görülür. İki yerde “Gaybetin ilk dönemlerinde ahbârî ulema nezdinde temsil edilen İmâmî din anlayışı, masum imâmlara ait rivâyetleri korumaya büyük titizlik göstermiştir. Başlangıçtan itibaren bu ana fikir etrafında hareket eden İmâmiyye âlimleri, Şîî hadîs tarihinde *el-Kütübü’l-Erba’a* (veya *el-Usûlü’l-Erba’a*) olarak bilinen hadîs külliyyatını meydana getirmişlerdir”²³ ve “gerek ilk dönem ve gerekse sonraki dönem ahbârî anlayışının, Şîa’nın hadîs tarihinde ve edebiyatının oluşumunda ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Nitekim Şîî hadîs tarihinde ilk dönem ahbârîlerinin oluşturmuş oldukları *el-Kütübü’l-Erba’a*’ya...”²⁴ diyerek Tûsî’yi Ahbârî kabul eden müellif, bir başka yerde Şerîf el-Murtazâ ve Tûsî’nin Müfîd’i takip ettiklerini ve yaptıkları çalışmalarla ilmî hâkimiyetin Usûlî anlayışa evrilmesini sağladıklarını belirterek²⁵ Tûsî’yi Usûlî olarak gösterir.

Yazarın Şîa içerisinde gelişen Ahbârî-Usûlî ikiliği ile ilgili bazı ifadeleri de benzer sorunlar içerir:

¹⁵ Özpınar 2018, s. 8.

¹⁶ Özpınar 2018, s. 229, dp. 62.

¹⁷ Özpınar 2018, s. 91.

¹⁸ Özpınar 2018, s. 102.

¹⁹ Özpınar 2018, s. 100.

²⁰ Özpınar 2018, s. 113.

²¹ Özpınar 2018, s. 113.

²² Özpınar 2018, s. 112.

²³ Özpınar 2018, s. 107.

²⁴ Özpınar 2018, s. 138.

²⁵ Özpınar 2018, s. 139.

... kadîm ahbârîlik, **hicri dördüncü asrın sonlarından itibaren gelişmeye başlayan usûlîlikten** sonra etkisini ve konumunu kaybetmiş...²⁶

... **usûlî âlimlerin görüşlerinin baskın geldiği altıncı asırdan** bugüne kadar...²⁷

Ahbârîliğin ortaya çıkışıyla ilgili olarak şunu vurgulamak gerekir ki, aslında ahbârî anlayış gaybetle birlikte ortaya çıkıvermiş bir akım değildir. Zaten Şia başından beridir genel rengi itibariyle ahbârî bir anlayışa sahiptir. (...) **Asıl hicri beşinci asırdan itibaren ortaya çıkan ve Şîî dünyanın yeni tanıdığı akım usûlîlik** olmuştur.²⁸

Gaybet döneminin başlamasından itibaren (260/873) İmâmiyye Şiası içinde ortaya çıkan Usûliyye ise...²⁹

Bu durum dördüncü hicri asrın sonları ile beşinci asrın başlarında usûlî düşüncenin yavaş yavaş kendisini kabul ettirmesine ve hakim bir duruma gelmesine sebep olmuştur.³⁰

Özpınar'ın çelişkili ifadeler serdettiği bir başka mesele de *el-Kâfi*'nin imama arz edilmesi ile ilgilidir. Yazar eserinin farklı yerlerinde bu konuya iki farklı şekilde yaklaşmıştır. Nitekim iki yerde yorumsuz olarak ve dolayısıyla olumlanarak sunulan anlatı³¹ aşağıdaki alıntıda daha önce zikredilmeyen bilgilerden hareketle eleştirilmektedir:

... Küleynî'nin *el-Kâfi*'yi sefirler aracılığıyla gâib imâma arz ettiği ve onun da: “Bu bizim Şiamıza kâfidir” diyerek, onu övdüğü ve tavsiye ettiği şeklinde bir rivâyet bulunmaktadır. Bu rivâyet, *el-Kâfi*'nin imâmın onayından geçerek ihtiva ettiği bütün rivâyetin sahîh olduğu hususunda bir delil olarak kullanılmıştır. Bununla da kalmamış, bu kitap Şîî dünyada imâmın onayından geçen eldeki tek kitap olmak gibi bir kutsiyete de büründürülmüştür. Ancak bu rivâyet birçok Şîî âlim tarafından doğru bulunmamış ve bir vehimden ibaret olduğu söylenerek, *el-Kâfi*'ye rağbet için uydurulan bu sözün aslında Şia'ya zarar verdiği ifade edilmiştir.³²

Aslına bakılırsa bu problem, sadece Giriş ve Birinci Bölümle ilgili olmayıp bütün metin boyunca sürmektedir. Örneğin “Bilindiği kadarıyla asıllarla ilgili olarak hem tanım hem de oluşum tarihi hususunda ilk konuşan kimse, Şeyh Müfid (v. 413/1022) olmuştur”³³ diyen yazar, sadece dört sayfa sonra “*el-Usûlü'l-erba'umie*'yi bir kavram olarak Şîî literatürde ilk kullanan Hüseyin b. Abdüssamed (v. 400/1009) olmuştur” cümlesini kurmuştur.³⁴ Yazar, benzer şekilde Şîî ilim merkezlerinden

²⁶ Özpınar 2018, s. 137.

²⁷ Özpınar 2018, s. 129, dp. 308.

²⁸ Özpınar 2018, s. 130.

²⁹ Özpınar 2018, s. 138.

³⁰ Özpınar 2018, s. 144.

³¹ Özpınar 2018, s. 89, 108.

³² Özpınar 2018, s. 415-6.

³³ Özpınar 2018, s. 343. Yazarın nakline göre Müfid burada usûl adı verilen dört yüz kitaptan bahseder.

³⁴ Özpınar 2018, s. 347, 349.

bahsederken “Özellikle **dördüncü hicrî asrın başlarından itibaren** bu şehirler [Kum ve Rey] Şîa hadîslerinin en çok rivâyet edildiği ve öğrenildiği yerler olmuştur”,³⁵ “Bütün bunlar Kum ve Rey şehirlerinin **hicri üçüncü asrın sonlarından itibaren** önemli birer hadîs ilim merkezi olduklarını göstermektedir” ve “Rey şehri, **üçüncü ve dördüncü hicrî asırda** Sünnî ilim merkezi Bağdat’a alternatif olacak şekilde bir ilmî hareketliliğe sahiptir”³⁶ diyebilmektedir.

Kitap boyunca devam eden diğer bir problem ise Şîî hadis eserleri ile ilgili temel birtakım bilgilerin gözden kaçmasıdır. Bunlar doğal olarak Şîî hadis tarihine dair keskin ve dolayısıyla yanlış yargılara varılmasına sebep olmuştur. Örneğin yazarın “İmâmın isnâd kullanmamasını bir şekilde açıklayan Şîî muhaddisler, oluşturdukları kitaplarda da isnâda pek önem vermemişlerdir. Mesela Şîa hadîs kitaplarının ikinci güvenilir kitabı olan *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*'in müellifi Şeyh Sadûk (v. 381/991), hacmini artırmamak için ve ahkâma önem verdiği için eserinde sened zincirini hazfettiğini ya da tam vermediğini belirtmektedir”³⁷ deyip “Şîa'nın isnâda önem vermediğini göstermesi bakımından *el-Kütübü'l-Erba'a*'ya bakmak yeterlidir”³⁸ cümlesini kurması ve buna Sadûk'u örnek vermesi³⁹ isabetsizdir. Zira Şeyh es-Sadûk hem eserinin sonundaki “Meşyeha” kısmında isnâdlarını vermekte hem de metninde -her zaman olmasa da- rivayeti aldığı eser ile imam arasındaki isnâdı zikretmektedir. Ayrıca *Kütüb-i Erba'a*'daki isnâd uygulamaları farklı açılardan tenkit edilebilirse de “Şîa'nın isnâda önem vermediğini” kesinlikle göstermemektedir.

Şîî hadis tarihi çalışmaları bağlamında gündeme gelmesi gerektiği hâlde eser boyunca dikkate alınmayan Şîî ricâl yazım geleneği ve cerh-ta'dîl pratiği ile ilgili nadir anlatılarda da çeşitli sorunlar vardır. Örneğin hem Allâme el-Hillî'nin (ö. 726/1325) “ahbârın güvenilir olanını tespit edebilmek için Ehl-i sünnet'in taksimini esas almış ve **ricâl ilmini ortaya koyduğu**”ndan⁴⁰ hem de “Şîa hadîs tarihinde ricâl ve isnâd araştırmalarının ciddi şekilde ele alınmasında Ahmed b. Tâvus (v. 673/1274)'a kadar beklenilmesi gerektiği”nden⁴¹ bahseden yazarın, “Küleynî'nin *Kitâbü'r-ricâl* adlı bir eser telif etmiş olması ise...”⁴² demesi, bir başka yerde ise Tûsî'nin “ricâl konusunda Şîa'nın ilk dört kitabından ikisinin müellifi” olduğunu söylemesi anlaşılır değildir.⁴³ Kaldı ki düzenli bir Şîî ricâl yazım geleneğinden ve dolayısıyla ilminden hicrî 3. asrın sonlarından itibaren bahsetmek mümkündür. Dolayısıyla Tûsî “ricâl konusunda Şîa'nın ilk dört kitabından ikisinin müellifi” de değildir.

³⁵ Özpınar 2018, s. 372.

³⁶ Özpınar 2018, s. 373.

³⁷ Özpınar 2018, s. 196.

³⁸ Özpınar 2018, s. 204.

³⁹ Özpınar 2018, s. 205.

⁴⁰ Özpınar 2018, s. 353.

⁴¹ Özpınar 2018, s. 199.

⁴² Özpınar 2018, s. 409.

⁴³ Özpınar 2018, s. 447.

Şîî hadis tarihi ile ilgili değinilmesi gereken bir diğer mesele yazarın *Kütüb-i Erba'a* etrafında yaptığı yorumlardır. Örneğin *Kütüb-i Erba'a* kavramının ortaya çıkış tarihini kovalamayan yazar eserinin bir yerinde “Şîa'nın ilk câmî türü eserlerini ifade eden bir tabir olarak *el-Kütübü'l-erba'a*, muhtemelen Ehl-i sünnet hadîs edebiyatında daha önce oluşturulan *el-Kütübü's-Sitte* tabirine bir alternatif olarak düşünülmüştür” der ve bu görüşü benimseyen ifadeler serdeder.⁴⁴ *Kütüb-i Sitte* kavramının Ehl-i sünnet'te hicri 6. asırda yerleşik hâl almış olmasından hareketle yazara göre *Kütüb-i Erba'a*'nın bu tarihten sonraki bir tarihte kavram ve mahiyet olarak netleştiği söylenebilir. Ne var ki yazar bir başka yerde “Tûsî'nin Nefes'teki havzada kurmuş olduğu bu sistematik ve kurumsal hadîs eğitiminde ise, öncelikli olarak *el-Kütübü'l-erba'a* okunmaya başlanmıştır”⁴⁵ diyerek hem kendi kabulü ile zamansal olarak çelişir hem de ispatlaması mümkün olmayan bir iddiayı ortaya atar.

Gerek *Kütüb-i Erba'a* gerekse diğer rivayet metinleri etrafındaki sorunlu yorumlar bunlarla sınırlı değildir. Kitabında *Dört Yüz Asıl'a* ciddi bir yer ayıran yazarın “Küleynî, kendisinden önce hiç kimsenin yapmadığı Ehl-i Beyt imâmlarının hadîslerini ilk toplayan kimsedir”⁴⁶ ve “*el-Kütübü'l-erba'a*'nın Şîa genel düşüncesi ve hadîs tarihi açısından son derece önemli olmasının sebeplerinden birisi ve belki de baş sebebi, bu kitapların, imâmlardan sonraki dönemde onlardan intikal eden hadîsleri ihtiva eden yegâne kaynak olmalarıdır”⁴⁷ şeklindeki cümleleri Şîî hadis tarihini bilenler için oldukça şaşırtıcıdır. Kaldı ki kendisi tarafından dikkate alınmayan hicri 3. ve 4. asra ait pek çok matbu Şîî metin de bu yargıyı yanlışlar.

Bir mezhep olarak Şîa'nın tarihi hakkındaki bazı yorumlar da bu bağlamda zikredilebilir. Örneğin yazar Ehl-i beyt üzerindeki baskıların Abbâsîlerin iktidara gelişiyle kalktığı kanaatindedir. Bir yerde “amcazadeleri Abbasîlerin iktidara gelmeleriyle birlikte Ehl-i Beyt'in üzerindeki her türlü baskıların kalmış olmasının büyük etkisi vardır”⁴⁸ diyen yazar, bu iddiasını “Ehl-i Beyt'in akrabası Abbasîler iktidara gelmiştir. Şîa, bu yeni ortamda düşünce ve görüşlerini yayma fırsatı bulmuştur. Ehl-i Beyt devlet nezdinde itibar görmüş ve Şîî görevliler sarayda istihdam edilmiştir”⁴⁹ cümleleri ile destekler ve “Böylece Abbasîlerin ilk yıllarından itibaren saray bürokrasisini elinde tutan Şîî unsurlar...”⁵⁰ ifadesiyle iyice geneller. Bir başka yerde ise “Öte yandan söz konusu Şîa kelamcılarının özellikle Abbasî sarayında etkili olan ve yönetici olarak bulunan İran asıllı aileler vasıtasıyla korunması ve kendilerine ilim meclislerinde imkânlar tanınması da, Şîî itikadının gelişip yayılmasında önemli bir etken olmuştur”⁵¹ diyerek aynı kanaati tekrarlar. Bermekî ailesinin düzenlediği tartışma

⁴⁴ Özpınar 2018, s. 395.

⁴⁵ Özpınar 2018, s. 369.

⁴⁶ Özpınar 2018, s. 409.

⁴⁷ Özpınar 2018, s. 401.

⁴⁸ Özpınar 2018, s. 319.

⁴⁹ Özpınar 2018, s. 355.

⁵⁰ Özpınar 2018, s. 459.

⁵¹ Özpınar 2018, s. 31.

meclislerinde Şîî kelamcılara söz vermesi,⁵² yazarı bu kanaate sevk eden en temel unsur gibidir. Ancak Şîî isyanlarının tarihleri incelendiğinde yazarın bu yargılarının isabetsiz bir genelleme olduğu kolayca anlaşılır. Yazara göre Hârûnürreşîd tarafından kesilen bu desteğin ardından Halife Me'mûn Şîîlere yönelik farklı bir politika izlemiş ve Ehl-i sünnet âlimlerine rağmen “Şîâ'nın bazı akidelerini” topluma dayatmıştır. Ancak bu görüşü temellendirmek adına yazar “dayatılan akideler”i zikretmek yerine yeşil elbise ve Rızâ'nın veliahtlığını gündeme getirir.⁵³ Yazarın Me'mûn'un siyaseti üzerinden “Şîîliğin o dönemde toplumsal fazla bir desteğinin ve siyasî etkisinin olmadığı”⁵⁴ çıkarımını nasıl yaptığı ise belirsizdir.

Yazarın Şîî hadis tarihi hakkındaki yorumlarının ihtiyatla karşılanması gerektiğini gösteren bir diğer durum Şîî ilim merkezlerine dair söyledikleridir. Nitekim “Hicri ikinci asrın ortasında, Ca'fer es-Sâdık'ın son iki yılında Kûfe'ye gitmesiyle Şîî ilim merkezi de Medine'den Kûfe'ye taşınmıştır. Zaten Kûfe'de bir Ehl-i Beyt medresesinin kurulması birinci hicri asrın son yarısında Ali Zeynelâbidin b. el-Hüseyin (38-95/659-713) tarafından gerçekleştirilmişti. Daha sonra Kerbelâ olayından sonra Kûfe'den Medine'ye gelmişti. Ca'fer es-Sâdık'ın son zamanlarında ise tekrar Kûfe Ehl-i Beyt Ekolü'nün ilmî merkezi hâline gelmiştir. Böylece Kûfe, Ehl-i Re'y ve Kıyas Ekolü'nün merkezi iken bir de Ehl-i Beyt Ekolü'nün merkezi olmuştur ve Gaybet-i Kübrâ zamanına kadar da öyle kalmıştır”⁵⁵ şeklindeki ifadeler pek çok açıdan tartışmaya açıktır. Zira Sâdık ömrünün son iki yılını Kûfe'de geçirmemiş, onun gidişi ile Şîî ilim merkezi Medine'den Kûfe'ye taşınmamıştır. Yaşantısının tamamını Medine'de geçiren Zeynelâbidin döneminde bir “Ehl-i Beyt medresesi”nden bahsedilemeyeceği gibi Kerbelâ'dan sonra Kûfe'den Medine'ye giden bir Şîî ilim de yoktur. Dolayısıyla “Ca'fer es-Sâdık'ın etrafında Kûfe'de oluşan ve gelişen Şîî unsurlar, Abbasî hilafetinde bulunan Mansûr'un dikkatini çekmiştir. Bu sebeple onu Bağdat'a davet etmiştir”⁵⁶ cümlesi de sorunludur. Çünkü Sâdık'ın etrafında Kûfe'de bir Şîî unsur oluşmadığı gibi “Mansûr'un Sâdık'ı Bağdat'a davetine” dair bir veri de tespit edilememiştir.

Kitapta sadece Şîâ ile ilgili değil genel olarak mezhepler tarihiyle ilgili de isabetsiz bilgi ve yorumlar yer alır. Örneğin “genel anlamıyla bütün fırkaların ortaya çıkmasında olduğu gibi Şîîliğin ortaya çıkışında herhangi dinî bir yön bulunmamaktadır”⁵⁷ ifadesi tartışmaya açıktır. Zira İslâm toplumlarında, özellikle erken dönemdeki grupların geneli dinî sâiklerle ortaya çıkmıştır. Bir başka yerde “Gâliyye'nin ortaya çıkmasında siyasî, iktisadi ve psikolojik sebepler yanında İslâm ülkelerine katılan eski din ve kültürlerin büyük etkisi olmuştur”⁵⁸ diyen yazarın Gâliyye'nin ne gibi iktisadi hâdiselerle ilgili olduğunu açıklaması beklenirdi. Bunların yanı sıra alttaki ifadeler ise yazarın

⁵² Özpınar 2018, s. 31-2.

⁵³ Özpınar 2018, s. 32.

⁵⁴ Özpınar 2018, s. 33.

⁵⁵ Özpınar 2018, s. 370.

⁵⁶ Özpınar 2018, s. 371.

⁵⁷ Özpınar 2018, s. 21.

⁵⁸ Özpınar 2018, s. 26.

Mu'tezile'nin "Tevhid, adl, va'd ve va'îd, menzile beyne'l-menzileteyn, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker" şeklindeki beş esas gibi temel bir konuyu kaydetmede özensiz davrandığını gösterir:

Öyle ki bu fırka imâmete verdiği önemden dolayı kendisini "Ehlü'l-imâme" şeklinde tanımlamakta ya da isimlendirmektedir. Bu sebeple isnâaşeriyye Şia'sının "Usûl-i din" dedikleri beş iman esasından birisini "imâmet" ilkesi oluşturmaktadır.

Bu beş ilke, aslında Mu'tezile'nin iman esasları olarak belirlediği beş esastır. Şia bu beş ilkeyi "Usûl-i hamse" adıyla tanıyıp benimsemiş ve mezhebinin ilkesi olarak yaymıştır. Bunlar *tevhid, nübüvvet, imâmet, adâlet* ve *meâd*'dan ibarettir.⁵⁹

Kitabın farklı yerlerinde -bilinçli olup olmadığı kestirilemese de- Takrîbü'l-mezâhib ile ilgili pek çok ifade yer alır.⁶⁰ Tek başına bu durum sorun değilse de Takrîb projelerinde yer alan isimlerden aktarılan bazı bilgilerin tetkik edilmeden kullanılması ciddi bir problemdir. Örneğin "Nitekim bir araştırmaya göre hicrî altıncı asra kadar yazılan Sünnî hadîs, siyer ve fıkıh kaynaklarında Ca'fer es-Sâdık'tan on binin üzerinde rivâyet nakledildiği tespit edilmiştir"⁶¹ denilerek Vâizzâde'nin ifadelerinin kritik edilmeden anılması bu bağlamda zikredilebilir. Takrîb projesi kapsamında telifleri olan dört Sünnî mezhebin Sâdık'a dayandığını, onun yolunda buluşulduğu takdirde birlikteliğin gerçekleşeceğini, bilhassa Batılı şer güçlerine karşı Sünnî ve Şiîlerin birlikte hareket etmesi gerektiğini ifade eden Vâizzâde'nin ifadesinin ilmî açıdan hesabı verilebilir bir yanı yoktur. Bununla birlikte Özpınar'ın Sünnî duyarlılığının yüksek olduğu⁶² ya da Sünnî yargılar üzerinden Şia'yı eleştirdiği yerlere de⁶³ kitapta tesadüf edilir.

Gerekli olmayan bilgilere yer verilmesi⁶⁴ ve okuyucunun sürekli olarak aynı ya da benzer şeyleri defalarca okumak zorunda kalması⁶⁵ kitabın yorucu yanlarından, ki bu durum daha önce ifade

⁵⁹ Özpınar 2018, s. 64.

⁶⁰ Örnek olmak üzere bk. Özpınar 2018, s. 9, 10-1, 19.

⁶¹ Özpınar 2018, s. s. 322.

⁶² Örnek olmak üzere bk. Özpınar 2018, s. 153, 187, 261, 292.

⁶³ Örnek olmak üzere bk. Özpınar 2018, s. 194. Bu noktada yazarın "Belirtmek gerekirse polemik türü bir çalışma planlamadığımız için genelde eleştirel ve savunmacı bir üslup kullanılmamıştır" şeklindeki ifadeleri (s. 11) de kaydedilmelidir.

⁶⁴ Gereksiz bilgilere örnek olmak üzere bk. s. 15-6, s. 16 (dp. 9): Şia ve teşeyyu kelimelerinin sözlük anlamları; s. 35: Mütevekkil'in faaliyetleri; s. 178: ikinci paragrafın sonları; s. 261: "Burada yeri gelmişken..." paragrafı; s. 290: "Yani mezkûr rivâyete göre..." paragrafı; s. 374: "Burada..." paragrafı; s. 374-5: "Me'mûn zamanında..." paragrafı; s. 439'da dp. 336; s. 442: "Ayrıca onun Mu'tezilî..." cümlesi.

⁶⁵ Tekrarlara örnek olmak üzere bk. s. 47: Paragrafın sonuna doğru; s. 50: Başlık sonrası paragraf; s. 51: İlk paragraf; s. 55: İlk müstakil paragraf; s. 129: Son paragrafın sonu; s. 133-4: Son paragraf; s. 134-5: Son paragraf; s. 135: "Binaenaleyh..." paragrafının ortalarından itibaren; s. 142: "Şiî hadis..." paragrafı; s. 143: "Şia'nın Ehl-i hadîs'i..." ifadesi ve maddeler; s. 144: "Ancak ifade etmek gerekir ki..." paragrafı; s. 168: İkinci paragraf; s. 168: Sayfa sonu; s. 170: Başlık öncesi son dört-beş cümle; s. 170-2: Tamamı; s. 178: Son paragraf; s. 193: Sâdık'ın sözü; s. 194: "Öte yandan..." paragrafının sonu; s. 198: "Müteahhirûn âlimler..." paragrafı; s. 213: "Dolayısıyla..."; s. 249: "Binâenaleyh..." paragrafı; s. 252: "Binâenaleyh..." paragrafı; s. 256: "Görüldüğü üzere..." paragrafı; s. 256: "Ancak Şiî âlimlerin..." paragrafı; s. 274: Sonra paragrafın bir kısmı; s. 289: Önceki sayfadan gelen paragrafla, ardından gelen paragraf; s. 294: "Ancak yukarıda..." paragrafının büyük kısmı; s.

edildiği üzere muhtevası üzerinde yeterince düşünülmeyen bilgilerin alt alta sıralanmasının tabii bir sonucu gibi görünmektedir. Özellikle tekrar meselesi “İmamın Yokluğunda Takınılacak Genel Tavır: İntizâr ve Ahbâra Sarılmak”⁶⁶ ve “Ahbârîliğin Güçlenmesi ya da Şîa Ehl-i Hadîsi’nin Ortaya Çıkması”⁶⁷ başlıklarının muhtevasının aynı tema etrafında seyretmesi örneğinde olduğu gibi bazen oldukça açıktır. İşin ilginç tarafı mükerrer konuların zaman zaman aynı şekilde aktarılamamasıdır. Örnek olarak 20 sayfa ara ile zikredilen alttaki ifadeler bu bağlamda zikredilebilir:

Sadûk, “Mâ câe fi’t-ta’mîr” ve “Zikrû’l-muammerîn” adlı bâblarda topladığı Şîî rivâyetler ışığında, gâib imâmın uzun ömürlü olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Bunu yaparken, peygamberlerin gaybetiyle bağlantı kurmuş, âyet ve hadîslerden deliller getirmiştir. Örneğin gâib imâmı, 2500 yıl yaşadığını söylediği Hz. Nuh peygamberle kıyaslamıştır.⁶⁸

... Şeyh Sadûk (İbn Bâbeveyh) (v. 381/991), dinin şartlarından birisi olduğunu savunduğu gaybet inancını anlatmak üzere yazdığı eserinde, gâib imâmın çok uzun süre yaşamasının imkânını ispat edecek rivâyetleri ve bilgileri, biraz yukarıda değindiğimiz gibi “Mâ câe fi’t-ta’mîr” ve “Zikrû’l-muammerîn” başlığı altında bir araya toplamıştır. O, peygamberlerin uzun süre yaşadığının bilindiğini söyleyerek ömürlerinin kaçır yıl olduğunu zikrettikten sonra bir diğer rivayette “Kâim’in Nuh (a.s.)’dan kalan bir sünneti vardır, o da uzun yaşamaktır” şeklinde bir habere yer vermiştir. Zira ona göre Nuh, daha önce zikrettiği haberde 2450 yıl yaşayarak, bilinen en uzun ömürlü insan ve peygamber durumundadır.⁶⁹

Kitapta açık bilgi hatalarına da rastlanmaktadır. Örneğin yazarın Ali b. el-Hasan’dan “dördüncü imam” olarak bahsetmesi,⁷⁰ Cehm b. Safvân için “Mu’tezile’nin kurucu imâmlarından kabul edilen”,⁷¹ “Ahbâr, haber kelimesinin tekilidir”⁷² ve “İlk gaybet dönemi, 260/863 yılında on ikinci imâmın kayboluşundan başlayıp hicri dördüncü asrın sonuna kadar sürdüğü kabul edilir”⁷³ demesi, “Ayrıca Zürâre b. A’yen, Ebû Basîr el-Murâdî, Muhammed b. Müslim ve Büreyd b. Muâviye (v. 150/767), Zeynü’l-âbidîn (v. 95/713) gibi isimler, İmam Bâkır’dan pek çok hadîs öğrenip rivâyet etmişlerdir” diyerek⁷⁴ Ali b. el-Hüseyin’i oğlu Bâkır’dan ilim alanlar arasında zikretmesi, Hz. Ali, oğulları Hasan ve Hüseyin ile Hüseyin soyundan gelen dokuz imâma Hz. Peygamber ve Hz. Fâtîma’yı da ekleyip “sayıları

308: İlk iki paragraf; s. 309: Son paragraf; s. 316: İlk paragraf; s. 317: “Ca’fer es-Sâdık, babasıyla...” cümlesi; s. 327: “Binâenaleyh...” paragrafı; s. 361: “Hatırlayacak olursak, ...” paragrafı; s. 386: Ortadaki paragrafin ortası; s. 396: “Dört Kitâb’ın müelliflerinin...” ve s. 396, dp. 135; s. 433: “Öte yandan Sadûk’un...” paragrafı...

⁶⁶ Özpınar 2018, s. 117.

⁶⁷ Özpınar 2018, s. 125.

⁶⁸ Özpınar 2018, s. 115.

⁶⁹ Özpınar 2018, s. 134-5.

⁷⁰ Özpınar 2018, s. 120. Ali b. el-Hüseyin olması gereken dördüncü imâm böyle kaydedilmiş olmalıdır.

⁷¹ Özpınar 2018, s. 29.

⁷² Özpınar 2018, s. 178.

⁷³ Özpınar 2018, s. 217. Gaybet-i suğrâ’nın bitiş tarihi hicri 329’dur.

⁷⁴ Özpınar 2018, s. 315.

on dört eden bu imâmımlar” dan bahsetmesi ve böylece Hz. Fâtıma’yı da imâm yapması,⁷⁵ Keşşî’nin ölüm tarihini 460/1067 olarak vermesi,⁷⁶ “Kohberg’in *Kütüb-i Erba’a* özelinde yapmış olduğu bir çalışmada, Şîî hadîslerin çoğunun Muhammed el-Bâkır ve oğlu Ca’fer es-Sâdık’tan rivâyet edildiği tespit edilmiştir. Bu çalışmadaki rivâyet oranlarının dağılımı şöyledir: Ca’fer es-Sâdık % 60; Muhammed el-Bâkır %15; Hz. Peygamber (s) %7; Ali er-Rıza %5; Hz. Ali %5”⁷⁷ diyerek söz konusu araştırmayı yapan Buckley’i -hem de yanlış bir yazımla- Kohberg olarak kaydedip Şeyh es-Sadûk’un eseriyle ilgili verileri *Kütüb-i Erba’a*’ya genellemesi, *Ravdatü’l-müttakîn* adlı eserin sahibi Meclisî el-Evvel (ö. 1070/1659) olduğu hâlde, müellifin vefat tarihini 1111/1699 vererek eseri oğul Meclisî’ye atfetmesi⁷⁸ bu bağlamda zikredilebilir.

Açık bilgi hatalarının ardından İmamlar ve Hz. Peygamber için kullanılan sâdıkîn kavramının “masum imamlar”,⁷⁹ Gaybet-i kübrâ’nın “Büyük Kayboluş”,⁸⁰ Gaybet-i sugrâ’nın “kısa kayboluş”⁸¹ şeklinde karşılanması ve nisnâs ifadesinin “nasnâs”⁸² diye kaydedilmesi gibi kavram problemlerine de temas edilmelidir. Son olarak yazarın “Oysa bu iki imamın [Bâkır ve Sâdık] Hz. Peygamber ile görüşmeleri bir tarafa Hz. Ali (v. 40/660) ile bile görüşmedikleri bilinmektedir. Bu şekildeki rivâyetler, Ehl-i sünnet hadîs usûlüne göre mürsel rivâyet olarak tanımlanmaktadır”⁸³ demesi de mürsel kavramının en azından yerleşik usûl kitaplarındaki tanımını ile ancak Bâkır için örtüşmektedir.

Yine eserde bazı âlim ve râvilerin isimleri de yanlış zabtedilmiştir. Örneğın “es-Sükkâk”⁸⁴ Sekkâk, “el-Kerkerî”⁸⁵ Kerekî, “Umeydî”⁸⁶ Amîdî, “Büsr b. Ertâh”⁸⁷ Büsr b. Ertât, “Bindâr b. Âsım”⁸⁸

⁷⁵ Özpınar 2018, s. 263.

⁷⁶ Özpınar 2018, s. 331.

⁷⁷ Özpınar 2018, s. 355; krş. s. 466.

⁷⁸ Özpınar 2018, s. 434.

⁷⁹ Özpınar 2018, s. 423.

⁸⁰ Özpınar 2018, s. 468

⁸¹ Özpınar 2018, s. 367.

⁸² Özpınar 2018, s. 152.

⁸³ Özpınar 2018, s. 192.

⁸⁴ Özpınar 2018, s. 29, dp. 71.

⁸⁵ Özpınar 2018, s. 137.

⁸⁶ Özpınar 2018, s. 156. Yazarın bu hatayı yapmasının sebebi Kuzudişli 2011’de bu ismin hatalı olarak kaydedilmiş olmasıdır. Kuzudişli 2017’de ise bu hata izale edilmiştir.

⁸⁷ Özpınar 2018, s. 185.

⁸⁸ Özpınar 2018, s. 189.

Bündâr b. Âsım, “Kilbâsî”⁸⁹ Kelbâsî, “el-Esbağ b. Nebâte”⁹⁰ Esbag b. Nübâte, “Fudayl b. Sükre”⁹¹ Fudayl b. Sükkere, “Meyssem”⁹² Mîsem, “Huseyn b. Ebi'l-A'lâ”⁹³ Hüseyin b. Ebi'l-'Alâ, “Bergî”⁹⁴ Berkî, “Buvâne”⁹⁵ Bavâ'ane, “Bitrî”⁹⁶ Bütrî, “Sebûr b. Erdeşîr”⁹⁷ Sâbûr b. Erdeşîr olarak kaydedilmeliydi.

Kitabın gerek yazımı esnasında gerekse yayın aşamasında ciddi bir okuma sürecine tâbi tutulmadığı rahatlıkla söylenebilir. Zira eserde en az 30 bozuk veya akademik niteliklere uymayan cümle ile tolere edilmeyecek oranda yazım yanlışı bulunmaktadır. Bu problemin daha rahat gözlemlenebileceği bir saha ise yazım standardı problemleridir. Örneğin harf-i tariflerin yazımı,⁹⁸ hicri-miladi tarihlerin kaydı,⁹⁹ aynı ismin yazımındaki farklılıklar,¹⁰⁰ aynı kelimenin farklı yazımları,¹⁰¹ doğum-vefat bilgilerinin sunum şekli,¹⁰² vefat tarihi tutarsızlıkları,¹⁰³ isim zabtlarının farklılığı,¹⁰⁴

⁸⁹ Özpınar 2018, s. 203. Yazarın bu isme ve kitabına atıf yaptığı yer burasıdır ve görüldüğü üzere hatalıdır. Ne var ki yazar Kuzudişli 2011, s. 111'den kaynak göstermeden bilgiyi aktarırken bu yanlışı da tekrar etmiştir. Kuzudişli 2017'de ise bu hata giderilmiştir (s. 121).

⁹⁰ Özpınar 2018, s. 255, 309.

⁹¹ s. 303. Yazarın bilgiyi almış olduğu Saffâr'da “b.” ifadesi yoktur. İlginç bir şekilde bu zatın geçtiği tek yer burasıdır. Yazar, Kuzudişli 2011, s. 141'den kaynak göstermeden bilgiyi aktarırken bu yanlışı da tekrar etmiştir. Hata Kuzudişli 2017'de de “Fudayl b. Sukra” şeklinde hatalı olarak yer almaktadır (s. 150).

⁹² Özpınar 2018, s. 309.

⁹³ Özpınar 2018, s. 338.

⁹⁴ Özpınar 2018, s. 341.

⁹⁵ Özpınar 2018, s. 337, dp. 516; 339, dp. 524; 347, dp. 569.

⁹⁶ Özpınar 2018, s. 351.

⁹⁷ Özpınar 2018, s. 376.

⁹⁸ Örnek olmak üzere bk. Ali b. Hüseyin, Ali b. el-Hüseyin (Özpınar 2018, s. 22).

⁹⁹ Örnek olmak üzere bk. “hicri I. yüzyılın” (Özpınar 2018, s. 26), “IV/X. asırdan” (s. 37), “hicri ikinci asrın” (s. 40), “ikinci ve üçüncü hicret asrında” (s. 41), “birinci hicri asır” (s. 44), “dördüncü/dokuzuncu yüzyılın” (s. 45), “hicri IV. Asrın” (s. 48).

¹⁰⁰ Örnek olmak üzere bk. Fazl b. Şâzân, Fadl b. Şâzân (Özpınar 2018, s. 29, dp. 71). “Mürtezâ el-Askerî” (s. 222, dp. 26), “Murtezâ el-Askerî” (s. 243, dp. 116), “Murteza el-Askerî” (s. 301), ayrıca bk. “Seyid Murtezâ” (s. 443); “Ali Rıza” (s. 33, dp. 94), kitapta daima: Ali er-Rızâ; “Ca'fer-i Sâdik” (s. 33, dp. 94; s. 74, dp. 83), “Ca'fer Sadık” (s. 97), kitapta daima: Ca'fer es-Sâdik; “Muhammed Bakır” (s. 202), kitapta daima: Muhammed el-Bâkır; “Kuleynî” (s. 373), kitapta daima: Küleynî.

¹⁰¹ Örnek olmak üzere bk. “rivayette” (Özpınar 2018, s. 63), kitapta daima: rivâyet; “İslâm” “İslam” (s. 67); “bâbullâh” “bâbu'llâh” (s. 75); “ulu'l-emr” (s. 79), “ülü'l-emr” (s. 111); “İmam” (s. 131), kitapta daima: İmâm; “tabiin” (s. 74), kitapta daima: tâbiûn; “el-Kütübü'l-erba'a” (s. 206), kitapta daima: el-Kütübü'l-Erba'a.

¹⁰² Örnek olmak üzere bk. “Zeyd b. Ali (79-122/698-740)” (Özpınar 2018, s. 40), Süleym b. Kays el-Hilâlî (75-95/694-714) (s. 352), “Ca'fer es-Sâdik (80/699- 148/765)” (s. 250).

¹⁰³ Örnek olmak üzere bk. “Muhammed el-Bâkır (v. 114/733)” (Özpınar 2018, s. 40), “Muhammed el-Bâkır (v. 114/732)” (s. 250); “Nu'mânî (v. 360/970)” (s. 100), “Nu'mânî (ö. 360/970 civarı)” (s. 118, 123); “es-Saffâr el-Kummî (v. 290/903)” (s. 109) ve Saffâr (v. 290/902) (s. 265); “Câbir el-Cu'fî (v. 127/744)” (s. 311, 327) “Câbir el-Cu'fî (v. 128/746)” (s. 90, 192); “ez-Zührî (v. 124/741)” ve “ez-Zührî (v. 124/742)” (s. 250).

¹⁰⁴ Örnek olmak üzere bk. “Humrân (b. E'yen)” (Özpınar 2018, s. 302), “Zürâre b. A'yen” (s. 315).

kavram ya da kelimelerin hatalı yazımı,¹⁰⁵ Arapça terkiplerde küçük-büyük harf kullanımı,¹⁰⁶ rakam kullanımı¹⁰⁷ gibi konularda bu husus hayli belirgindir. Açıklama notlarının, kavramın ilk geçtiği yerde sunulmaması¹⁰⁸ ve başlıklandırma hataları¹⁰⁹ da yazım standartlarının eksikliği bağlamında zikredilebilir.

Buraya kadar zikredilen ve kitabın eksi hanesine yazılabilecek hususların yanı sıra daha temel bir problem olan kaynak kullanımına da değinilmelidir. Özellikle eserin ilk baskısında bulunan literatür değerlendirmesi kısmının 2018 tarihli ikinci baskıda çıkarılması ve “... hadîs alanında yapılan çalışmalar, sahanın önemine oranla gayet azdır. Hele Şîî hadîs tarihi söz konusu olduğunda bu sahada neredeyse hiç çalışma bulunmamaktadır”¹¹⁰ ifadesiyle başta Kuzudişli'nin kitabı olmak üzere Türkçe literatürün -hele kitabın ilk neşri olan 2014 ile 2018 arasındakilerin- görmezden gelinmesi büyük bir eksikliklerdir. Mez-kûr eksikliğin yanı sıra yazar çağdaş İngilizce ve Farsça eserlerden de istifade etmemiştir. Özellikle İngilizce literatüre başvurulmadan Şîa ile ilgili bir metnin yazımına girişilebilmiş olması anlaşılır değildir.¹¹¹ Eserin klasik kaynaklar bağlamındaki eksiklikleri ciddi bir yekûn tutar. Ancak burada bir bütün olarak “Fihrist” türü eserlerin aktif olarak kullanılmaması ve hicri 4. ve 5. asır metinlerindeki isnâdların erken literatürü tespit bağlamında hiç gündeme gelmemesi, yazarın ciddi bir hareket alanından mahrum kalması sonucunu doğurmuştur. Bu boşluktan dolayı yazar *Dört Yüz Asıl*'ı erken Şîî hadis tarihi açısından aktif olarak kullanmanın yollarını bulamamış ve onların günümüze ulaşan örneklerini inceleyememiş, ara literatürü ve merkez coğrafyanın dışına ait eserleri görememiş ve *Kütüb-i Erba'a*'nın yazılı kaynaklarını bahse konu edememiştir.

Görülmesi gerektiği hâlde atlanan kitapların ardından kaynak kullanımı açısından iki temel soruna dikkat çekilmelidir: (1-) Eserde klasik kaynaklarda atıf yapılan yerlerde ilgili bilgilerin bulunmadığı görülür, (2-) Eserde bizzat yazar tarafından kaynağı belirtilmeden aktarılan onlarca

¹⁰⁵ Örnek olmak üzere bk. “en efdal” (Özpınar 2018, s. 60); “bizatihim” (s. 72); “Zeydiyye Şiası” (s. 77, dp. 97); “İmâmiyye İsnâşeriyye Şiası'na” (s. 79); “İsnâşeriyye İmâmiyye'sinin...” (s. 93); “mehdîviyyet” (s. 102); “birkaç sahâbe” (s. 187); “Bâbü'l-humkâ” (s. 189); hamkâ; “Şîî muhaddis müelliflerinden...” (s. 225); “az sayıdaki sahâbîlerden birisidir” (s. 272); “altmış kadar Şiasıyla otururken” (s. 302); “Kum ve komşusu Rey şehrinin...” (s. 372).

¹⁰⁶ Örneğin kitap boyunca “el-Kütübü'l-erba'a” dense de “el-Kütübü's-Sitte” ifadesi kullanılır (Özpınar 2018, s. 395; s. 401).

¹⁰⁷ Örnek olmak üzere bk. “Bu 8 Kitâb”, “Bu sekiz kitabın” (Özpınar 2018, s. 423).

¹⁰⁸ Örnek olmak üzere bk. Muhaddes kavramı ile ilgili izah (Özpınar 2018, s. 74, dp. 81), kavramın ilk geçtiği yer olan s. 54'te, rec'at kavramı ile ilgili izah (s. 116, dp. 251), kavramın ilk geçtiği yer olan s. 25'te verilmeliydi. Dipnotta verilen bir bilginin yerinin yanlışlığı ile ilgili bir örnek için bk. s. 85, dp. 133'teki bilgi dp. 132'de olmalıydı. Son olarak s. 292, dp. 314'te “40,053” diye anlamsız bir rakam bulunmaktadır.

¹⁰⁹ Örneğin “1.1.2. İmâmın İlimleri ve Bilgi Kaynakları” başlığı (Özpınar 2018, s. 72) sorunludur; çünkü kitapta 1.1.1 başlığı yoktur. Bu başlık ilk baskıda da hatalıdır (Özpınar 2014, s. 73); “1.2. İmâmet İnanıcı ve Şîa'nın Hadîs Tarihi Tasavvuru” (s. 80) başlığı içindekilerde bulunmamaktadır.

¹¹⁰ Özpınar 2018, s. 10.

¹¹¹ Yazar eser boyunca yabancı müelliflerin eserlerine tercümelelerinden atıf yapar, görmesi gereken onlarca İngilizce kaynağa da Türkçeye tercüme edilmediği için başvuramaz. Kitap ikinci kez yayına hazırlanırken en azından 2014-2018 arasındaki literatür dikkate alınsa Türkçeye çevrilen bazı yeni metinlere erişilebilir ve özellikle bazı konularda daha iyi bir anlatı yapılabilirdi.

cümle, ifade ve bilgi dikkat çekmektedir. İlk durumun, metnin okunması esnasında rastgele başvurularak tespit edilen örneklerden birinde yazar s. 315'te bazı kimselerin Bâkır'dan nakli olduğunu söyleyip Keşşî ve Necâşî'ye atıf yapar. Ancak Necâşî'de ilgili isimlerden sadece biri varken Keşşî'de (Kayyûmî neşri) ilgili bilgi yer almaz. Yine yazar s. 364'te "Bir kişinin otuz bin, kırk bin, yetmiş bin ve daha fazla rivâyette bulunması, bu dönemde normal ve Şîî hadîs tarihçileri açısından da övünülecek bir durum olarak ortaya çıkmaktadır" deyip Keşşî, s. 238'e atıf yapsa da atıf yaptığı yerde öyle bir bilgi bulunmaz. Bir başka yerde, s. 199'da yazar "Bu sebeple Şîa hadîs tarihinde ricâl ve isnâd araştırmalarının ciddi şekilde ele alınmasında Ahmed b. Tâvus (v. 673/1274)'a kadar beklenilmesi gerekmiştir" deyip Hubbullâh'ın *Nazariyye*'sinin 168. sayfasına atıf yapsa da Hubbullâh orada isnâdların durumuna ve rivayetlerin râvilerine daha fazla yoğunlaştığını belirtir. Ayrıca metin içerisinde yazarın klasik bir eserin, kaynakçada yer vermediği bir baskısını kullandığı yerlere de rastlanmaktadır.¹¹²

Çalışmada, bir eserden kaynağı belirtilmeksizin alınan bilgiler azımsanmayacak bir oranda ise de burada dört örneğin karşılaştırılmalı sunumuyla yetinilecektir. Örneklerdeki ilk kısım bilginin alındığı düşünülen eserdeki ifadeler, ikinci kısımda ise Özpınar'ın ifadeleri zikredilecektir.

1. a. Kohlberg, "İmâmiyye'den İsnâaşeriyye'ye", s. 289: "Örneğin İmâmî âlim Muhammed b. Hasan es-Saffâr el-Kummî (290/903) *Besâiru'd-Derecât*'ında imamların faziletleri ile ilgili rivayetleri bir araya toplamakla birlikte gaybet ve on iki imamla birlikte, gaybet veya on iki imamla ilgili herhangi bir rivayet aktarmamıştır."

b. Özpınar 2018, s. 54: "Mesela ilk dönem Şîî rivâyete kaynaklarının ilk ürünlerinden Saffâr (ö. 290/902)'ın *Besâiru'd-derecât*'ında gaybetle ilgili rivayetlere ve bilgilere rastlanmasa da..."¹¹³

2. a. Kohlberg, "İmâmiyye'den İsnâaşeriyye'ye", s. 289: "Ayrıca el-Berkî, Hızır'ın Ali ve oğlu Hasan'la karşılaştığında onlara imamların ismini açıkladığı o meşhur İmâmî rivayeti de aktarır. Fakat el-Berkî tarafından aktarılan versiyonu, bu rivayetin (muhtemelen daha sonraki) diğer versiyonlarına benzemez. Bu rivayette Hızır sadece Ali, Hasan ve Hüseyin isimleriyle birlikte anılır; ravi, "ve onlardan sonra gelen her imamı saydı" ibaresini ilave eder.

b. Özpınar 2018, s. 109: Berkî (v. 274/887)'nin *el-Mehâsin*'indeki aynı olayı anlatan, dolayısıyla aynı rivâyete olduğu anlaşılan Hızır rivayetinde ne imâmların sayıları ne de isimleri hakkında bilgi bulunmaktadır. Bu rivayette sadece Ali, Hasan ve Hüseyin isimleri geçmekte, diğerleriyle ilgili bir bilgi bulunmamaktadır.¹¹⁴

¹¹² Örnek olmak üzere bk. s. 365, dp. 10: Keşşî'nin normalde kullanmadığı baskısına atıf yapar. Ayrıca aynı yazarın kitabına bazen ciltli olarak bazen s. ile atıf yapar (Keşşî metni için bk. s. 186, dp. 501; s. 201, dp. 567 ("noor" notu var); s. 202, dp. 568, s. 305, dp. 353 – s. 202). Tûsî metni için bk. s. 351, dp. 585 – s. 452, 453, dp. 403, 408. Bunun en muhtemel sebebi, yazarın farklı kaynaklardaki bilgileri aktarırken ilgili dipnotları da kendi metnine olduğu gibi geçirmiş olmasıdır.

¹¹³ Yazar burada kendi bulgusu gibi sunduğu bu bilgiyi eserinin başka bir yerinde Kohlberg'e atıfla zikreder (s. 109).

¹¹⁴ Özpınar'ın tüm eseri boyunca *el-Mehâsin*'e atıf yaptığı tek yerin burası olduğu da önemle kaydedilmelidir. Yazar kaynak göstermeden Kohlberg'den alıntılattığı bilgilerden sonraki paragrafta onun ifadelerini kaynaklı olarak kaydeder.

3. a. Kuzudişli 2011, s. 110: “Keşşî’nin naklettiği bir rivâyete göre Yunus b. Ammâr, Cafer-i Sâdık’a Zürâre’nin Muhammed Bâkır’dan naklettiği mirasla ilgili bir hükmü sormuştu. Buna karşı Cafer-i Sâdık “Zürâre’nin, Muhammed Bâkır’dan naklettiği şeyi benim reddetmem câiz olmaz” demiş ancak Kur’ân’da söz konusu hadisin tersini gösteren bir âyet okumuştur (Keşşî, *Ricâl*, I, 346). Her ne kadar, Cafer-i Sâdık’ın zikrettiği âyet Zürâre’nin Muhammed Bâkır’dan naklettiklerinin doğru olmadığını gösterse de onun “Zürâre’nin, Muhammed Bâkır’dan naklettiği şeyi benim reddetmem câiz olmaz” ifadesi bir İmamın babasının bütün bilgilerine sahip olduğu düşüncesiyle çelişir görünmektedir.”

b. Özpınar 2018, s. 74, dp. 83: “Mesela Keşşî’nin naklettiği bir rivâyete göre Yunus b. Ammâr, Ca’fer-i Sâdık’a Zürâre’nin Muhammed el-Bâkır’dan naklettiği mirasla ilgili bir hükmü sorduğunda şu cevabı almıştı: “Zürare’nin Muhammed el-Bâkır’dan naklettiği şeyi benim reddetmem caiz olmaz (Keşşî, *Ricâl*, 346).” Ancak Ca’fer-i Sâdık, nakledilen hükmün aksini beyan eden bir âyet okumuştur. Burada Kur’ân’a aykırı olsa da babasından gelen hüküm olduğu için onu reddetmemesi bir yana, asıl mesele “Zürare’nin Muhammed el-Bâkır’dan naklettiği şeyi benim reddetmem caiz olmaz” ifadesidir. Bu ifadeye göre, demek ki bir imâmın babasının bütün bilgisine sahip olduğu, onun bilgilerini ilahî bir yolla tevarüs ettiği iddiaları açık bir şekilde tartışmalı hâle gelmektedir.”

4. a. Kuzudişli 2011, s. 73: “... özellikle Hz. Peygamber’in (sav), vefatına yakın bir zamanda bütün ilmini veya ilmin anahtarını Hz. Ali’ye verdiği vurgulanmıştır. Hatta iddia edildiğine göre bu Resûlullah’ın (sav) kendi tercihi olmayıp, Allah’ın bir emridir. Nitekim Muhammed Bâkır’dan nakledilen bir rivâyete göre Allah Teâlâ, Hz. Peygamber’e (sav) yanındaki ilmi, imanı, “en büyük ismi/el-ismü’l-ekber”, ilmin mirasını ve nübüvvet ilmini Ali b. Ebî Tâlib’e vermesini vahyetmiştir.”

b. Özpınar 2018, s. 266: “Allah Teâlâ’nın, ömrünün son zamanında Hz. Peygamber’e vahyederek, kendisine verilen bütün ilmi, imanı, ism-i ekberi (önceki peygamberlere verilen kitapları), ilmin mirasını ve nübüvvet ilminin malzemelerini Ali b. Abî Tâlib’e vermesini ve öğretmesini emretmiştir.”

Özpınar’ın eseri özellikle çoğu başlıkta, konuların ilerleyişinde, kaynak kullanımında, incelenen meselelerdeki örneklerin tercihinde ve sunumunda Kuzudişli 2011’i çok kereler takip ettiği gibi yer yer takdim tehirler yaparak, bazen bir ifade ya da bilgiyi farklı bağlamda naklederek, bazen de bir tercümeyle aynen kullanarak ancak bu faaliyetlerin hiçbirinde kaynak vermeyerek en az 40 yerde aynı eserden istifade etmektedir. Öyle ki Kuzudişli metninin herhangi bir konu bağlamındaki eksikleri de

Özpinar metninde eksik olarak kalmaktadır.¹¹⁵ Daha dikkatli bir okuma ile iki eser arasındaki benzerliklere dair verilen rakamın artması da mümkündür.¹¹⁶

Yazarın “İslâm tarihi açısından bakıldığında Şîa'nın hicri ilk üç asırdaki oluşumu, gelişimi ve muhtevası başta olmak üzere pek çok husus bakımından karanlıkta kaldığı görülmektedir”¹¹⁷ şeklindeki yargıları, kendi kitabı bağlamında geçerliliğini korumaktadır. Üzücü olan husus ise Şîî hadis sahasının pek çok konusunda çeşitli çalışmalara ihtiyaç varken mevcut hâliyle bu hacimdeki bir eseri hazırlamak için harcanan enerjidir. Zira eser, gölgesinde kaldığı ve kendisinden çok daha iyi, makul, tutarlı ve müdellel bir tarih anlatısı sunan Kuzudişli (2011, 2017) metninin yapmadığı herhangi bir şeyi üst düzeyde yapamamaktadır. Hâlbuki bu tarz bir tarih anlatısı tercihi yerine sadece *Dört Yüz Asıl*'ın ya da herhangi bir türün etrafı bir tahliline girişilebilir, hicri 4. asırdan bir eser ya da müellif monografi mantığıyla çalışılabilir, kitap boyunca hiç gündeme gelmeyen bölgesel farklılıkların -en azından Kum ve Bağdat özelinde- Şîî hadis anlayışındaki etkileri izlenebilir, ilim ehli aileler bahis konusu edilebilir, *Kütüb-i Erba'a*'dan herhangi biri farklı açılardan tetkik edilebilirdi. Bu tarz bir daraltma Şîî hadis araştırmalarına daha teknik düzeyde ve derinlikli katkılar sağlayabilirdi.

¹¹⁵ Örneğin Kuzudişli (2011, 2017) Şîa'nın muhaliflerini niteleme bağlamında kullandığı kavramlardan sadece âmmeye temas edip ehlü'l-hılâf ve nâsibî gibi kavramlara yer vermez. Özpinar da doğal olarak âmmeyi zikredip diğer kavramlara değinmez.

¹¹⁶ Örneğin Kuzudişli 2011'de “Şîî Hadis Anlayışına Göre Erken Dönem Hadis Rivâyeti” başlığı altında gerek imâmların bilgi kaynaklarına gerekse imâmların masum kabul edilmesinin Şîî hadis rivayetine etkisine değinilir (s. 67 vd.). Özpinar da “Şîî Hadis Tarihinin Teşekkülündeki Genel Etkenler” başlığında söz konusu iki meseleye yer verir (s. 59-80). Ayrıca ilgili aralıkta Kuzudişli'ye atıf yapılmamıştır. İki kitaptaki imâmların sayısı, bilgi kaynakları, Sahîfe, Cefr, Câmîa ve *Dört Yüz Asıl* etrafında söylenenleri, hâssa kavramı etrafındaki bilgileri karşılaştırmak burada dile getirilen hususun daha net olarak görülmesine imkân verecektir.

¹¹⁷ Özpinar 2018, s. 21.

BOOK REVIEW

EXTENDED ABSTRACT

Some Notes on *Şîî Hadîs Tarihi*

The Shīʿite understanding of the ḥadīth has become a more attractive research field, especially after the 2000s. In recent years, various books and articles have been published in this field, translations have been made, and papers have been presented in some academic conferences. Ömer Özpınar's book entitled *Şîî Hadîs Tarihi (History of Shīʿite Ḥadīth)* is one of the latest studies on that topic. The fact that there are not so many works in that field and the academic career of its author makes this book much more important. This study aims to evaluate the subject book in detail, especially in terms of its method and use of sources, and to introduce some proposals regarding Shīʿite ḥadīth researches through this book. In the study, the chapters of the book were followed flexibly, a thematic approach was preferred to analyze its content and quotes are taken conscientiously in order to discuss the author's expressions exactly as they are.

Although Özpınar's work has been written aiming to explain the Shīʿite ḥadīth history, there are some historical gaps in the book and certain genres that have been skipped, not taken into account, or have not been emphasized sufficiently. In addition to these problems, there are some examples of incoherence and contradiction in the information given about the theology, history of Islamic sects, and the Shīʿite ḥadīth history. Besides, a lot of classical and modern publications were not referred to in *Şîî Hadîs Tarihi*. Maybe there is no possibility to reach and use the whole classical Shīʿite literature, but there is much more serious problem that contemporary English, Persian, and Arabic literature is almost never used, and the Turkish works –except for one– haven't been used sufficiently. This study points to the structural problems and some deficiencies of the book and determines that the book was not designed in the framework of a central research question. In addition, some technical flaws and editing problems in the Özpınar's book were also mentioned in my study. In order to present the historical context as aimed by the writer, we need monographs of the scholars who took part in the formative period of the Shīʿite ḥadīth history and studies examining transformations of sects in the historical process. However, more specific and in-depth studies instead of general studies such as the book discussed in the present study will always yield more reasonable and acceptable results. As a matter of fact, in that field, there are many issues are waiting to be studied by academics.

The work titled *Şîî Hadîs Tarihi* should be read with Bekir Kuzudişli's book entitled *Şîa ve Hadis: Başlangıcından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis Rivayeti ve İsnad (Shīʿa and Ḥadīth : From the Beginning to al-Kutub al-Arba'a Narration of Ḥadīth and Isnād)*. In comparison to the latter, it will be possible to determine

Özpınar's book's structural problems easily. This cross-reading will also present the relation of Özpınar's text to *Şia ve Hadis*, which is generally used without being mentioned in the footnotes, as well as revealing how the same material can yield different results in terms of putting forward problems, discussion, presentation, and outputs.

تقييم كتاب

ملخص موسع

بعض ملاحظات حول كتاب تاريخ الحديث الشيعي

إن فهم الحديث الشيعي صار أكثر جاذبية كمجالٍ للدراسة، وبخاصةً بعد سنة 2000 م، لأنه في السنوات الأخيرة نُشر وتُرجم العديد من الكتبِ والمقالاتِ في هذا المجال، وقُدِّمت الأبحاثُ عنه في الاجتماعاتِ العلميةِ .

وكتابُ عمر " أوزبينار " الذي نُشر بعنوان - تاريخ الحديث الشيعي - فهو مثلاً على أحدث الكتب التي أُلِّفت في هذا الموضوع .

ولعدم وجود الكثير من الأبحاث والنشرات الجامعية في هذا الموضوع إلى الآن جعل هذا الكتاب مهماً، إذ يهدف في هذه الدراسة إلى تقييم عمل الكتاب المعنون - تاريخ الحديث الشيعي - بالتفصيل ولاسيما من حيث المنهج، واستخدام المراجع، وتقديم بعض الاقتراحات المتعلقة بأبحاث - الحديث الشيعي - من خلال هذا الكتاب، وأتبعَت أبواب الكتاب المذكور بدقة ومرونة في الدراسة ولاسيما وأنه اعتمد على الطريقة التي أُلِّف فيها الكتاب فقد ركز على الموضوع، واهتم بتضمينات المؤلف ومصطلحاته وتقييمها بدقة.

ولقد أُلِّف كتاب " أوزبينار " بهدف الإخبار عن - تاريخ الحديث الشيعي - ولكن يوجد في الكتاب بعض الثغرات الزمانية، والأحداث التي أُغفلت، ولم تؤخذ بعين الاعتبار ولم يؤكد عليها بشكل كافٍ. بالإضافة إلى ذلك، هناك أشياء غير متوافقة بين المعلومات حول تاريخ الكلام، والمذاهب و- تاريخ الحديث الشيعي - إضافة إلى ذلك لم يؤخذ بعين الاعتبار الكثير من المصادر " الكلاسيكية " والحديثة في - تاريخ الحديث الشيعي - .

وإن كان عدمُ تمكنه من استخدام الكتب " الكلاسيكية " بشكل كامل يمكن أن يسامح على ذلك، إلا أن عدمُ استخدامه الكتب الإنجليزية والفارسية والعربية وعدم استفادته من الأبحاث التركية، باستثناء واحدة فقط، فعدم أخذه من تلك المراجع بشكلٍ كافٍ يعد من العيوب الكبيرة .

وفي هذه الدراسة لُفت الانتباه إلى المشكلات المنهجية وأوجه القصور المذكورة فيها. إضافة إلى ذلك ركزت في هذا البحث على عيوب الكتاب الشكلية بذكر بعض الأمثلة. من أجل تقديم سرد تاريخي كما يدعيه المؤلف، لذلك من الضروري أن يكون هناك بحث من قبل الأشخاص الذين شاركوا في كتابة - الحديث الشيعي -

وأعمالهم مع وجود الحاجة إلى عدد من الدراسات التي ستقدم التغييرات في العملية التاريخية للمذهب، ومع ذلك فإن إجراء دراسات أكثر تخصصاً وعمقاً بدلاً من الدراسات العامة مثل الكتاب الذي فُحص في هذه المقالة سيؤدي حتماً إلى نتائج أكثر معقولة، فإنه يوجد عشرات القضايا التي تنتظر الدراسة في هذا المجال وتنتظر اهتمام الجامعيين لها .

وكذلك من أجل متابعة المشكلات الهيكلية في كتاب " أوزينار " بشكل علمي ويجب دراسة الكتاب المسمى - تاريخ الحديث الشيعي - مع دراسة كتاب أ. د. " بكير قووزوديشلي " المعنون بـ - الشيعة والحديث - من البداية إلى الكتب الأربعة رواية الحديث والإسناد، سيظهر هذا النوع من الدراسة المتعددة اتصال كتاب " أوزينار " بالعمل الذي يحمل عنوان - الشيعة والحديث - والذي استخدمه كثيراً مع إظهاره كمرجع أو من دون مرجع، بالإضافة إلى الكشف عن الطريقة التي يمكن للمادة العلمية نفسها إظهار نتائج متعددة من حيث وضع المشكلات، ومناقشة القضية والموضوع والعرض والأحكام المتعلقة بها.

Kaynakça

Kohlberg, Etan. “İmâmiyye'den İsnâşeriyye'ye” çev. Cemil Hakyemez, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi 5/3 (2005), 288-301.

Kuzudişli, Bekir. *Şîa'da Hadis Rivayeti ve İsnad*. İstanbul: BSR Yayın Grubu, 2011. (Kuzudişli 2011)

Kuzudişli, Bekir. *Şîa ve Hadis: Başlangıcından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis Rivayeti ve İsnad*. İstanbul: Klasik, 2017. (Kuzudişli 2017)

Özpınar, Ömer. *Şîa Hadîs Tarihinin Teşekkül Dönemi -Sebepler ve Sonuçlar-*. Konya: yy. 2014. (Özpınar 2014)

Özpınar, Ömer. *Şîî Hadîs Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu, 2018. (Özpınar 2018)

HADITH

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

Temmuz / July / يوليو / 2019, 2: 302-309

تعريف بكتاب مقولة القرآن يكفيننا

The Discourse of the Qur'an Is Enough for Us
(Enbiya Yıldırım)

Tanıtın / Reviewed by / معرف

Esra Nur Sezgül

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun/Türkiye
Student of Graduate, Ondokuz Mayıs University, Samsun/Turkey
kaufbeuresra@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5135-9203>

Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü / Article Type : Kitap Tanıtımı / Book Review

Geliş Tarihi / Received Date: 15.05.2019

Kabul Tarihi / Accepted Date: 26.07.2019

Yayın Tarihi / Published Date: 31.07.2019

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Temmuz / July

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3967016>

Atıf / Citation / إقتباس : Sezgül, Esra Nur. “تعريف بكتاب مقولة القرآن يكفيننا” / Ta'rîfu bi kitâbi Makûleti'l-Kur'âni Yekfînâ / The Discourse of the Qur'an Is Enough for Us”. *HADITH* 4 (Temmuz / July 2020): 302-309. doi.org/10.5281/zenodo.3967016.

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

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

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

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

تعريف بكتاب

مقولة القرآن يكفيننا

انبيا يلدريم، انقره: دار التقديم، 2019، 175 ص.

إن القرآن والسنة التي بينها النبي صلى الله عليه وسلم يعدان مصدران للدين الإسلامي، فقد بلغ النبي صلى الله عليه وسلم القرآن وفسره بأقواله وأفعاله، وقد كان الناس يسألونه عن كل موضوع وكان يبينه لهم، وقد ترك النبي صلى الله عليه وسلم للناس القرآن الكريم وسنته ليكونا المرجع للناس بعد انتقاله صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى. لكننا اليوم نجد من لا يقبل إلا القرآن الكريم مصدراً واحداً للدين، ويشككون في صحة الأحاديث الشريفة ويدعون أنها كُتبت بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم بزمن متأخر، ولذلك فهي غير موثوقة، ويدعون كذلك أن آيات القرآن الكريم كافية، ومهمة النبي صلى الله عليه وسلم كانت في تبيين القرآن الكريم، ومن هؤلاء المدعين محمد توفيق صدقي الذي نشر مقالته بعنوان "الإسلام هو القرآن وحده" في مجلة المنار وأنكر فيها الأحاديث كلها. إن بعض الأفكار مثل "العودة إلى المصادر"، "العودة إلى أصل الدين" تبدو وكأنها تعني العودة إلى السنة ومنهج المسلمين الأوائل، لكنها ظهرت كدعوة لاعتماد القرآن فقط كمصدر للتشريع. ولقد كتب الأستاذ الدكتور (أنبياء يلدريم) كتاباً بعنوان (مقولة القرآن يكفيننا) وأجاب على ادعاءاتهم منطلقاً من آيات القرآن الكريم.

ولد الكاتب الأستاذ الدكتور انبياء يلدريم في إسطنبول عام ألف وتسعمائة وخمسة وستين، وتخرج في ثانوية الأئمة والخطباء في إسطنبول عام ألف وتسعمائة وثلاثة وثمانين، ثم تخرج في كلية الإلهيات في جامعة (أولوداغ) عام ألف وتسعمائة وسبعة وثمانين، وهو أستاذ الحديث في جامعة أنقرة حالياً.

نشرت الطبعة الثانية لكتابه (مقولة القرآن يكفيننا) في دار (تقديم) في أنقرة عام ألفين وتسعة عشر. وقد جاء الكتاب على مائة وخمسة وسبعين صفحة، مقسماً إلى قسمين ثم الخاتمة. في القسم الأول: تناول شرح تاريخ المقولة المذكورة وأدلتها تحت عنوان "مقولة إسلام القرآن". وفي القسم الثاني: شرح أدلة مقولة (القرآن يكفيننا)، وشرح كيفية فهم هذه المقولة، وبين مكانة النبي صلى الله عليه وسلم ومقامه في القرآن الكريم.

ولأهمية الموضوع وأهمية الكتاب في هذا الموضوع اخترت التعريف بهذا الكتاب، ذلك أنه يكشف كيف يحاول بعض الناس أن يُخرج الأحاديث الشريفة من دائرة التشريع الإسلامي، حيث أجاب الكاتب على هذه الادعاءات في ضوء الآيات الكريمة فقط.

إن مقولة (القران يكفيننا) تبدو ساحرة للعقل ومع ذلك فأساسها خطير، وقد يتأثر بها الشباب في عصرنا الحالي بسهولة، والكاتب يهدف إلى بطلان هذه المقولة مستدلاً على ذلك بالآيات القرآنية.

والكاتب بين أن (مقولة يكفيننا القران) وخطورتها لا يعني أن القرآن لا يكفيننا، بل لقد قال: يكفيننا القرآن بالطبع، وقد جاء النبي صلى الله عليه وسلم مُبيناً لمفهومه ولتطبيقه. " (ص 67)

في القسم الأول من الكتاب بين تاريخ هذه المقولة، حيث إنها كانت موجودة من قبل وفي عصر الصحابة ولم يكن ثمة مستشرقون (ص 17). مما يعني أن من ادعى هذه المقولة في يومنا هذا ثقافته الدينية ضعيفة ولا تكفي لادعاءاتهم. وهم تأثروا من بعض القدماء، ولهذا السبب أنكروا الأحاديث الشريفة دون معرفة وفهم، ويشرح أن عددًا من الذين لم يفهموا الأحاديث الشريفة ليس لهم معرفة بالأصول، إذ لم يفقهوا المسألة فقهاً صحيحاً، وفي نهاية القسم الأول شرح الكاتب نتائج إنكار الأحاديث الشريفة كلها.

في الجزء الثاني تمت الإشارة إلى الآيات التي تدل على مقولة (القران يكفيننا) وكيف يُساء فهم هذه الآيات بمنهج مجزأ من قبل البعض، فعلى سبيل المثال في قوله تعالى: "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً" (المائدة 3/5) "تبين هذه الآية من وجهة نظرهم بأن الدين أصبح واضحاً ولهذا السبب لا نحتاج دليلاً آخر غير القرآن. (ص 55)

وردًا على ذلك، يقول الكاتب "وفقًا لأولئك الذين يدعون بأن القرآن كاف": بأن لكل شيء تفصيله، وكثير من الأحكام والأركان والعبادات لم تذكر في آيات القرآن الكريم؛ فما جاء في الآية هو بيان أساسي كلي للدين، والبيان الفعلي التفصيلي لها هو ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم. وذكر الكاتب الآيات التي تضمنت مساندة محتوى هذه المقولة ظاهراً، وتستخدم كدليل وأجاب عنها واحدة تلو الأخرى (ص 56).

بالإضافة إلى ذلك فقد بين مقام ومكانة وأهمية النبي صلى الله عليه وسلم في القرآن الكريم. وعلى سبيل المثال: ذكر الكاتب في الآية الكريمة التي تتحدث عن إطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم "قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم" (ال عمران 3/31) قد قرن الله سبحانه وتعالى في كتابه محبة الله وطاعته بطاعة رسوله، ذلك أنه من الواجب طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم في القرآن (ص 92). وقد أشار إلى نقطة مهمة للغاية تحت عنوان "الحاجة للأحاديث لفهم الآيات"، حيث أشار إلى أنه ليس من الممكن تطبيق

بعض الآيات في الحياة اليومية وفهمها إلا من خلال الرجوع إلى الأحاديث والسيرة النبوية، ومثال ذلك كيفية أداء الصلاة "وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين" (البقرة 2 / 43) حيث قال: لم تشرح الآية كيفية السجدة والركوع أي لم يذكر أركان الصلاة، فجاء النبي صلى الله عليه وسلم مبيناً لها بقوله لأصحابه - صلّوا كما رأيتموني أصلي - وهذا يُظهر احتياجنا للأحاديث والسنة. (ص 118)

وفي النتيجة قال انبياء يلدريم: إن ذهب بعض الناس إلى الإفراط والتفريط في الدين وطائفة منهم يفكرون أن الكتب القديمة حقيقة مطلقة، وطائفة أخرى ينكرون الأحاديث كلها. ويقول الكاتب: الحل الوحيد هو أن يكون الإنسان معتدلاً بهذا الأمر، ويعني أن يقبل أن تكون السنة الشريفة مرجعاً في بيان القرآن الكريم، واختتم الكتاب ببيان أن كل هذه المقولات والمناقشات فرقت الأمة ومنعت توحدتهم.

منهج الكتاب في القسم الأول يذكر الادعاءات التي تتعلق بالمقولة في العناوين، وبعد ذلك يشرح فسادها وبطلان أساسها التي بنيت عليه.

في القسم الثاني شرح الآيات التي يستدل به أصحاب مقولة "القرآن يكفي لنا" ودرسها حسب سياقها وعلاقتها بما قبلها وبما بعدها

ومع ذلك في نهاية الكتاب وعلى الرغم من وجود الآيات المؤيدة لمقام النبي صلى الله عليه وسلم كمصدر شرعي نعتقد أن بيان هذه الآيات في هامش النص يمكن أن يكون أكثر فائدة للقارئ لا سيما وأن القرآن بذاته أعطى النبي صلى الله عليه وسلم مهمة بيان لمعانيه... (ص 27). وإن إيراد هذه الآيات في الهوامش يمكن أن يكون للقارئ أدلة ظاهرة وأمثلة ملموسة. بالإضافة إلى ذلك نرى أن ذكر بعض الأمثلة أدلة مهمة في رد هذه الادعاءات، وفي نفس الوقت ستكون أكثر إقناعاً للقارئ.

وقد دعم الكاتب كلامه بأمثلة افتراضية عقلية، من ذلك: "لنفترض أنه لا توجد معلومات في أذهاننا عن الإسلام، وسنجمع متني شخصاً على صعيد واحد، ونفتح صفحة عشوائية من القرآن ونقول لهم: اكتبوا ما تفهمون من هذه الصفحة على ورقات فارغة امامكم، وعندما نجمع الأوراق سيتبين أن كل شخص قد فهم أشياء مختلفة من الصفحة التي قرأها" (ص 36)

عندما تؤخذ لغة الكتاب بعين الاعتبار نجد أنه مكتوب بأسلوب فصيح، على الرغم من وجود بعض النقص في علامات الترقيم، كذلك يتميز الكتاب بالسهولة والبساطة مما تتاح قراءته لأي شخص مهتم بالبحث عن الموضوع، وذلك نظراً لعدم احتوائه على مصطلحات أو كلمات غريبة أو أجنبية.

وعندما يُنظر إلى الكتاب بالمجمل ككل يظهر لنا بك وضوح دور الحديث في حياتنا ولا سيما كمصدر تشريعي، ويجب على سؤال ماذا يمثل الحديث لنا؟، وما الأدلة القرآنية على ذلك، كما أوصى بقراءة المراجع الإضافية التي تم ذكرها في نهاية الكتاب للحصول على معلومات تفصيلية حول هذا الموضوع.

إن معالجة الموضوعات التي تم تناولها في الكتاب تجعل منه مصدرا للإجابة على التساؤلات المطروحة وتفسيرها، وبيان المقولة ومشاكلها، واقتراح الحل المقدم من قبل المؤلف هو اقتراح حل منطقي يمكن تقبله من قبل الجميع.

الكلمات المفتاحية: الحديث، القرآن، سنة، الإسلام، انبيا يلدريم.

KİTAP TANITIMI

GENİŞ ÖZET

Kur'an Bize Yeter Söylemi

(Enbiya Yıldırım, Ankara: Takdim Yayınları, 2019, s. 175.)

Allah Teâlâ insanlar ile iletişim kurmak, onlara emir ve yasaklarını bildirmek için peygamberler göndermiştir ve her peygamber de gönderildiği topluma Rabb'in vahyini türlü zorluklar içerisinde iletmiştir. İnsanlığa gönderilen son elçi olan Hz. Muhammed (s.a.s) Mekke'de ilahi mesaj ile müşerref olmuştur. Ancak o da içinde bulunduğu toplum tarafından dışlanmış ve hor görülmüş, fakat bir o kadar da İslam'a gönül veren ve Hz. Peygamber (s.a.s) ile ömrünü bu cihada adayan sahabîler olmuştur. Onlar Hz. Peygamber hayatta iken iletilen vahye sınıksız sarılmışlardır. Anlamadıkları bir durum olduğu zaman Hz. Peygamber'e (s.a.s) bizzat sormuşlar ve O'nun beyanına da tabi olmuşlardır. Böylece dinin iki temel sabitesi olan Kur'ân ve sünnet Müslümanların ilk mercileri olmuştur. Peki ya âlemlere rahmet olarak gönderilen Peygamber-i Zîşân'ın vefatından sonra İslam dünyasında sünnetin/hadislerin konumuna dair ne tür sorunlar ortaya çıkmıştır?

Bu sorunlardan biri olan hadislerin İslam dairesinden uzaklaştırılmasına yönelik birtakım girişim ve eğilimler üzerine Prof. Dr. Enbiya Yıldırım "Kur'an Bize Yeter Söylemi" kitabını kaleme almıştır. Enbiya Yıldırım 1965 yılında İstanbul'da dünyaya gelmiştir. İstanbul İmam-Hatip Lisesi'nden 1983, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 1987 yılında mezun olmuştur. Şu an ise Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde hadis profesörüdür.

Enbiya Yıldırım, "Kur'an Bize Yeter Söylemi" eseri ile İslam âleminde ortaya çıkmış olan önemli sorunlardan birine işaret etmektedir. O da hadislerin devre dışı bırakılıp sadece Kur'ân ile amel edilmesi sorunudur. Eserde bu söylemin kulağa hoş geldiğinden bahsedilmekle beraber dinin sabitelerinden birinin devre dışı bırakılmasıyla birlikte Kur'an'ı anlamaya çalışan insan sayısının farklı yorumların, anlamaların meydana geleceğinden bahsedilmektedir.

Eserin ilk bölümüne Kur'an İslam'ı söyleminin görünümü ana başlığı ile başlanmıştır. Bu başlık altında öncelikle bu söylemin tarihi, ne zamandan beri var olduğu açıklanmış ve bugün bu söylemi savunanların kimleri kendilerine örnek aldıkları açıklanmıştır. Söylemi savunanların kendilerine dayanak olarak aldıkları yaklaşımlar belirtilmiş ve sadece Kur'an ile yetinmek için her türlü olumsuzlukların kullanıldığına dikkat çekilmiştir. Birinci bölümün sonunda hadisleri tamamen reddetmenin ortaya çıkaracağı problemler ortaya konulmuştur.

İkinci bölümde Kur'an'ın ışığında Kur'anla yetinmenin tahlili ana başlığı yer almaktadır. Kitabın bu bölümünde söylemi savunanların kendilerine delil olarak öne sürdükleri ayetlerin neler olduğu ve

Kur'an'ı merkeze almalarının sebepleri açıklanmıştır. Bu iddialara karşın Hz. Peygamber'in Kur'an'daki konumunun ne olduğu ayetler ile beyan edilmiş böylece Hz. Peygamber'in nübüvvet vazifesinin sadece ileticilik/tebliğ değil bununla birlikte kendisine iletilen vahyi açıklamak, açıkladıklarını yeri geldiğinde uygulamak ve muhatabına örnek olmak gibi görevlerinin de olduğu ortaya konulmuştur. Ayetlerin zikrinden sonra eğer hadisler olmasaydı hayatımızda neler eksik olacağı izah edilmiştir. Buna örnek olarak namazların edası, haccın edası ve zekât gibi meselelerde hadislerin rehberliği olmadığı zaman anlama ve ifa sorunlarının ortaya çıkacağı belirtilmiştir. Bunların yanı sıra yazar, Kur'an'da aslında her meseleye yer verilmediğine dikkat çekmiş ve izahı bulunmayan meselelerin çözümünün, açıklamasının hadislerde yer aldığı örnekleri ile açıklamıştır.

Enbiya Yıldırım, kitabında "Kur'an Bize Yeter Söylemi" nin tehlikeli boyutlarına ve söylemin delillerine karşın hadislerin bu daireden çıkarıldığında ortaya çıkacak problemlere değinmiş ve bu söylemin ümmetin birliğine zarar verdiğini çeşitli açılardan ortaya koymayı amaçlamıştır. Yıldırım, eserin sonucunda ümmetin çoğunun ifrat ile tefrit arasında olduğunu, orta yolun ise Hz. Peygamber'in otoritesinin Kur'an ile aramıza alınarak sağlanacağını ve bu tür söylemler ile olumlu bir ilerleme sağlanmasının aksine Müslümanlara güç kaybettirildiği düşüncesinde olduğunu dile getirerek eserini sonlandırmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Kur'an, Sünnet, İslam, Enbiya Yıldırım.

BOOK REVIEW

EXTENDED ABSTRACT

The Discourse of the Qurʾān Is Enough for Us

(Enbiya Yıldırım, Ankara: Takdim Publisher, 2019, 175p.)

Allāh sent the prophets in order to communicate with people, to inform them of the orders and prohibitions, and each prophet conveyed the revelation of Allah to the society to which he was sent with various difficulties. The last messenger sent to humanity, Hz. Muḥammad (pbuh) was honored with a divine message in Mecca. However, he was excluded and despised by the society he was in, but there were also those who had a passion for Islām. The Prophet (pbuh) and his companions devoted their lives to this djihad. When the Prophet was alive they espoused tightly the revelation that was transmitted. When there was a situation they did not understand, they personally asked the Prophet (pbuh) and were subject to His statement. Thus, the Qurʾān and the Sunnah, the two main constants of religion, became the first authorities of Muslims. What about the problems in the Islamic world after the death of the Prophet, who was sent as a mercy to the realms?

Prof. Dr. Enbiya Yıldırım authored the book "The Qurʾān Is Enough for Us Discourse" on one of these problems: to remove the ḥadīths from Islām. Enbiya Yıldırım was born in Istanbul in 1965. He graduated from Istanbul Imām-Haṭīp High School in 1983 and from Uludag University Faculty of Theology in 1987. He is now a ḥadīth professor at Ankara University, Faculty of Theology.

Enbiya Yıldırım points to one of the important problems that emerged in the Islamic world in his work "The Qurʾān is Enough for Us". The problem is the ḥadīths are being excluded and people are being advised to behave solely according to the Qurʾān. In the book, it is mentioned that this discourse sounds good, but it is mentioned that with the deactivation of one of the constants of religion, different interpretations and understandings will occur among people trying to understand the Qurʾān.

The first section of the book starts with a main heading indicating the perception Qurʾānic Islām. Under this heading, firstly, the history of this discourse and how long it has existed are explained, and who defends this discourse is described as a model for themselves. The approaches taken by the advocates of the discourse as a basis for them were stated and it was pointed out that all kinds of negativities were made use of to confine people to the Qurʾān. At the end of the first chapter, the problems that will be caused by completely rejecting ḥadīths are explained.

In the second part, the main heading of the analysis is about confining solely to Qurʾān in the light of the Qurʾān. In this part of the book, the verses that the advocates of the discourse put forward as evidence for themselves and the reasons why they put the Qurʾān in the center are explained.

Despite these claims, the position of the Prophet in the Qurʾān has been declared in verses so that it was revealed that the Prophet's duty of prophethood was not only the forwarding/notification, but also explaining the revelation conveyed to him, applying what he had been informed, and being an example for people. After the remembrance of the verses, the author explains what would have been missing in our lives if there were no ḥadīths. As an example, it is stated that problems of understanding and performance will arise when there is no guidance in the ḥadīths in matters such as prayer, ḥajj and zakāt. In addition to this, the author pointed out that not every issue is actually covered in the Qurʾān; the solution and explanation of the issues that are not explained are included in the ḥadīths.

Enbiya Yıldırım, in his book, touched on the dangerous aspects of "The Qurʾān is Enough for Us Discourse". He addressed the problems that would arise when the ḥadīths were removed from Islām even though the advocates of this discourse claim to have sound evidence. It aimed to reveal from various perspectives that this discourse harms the unity of the ummah. At the end of the book, Yıldırım said that most of the ummah was between ifrāt and ṭafriṭ, and he said the middle road is to refer to both the prophet and the Qurʾān in our practices. He stated that, contrary to the positive progress made with such discourses, he believed that Muslims have been losing power.

Keywords: Ḥadīth, al-Qurʾān, Sunna, Islām, Enbiya Yıldırım.