HADITH

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

Yıl : 2021

Sayı : 6

ISSN : 2667-5455

HADITH

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

Yıl | Year | السنة: 2021 Sayı | Issue | العدد: 6

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 2021	31 July 2021

Yayın Türü | Publication Type | نوع المنشور

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

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

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

Yayın Süreci | Publication Process | عملية النشر

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 değerlendirmesine 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 المرسَلَة إليها على برنامج يتتبع السرقات العلمية، والأبحاث التي نشرت من قبل، ثم ترسل الأبحاث إلى مُحكِّمَين مختصين على الأقل بشكل سري.

Makale İçeriği | Article Content | محتوى البحث

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 200 كلمة)، والكلمات المفتاحية (أقل شيء خمس كلمات)، وفي حالة الملخصات الموسعة (ما بين 750–800 كلمة)، وفي المقالات التركية يجب أن تتوافق الأبحاث مع نظام الاقتباس العلمي للأبحاث التركية (ISNAD)

Hukuki Beyan | Legal Statement | بيان قانوني

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 responbility 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 enviroment partially or completely without permission.

إن المسئولية العلمية والقانونية عن محتوى الأبحاث والمواد العلمية المنشورة في مجلة الحديث تعود إلى المؤلفين، ولا تعبِّر 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 | المِلكية

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

Koordinatör Editör | Coordinator Editor | منسق التحرير

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
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 Mayis 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, samirhatemle@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 | محرر 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 (Marmara Univesity / Turkey, d.muhammedaslan@gmail.com)

Esra Nur SEZGÜL (Ondokuz Mayis 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 | 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,** Kahramanmaras Sutcu Imam University/Turkey | **Prof. Dr. Abdullah Karahan,** Uludağ University/Turkey | **Prof. Dr. Adem Dölek,** Erzincan Binali Yildirim University/Turkey | **Prof. Dr. Adil Yavuz,** Necmettin Erbakan University/Turkey | **Prof. Dr. Ahmet Keleş,** Dicle University/Turkey | **Prof. Dr. Ahmet Yücel**, Istanbul 29 Mayis 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**, Istanbul University/Turkey | **Prof. Dr. Bekir Tatlı**, Gazi University/Turkey | **Prof. Dr. Cemal Ağırman**, Cumhuriyet University/Turkey | **Prof. Dr. Charki Driss**, Sidi Mohamed Ben Abdellah University/Morocco | **Prof. Dr. Emin Aşıkkutlu,**

Trabzon University/Turkey | **Prof. Dr. Enbiya Yıldırım**, Ankara University/Turkey | **Prof. Dr. Erdinç 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 Yildirim University/Turkey | **Prof. Dr. H. Musa Bağcı**, Dicle University/Turkey | **Prof. Dr. Hüseyin Kahraman**, Uludağ University/Turkey | **Prof. Dr. Hüseyin Hansu**, Istanbul University/Turkey | **Prof. Dr. Mahmut Kavaklıoğlu**, Hitit University/Turkey | **Prof. Dr. Mehmet Sait Toprak**, Mardin Artuklu University/Turkey | **Prof. Dr. Mehmet Özşenel**, Marmara University/Turkey | **Prof. Dr. Hayati Yılmaz**, Sakarya University/Turkey | **Prof. Dr. Mohammad Abul Lais al-Khairabadi**, International Islamic University of Malaysia/Malaysia | **Prof. Dr. Mohammad Ali al-Omari**, Yermouk University/Jordan | **Prof. Dr. Mohammed-eid Mahmoud al-Saheb**, University of Jordan/Jordan | **Prof. Dr. Mohammed Moslih al-Zoubi**, University of Sharjah/United Arab Emirates | **Prof. Dr. Nafez Hussain Hammad**, Islamic University of Gaza/Palestin/ | **Prof. Dr. Nevzat Tartı**, Akdeniz University/Turkey | **Prof. Dr. Nihat Yatkın**, Ataturk University/Turkey | **Prof. Dr. Nuri Tuğlu**, Suleyman Demirel University/Turkey | **Prof. Dr. Omar al-Farmawi**, al-Azhar University/Egypt | **Prof. Dr. Qasim Mohammed Ahmed**, al-Iraqia University/Iraq | **Prof. Dr. 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. Süleyman Doğanay**, 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 Mayis University/Turkey | **Prof. Dr. Yusuf Ziya Keskin**, Harran University/Turkey | **Prof. Dr. Zekeriyya Güler**, Istanbul 29 Mayis University/Turkey | **Prof. Dr. Zişan Türcan** Akdeniz University/Turkey | **Prof. Dr. Recep Aslan**, Gaziantep University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. Abdelkarim Ahmad al-Wrikat**, University of Jordan/Jordan | **Assoc. Prof. Dr. Ahmed al-Mogtaba Bannga Ahmed Ali**, International Islamic University of Malaysia/Malaysia | **Assoc. Prof. Dr. Ahmed Abdullah al-Mekhyal**, Kuwait University/Kuwait | **Assoc. Prof. Dr. Ahmed Emin Seyhan** Kafkas University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. Mehmet Dinçoğlu**, Bitlis Eren University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. M. Sait Uzundağ** Adıyaman University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. Mustafa Işık** Nevsehir Haci Bektas University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. Necmeddin Şeker**, Kahramanmaras Sutcu Imam Unversity/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. Nurullah Agitoğlu** Sirnak University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. Ömer Özpınar**, Necmettin Erbakan University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. Yusuf Suiçmez**, Near East University/Turkish Republic of Nothern Cyprus | **Assoc. Prof. Dr. Orhan Yılmaz,** Bozok University/Turkey

Sayı Hakemleri | Referee Board | المحكمون في هذا العدد

Assoc. Prof. Dr. Nedal Almomani (Selahaddin Eyyubi University / Turkey)

Assoc. Prof. Dr. Faisal Basem Aljawabrah (Imam Muhammad ibn Saud Islamic University / Saudi Arabia)

Assoc. Prof. Dr. Abdullah Taha İmamoğlu (Trakya University / Turkey)

Assoc. Prof. Dr. Uğur Erman (Siirt University/ Turkey)

Assoc. Prof. Dr. Erdoğan Köycü (Bartın University / Turkey)

Assoc. Prof. Dr. Osman Oruçhan (Pamukkale University / Turkey)

Asst. Prof. Dr. Ayman J. M. Aldoori (Mardin Artuklu University / Turkey)

Asst. Prof. Dr. Yahya Maabdeh (Pamukkale University / Turkey)

Asst. Prof. Dr. Asma Albogha (Bayburt 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

İÇİNDEKİLER | CONTENTS | محتويات

Editörden / Editorial / رئاسة تحرير المجلة 1-3

Makaleler / Articles / الأبحاث

Tirmizî'nin Bid'atçı Râvilerden Rivayetleri
Al-Tirmidhī's Quotes from Bid'ah Performer Rāwīs
رواية الترمذي عن الموصوفين بالبدعة
Serdar Murat GÜRSES..4-43

Hadis Tenkidi Melekesi: İbn Haldun'un Sanat ve Meleke Nazariyesi Bağlamında Bir Araştırma
Mastering Ḥadīth Criticism: An Applied study in Light of Ibn Khaldūn's theory on Mastery and Technique
ملكة النقد الحديثي: دراسة تطبيقية في ضوء نظرية ابن خلدون في الملكة والصناعة
Ahmad SNOBER..44-83

Eğitimde Hz. Peygamberin Metodu ve Kalkınmayla İlişkisi (Bilimsel Köklenme ve Öykünme Alanları)
The Prophetic Method in Education and its relations with development (Scientific Rooting and Emulation Fields)
المنهج النَّبويّ في التَّعليم وعلاقته بالتَّنمية (التَّأصيل العلمي ومجالات التأسي)
Yahya MAABDEH..84-121

Hâkim en-Nisâbûrî'nin Cerh ve Ta'dile Bakışı
Ḥākim al-Naysābūrī's View of Djarḥ and Taʿdīl Abstract
نظرة الحاكم النيسابوري إلى الجرح والتعديل
Osman YAĞMUR..122-152

Kitap Değerlendirmeleri / Book Reviews / تقييم كتب

"Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri" Adlı Kitabın Dördüncü Bölümünün Değerlendirilmesi
Book Review
تعريف بكتاب
Doç. Dr. Tahsin KAZAN - Nisa Nur ŞEKER..153-168

EDİTÖRDEN

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla,

Hadis ve sünnet alanıyla ilgili olarak ülkemizde üretilen bilimsel bilginin tüm dünyaya, başta İslam dünyası olmak üzere ülkemiz dışında gerçekleştirilen çalışmalardan elde edilen tecrübenin de ülkemize kazandırılmasını hedefleyen HADITH dergisinin altıncı sayısını siz değerli okuyucularımıza sunmanın bahtiyarlığı içerisindeyiz. Hiç şüphesiz ki bu sayı, uzun soluklu yayın hayatımızın önemli bir halkasını oluşturmaktadır.

İslam'ın ilk dönemlerinde Sünnetin mahiyeti, rivayetlerin sübutu ve delaleti etrafında başlayan tartışmalar farklı yoğunluklarla da olsa günceliğini korumaya devam etmektedir. Bu tartışmalar sadece hadis ilmini değil diğer İslami ilimleri de yakından ilgilendirmektedir. Zira İslami ilimlerden her biri doğrudan ya da dolaylı olarak hadisle ilişki içerisindedir. Bu yönüyle hadis ve sünnetle ilgili nitelikli akademik çalışmalar önem arzetmektedir.

İslam bilimleri açısından kurucu unsur olan Sünnet, kriz dönemlerinin reçetesini içinde barındıran, İslam toplumlarının yek pare olmasını sağlayan unsurların da başında gelmektedir. Günümüz İslam dünyasının ciddi krizler yaşadığı göz önünde bulundurulduğunda Sünnet ve hadisi merkeze alan akademik çalışmalara duyulan ihtiyaç kendini daha da hissettirmektedir.

Dergimizi tercih ederek yazılarını gönderen yazarlarımıza, makaleleri büyük bir titizlikle okuyup değerlendiren editör ve hakemlerimize, Türkçe, İngilizce ve Arapça kaleme alınan makalelerin redaksiyonunu ve dil yönünden tashihini yürüten başta dil editörlerimiz olmak üzere tüm ekibimize teşekkür ediyor, çalışmaların takdirini siz değerli okuyucularımıza sunuyoruz.

HADITH Editörler Kurulu

EDITORIAL

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

We are in the happiness of presenting the sixth issue of HADITH journal, which aims to bring the scientific knowledge produced in our country in the field of hadith and Sunnah to the whole world, and to bring the experience gained from the studies carried out outside our country, especially the Islamic world, to our esteemed readers. Undoubtedly, the current issue constitutes an important part of our long-term publication life.

The debates that started around the nature of the Sunnah in the early periods of Islam, the evidence and indication of the narrations, continue to attract attention, albeit with different intensities. These discussions concern not only the science of Hadith but also other Islamic sciences. For each of the Islamic sciences is directly or indirectly related to hadith. In this respect, qualified academic studies on Hadith and Sunnah are important.

Sunnah, which is the founding element in terms of Islamic sciences, is one of the elements that contain the recipe of crisis periods and ensure that Islamic societies are united. Considering that today's Islamic world is going through serious crises, the need for academic studies focusing on the Sunnah and Hadith makes itself felt even more.

We would like to thank our writers who preferred our journal and submitted their articles; our editors and referees who perused and evaluated the manuscripts with great care, and our entire team, especially our language editors, who carried out the editing and language correction of the articles written in Turkish, English and Arabic, and we present our appreciation to our valuable readers.

Editorial Board of HADITH

بسم الله الرحمن الرحيم

يسعدنا أن نقدم العدد السادس من مجلة الحديث والتي يهدف إلى إيصال المعرفة العلمية المُنتَجة في بلادنا في مجال الحديث والسنة وذلك إلى العالم أجمع ، ونقل الخبرة المكتسبة من الدراسات التي أجريت خارج بلدنا ومنطقتنا؛ خاصة العالم الإسلامي ، وذلك لقرائنا الكرام. مما لا شك فيه أن العدد الحالي يشكل جزءًا مهمًا من مسيرة النشر الطويلة الأمد.

وما زالت النقاشات التي بدأت حول طبيعة السنة النبوية في الفترات المبكرة من الإسلام ، وثبوت الروايات ودليلها ، تستحوذ على الأنظار ، وإن تباينت حدتها. هذه المناقشات لا تتعلق فقط بعلم الحديث ولكن أيضًا بالعلوم الإسلامية الأخرى. لكل من العلوم الإسلامية علاقة مباشرة أو غير مباشرة بالحديث النبوي.

في هذا الصدد ، تعتبر الدراسات الأكاديمية المؤهلة في الحديث والسنة مهمة للغاية. فالسنة النبوية ، وهي العنصر التأسيسي في العلوم الإسلامية ، من العناصر التي تحتوي على توصيف فترات الأزمات وتسعى لتوحيد المجتمعات الإسلامية. وبالنظر إلى أن العالم الإسلامي اليوم يمر بأزمات خطيرة ، فإن الحاجة إلى الدراسات الأكاديمية التي تركز على السنة والحديث النبوي باتت بحاجة إليها أكثر في زمننا.

وفي هذا المقام نود أن نشكر الأخوة الباحثين الذين فضّلوا مجلتنا وقدموا أبحاثهم العلمية لدينا؛ كذلك محررينا والمحكّمين الذين راجعوا وقيّموا الأبحاث العلمية بعناية كبيرة ، وفريقنا بأكمله ، وخاصة محرري اللغات لدينا ، الذين أجروا عمليات التحرير والتصحيح اللغوي للأبحاث المكتوبة باللغات التركية والإنجليزية والعربية ، كمانقدم تقديرنا للقراء الكرام.والله سبحانه وتعالى هو الموفق

هيئة التحرير

HADITH

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

Temmuz / July / يوليو / 2021, 6: 4-43

Tirmizî'nin Bid'atçı Râvilerden Rivayetleri

Al-Tirmidhī's Quotes from Bid'ah Performer Rāwīs

رواية الترمذي عن الموصوفين بالبدعة

Serdar Murat Gürses

Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Tokat/Türkiye
Dr. Gaziosmanpasa University Faculty of Theology, Tokat/Turkey
smuratgurses@hotmail.com
ORCID ID: orcid.org/0000-0003-4526-3691

Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received Date: 12.12.2020
Kabul Tarihi / Accepted Date: 07.01.2021
Yayın Tarihi / Published Date: 31.07.2021
Yayın Sezonu / Publication Date Season: Temmuz / July
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.5183037

Atıf / Citation / اقتباس : Gürses, Serdar Murat. "Tirmizî'nin Bid'atçı Râvilerden Rivayetleri / Al-Tirmidhī's Quotes from Bid'ah Performer Rāwīs". *HADITH* 6 (Temmuz/July 2021): 4-43. doi.org/10.5281/zenodo.5183037.

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

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. 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

HADITH 6 (Temmuz/July 2021): 4-43

Tirmizî'nin Bid'atçı Râvilerden Rivayetleri

Dr. Serdar Murat GÜRSES

Anahtar Kelimeler:
Hadis
Ehl-i Sünnet
Şia
Bid'atçı
Tirmizî

ÖZ

Hadis râvilerinin rivayete ehil olup olmadığı, râvinin adâlet ve zabt vasfını taşıyıp taşımadığına göre belirlenir. Râvinin adil sayılabilmesi için gerekli şartlardan biri de bid'at ehli olmamasıdır. Bu sebeple hadis râvilerinin bid'at ehli olup olmadığı araştırılmış, bidatçı râvilerin rivayetleri belli bir usul çerçevesinde kabul edilmiş veya reddedilmiştir. Ehl-i Sünnet âlimleri Kütüb-i Sitte'yi muteber hadis kitapları olarak kabul etmektedirler. Tirmizî'nin Sünen'i de bu altı kitaptan biri olması hasebiyle Ehl-i Sünnet alimleri tarafından hüsn-i kabul görmüştür. Buna rağmen mezkûr kitapların musanniflerine zaman zaman eleştiri yöneltildiği de vakidir. Bid'atçı râvilerden hadis alma, bu tenkid noktalarından biridir. Başta Buhârî olmak üzere birçok müellife bid'atçı râviden hadis aldığı gerekçesiyle eleştiri yapılmıştır. Bu araştırmada Tirmizî'nin Sünen isimli eserinde bid'atçı oldukları iddia edilen râvilerin tespitine çalışılacaktır. Bid'atçı râvilerden aldığı hadislerden hareketle Tirmizî'nin bu konudaki usulünü tespit etmek ise araştırmanın bir diğer hedefidir. Tirmizî'nin bid'atçı râvileri tespit edilirken Mübarekpûrî'nin Tuhfetü'l-ahvazî isimli şerhinden istifade edilmiştir. Râvilerin gerçekten bid'atçı olup olmadıklarını tespit etmek araştırmanın hedefleri arasında değildir. Bu sebeple râvilerle ilgili bilgiler sınırlı tutulmuş, bidatçı olduğuna dair nakiller yapılmakla yetinilmiştir.

Al-Tirmidhī's Quotes from Bid'ah Performer Rāwīs

Keywords:
Ḥadīth
Ahl al-Sunna
Shia
Heretic
al-Tirmidhī

ABSTRACT

Whether a rāwī is qualified to be quoted or not is determined by the fact that if the rāwī carries the qualities of fairness and accuracy or not. One of the conditions needed for a rāwī to be considered fair is not to be bid'ah performer. That's why whether a rāwī is a bid'ah performer or not was investigated and quotes from bid'ah performer rāwīs were accepted or refused in accord with a certain method. Alim (Scholars) adherent to the Sunna accept the Six Books as respected ḥadīth books. Since al-Tirmidhī's al-Sunan is one of these books, it is respected by the community. Nevertheless the authors of the aforementioned books are occasionally criticized. One of these criticisms is about citing ḥadīth s from bid'ah performer rāwīs. Not only Bukhārī but also most other authors have been criticized for quoting ḥadīth s from bid'ah performer rāwīs. In this study we will try to determine the rāwīs who are claimed to be bid'ah performer in the work of al-Tirmidhī known as al Sunan. Based on the ḥadīth s he quoted from bid'ah performer rāwīs, another aim of this study is to determine al-Tirmidhī's method regarding this issue. Mubārakpūrī's book commentary titled Tuhfetü'l-ahvazî was referred to while determining al-Tirmidhī's bid'ah performer rāwīs. Determining whether the rāwīs are really bid'ah performer or not is not among the aims of this study. Therefore information about the rāwīs are limited and narrations about their being bid'ah performers are only mentioned.

EXTENDED ABSTRACT

Al-Tirmidhī's Quotes from Bid'ah Performer Rāwīs

Whether a rāwī is qualified to be quoted or not is determined by the fact that if the rāwī carries the qualities of fairness and accuracy or not. One of the conditions needed for a rāwī to be considered fair is not to be bid'ah performer. That's why whether a rāwī is a bid'ah performer or not was investigated and quotes from bid'ah performer rāwīs were accepted or refused in accord with a certain method. Alim (Scholars) adherent to the Sunna accept the Six Books as respected ḥadīth books. Since al-Tirmidhī's al-Sunan is one of these books, it is respected by the community. Nevertheless the authors of the aforementioned books are occasionally criticized. One of these criticisms is about citing ḥadīth s from bid'ah performer rāwīs. Not only Bukhārī but also most other authors have been criticized for quoting ḥadīth s from bid'ah performer rāwīs. In this study we will try to determine the rāwīs who are claimed to be bid'ah performer in the work of al-Tirmidhī known as al Sunan. Based on the ḥadīth s he quoted from bid'ah performer rāwīs, another aim of this study is to determine al-Tirmidhī's method regarding this issue. Mubārakpūrī's book commentary titled Tuhfetü'l-ahvazî was referred to while determining al-Tirmidhī's bid'ah performer rāwīs. Determining whether the rāwīs are really bid'ah performer or not is not among the aims of this study. Therefore information about the rāwīs are limited and narrations about their being bid'ah performers are only mentioned.

In Ḥadīth Science, the authenticity of ḥadīth is determined by the criticism of sanad and text. One of the conditions of a ḥadīth 's authenticity is the narrator's reliability. So it is essential to investigate narrators in terms of integrity and accuracy to present whether a narrator in isnad is qualified for ḥadīth quotation or not. One of the topics examined while investigating integrity is whether a narrator is a bid'ah performer or not. According to relaters a narrator being a bid'ah performer is something that damages his integrity and it requires him being impugned. For this reason, relaters were interested in if a narrator had been a bid'ah performer or not and they criticized those who took ḥadīth s from bid'ah performers.

As a result, ḥadīth books starting with Sahih al-Bukhārī's were examined in this respect and relaters who quoted ḥadīth s from bid'ah performers were criticized. The quotation time of ḥadīth s coincides with a time when different schools emerged in terms of belief and fiqh. Being an individual in their societies, narrators were affected by these movements. Some of them followed in the footsteps of Ahl al-Sunna and some of them adopted the ways of Khāridjites or Shīᶜa. Like all the other authors, Tirmidhī also evaluated narrators' integrity and accuracy while he was preparing his book. Tirmidhī's method of quotation is discussed in another study. Without a doubt Tirmidhī cited these

bid'ah performer narrators' quotations within the frame of a methodology into his book. Many of the relaters accepted the quotations of narrators who didn't propagandize their school of law and declined the quotations of narrators who propagandized their school of law. Such being the case a narrator propagandizing his beliefs was criticized rather than his being a member of a school of law different from Ahl al-Sunna.

Tirmidhī reported 350 ḥadīth s in total from 65 bid'ah performer narrators according to our evaluations. Only Tirmidhī, one of the authors of the Six Books, reported from seven of these 65 narrators. These narrators were accused of being from different school of laws, thirty five of whom being Shīᶜa, twelve of whom being Murdjiʾa, fifteen of whom being Mu'tazila and two of whom being Khāridjites. According to Ahmet Muhammed Şakir's edition there are 3956 ḥadīth s in Sunan in total. There are almost three thousand narrators in Tirmidhī's book titled Sunnan. In the light of these numbers it can be said that almost ten percent of Tirmidhī's ḥadīth s are from bid'ah performers and two percent of his narrators are bid'ah performers.

Thirty of the sixty five narrators accused of being bid'ah performers were acknowledged as trustworthy and eighteen of them were acknowledged as untrustworthy. Master Ḥadīth critics disagreed about fifteen of the narrators. Opinions of critics and commentators can differ since the evaluations of narrators' being bid'ah performers are subjective.

From our findings none of the quotations of Tirmidhī from bid'ah performer narrators are related to the school of law of the bid'ah performer narrator. Quotations from Shīᶜa narrators about Hz. Ali's excellence bring to mind the possibility of school of law's propaganda. In our study other sanads of this ḥadīth s are determined. However that Shīᶜa narrators being intensely present in sanad of ḥadīth s related to Hz. Ali's excellence is observed. Of course it is not enough to find a sanad not from a Shīᶜa narrator to extinguish the doubt on the ḥadīth . That's why we decided that it will be more beneficial to do a separate research on this subject. Nevertheless we should be careful about the ḥadīth s only reported by Tirmidhī, one of the authors of the Six Books, about Hz. Ali's excellence. As a result Tirmidhī reported the ḥadīth s not related to bid'ah performer narrator's beliefs. According to Tirmidhī to propagandize a school of law is not enough to abandon the ḥadīth s of a narrator.

Tirmidhī also reported ḥadīth s from narrators who were both a bid'ah performer and were propagandizing their school of law. The same situation is valid for narrators who fabricated ḥadīth s for their own school of law. The reason why Tirmidhī reported ḥadīth s from these kinds of narrators is trustworthy narrators continuing quotations from these criticized narrators. To him, a trustworthy narrator continuing quotations from them is enough to prove a narrator was reliable. The narrator being reliable does not imply bid'ah performer rāwī is trustworthy; it only means quotations are trustworthy. Tirmidhī cited agreeable ḥadīth s along with authenticated ḥadīth s to his book. He also drew attention to the weak ḥadīth s.

ملخص موسع

رواية الترمذي عن الموصوفين بالبدعة

ينظر في الرواة إلى عدالتهم وضبطهم ، وبناءً على ذلك يصحح حديثهم أو يرد. وشرط عدالة الراوي أن لا يكون متصفاً بالبدعة ، ولذلك نبحث في الراوي من هذه الجهة .و الحكم على هؤلاء الرواة الموصوفين بهذا الوصف بقبول راويتهم أو ردها ، يكون وفق أصول الرواية المعروفة عند المحدثين.

والكتب الستة هي من الكتب المعتبرة عند أهل السنة ، ومنها سنن الترمذي، وقد لقي هذا الكتاب حسن القبول ، ومع ذلك فقد طاله النقد من العلماء، فيما يتعلق برواية المبتدع من حيث الأخذ أوالرد . وعلى رأس من طُعن فيه الإمام البخاري في روايته عن أهل البدعة . وفي بحثنا هذا نتناول رواية المبتدعين في سنن الترمذي، ومنهجه في الرواية والأخذ عنهم.

اعتمدت كتاب تحفة الأحوذي للمباركفوي في الوقوف على الرواة الذين وصفوا بالبدعة .وليس القصد بالبحث هو معرفة حقيقة وصف هذا الراوي بالبدعة والتوسع في ذلك، وإنما الوقوف على منهج الترمذي في أخذه عن هذا الراوي. فلم أفصِّل في كل ما يتعلق بالرواي من جهة عدالته وضبطه وشروط أخرى، وإنما ذكرت ماله علاقة ببدعته فقط.

ومن شروط الراوي أن يكون ثقة ،لذلك يُبحث في عدالته وضبطه ، فعندما تبحث في عدالة الرواة تنظر أهو من أهل البدعة أم لا ؟ والوصف بالبدعة يقدح في عدالة الراوي عند المحدثين، ولذلك طعنوا فيمن روى وأخذ عنهم ، ونتيجة لذلك ، فقد بحثت كتب الرواية هل وجد فيها من وصف بذلك أم لا؟ ولقد تزامنت رواية الحديث

مع نشوء وتكون المذاهب من جهة العمل والاعتقاد ،ولأن الرواة عاشوا في تلك البيئة ،فقد تأثروا بتلك المذاهب، فبعضهم تشيع وبعضهم تبع مذهب أهل السنة والجماعة وبعضهم مذهباً آخر .وبسبب كون الترمذي كغيره من المحدثين النقاد فهو ينظر في عدالة الراوي وضبطه .ولا شك أن الترمذي أخذ من رواية المبتدعين وفق منهج معين .وأكثر المحدثين لم يأخذوا عمن دعا إلى بدعته ، وتركوا من دعا إليها .نفهم من هذا أن المحدثين لم يطعنوا في الرواة لمعتقدهم ، وإنما طعنوا فيمن دعا إلى مذهبه منهم؛ لذلك كان موضوع بحثنا هو هل أخذ الترمذي عن الذي دعا إلى بدعته أم لم يأخذ عنه؟

وفي النهاية نخلص إلى النتائج التالية:

-روى الترمذي عن (65)خمسة وستين راوياً ممن اُتهم بالبدعة وفيهم من دعا إلى بدعته،ورووا (350) ثلاثمئة وخمسين حديثاً . تفرد الترمذي من بين أصحاب الكتب الستة بالرواية والاحتجاج عن سبعة من هؤلاء الرواة الداعين إلى بدعتهم.

-اُتهم (35)خمسة وثلاثون من هؤلاء الرواة بالتشيع ، واثنا عشر(12) منهم بالإرجاء، وخمسة عشر (15) منهم بالقدر، واثنان(2) بعقيدة الخوارج .طبعة سنن الترمذي بتحقيق أحمد محمد شاكر بلغ فيها عدد الأحاديث(3956) ثلاثةَ آلافٍ وتسعمَئةٍ وستةَ وخمسينَ حديثاً . في تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي بلغ عدد الرواة الذين رتبهم المباركفوري على حروف المعجم ما يقارب ثلاثةَ آلافِ (3000)راوٍ.بحسب ما سبق من الأرقام تكون رواية الترمذي عمن وصف بالبدعة اثنين في المائة من الرواة ، وبالنسبة للأحاديث التي أخرجها الترمذي في سننه عَشرةَ في المائة من الأحاديث . اثنان وثلاثون من الرواة الذين أخرج لهم الترمذي ممن وصف بالبدعة هم ثقات

عند أكثر العلماء، وثمانية عشر(18) راوياً منهم ضعفاء، واختلف النقاد في الباقي منهم، وهم (15)خمسة عشر راوياً

.

والقول بوصف الرواة بالبدعة من عدمه هو أمر اجتهادي يتغير من ناقد إلى ناقد ومن عالم إلى عالم آخر ؛ وبناءً على ذلك يتغير حكم الأئمة فيهم .وبحسب ما خلصنا إليه في البحث ،فإن الرواة الذين أخرج لهم الترمذي ممن وصف بالبدعة،هم ممن ليس لمذهبه واعتقاده أثر في روايته . ومما يتبادر إلى الذهن أن الأحاديث التي أخرجها الترمذي عن الرواة الشيعة في روايتهم في فضائل سيدنا علي رضي الله عنه، أكان لمعتقدهم أثر في روايتهم أم لا؟ وقد وجدت في بحثي أن هؤلاء الرواة ممن روى في فضل سيدنا علي رضي الله عنه الموصوفين بالبدعة ، قد وردت روايات أخرى من غير طريقهم في هذه الفضائل. وخلصت أيضاً أن الأحاديث التي وردت في فضائل سيدنا علي أغلب رواتها من الشيعة، ووجود طرق أخرى لهذه الأحاديث لا يدفع الشبهات الواردة في تأثير رواية الشيعة عنه؛ لذا فالموضوع يحتاج إلى بحث مستقل لبيان أثر الرواة الشيعة في فضائل سيدنا علي رضي الله عنه.

وخلصت إلى أن منهج الترمذي في الرواية عمن وصف بالبدعة أنه يخرج من أحاديثهم ما ليس له علاقة بمذهبهم . ووفق منهج الترمذي أيضاً أن الداعي إلى بدعته لا يستوجب ذلك طرح وترك أحاديثه كلها . أخرج الترمذي خمسة وعشرين حديثاً من طريق الرواة الموصوفين بالبدعة مما انفردوا به في قسم منها ، ومما انفرد به غيرهم في قسم آخر .ومن بين هؤلاء المتفردين منهم دعا فيه إلى مذهبه ،ومنهم من وضع أحاديث لتأييد مذهبه. وسبب إخراج الترمذي لأهل البدعة الذين جرحهم أكثر العلماء؛ هو أن الثقة من العلماء لم يترك الرواية عن بعض هؤلاء الموصوفين بالبدعة ،هذا هو السبب الأول ، أما الثاني :أن بعض النقاد قد وثق وعدل هذا الراوي الموصوف بالبدعة وهذا يفيد أن عدم ترك الثقات من العلماء الرواية عن المبتدعة حتى الداعي منهم إلى بدعته ، مع تزكيته من بعض

المحدثين الآخرين يكفي لتعديل الراوي عند الإمام الترمذي . ونحن لا نقصد قطعاً أن رواية الترمذي لهؤلاء تعني تصحيحه لحديثهم؛وإنما أخرج لهؤلاء حتى لا يتركوا .وكما هو معلوم أيضا أن الترمذي أخرج الأحاديث الحسنة مع الأحاديث الصحيحة ،وأخرج كذلك الضعيف مع بيان ضعفها. ولم ينظر الترمذي عند إخراجه لأحاديث الباب إلى ورودها من طريق المبتدع أو غيره ، وإنما أخرج الأحاديث التي انتقاها واعتمدها في الباب؛ وإن كان بعض الرواة من المبتدعة، فإذا كانت الرواية ضعيفة بسببهم بين ذلك الضعف.

الكلمات المفتاحية: الحديث ،أهل السنة، الشيعة، المبتدع ،الترمذي.

Giriş

Hadis ilminde hadislerin sıhhati, sened ve metin tenkid kriterlerine göre belirlenir. Hadislerin sıhhat şartlarından biri de râvinin güvenilir olmasıdır. Bu sebeple isnaddaki râvilerin hadis rivayetine ehil olup olmadıklarını ortaya koyabilmek için râvilerin adâlet ve zabt açısından araştırılması şarttır. Adâlet araştırması yapılırken incelenen konulardan biri de râvinin bid'at ehli olup olmadığıdır. Hadisçilere göre bid'atü'-râvi râvinin adâletini zedeleyen, cerhini gerektiren kusurlardan biridir. Bu sebeple muhaddisler, râvilerin bid'at ehli olup olmadığıyla ilgilenmiş, bid'atçıdan hadis alan musannifleri eleştirmişlerdir.[1]

Bunun neticesinde başta Buhârî'nin *el-Câmi'u's-Sahîh*'i olmak üzere hadis kitapları bu açıdan tetkik ve bid'atçıdan hadis alan musannifler tenkit edilmiştir. Hadislerin sözlü olarak rivayet edildiği dönem, inanç ve amel açısından farklı ekol ve mezheplerin oluştuğu döneme denk gelmektedir. Yaşadığı toplumun bireyi olan hadis râvileri de kendi dönemlerindeki bu akımlardan etkilenmiş, kimisi Ehl-i Sünnet'in benimsediği yolda yürümüş, kimisi de Havâric, Şia gibi Ehl-i Sünnet dışı oluşumları benimsemiştir. Bir hadis musannifi olan Tirmizî de tıpkı diğer musannifler gibi kitabını oluştururken hadis aldığı râvileri adâlet ve zabt süzgecinden geçirmiştir. Tirmizî'nin hadis rivayet metodu müstakil bir araştırmada ele alınmıştır.[2] Hiç şüphe yok ki Tirmizî, bid'atçı râvilerin rivayetini bir metodoloji çerçevesinde eserine almıştır. Muhaddislerin geneli, mezhep propagandası yapmayan râvilerin rivayetlerini kabul ederken, mezhebinin propagandasını yapan râvilerin rivayetini reddetmişlerdir. Bu durumda râvinin Ehl-i Sünnet dışı bir ekole mensup olması değil, inandığı değerlerin propagandasını yapması eleştirilmiştir.

Bu araştırmada Tirmizî'nin bid'atçı râviden hadis alırken hangi şartlara uyduğunun tespiti yapılmaya çalışılacaktır. Öncelikle Tirmizî'nin (ö. 279/892) *Sünen*'inde bulunan bid'atçı râviler, Mübârekpûrî'nin (ö. 1935) *Tuhfetü'l-ahvezî* şerhi taranarak tespit edilecek, sonrasında bu râviler aracılığıyla yapılan nakillerden hareketle Tirmizî'nin bid'atçı râviden hadis alırken uyguladığı prensipler saptanmaya çalışılacaktır.

1. Bid'at Ehlinin Hadis Rivayeti

Sözlükte bir şeye başlamak, yapmak, yeniden inşa etmek manalarına gelen ب د ع kökünden türeyen bid'at, dinin tamamlanmasından sonra dine sokuşturulan şeyler demektir.[3] Muhaddislere göre bid'at, râviyi ya küfre yahut da fıska düşürür. Bid'atın küfre düşürmesi için söz konusu bid'at, âlimlerin tekfire düşürdüğüne dair ittifak ettiği bir hususla ilgili olmalıdır. İbn Hacer'e (ö. 852/1449)

[1] Süleyman Doğanay, "Bid'atçılıkla Tenkid Edilen Buhârî Râvileri", *Bilimnâme* 28/1 (2015), 27-54; Halil İbrahim Turhan-Mustafa Taş, "Buhârî'nin Ehl-i Bid'at Râvilerle İlgili Metodu", *Recep Tayyip Erdoğan Ünv. İlahiyat Fak. Dergisi* 9 (2016), 69-116; Mustafa Taş, "Müslim'in Ehl-i Bid'at Râvilerden Rivayet ile İlgili Durumu", *Marife* 18/2 (2018), 605-629.

[2] Erdoğan Köycü, *Sunenu't-Tirmizî'nin Metot Yönünden İncelenmesi*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2013; Erdoğan Köycü, *Muhammed b. Îsâ et-Tirmizî'nin Eserleri Üzerine Yapılan Çalışmalar*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.

[3] Ebu'l-Fadl b. Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 8/6.

göre hulûl, ric'at inancı küfre düşüren bid'at çeşitlerindendir. Bunların dışında kalan bid'atler ise kişiyi fâsık yapar. Hâricîler ve aşırı olmayan Râfizîler bu gruptandır.

Fıska götüren bid'at ehlinin rivayetiyle ilgili üç görüş bulunmaktadır. Âlimlerin bir kısmına göre bu tür râvilerin rivayetinin mutlak olarak kabul edilmesi gerekirken; diğerlerine göre reddedilmelidir. Üçüncü gruba mensup âlimlere göre ise mezhebinin propagandasını yapan râvinin rivayetleri reddedilirken mezhep propagandası yapmayan râvinin rivayetleri kabul edilir. İslam âlimlerinin çoğu böyle düşünmektedir.[4]

Muhaddisler mezhep propagandası konusunda da görüş beyan etmişlerdir. Bazılarına göre mezhebinin görüşünü destekleme, güzel gösterme propaganda olarak görülmüştür. Bid'atçının mezhebiyle ilgisi olmayan rivayetlerinin hükmü ise bid'atçı râvinin durumuna göre belirlenir. Eğer râvi yalandan uzak duran takva sahibi biri ise konuyla ilgili başka bir rivayet olmasa da rivayetleri makbuldür.[5] Buhârî, Müslim ve bazı muhaddisler bu görüşü savunmaktadır.[6]

2. Şiî Râviler

Sözlükte yayılmak, uymak, çoğalmak ve desteklemek manalarına gelen ش ي ع kökünden türemiştir.[7] Devlet başkanlığının Hz. Ali ve onun soyundan gelenlerin hakkı olduğunu savunan grupların ortak adıdır.[8] İlk dönemlerde teşeyyu' Hz. Ali'yi Hz. Osman'a üstün tutmak, nadiren de diğer bütün insanlardan üstün tutmak manasında kullanılmıştır. Bundan ötürü Hz. Ali'yi diğerlerinden üstün tutan sika râvinin rivayetlerini sadece bu sebeple reddetmek uygun değildir. Müteahhirûna göre ise teşeyyu Râfizîlik manasında aşırı Şiîler için kullanılmıştır.[9] Görüldüğü gibi teşeyyu sadece Hz. Ali'yi Hz. Osman'dan üstün tutan kişiler için kullanıldığı gibi; Gulât-ı Şia için de kullanılmıştır. Bu sebeple bu çalışmada Şiî olduğu iddia edilen râvilerin konumunu tespit edebilmek için râvinin dâî olup olmadığı ve gulât-ı Şiaya intisabı tetkik edilmiş, dâî olan veya Gulât-ı Şiaya intisap edenler beyan

---

4 Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *Hedyü's-sârî mukaddimetü şerhi'l-Buhârî* (Riyad: Mektebetü Melik Fahd, 2001), 1/385. Hadisçilerin konuyla ilgili değerlendirmeleri için bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, (Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 2003), 1/ 376-384; Ahmet Demirci, "Bid'atcılık", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, (1988), 71-86; Merve Çınar, *Ehl-i Bid'at Olarak Cerh Edilen Râviler ve Rivayetlerinin Değeri* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

5 İbn Hacer, *Hedyü's-sârî,* 1/386.

6 Abdussettâr Abdulhamid el-Kudsî, "Râvinin Adâleti Problemi Açısından Ehl-i Bid'atın Rivayetleri", çev. Selahattin Polat, *Hadis Araştırmaları,* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 92.

7 İbn Manzûr, *Lisân,* 8/188.

8 Ebu'l-Hasan Ali b. İsmaîl Eş'arî, *Makâlâtu'l-islamiyyîn ve'htilâfu'l-musallîn,* thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1990/1411), 1/65-66.

9 Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1326) 1/94. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Muhammed Enes Topgül, "Bir Cerh Sebebi Olarak Teşeyyü' Kavramına Tarihsel Bir Bakış" *Marmara Ünv. İlahiyat Fak. Dergisi,* 42, (2012), 47-76.

edilmiştir. Araştırmada bid'atçı râvilerin münferid kaldığı rivayetler özellikle incelenmiş, Tirmizî'nin Şiî râvilerin teferrüd ettiği hadisleri kitabına almasının sebepleri üzerinde durulmuştur.

2.1. Hâris el-A'ver (ö. 65/684)

Tirmizî, Ebû Dâvûd, İbn Mâce ve Nesâî ondan hadis rivayet etmiştir.[10] Hz. Ali ve İbn Mesud'dan rivayetleri vardır. Ebû Hâtim (ö. 277/890) "*Zayıf, hadisiyle ihticâc edilmez, yalancı*" lafızlarıyla onu cerh etmiştir. Şa'bî (ö. 104/722) ve Ali b. Medînî (ö. 234/848-49) hadis uydurmakla itham etmiştir.[11] İbn Maîn (ö. 233/848) "*zayıf, lâ be'se bih*"; Ebû Zur'a (ö. 264/878), "*Hadisiyle ihticâc edilmez;*" Nesâî (ö. 303/915) ise "*la be'se bih*" demiştir.[12] Aşırı Şiî olmakla itham edilmiştir. İbn Şahin (ö. 385/996) ona yapılan eleştirilerin sebebini aşırı Şiî olmasına bağlamıştır. Yoksa Hz. Peygamber'e yalan hadis isnad etmemiştir. Ona yalancı diyen Şa'bî de ondan hadis rivayet etmiştir. Bu da hadiste değil fikirlerinde yalancı olduğunun bir başka delilidir. Tirmizî onun bir hadisini Buhârî'ye sormuş o da sahîh demiştir.[13] Tirmizî dördü mükerrer olmak üzere bu râviden yirmi hadis nakletmiştir.[14] Hadislerin Şia ile ilgisi yoktur. Bunlardan üç tanesinde teferrüd vardır. Münferid kalan iki rivayetten biriyle amel edildiği vurgulanmış, diğeri ise başka tariklerle desteklenmiştir.[15] Hâris'in teferrüd ettiği rivayetlerden üçüncüsü Hz. Ali'yle ilgili "*Ey Ali kendim için istediklerimi senin için de isterim, iki secde arasında ayaklarını yayarak oturma*" hadisidir.[16] Hadisin ikinci kısmının birçok tariki vardır. Ancak hadisin ilk tarafı Tirmizî'nin de dediği gibi sadece Hâris vasıtasıyla nakledilmiştir. Rivayeti *Kütüb-i sitte* müelliflerinden Tirmizî dışında İbn Mâce de nakletmiştir. Fakat Hâris kanalıyla gelen senedde Hz. Ali ile iglili kısım yoktur. Bu durum hadisin ilgili bölümünün İbn Mâce tarafından mezhep propogandası olarak değerlerdime ihtimalini güçlendirmektedir. Tirmizî'nin Hâris'ten naklettiği hadisler arasında "*Ebû Bekir ve Ömer cennette orta yaşlıların efendisidir*" hadisi de vardır. Ayrıca aynı râviden "*Eğer istişâre yapmadan bir kişiyi yetkili bir makama getirecek olsaydım İbn Mesûd'u getirirdim*" rivayeti de nakledilmiştir.[17] Şiilikle itham edilen bir râvinin Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in fazileti ile ilgili nakilde bulunması manidardır.[18]

---

[10] Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl,* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 5/257; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb,* 8/22.

[11] Ebû Hâtim Muhammed b. İdrîs b. Münzir er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl.* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1271/1952), 3/78.

[12] Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl,* 5/249.

[13] Tirmizî, Zekât, 3.

[14] Tirmizî, Salât, 97; 226; Îd, 1; Zekât, 3; Hac, 110; Nikâh, 28; Ferâiz, 5; Vasâyâ, 6; Edeb, 1; Tefsîr, 10; Daavât, 81; 112; Menâkıb, 16; 38.

[15] Tirmizî, Ferâid, 5; Daavât, 81.

[16] Tirmizî, Salât, 209.

[17] Tirmizî, Menâkıb, 16; 38.

[18] Şiîlikte itham edilen bir râvi, bu tür rivayetleri halife ve Sünnî'lerin baskısından kurtulmak için takiyye amacıyla nakletmiş olabilir. Elbette râvinin hadisleri mezhebinin aleyhine dahi olsa duyduğu gibi nakletmeye özen göstermesi de

2.2. Hubeyre b. Yerîm (ö. 66/685)

Tirmizî, Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce, Hubeyre'nin hadislerini kitaplarına almışlardır. Ahmed b. Hanbel'e göre Hubeyre'nin rivayetleri Hâris el-A'ver'den daha iyi olup Ebû İshak'tan başka kimse ondan hadis nakletmemiştir. Ebû Hâtim ve İbn Maîn ise meçhûl olduğu gerekçesiyle "*la yuhteccü bih*" demişlerdir.[19] Mizzî ondan Ebû Fâhite'nin de hadis naklettiğini söylemiştir.[20] Şiî olmakla itham edilmiştir. Muhtar es-Sekafî'ye (ö. 67/687) bağlılığı ile bilinir.[21] Tirmizî, Hubeyre'nin üç hadisini kitabına almıştır.[22] Bu hadislerden bir tanesi sadece Hubeyre tarikiyle müsned olarak gelmiştir. Tirmizî konuyla ilgili başka hadis nakletmemiş ama amelin bu rivayete göre olduğunu söylemiştir.[23] Şu hâlde Tirmizî'nin Şiî râvinin ma'mûlun bih olan rivayetlerini nakletmekte bir beis görmediği söylenebilir.

2.3. Saîd b. Feyrûz Ebû'l-Bahterî (ö. 83/702)

Kütüb-i Sitte musanniflerinin tamamı bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. Sahâbeden duymadığı hadisleri rivayet etmiştir. Bu sebeple sahabenin birçoğundan yaptığı rivayetler sema'a dayanmamaktadır. Sema'a dayanan rivayetleri ise sahîhtir. İclî, Şiî olduğunu söylemiştir.[24] İbn Maîn, Ebû Zur'a ve Ebû Hatim, "*sika*" lafzıyla tevsik etmişlerdir.[25] Tirmizî bu râviden Şia ile ilgili olmayan dört hadis nakletmiştir.[26] Hadislerden bir tanesi "*Amca babanın dengidir*" (Amca baba yarısıdır) hadisidir. Hz. Ali'nin rivayetine göre Efendimiz (sav) bu hadisi amcası hakkında Hz. Ömer'e söylemiştir. Mezkûr rivayeti Alkame, İbn Mesûd vasıtasıyla merfû olarak nakletmiştir.[27] Tirmizî'nin Bahterî'den naklettiği hadislerden üç tanesi Hz. Ali'den nakledilmiştir. Tirmizî Ebû'l-Bahterî'nin Hz. Ali ile mülâkî olmadığını özellikle vurgulamıştır.

2.4. Atiyye b. Sa'd b. Cünâde el-Avfî (ö. 111/729)

ihtimal dâhilindedir. Bu sebeple bu rivayetlerle ilgili daha doğru neticeye ulaşmak için müstakil bir araştırma yapılması zaruridir.

19 İbn Ebî Hâtim, *Cerh,* 9/110.

20 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl,* 10/151.

21 Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl,* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1409/1988), 7: 133; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb,* thk. Muhammed Avvâme, (Dımeşk: Dâru'r-Reşîd, 1406/1986) 2/570.

22 Tirmizî, Sefer, 24.

23 Tirmizî, Savm, 73; Edeb, 45.

24 İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/73.

25 İbn Ebî Hâtim, *Cerh,* 4: 55.

26 Tirmizî, Hac, 5; Siyer, 1; Tefsîr, 6; Menâkıb, 28.

27 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 1/299.

Ebû Dâvûd, Tirmizî ve İbn Mâce bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. Buhârî ise *Edeb*'de bu râvinin hadislerini kullanmıştır.[28] Ahmed b. Hanbel "*zayıf*"; İbn Maîn "*sâlih*"; Ebû Hâtim "*zayıf*" *hadisi yazılır*"; Ebû Zur', "*leyyin*" lafızlarıyla cerh etmişlerdir.[29] Kûfeli Şiîlerdendir.[30] Tirmizî, bu râviden Şia ile ilgisi olmayan beş hadis nakletmiştir.[31] Bu hadislerden sadece bir tanesinde infirâd vardır. Fakat bu infirâd Atiyye ile ilgili değildir.[32]

2.5. Adî b. Sâbit (ö. 116/734)

Kütüb-i Sitte musanniflerinin tamamı bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. Ahmed b. Hanbel, Nesâî ve İclî "*sika*"; İbn Ebî Hâtim "*sadûk*" lafzıyla ta'dîl etmiştir. İbn Ebî Hâtim, Şiî mescidinin imamı ve vaizi olduğunu vurgulamıştır.[33] İbn Hibbân *Sikât*'ında zikretmiştir.[34] Dârekutnî, İbn Maîn ve Şu'be aşırı Şiî olduğuna dikkat çekmiştir.[35] Tirmizî, Adî'den Şia ile ilgisi olmayan on beş hadis nakletmiştir.[36] Bu rivayetlerden sadece bir tanesinde teferrüd vardır. Teferrüdün kaynağı ise Şerik'tir. Ancak teferrüd edilen hadisin konusunda başka bir hadis zikredilmiştir. Tirmizî Hz. Ali hakkındaki "*Seni müminler sever münâfıklar ise buğz eder.*" ve Hz. Hasan'la Hüseyin hakkındaki "*Ben onları seviyorum sen de onları sev*" hadisini Adî'den nakletmiştir.[37] Hz. Ali ile ilgili rivayet genelde kaynaklarda Adî b. Sâbit kanalıyla gelmiştir. Ancak onun olmadığı senedler de mevcuttur.[38] Hz. Hasan ve Hüseyin ile ilgili rivayet ise Buhârî tarafından Adî b. Sâbit'in olmadığı başka bir tarikle nakledilmiştir. Buhârî'deki rivayetin sahâbî râvisi de farklıdır.[39] Görüldüğü gibi Buhârî'nin Şiî ravinin olmadığı senedle naklettiği hadisi Tirmizî Şiî râvi kanalıyla nakletmekten çekinmemiştir.

2.6. Süveyr b. Ebî Fâhite (ö. 127/744)

Kütüb-i Sitte musanniflerinden sadece Tirmizî bu râvinin hadislerini kitabına almıştır. Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Zübeyr'den rivayetleri vardır.[40] İbn Maîn, Ebû Hâtim ve Ebû Zur'a "*zayıf*

---

[28] Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 20/149; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 22/226.

[29] İbn Ebî Hâtim, *Cerh,* 6/383.

[30] Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 20/149; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 22/226.

[31] Tirmizî, Vitir, 12; Sıfatü'l-kıyâme, 18; Tefsîr, 40.

[32] Tirmizî, Kıraât, 4.

[33] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh,* 7/2; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl,* 7/165.

[34] İbn Hibbân, *Sikât,* 5/270.

[35] Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 19/524; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 7/166.

[36] Tirmizî, Tahâre, 94; Salat, 119; 161; Ideyn, 6; Ahkâm, 25; Bir, 42; Edeb, 8; Tefsîr, 3; 5; 11; Menâkıb, 20; 31; 66.

[37] Tirmizî, Menâkıb, 21, 31.

[38] Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat,* 1/177.

[39] Buhârî, Fedâilü's-sahâbe, 22.

[40] İbn Ebî Hâtim, *Cerh,* 9: 238; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *et-Târîhü'l-kebîr,* (Hayrdarâbâd: Dâru'l-Meârifi'l-Osmâniyye, 1980), 2/180.

"lafzıyla cerh etmişlerdir.[41] İbn Adî, Râfizî olduğunu söylemiştir.[42] Tirmizî bu râviden Şia ile ilgisi olmayan yedi hadis nakletmiştir.[43] Tirmizî Kuba mescidinde Cuma namazı kılma ile ilgili rivayetin sahîh olmadığını söylemiştir.[44] Ayrıca Süveyr'in Hz. Ali'den merfû olarak naklettiği, hasta bir kişiyi ziyaret etmenin faziletiyle ilgili hadisin başka râviler tarafından mevkûf olarak nakledildiğini vurgulamıştır.[45] Tirmizî burada Süveyr tarikini metne almış, mevkuf olarak nakledilenlere ise işaret etmiştir. Rivayetlerden birinde teferrüd vardır fakat teferrüdün kaynağı Süveyr değildir.[46]

2.7. Câbir b. Yezid b. el-Hâris el-Cu'fî (ö. 128/745)

Tirmizî ve İbn Mâce bu râvinin hadisleriyle ihticâc etmiştir. Ebû Dâvûd ise sadece bir hadis rivayet etmiştir. Şu'be "*Semi'tü ve kara'tü lafızlarıyla rivayet ettiğinde çok güvenilirdir.*" demiştir. İbn Hibbân *Sikât*'ta zikretmiş, takvasını öne çıkarmıştır.[47] Sevrî ve Şu'be başkalarını Cabir'den sakındırırken kendileri ondan hadis almışlardır. Şu'be, ric'at fikrine inanması sebebiyle Câbir'e "*Hz. Peygamber (sav) adına hadis uydurmadan ölmeyeceksin*" demiştir. Nesâî "*metruk*"; Cüzekânî "*kezzâb*"; Said b. Cübeyr, İbn Adî ve Ebû Hanîfe "*kezzâb*" lafızlarıyla cerh etmişlerdir. Ona yapılan hadis uydurucusu ithamının temel sebebi ricᶜata inanmasıdır.[48]

Görüldüğü gibi Câbir el-Cu'fî, bazı münekkitler tarafından muteber kabul edilse de münekkitlerin çoğu tarafından sert bir şekilde eleştirilmiş, hadis uydurmakla itham edilmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Tirmizî bu râvinin beş hadisini nakletmiştir.[49] Bunlardan üç tanesini ana metinde nakletmiş, kalan iki tanesine ise işaret etmekle yetinmiştir. Rivayet edilen hadislerden hiçbiri Şia ile ilgili değildir. Yukarıda bizim de naklettiğimiz gibi Tirmizî bu râvi hakkında hem taᶜdîl hem de cerhte bulunanları sıralamıştır. Metrûk olduğunu vurgulamış fakat hadis uydurmasından bahsetmemiştir.[50] Tirmizî rivayetlerden bir tanesi için *"Câbir tarikinden başka tariki yok"* demiştir. Fakat konuyla ilgili başka tariklerden gelen hadisleri nakletmiştir.[51]

2.8. Ali b. Bezîme (ö. 133/750)

---

[41] İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, 2 472.

[42] İbn Adî, *Kâmil,* 2/105; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl,* 4/431; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb,* 2/36.

[43] Tirmizî, Cenâiz, 2; Siyer, 23; Sıfatü'l-Cenne, 17; Tefsîr, 5; 48, 71.

[44] Tirmizî, Cuma, 8.

[45] Tirmizî, Cenâiz, 2.

[46] Tirmizî, Tefsîr, 48.

[47] İbn Hibbân, *Sikât,* 2/497.

[48] Buhârî, *et-Târîhü'l-kebîr,* 2/211; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 2/497; Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî, *ed-Duafâu'l-kebîr,* thk. Abdulmutî Emin Kalacî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2014), 1/191.

[49] Tirmizî, Salât, 40; Hac, 100; Sayd, 8; Fedâilü'l-Kur'ân, 20; Menâkıb, 46.

[50] Tirmizî, Salât, 152.

[51] Tirmizî, Menâkıb, 46.

Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. Ahmed b. Hanbel "*sâlihü'l-hadis, Şia'nın önderlerinden*"; Ebû Zur'a, Nesâî ve İbn Mâce "*sika*" lafızlarıyla tevsik etmişlerdir.[52] İbn Hibbân *Sikât*'ında zikretmiştir.[53] Tirmizî bu râviden Şia ile ilgisi olmayan mükerrer iki hadis nakletmiştir.[54]

2.9. Umâre b. Cüveyn Ebû Hârûn el-Abdî (ö. 134/751)

Tirmizî ve İbn Mâce bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. Ebû Zur'a ve Ebû Hatim "*zayıf*;" Nesâî "*metruk*"; Şu'be "*ölüme gitmem ondan hadis rivayet etmekten daha hayırlıdır" diyerek* cerh etmişlerdir. İbn Maîn, İbn Şahin ve Osman b. Ebî Şeybe yalancılıkla itham etmiştir. Aşırı Şiî olan Umâre Hz. Osman'a olan kiniyle bilinir.[55] Tirmizî, Umâre'den Şia ile ilgisi olmayan dört hadis nakletmiştir.[56] Bu rivayetlerden bir tanesinde Umâre teferrüd etmiştir.[57] Tirmizî, Ebû Saîd el-Hudrî'nin "*Biz Ensar mensupları, münafıkları Hz. Ali'ye olan kinleri sebebiyle tanırız*" sözünü Umâre'den nakletmiştir.[58] Rivayeti *Kütüb-i sitte* müelliflerinden sadece Tirmizî nakletmiştir. Rivayet Umâre'nin olmadığı başka tariklerden de nakledilmiştir.[59] Tirmizî onunla ilgili şu değerlendirmeyi yapmıştır: "Şu'be'ye göre Umâre zayıftır. Ancak İbn Avn ölünceye kadar ondan rivayet etmeye devam etmiştir."[60] Umâre'den hadis nakledenler arasında Sevrî de vardır. Muhtemelen Tirmizî, İbn Avn, Sevrî gibi sika ravilerin ondan hadis rivayet etmeyi kesmemesi sebebiyle Umâre'den hadis nakletmiştir. Tirmizî her ne kadar mezkûr gerekçe ile Umâre'den hadis rivayet etse de Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd ve Nesâî bu ravinin hadislerini kitaplarına almamamışlardır. Üstelik Umâre'nin Hz. Ali ile ilgili rivayeti diğer *Kütüb-i sitte* müellifleri tarafından nakledilmemiştir. Şu hâlde onlar Umâre'yi güvenilir görmemiştir. Bu durumda Tirmizî'nin râvi değerlendirmesini en azından Buhârî ve Müslim kadar sıkı yapmadığını göstermektedir.

2.10. Abdullah b. Îsâ (ö. 135/752)

---

52 İbn Ebî Hâtim, *Cerh,* 6/176; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl,* 20/330; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 7/286.

53 İbn Hibbân, *Sikât,* 7/208.

54 Tirmizî, Tefsîr, 6.

55 Buhârî, *Târîh,* 6/499; İbn Ebî Hâtim, Cerh, 1/149; İbn Adî, *el-Kâmil,* 5/77; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 3/313; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 7/414.

56 Tirmizî, Bir, 32; İlim, 4; Menâkıb, 20.

57 Tirmizî, İlim, 4.

58 Tirmizî, Menâkıb, 20.

59 Ebû Bekir Muhammed b. Abdillah el-Âcurrî, *eş-Şerîa,* (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1999) 4/539.

60 Tirmizî, Birr, 32.

Kütüb-i Sitte musanniflerinin tamamı bu râvinin hadisleriyle ihticâc etmişlerdir. İbn Hibbân *Sikât*'ında zikretmiştir.[61] İbn Maîn ve Nesâî "*sika*"; Ebû Hatim ise "*sadûk*" lafzıyla taᶜdîl etmişlerdir.[62] İbn Maîn, Şiî olduğunu söylemiştir.[63] Tirmizî bu râviden Şia ile ilgisi olmayan dört hadis nakletmiştir.[64]

2.11. Ebân b. Tağlib (ö. 141/758)

Kütüb-i Hamse musannifleri bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. Ahmed b. Hanbel, İbn Maîn ve Ebû Hatim "*sika*" lafzıyla taᶜdîl etmişlerdir.[65] Şiîlerin kıssacısıdır. Tirmizî bu râvinin sadece bir hadisini nakletmiştir.[66]

2.12. Abdulmelik b. A'yen (ö. ?)

Kütüb-i Sitte musanniflerinin tamamı bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. Buhârî, Şiî olduğunu söylemiştir.[67] İbn Hibbân *Sikât*'ta zikretmiştir.[68] İbn Maîn "*leyse bi şey*'"; Ebû Hâtim, "*hadisi yazılır ama Şiîdir*" demiştir.[69] Tirmizî bu râviden Şia ile ilgisi olmayan bir hadis nakletmiştir.[70]

2.13. Hakîm b. Cubeyr (?)

Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. Şu'be onu eleştirmiş, Yahyâ b. Saîd ondan hadis rivayet etmemiştir.[71] Aşırı Şiî olmakla itham edilmiştir.[72] Şu'be'nin ondan hadis nakletmemesinin sebebi, İbn Mesûd'dan naklettiği zenginliğin ölçüsünü elli dirhem gümüş veya değerindeki altın şeklinde takdir eden rivayetidir.[73] Bu rivayeti Tirmizî de nakletmiş ve hakkında şu yorumu yapmıştır: "Sevrî, İbnü'l-Mübârek, Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhûye bu hadisle amel etmiş, Şâfiî ise amel etmemiştir."[74]

---

61 İbn Hibbân, *Sikât,* 7/32.

62 İbn Ebî Hâtim, *Cerh,* 5/126; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 5/352.

63 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 15/415.

64 Tirmizî, Cuma, 4; Ebvâbü's-sefer, 38; Zekât, 28; Et'ime, 43.

65 Buhârî, *Târîh,* 1/453; İbn Ebî Hâtim, *Cerh,* 2/ 297; İbn Hibbân, *Sikât,* 6/67.

66 Tirmizî, Bir, 61.

67 Buhârî, *Târîh*, 5/405;

68 İbn Hibbân, *Sikât,* 7/94.

69 İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, 5/343.

70 Tirmizî, Tefsîr, 4.

71 Buhârî, *Tarîh,* 4/16.

72 Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *el-Mecrûhîn*, thk. Mahmud İbrahim Zâyed, (Haleb: Dâru'l-Va'y, 1396), 1/246; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/446.

73 İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, 3/201.

74 Tirmizî, Zekât, 22.

Tirmizî, Hakîm'den yedi hadis nakletmiştir.[75] Bunlardan sadece bir tanesinde Hakîm teferrüd etmiştir.[76] Ayetü'l-kürsî'nin faziletine dair olan bu rivayeti desteklemek için başka rivayetler de nakledilmiştir. Fakat nakledilen diğer rivayetlerle Hâkim rivayetinin tek ortak noktası aynı ayetin fazileti ile ilgili olmaktır. Tirmizî'nin nakline göre Şu'be'nin bu râvi hakkında eleştirisi vardır. Fakat Sevrî ondan hadis rivayet etmiş, Yahya b. Said "*la be'se bih*" demiştir.[77] Muhtemelen Tirmizî, Süfyân'ın bu râviden hadis nakletmesini tezkiye olarak görmüş ve bu râvinin hadislerini rivayet etmiştir.

2.14. Eclah b. Abdullah (ö. 145/762)

Buhârî *Edeb*'de, Tirmizî, Ebû Dâvûd, İbn Mâce ve Nesâî bu râvinin hadislerini kitaplarına almıştır. Dûrî ve Osman ed-Dârimî "*sika*", İbn Maîn "*sâlih*" lafızlarıyla ta'dîl etmişlerdir. Ebû Hâtim ise "*hadisi yazılır fakat ihticâc edilmez*" demiştir. İbn Adî onun hakkında "*Hadislerinde münker yoktur, Kufe Şiîlerinden olup bana göre sâlihtir.*" demiştir.[78] Ukaylî ise Şa'bî'den muzdarib rivayetleri olduğunu vurgulamıştır.[79] Tirmizî bu râviden üç hadis nakletmiştir.[80] Bunlardan sadece bir tanesinde Eclah teferrüd etmiştir. Teferrüd bulunan bu hadise göre Tâif gazvesinde Hz. Peygamber Hz. Ali ile baş başa konuşmuş, konuşma uzayınca Efendimiz: "*Ben değil Rabbim fısıldaştı*" demiştir.[81] Rivayetin *Rabbim fısıldaştı* bölümünü gizli konuşmamı Rabbimin emretti şeklinde anlaşılmalıdır. Aksi halde ifade Allah ile Hz. Ali'nin konuşması manasına gelir ki bu da doğru bir anlayış değildir. Şârihler de hadisi benzer şekilde yorumlamıştır.[82] Tirmizî'nin teferrüd var dediği bu rivayet Taberânî tarafından Eclah'ın bulunmadığı başka bir tarikle nakledilmiştir.[83] Ancak hadisi *Kütüb-i Sitte* müelliflerinden sadece Tirmizî nakletmesi rivayet üzerindeki şüpheyi artırmaktadır.

2.15. Sâbit b. Ebî Safiyye Ebû Hamza es-Sümâlî (ö. 148)

Tirmizî ve İbn Mâce bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. Ahmed b. Hanbel "*zayıf*"; İbn Maîn "*leyse bi-şey*"; Ebû Hâtim "*hadisleri yazılır ama ihticâc edilmez*"; Ebû Zur'a "*leyyin*" lafızlarıyla onu cerh etmişlerdir.[84] Ric'at fikrine inandığı ve Râfizî olduğu söylenmiştir. İbnü'l-Mübarek onun Hz.

---

[75] Tirmizî, Salat, 118; Zekât, 22; Fedâilü'l-Kur'ân, 2; Menâkıb, 20.

[76] Tirmizî, Emsâl, 2.

[77] Tirmizî, Salât, 6.

[78] İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, 2/347; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 2/280.

[79] Ukaylî, *Duafâu'l-kebîr,* 2/244.

[80] Tirmizi, Libâs, 20; İsti'zân, 31; Menâkıb, 20.

[81] Tirmizî, Menâkıb, 20.

[82] Mübârekfûrî, *Tufhe,* 10/159.

[83] Ebü'l-Kāsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr,* (Musul: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1404/1983), 2/186.

[84] Buhârî, *Târîh,* 2/165;

Osman'a hakaret ettiğine şahitlik etmiştir.[85] Tirmizî bu râviden üç hadis nakletmiştir. Bu hadisler Şia ile ilgili değildir.[86]

2.16. Yunus b. Habbâb (ö. ?)

Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. İbn Maîn, "*kötü adam*"; Ebû Hâtim, "*zayıf muzdaribü'l-hadîs*" lafızlarıyla cerh etmiştir.[87] Şiî olduğu için sahâbe ve özellikle Hz. Osman'a hakaretleri vardır. Dârekutnî onun aşırı Şiî olduğunu vurgulamıştır.[88] Tirmizî bu râviden Şia ile ilgili olmayan bir hadis nakletmiştir.[89]

2.17. Osman b. Umeyr Ebû Yekzân (ö. 150/767)

Ebû Dâvûd ve İbn Mâce, hadisleriyle ihticâc etmiştir. Ahmed b. Hanbel ve İbn Ebî Hâtim "*zayıf ve münkerü'l-hadis*" lafızlarıyla cerh etmişlerdir.[90] Ahmed ez-Zübeyrî Osman b. Umeyr'in ric^cata inandığını söylemiş; Şu'be ise Şiîlikte aşırı gittiğini vurgulamıştır. O kendi döneminde İbrahim b. Abdillah (ö. 145/762) tarafından Abbâsîlere karşı Şiîler tarafından başlatılan isyana bizzat katılmıştır.[91] Tirmizî bu râviden beş hadis nakletmiştir.[92] Hadislerden iki tanesi sadece onun tarikiyle nakledilmiştir. Rivayetlerden birinde tereferrüd Süfyân kaynaklıdır. Tirmizî bu meseleyle ilgili konu birliği olan başka hadisler de rivayet etmiştir.[93] İkincisinde ise teferrüd Şerîk kaynaklı olup konuyla ilgili başka hadis zikredilmemiştir.[94]

2.18. el-Velîd b. Abdillah b. Cumey' (ö. 172/788)

Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. Ahmed b. Hanbel "*leyse bihî be's*"*;* İbn Maîn, "*sika*"*;* Ebû Hâtim, "*sâlihü'l-hadîs*"*;* Ebû Zur'a "*la be'se bih*" lafızlarıyla ta^cdîl etmişlerdir.[95] Şiî olduğu iddia edilmiştir.[96] Tirmizî bu râvinin sadece bir hadisini nakletmiş, rivayetin başka tariki olmadığını beyan etmiştir.[97]

---

85 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl,* 4/357; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/7.

86 Tirmizî, Tahâret, 35; Et'ime, 35.

87 Buhârî, *Târîh*, 8/ 404.

88 İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb,* 11/438.

89 Tirmizî, Zühd, 17.

90 İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, 6/161; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl,* 19/472.

91 Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl,* 19/472; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 7/146. Bu isyana Mâlik ve Ebû Hanîfe'nin de destek verdiği nakledilir. Bkz. Mustafa Öz, "İbrahim b. Abdullah", *DİA*, (İstanbul, 2000), 21/283.

92 Tirmizî, Tahâre, 94; Bir, 54; Sıfâtü'l-Cenne, 25; Edeb, 8; Menâkıb, 39.

93 Tirmizî, Bir, 54.

94 Tirmizî, Tahâre, 94.

95 Buhârî, *Târih,* 8 146; İbn Ebî Hâtim, *Cerh,* 9/8; İbn Hibbân*, Sikât,* 5/142; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 31/36.

96 İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 11/139.

97 Tirmizî, Bir, 63.

2.19. Caf'er b. Süleymân ed-Dubaî (ö. 178/794)

Buhari hariç *Kütüb-i Sitte* musannifleri bu râvinin hadisleriyle ihticâc etmiştir. Buhârî ise Cafer b. Süleymân'ın rivayetlerini *Edeb*'de kullanmıştır. Hz. Ebû Bekir ve Ömer'e küfretmediğini fakat buğz ettiğini kendisi söylemiştir. Diğer Basralılar gibi Hz. Ali lehinde uydurma rivayetler nakletmiştir.[98] Ebû Hâtim, mutkin biri olduğunu fakat koyu bir Şiî olduğunu söylemiş, mezhebinin propagandasını yapmadığı için rivayetlerini makbul saymıştır. Çünkü ona göre mezhep propagandası yapmayan bid'atçının rivayetlerini alma hususunda ittifak vardır.[99] Tirmizî bu râvinin yirmi yedi hadisini zikretmiştir.[100]

Bu rivayetlerin Şia ile ilgisi yoktur. Ancak Hz. Ali ile ilgili "*Ali bendendir ben de ondan. O benden sonra bütün müminlerin velisidir.*"[101] rivayeti sadece Cafer tarikiyle nakledilmiştir. Tirmizî bu durumu kendisi de söylemiştir. Ancak Taberânî bu rivayeti başka bir tarikle nakletmiştir.[102] Rivayeti *Kütüb-i sitte* müelliflerinden sadece Tirmizî nakletmiştir. Bu sebeple rivayete ihtiyatlı yaklaşmak gerekmektedir. Bu rivayet dışında iki rivayet daha sadece Cafer tarikiyle gelmiştir.[103]

2.20. Süleymân b. Muâz (ö. ?)

Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. İbn Hibbân *Sikât*'ında zikretmiştir. Ahmed b. Hanbel "*ma bihi be's*" demiş fakat aşırı Şiî olduğunu vurgulamıştır. İbn Maîn ve Nesâî *zayıf;* Ebû Hâtim *güçlü değil* lafızlarıyla cerh etmişlerdir.[104] Tirmizî bu râviden Şia ile ilgisi olmayan iki hadis rivayet etmiştir.[105]

2.21. Yahyâ b. Ya'lâ el-Eslemî (ö. 180/796)

Tirmizî ve *Edeb*'de Buhârî, Yahya'nın rivayetleriyle ihticâc etmişlerdir. Buhârî, *muzdaribü'l-hadis*; Ebû Hatîm "*zayıf*;" İbn Adî "*Şiî zayıf*" lafızlarıyla cerh etmişlerdir.[106] Tirmizî bu râviden Şia ile

---

98 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 5/46; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb,* 2/96.

99 İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, 2/481.

100 Tirmizî, Salât, 129; 179; Savm, 10; Cenâiz, 11; Siyer, 22; Fedâilü'l-cihâd, 23; Bir, 69; Fiten, 39; Zühd, 2; 38; Sıfatü'l-kiyâme, 59; İsti'zân, 2; 8; Edeb, 15; 79; Kırâat, 6; Tefsîr, 16; 34; Daavât, 45; 85; 140; Menâkıb, 1; 20; 40; 55.

101 Tirmizî, Menâkıb, 20.

102 Taberânî, el-Mu'cemü'l-evsat, 6/162.

103 Tirmizî, Fadlü'l-cihâd, 23; Zühd, 2.

104 Buhârî, *Târîh,* 4/39; İbn Ebî Hâtim, *Cerh,* 4/137; İbn Hibbân, *Sikât*, 6/392.

105 Tirmizî, Tefsîr, 5.

106 Buhârî, *Târîh*, 8/311; İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, 9/196; İbn Adî, *Kâmil*, 7/233; Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 32/53; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 11/304.

ilgisi olmayan dört hadis nakletmiştir.[107] Dört hadisin de Yahyâ tariki dışında başka bir tariki olmayıp konuyla ilgili başka rivayet de bulunmamaktadır.[108]

2.22. Hakem b. Zuhayr (ö. 180/796)

Kütüb-i Sitte musanniflerinden sadece Tirmizî bu râvinin hadislerini kitabına almıştır. Buhârî *münkerü'l-hadîs*; İbn Maîn "*leyse bi-şey*"; Ahmed b. Hanbel "*zayıf*"; Ebû Hâtim "*metrûk*" lafızlarıyla cerh etmiştir.[109] Şiî olduğu için sahabeye hakaret etmiştir.[110] Tirmizî bu râviden Şia ile ilgisi olmayan bir hadis nakletmiştir.[111] Tirmizî konuyla ilgili diğer hadislerin mürsel, bu rivayetin ise muttasıl olduğunu söylemiş, bazı hadisçilerin Hakem'in rivayetlerini terk ettiklerini belirtmiştir.[112] Tirmizî muhtemelen muttasıl hadisin başka tarikini bulamadığı için sahâbeye hakaret eden Hakem'in rivayetini almıştır.

2.23. Nûh b. Kays (ö. 184/800)

Kütüb-i Hamse musannifleri Nuh'un hadislerini kitaplarına almışlardır. Ahmed b. Hanbel ve Ebû Hâtim "*sika*"; İbn Maîn "*sâlih*" lafızlarıyla ta'dîl etmişlerdir.[113] Ebû Dâvûd Şiî olduğunu söylemiştir.[114] Tirmizî bu râviden dört hadis nakletmiş olup[115] bunlardan birinde teferrüd vardır. Aynı rivayetin senedinde bir diğer Şiî râvi Hârûn b. Ebî Saîd de vardır.[116]

2.24. Ali b. Hâşim b. el-Berîd (ö. 189/804)

Kütüb-i Hamse musannifleri ve *Edeb*'inde Buhârî bu râvinin hadisleriyle ihticâc etmişlerdir. İbn Maîn "*sika*"; Ahmed b. Hanbel "*la be'se bih*"; Ali b. el-Medînî ve Ebû Zur'a "*sadûk*"; Ebû Hâtim "*Şiî, hadisi yazılır*" lafızlarıyla ta'dîl etmişlerdir.[117] Tirmizî bu râviden Şia ile ilgisi olmayan iki hadis nakletmiştir.[118]

2.25. Mansûr b. Ebi'l-Esved (ö. ?)

---

[107] Tirmizî, Cenâiz, 75; Edeb, 33; 42; Menâkıb, 37.

[108] Tirmizî, Cenâiz, 75; Birr, 33; Edeb, 42; Menâkıb, 37.

[109] Buhârî, *Târîh*, 2/345; İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, 3/119.

[110] İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb,* 2/428.

[111] Tirmizî, Daavât, 91.

[112] Tirmizî, Daavât, 91.

[113] Buhârî, *Târih,* 8: 112.

[114] Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 30/56; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb,* 10/485.

[115] Tirmizî, Salât, 237; Bir, 66; İlm, 4; Tefsîr, 16.

[116] Tirmizî, İlim, 4.

[117] Buhârî, *Târih,* 6/300; İbn Ebî Hâtim, *Cerh,* 6/208; İbn Hibbân, *Sikât*, 7/312; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 7/392.

[118] Tirmizî, Sefer, 3; Libâs, 31.

Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. İbn Maîn "*sika"; *Ebû Hâtim "*hadisi yazılır"; *Nesâî "*leyse bihî be's*" lafızlarıyla ta^cdîl etmişlerdir.[119] Şia'ya mensuptur.[120] Tirmizî bu râviden iki hadis nakletmiştir.[121] Bunlardan biri Hz. Ebû Bekir'i öven bir hadistir.[122] Rivayette Efendimiz (sav) Hz. Ebû Bekir'i "Havz-i kevser ve mağaradaki arkadaşım" buyurarak övmüştür. Rivayet sadece Mansûr tarikiyle nakledilmiştir. Rivayetin Mansûr'un olmadığı başka tarikleri de vardır. Üstelik bu rivayetlerin sahâbî râvisi de farklıdır.[123]

2.26. Seleme b. el-Fadl (ö. 190/805)

Tirmizî, Ebû Dâvûd ve İbn Mâce onun hadisleriyle ihticâc etmiştir. Buhârî "*münker hadisleri var*",[124] Ali b. Medînî "*Rey'den çıkmadan hadislerini attık*" cümleleriyle; Nesâî ise "*zayıf*" lafzıyla onu cerh etmiştir.[125] İbn Maîn "*sika*, *leyse bihî be's*" lafızlarıyla ta^cdîl etmiş, Şiî olduğunu söylemiştir.[126] İbn Ebî Hâtim "*mahalluhu sıdk*" dedikten sonra "hadisleri yazılır ama ihticâc için kullanılmaz" demiştir.[127] Tirmizî bu râviden Şia ile ilgisi olmayan iki hadis rivayet etmiştir.[128] Hadislerden bir tanesi sadece Seleme tarikiyle gelmiştir. Fakat Tirmizî, konuyla ilgili başka tarikten gelen hadis bulunduğunu söylemiştir.[129]

2.27. Muhammed b. Fudayl (ö. 195/810)

Kütüb-i Sitte musanniflerinin tamamı bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. Ahmed b. Hanbel "*Şiî hasenü'l-hadîs*"; Dârimî "*sika*"; Ebû Hâtim "*şeyh*"; Ebû Zur'a "*sadûk*" lafızlarıyla ta^cdîl etmişlerdir.[130] Tirmizî, Muhammed b. Fudayl'dan yirmi sekiz hadis nakletmiştir.[131] Cebrâîl'in Hz. Aişe, Hz. Ebû Bekir ve Ömer'i övmesi ile ilgili rivayet de Muhammed b. Fudayl'dan nakledilmiştir.[132] Tirmizî'nin naklettiği hadisler arasında Şia ile ilgili bir rivayet yoktur. Ancak Hz. Ali ve Ehl-i beyti öven

---

119 Buhârî, *Târîh,* 7/348; İbn Ebî Hâtim, *Cerh,* 8/170.

120 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 10/306; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 10/306.

121 Tirmizî, Menâkıb, 16; Et'ime, 48.

122 Tirmizî, Menakıb, 16.

123 Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsned,* thk. Şuayb Arnavûd, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2002), 26/32; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr,* 5/613.

124 Buhârî, *et-Târîh*, 4/84.

125 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh,* 4/169.

126 İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb,* 4/153.

127 İbn Ebî Hâtim, *Cerh,* 4/169.

128 Tirmizî, Tahâre, 44; Cihâd, 7.

129 Tirmizî, Cihad, 7.

130 Buhârî, *Târih,* 1/207; İbn Ebî Hâtim, *Cerh,* 8/58; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl,* 26/298; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9/405.

131 Tirmizî, Salât, 2; Nikâh, 17; Radâ', 10; Buyû, 26; Ahkâm, 4; Libâs, 7; Et'ime, 34; Bir, 15; 63; Tıb, 12; Kader, 13; Fiten, 36; 45; 65; Şahâdât, 4; Sıfatü'l-Cenne, 2; 13; İsti'zân, 5; Edeb, 60; Tefsîr, 7; 19; 52; 89; Daavât, 73; 127; Menâkıb, 4; 20; 32.

132 Tirmizî, İlm, 5; Menâkıb, 14.

dört hadis nakletmiştir. Bunlardan "Bu mescitte ben ve Ali'den başkasının cünüp bulunması (geçmesi) caiz değildir."[133] şeklindeki hadis hakkında Tirmizî "Sadece Muhammed b. Fudayl tarikiyle bilinir, Buhârî bu hadisi benden işittiğinde garib buldu" demiştir. Ancak Bezzâr rivayeti başka tarikle nakletmiştir.[134] Görüldüğü gibi Tirmizî mezkûr rivayeti Buhârî'ye söylemiş, o da rivayeti garib bulmuştur. Buna göre Buhârî'nin bu hadisi bilmesine rağmen sıhhatine güvenmediği için kitabına almadığı söylenebilir. Ayrıca Buhârî'nin hadisleri değerlindirmede Tirmizî'den daha titiz davnaldığını da gösterir. Buhârî, Muhammed b. Fudayl'ın hadislerini kitabına almıştır. Bu sebeple bu hadisteki garabetin sebebi, metinde geçen konuyla ilgili olmalıdır.

Tirmizî'nin Muhammed b. Fudayl tarikiye naklettiği "*Munafıklar Ali'yi sevmez, mümin de kızdırmaz*" rivayetini Ahmed b. Hanbel başka tarikle nakletmiştir.[135]

Ehl-i beytle ilgili diğer hadis ise "*Hz. Hasan ve Hüseyin cennette gençlerin efendisidir*" rivayetidir. Bu rivayet başka tariklerle nakledilmiştir.[136] Tirmizî bunun dışında üç hadis için de "Sadece Muhammed tarikiyle bilinir" hükmü vermiştir. Bunlardan biri yukarıda da işaret ettiğimiz Hz. Ali ile Peygamber efendimiz arasında geçen gizli konuşma ile ilgili Ecleh kanalıyla rivayet edilen hadistir. Daha önceden de vurguladığımız gibi Taberânî bu hadisi başka tarikten nakletmiştir. Ancak rivayetin senedinde iki Şiî râvi olduğu da bir gerçektir. Bu sebeple bu rivayete karşı ihtiyatlı davranmak gerekmektedir. Ayrıca Tirmizî'nin bu rivayet ile ilgili değerlendirmelirinden ricâl tenkidinde Buhârî ve Müslim gibi sıkı davranmadığı sonucuna varabiliriz. Münferid kalan diğer iki hadis ise tek olarak zikredilmiş, konuyla ilgili başka bir rivayete işaret edilmemiştir.[137]

2.28. Ali b. Âsım (ö. 201/816)

Ebû Dâvûd, Tirmizî ve İbn Mâce Ali b. Asım'ın rivayetlerini kitaplarına almışlardır. Hatasında ısrar etmesiyle bilinir. Şiî olduğu söylenmiştir. Buhârî, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Hâtim zayıf bir râvi olduğunu vurgulamışlardır.[138] Tirmizî bu râviden Şia ile ilgisi olmayan iki hadis nakletmiştir. Her iki hadis de sadece Ali b. Âsım tarikiyle nakledilmiş olup, konuyla ilgili başka rivayet olmadığı vurgulanmıştır.[139] Üstelik Tirmizî, "*Başına bir felaket gelen kişiye geçmiş olsun ziyaretine gidene, musibete uğrayan kişi kadar sevap vardır*" hadisi hakkındaki za'fiyetin Ali b. Asım sebebiyle olduğunu vurgulamıştır.

---

[133] Tirmizî, Menâkıb, 20.

[134] Ebû Bekir b. Ahmed b. Amr b.Abdulhâlik el-Bezzâr, *Müsned,* (Medine: Mektebetü'l-Ulûm, 2009), 4/36.

[135] Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Fedâilü's-sahâbe*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983) 2/622; Tirmizî, Menâkıb, 20.

[136] Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* 17/31.

[137] Tirmizî, Bir, 63; Fiten, 36.

[138] Buhârî, *Târîh,* 6/291; İbn Ebî Hâtim, *Cerh,* 6/199; Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl,* 20/504; Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/231; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 7/344; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb,* 403.

[139] Tirmizî, Cenâiz, 71; Tefsîr, 17.

2.29. İshâk b. Mansûr es-Selûlî (ö. 204/819)

Kütüb-i Sitte musanniflerinin tamamı bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. İbn Maîn ve Ebû Hâtim "*leyse bihî be's*" lafzıyla taᶜdîl etmişlerdir. [140] İbn Hibbân *Sikât*'ında zikretmiştir.[141] Şiî mezhebine mensuptur.[142] Tirmizî bu râviden üç hadis nakletmiştir.[143] Hadisler Şia ile ilgili değildir.

2.30. Hâlid b. Tahmân Hâlid Ebû'l-Alâ (ö. ?)

Kütüb-i Sitte musanniflerinden sadece Tirmizî bu râvinin hadislerini kitabına almıştır. İbn Hibbân *Sikât*'ında zikretmiş, hata ve vehimleri olduğunu vurgulamıştır.[144] İbn Maîn "*zayıf*"; Ebû Hatîm ise "*zayıf, Şiî*" lafızlarıyla cerh etmişlerdir.[145] Tirmizî bu râviden üç hadis nakletmiştir.[146] Hadisler Şia ilgili değildir. Bu rivayetlerden bir tanesi sadece Halid b. Tahmân'ın olduğu tarikle rivayet edilmiş, Tirmizî konuyla ilgili başka bir hadis nakledilmemiştir.[147]

2.31. Hâlid b. Mahled (ö. 210/825)

Kütüb-i Sitte musanniflerinin tamamı bu râvinin hadisleriyle ihticâc etmişlerdir. İbn Maîn "*mâ bihi be's*" *hadisi yazılır*"; Ahmed b. Hanbel "*münker hadisleri var* "demiştir.[148] Aşırı Şiî olduğu iddia edilmiştir. Ebû Dâvûd onunla ilgili olarak "*Sadûk ama Şiî*" tabirini kullanmıştır.[149] Tirmizî ondan Şia ile ilgisi olmayan dört hadis nakletmiştir.[150] Rivayetlerden birinde Hz. Peygamber (sav) Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin hakkında "Allah'ım ben onları seviyorum. Sen de onları ve onları seveni sev." buyurmuştur. Rivayet Buhârî tarafından başka bir tarikle nakledilmiştir.[151]

2.32. İsmâîl b. Ebân el-Varrâk (ö. 216/231)

Ebû Dâvûd ve Tirmizî bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. Ahmed b. Hanbel *sika;* Ebû Hâtim *sadûk, lâ be'se bih* lafızlarıyla taᶜdîl etmiştir.[152] Şiî olmakla itham edilmiştir. Cûzecânî "*Haktan*

[140] Buhârî, *Târih,* 1/403; İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, 2/234.

[141] İbn Hibbân, *Sikât,* 8/112.

[142] Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl,* 2/480; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/251.

[143] Tirmizî, Hac, 94; Libâs 36; Edeb 5.

[144] İbn Hibbân, *Sikât,* 6/257.

[145] İbn Ebî Hâtim, *Cerh,* 3/337; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl,* /96; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb,* 3/98.

[146] Tirmizî, Salât, 66; Sıfatü'l-kıyâme, 41; Fedâilü'l-Kur'ân, 22.

[147] Tirmizî, Fedâilü'l-Kur'ân, 22.

[148] Buhârî, *Târih,* 3/174; İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, 3/354.

[149] Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, et-*Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 6/372; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 8/167; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb,* 3/118.

[150] Tirmizî, Zühd, 24; Fedâilü'l-Kur'ân, 11; Tefsîr, 6; Menâkıb, 31.

[151] Buhârî, Fedâilü's-sahâbe, 22.

[152] İbn Ebî Hâtim, *Cerh,* 2/161.

meyletmiştir; ama Efendimiz (sav) adına hadis uydurmamıştır" demiştir.[153] Tirmizî İsmail'den sadece onun tarikiyle gelen bir hadis nakletmiştir. Bu hadisin senedinde Yahyâ b. Ya'lâ da bulunmaktadır.[154]

2.33. Muhammed b. Abdullah b. Zübeyr Ebû Ahmed ez-Zübeyrî (ö. 230/844)

Kütüb-i Sitte musanniflerinin tamamı bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. Münekkidler Ebû Ahmed'i *hâfız, imâm, müctehid* gibi birinci dereceden tad'îl lafızlarıyla övmüşlerdir.[155] İbn Ebî Hâtim bazen hata ettiğini de söylemiştir. Onun Şiî olduğu rivayet edilmiştir.[156] Tirmizî bu râvi hakkında "*sika, hafız*" dedikten sonra Bündâr'ın "Ebû Ahmed kadar güçlü hafızaya sahip kimseyi görmedim" dediğini nakletmiştir.[157] Tirmizî bu râvinin Şia ile ilgisi olmayan kırk dokuz hadisini nakletmiştir. Bu rivayetlerin hiçbirinde Ebû Ahmed'in teferrüdünden bahsedilmemiştir. Ebû Ahmed'in rivayetleri arasında Hz. Ali ile ilgili iki hadis vardır. Bunlardan ilki "*Mûsâ'ya göre Hârûn ne ise Hz. Ali de benim için öyledir. Fakat benden sonra nebilik olmaz.*"[158] hadisidir. Müslim bu rivayeti başka tarikle nakletmiştir.[159] İkincisi ise Hz. Peygamber'in (sav) Hz. Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'i bir örtü ile örtüp "*Allah'ım bunlar benim Ehl-i beytim ve yakınlarımdır.*" buyurduğu yönündeki rivayettir.[160] Tirmizî bu rivayetin başka tariklerinin de olduğunu söylemiştir. Bu iki rivayet de Ehl-i Sünnet tarafından sahîh görülen rivayetlerdendir. Bu sebeple Tirmizî, diğer bazı hadisçiler gibi bu rivayeti bid'atçının mezhep propagandası olarak değerlendirmemiştir.

2.34. Abbâd b. Yakub el-Kûfî (ö. 250/864)

Öğrencileri arasında Buhârî, Tirmizî ve İbn Mâce vardır. Buhârî ondan sadece bir hadis rivayet etmiştir.[161] İbn Adî, Şiîlikte aşırı gittiğini ve fedail konusunda münker rivayetleri olduğunu söylemiştir.[162] İbn Huzeyme onun hakkında "*Rivayetinde güvenilir inancı sıkıntılı Abbâd*" demiştir. O, Hz. Osman ile Talha ve Zübeyr'e olan kinini belli etmiştir.[163] İbn Hibbân Şia propagandası yaptığını söylemiştir.[164] Ebû Hâtim "*şeyh*" lafzıyla ta'dîl etmiştir.[165] Tirmizî Abbâd'ın üç hadisini kitabına

---

[153] İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb,* 1/270.

[154] Tirmizî, Cenâiz, 75.

[155] Buhârî, *Tarîh,* 1/ 134; İbn Ebî Hâtim, *Cerh,* 7/297; İbn Hıbbân, *Sikât,* 9/58.

[156] Iclî, *Ma'refetü's-sikât*, 1/406.

[157] Tirmizî, Salat, 300.

[158] Tirmizî, Menâkıb, 20.

[159] Müslim, Fedâilü's-sahâbe, 30.

[160] Tirmizî, Menâkıb, 61.

[161] Buhârî, Tevhîd, 48.

[162] İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb,* 5/109.

[163] Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 14/177.

[164] İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn,* 2/172.

[165] İbn Ebî Hâtim, *Cerh,* 6/ 88.

almıştır.[166] Bunlardan hiçbiri Şia ile ilgili değildir. Ayrıca Abbâd rivayetlerde teferrüd etmemiştir. Görüldüğü gibi Tirmizî, Şia propagandası yapan Abbâd'dan Şia ile ilgisi olmayan rivayetleri nakletmiştir.

2.35. Abdullah b. Abdülkuddûs (ö. 250/864)

Kütüb-i Sitte musanniflerinden sadece Tirmizî bu râvinin hadisleriyle ihticâc etmiştir. İbn Maîn "*leyse bihî be's*" lafzıyla ta^cdîl etmiştir.[167] İbn Hacer'in nakline göre İbn Maîn "*leyse bi-şey', habis, Râfizî*" demiştir. Buhârî "Aslen sadûk olmakla birlikte zayıf rivayetleri vardır" derken, Ebû Dâvûd ve Nesâî "*zayıf*" lafzıyla cerh etmişlerdir. Ebû Dâvûd Şiî olduğunu söylemiştir.[168] İbn Adî "*Bütün rivayetleri Ehl-i beytle ilgilidir*" demiştir.[169] Onun bu sözünü "Rivayetlerinin çoğu" şeklinde anlamak gerekir. Çünkü Tirmizî ondan iki hadis nakletmiştir. Rivayetler Ehl-i beytle ilgili değildir. Rivayetlerden biri Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in fazileti ile ilgilidir.

Değerlendirme

Tirmizî otuz beş Şiî râviden 212 hadis nakletmiştir. Bu rivayetlerden otuz tanesi sadece Şiî râvinin olduğu senedle münferid olarak nakledilmiştir. Bunlardan altı tanesi hakkında farklı tariklerle gelen rivayetler nakledilmiştir. İki tanesiyle amel edildiği vurgulanmıştır. Geri kalan yirmi iki hadis ise münferid senedle zikredilmiştir.

Bid'atçı otuz beş râviden beş tanesinin rivayetlerini sadece Tirmizî kitabına almıştır. Üç râvinin rivayetleri ise Tirmizî ile İbn Mâce tarafından nakledilmiştir.

Ric^cat, küfre düşüren sebepler arasında olmasına rağmen Tirmizî, Cabir b. Yezîd, Sâbit b. Safiyye ve Osman b. Umeyr gibi ric^cata inanan râvilerden hadis nakletmiştir. Tirmizî, sahabeye kinini belli eden, Râfizî olarak vasıflanan Abbâd'dan da hadis nakletmiştir.

Keza mezhebi adına hadis uydurmakla itham edilen Hâris el-A'ver, Umâre b. Cüveyn ve Câbir b. Yezîd'den de hadis nakletmiştir. Zaman zaman bu râvilerin teferrüd ettiği hadisleri nakletmekten de çekinmemiştir. Tirmizî bu durumun sebebini sika râvilerin itham edilen râvilerden hadis rivayet etmeyi terk etmemesi olarak göstermiştir. Başta Bağdâdî olmak üzere muhaddislerin birçoğu, sika bir râvinin herhangi bir râviden hadis rivayet etmesini tezkiye olarak kabul etmezken; bir kısım âlim ise bu durumu tezkiye olarak görür.[170] Elbette ki bahsedilen durum mechûl râvilerle ilgilidir. Tirmizî'nin sika râvi rivayet ediyor diyerek hadis naklettiği râviler ise meçhûl değildir. Ayrıca Tirmizî'nin nakilde bulunduğu râviden hadis nakleden sika râvi sayısı birden fazladır. Ancak mezkûr raviler hakkında

---

[166] Tirmizî, Cuma, 14; Fiten, 38; Menâkıb, 6.

[167] Buhârî, *Târih,* 5/141; İbn Ebî Hâtim, *Cerh,* 5/105.

[168] Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 15/242; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb,* 5/304.

[169] İbn Adî, *Kâmil*, 4/197.

[170] Hatîb Bağdâdî, *el-Kifâye,* 1/89; Şemseddîn Ebû'l-Hayr Muhammed b. Abdullah es-Sehâvî, *Fethü'l-muğîs bi şerhi Elfiyeti'l-Hadîs,* thk. Ali Hüseyin Ali, (Kâhire: Mektebetü's-Sünne, 2003), 2/43.

yapılan değerlendirmeler, bu raviler hakkındaki şüpheyi canlı tutmaktadır. Bu sebeple Tirmizî'nin bu ravilerden yaptığı nakillere ihtiyatla yaklaşılmaladır. Muhtemelen Tirmizî, bu râvilere yapılan eleştirileri, mezhepleriyle ilgili görüşleri hakkında olduğunu varsaymış, bu sebeple itimat ettiği rivayetelerini nakletmiştir.

Tirmizî altı Şiî râviden Ehl-i beytin faziletine dair hadisler de nakletmiştir. Muhammed b. Fudayl ve Câbir'den nakledilen Hz. Ali'nin faziletine dair hadislerle ilgili "*Sadece bu tarikle bilinir*" hükmü verilmiştir. Ancak yaptığımız araştırmada bu rivayetlerin başka tariklerine ulaşılmıştır. Elbette rivayetin başka bir tarikle nakledilmiş olması, rivayet üzerindeki şüpheyi tamamen ortadan kaldırmaz. Üstelik bu rivayeteleri *Kütüb-i sitte* müelliflerinden sadece Tirmizî nakletmiştir.[171] Ayrıca Hâris, Umâre, Eclah ve Ca'fer b. Süleyman vasıtasıyla nakledilen Hz. Ali'nin faziletine dair hadisleri de *Kütüb-i sitte* müelliflerinden sadece Tirmizî nakletmiştir. Şu hâlde Tirmizî Ehl-i beytin faziletine dair rivayetleri, mezhep propagandası olarak değerlendirmemiştir. Onun böyle bir tavır sergilemesinin sebebi muhtemelen Ehl-i beyt hakkında sahîh tariklerle gelen rivayetlerdir. Ancak diğer *Kütüb-i sitte* müelliflerinin bu hadisleri kitaplarına almamaları, bu hadisleri mezhep propogandası olarak gördükleri şeklinde yorumlanabilir. Bu sebeple Tirmizî'nin bu tür hadislerine ihtiyatlı bir şekilde yaklaşmak daha selim bir yoldur.

3. Mürciî Râviler

Başta Hz. Osman ve Hz. Ali olmak üzere mürtekib-i kebîreyi Allah'a havale edip konu hakkında konuşmamayı benimseyen gruptur.[172] Muhaddislerin cerh ettiği Mürcie, imanı amelden soyutlayan ekollerdir. Fakat Mürciî olmakla itham edilmesine rağmen rivayetleri muteber hadis kitaplarına giren birçok râvi bulunmaktadır. Bu sebeple ircâ tek başına râvinin rivayetlerinin terki için yeterli değildir.[173] Başta Mâturîdî olmak üzere birçok Kelâm âlimi Mürcie'yi ikiye ayırmış, yukarıda bizim verdiğimiz genel tanıma girenleri muteber kabul etmiştir. Onlara göre eleştirilmesi gereken Mürcie "iman varsa yapılan kötülüklerin zararı; küfür varsa iyiliklerin bir faydası olmaz" diyen gruptur.[174] Ricâl kitaplarında râvinin Mürcî olduğunu söylemekle yetinilir; ayrıntıya girilmez. En azından bizim Mürci olduğunu tespit ettiğimiz râviler için durum bu merkezdedir. Bu sebeple râvinin Mürcie'nin hangi grubuna girdiğinin tespiti zordur. İrcâ tek başına cerh sebebi olmadığı için de râviyle ilgili diğer

171 Yaptığımız araştırmada Hz. Ali'nin faziletine dair hadislerde Şiî olmakla itham edilen birçok râvi olduğu görülmüştür. Bu sebeple Hz. Ali'nin fazileti ile ilgili rivayetlerde Şiî râvilerin rolünün müstakil bir şekilde araştırılmasının daha faydalı olacağı kanaatine ulaşılmıştır.

172 Eş'arî, *Makâlât,* 1/213. Mürcie ile ilgili detaylı bilgi için Hüseyin Kahraman, *Hadis İlminde İrcâ ve Mürciî Râviler, (*Bursa: Emin Yayınları, 2011).

173 Kahraman, *Mürcî Râviler*, 138.

174 Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, çev. Komisyon, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 1: 81; İrfan Abdulhamid, *İ'tikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. Saim Yeprem, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 96-107; Fatih Muhammed Yüksel, *Mâturîdî'de Hadis Yorumu,* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019) 87-89.

hususlara bakılarak karar verilmelidir. Bu araştırmada "bid'at fikir" olarak mürtekib-i kebireyi Allah'a havale etmek değil, iman varsa amel zarar vermez düşüncesi esas alınmıştır.

3.1. Amr b. Murre (ö. 116/734)

Kütüb-i Sitte musanniflerinin tamamı bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. Ebû Hanîfe'nin hocasıdır. Mürciî olduğunu bizzat kendisi de söylemiştir.[175] İbn Maîn "*sika*"; Ebû Hatim "*sadûk sika*" lafızlarıyla ta'dîl etmişlerdir.[176] İbn Hibbân onu *Sikât*'ında zikretmiştir.[177] Tirmizî bu râviden Mürcie ile ilgisi olmayan yirmi sekiz hadis nakletmiştir.[178] Bunlardan sadece bir tanesinde teferrüd vardır. "İmama sonradan yetişen camiye girdiğinde imam ne yapıyorsa ona uysun" rivayeti sadece Amr b. Murre tarikiyle merfû müsned olarak nakledilmiştir.[179]

3.2. Hammâd b. Ebî Süleymân (ö. 120/737)

Kütüb-i Sitte musanniflerinin tamamı bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. İbn Hibbân "*Mürciî, hataları var*";[180] Nesâî "*Mürciî sika*"; İbn Şübrüme, "*Hammâd'dan daha güvendiğim Kûfeli bir fakih yoktur*" ifadeleriyle, Ma'mer b. Râşid ise "*Onun gibisini görmedim*" sözleriyle onu ta^cdîl etmiştir. Ebû Hâtim fıkıh bilgisini takdir etmiş, rivayetleri hakkında "*la yühteccü bih*" demiştir.[181] Tirmizî Hammâd'dan doğrudan bir hadis nakletmemiştir. Ancak onun rivayetlerine iki yerde işaret etmekle yetinmiştir.[182]

3.3. Husayf b. Abdurrahmân el-Cezerî (ö. 137/754)

Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. İbn Maîn ve Ebû Hâtim *salih*; Ebû Zur'a *sika* lafızlarıyla ta'dîl etmişlerdir. Ahmed b. Hanbel *zayıf* lafzıyla cerh etmiştir. Ebû Hâtim onun hafızasının zayıf olduğunu vurgulamıştır.[183] Nesâî Abdulaziz b. Abdurrahman'ın ondan rivayetlerinin çok zayıf olduğunu vurgulamış; diğer râvilerin ondan rivayetleri için ise "*la be'se bih*" demiştir. İbn Adî de ondan sika râvilerin yaptığı rivayetlerde beis olmadığını söylemiştir.[184] Mürcî olduğu söylenmiştir.[185] Tirmizî bu râviden Mürcie ile ilgisi olmayan

---

175 Buhârî, *Târîh*, 6/369.

176 İbn Ebî Hâtim, *Cerh,* 6/258.

177 İbn Hibbân, *Sikât*, 5/193.

178 Tirmizî, Tahâre, 13; 111; Salât, 30; 58; 182; Vitir, 5; 15; Sefer, 24; Zekât, 5; 34; Cenâiz, 37; Ahkâm, 5; Fedâilü'l-cihâd, 9; Ebvâbü'l-cihâd, 34; Et'ime, 31; Eşribe, 5; Zühd, 44; Sıfatü'l-kıyâme, 56; İlim, 33; Tefsîr, 9; 18; 91; Daavât, 69; 96; 103; 112; Menâkıb, 18; 20; 29.

179 Tirmizî, Sefer, 24.

180 Buhârî, *Târîh,* 3/19; İbn Hibbân, *Sikât,* 4/160.

181 İbn Ebî Hâtim, *Cerh,* 3/147.

182 Tirmizî, Tahâre, 9; Salât, 158.

183 İbn Ebî Hâtim, *Cerh,* 3 404.

184 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 8/257; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb,* 3/143.

185 İbn Hacer, *Tezhîbü't-Tehzîb,* 3/ 144.

yedi adet hadis nakletmiştir.[186] Bu rivayetlerden bir tanesi sadece Husayf kanalıyla rivayet edilmiştir. Tirmizî'ye göre bu rivayette infirad eden kişi Husayf'ın öğrencisi Abdusselâm b. Harb'dır.[187]

3.4. Abdulhamîd b. Cafer (ö. 153/770)

Kütüb-i Sitte musanniflerinin tamamı bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. İbn Maîn "*sika"*; Ebû Hâtim "*mahalluhû sıdk*" lafızlarıyla ta^cdîl etmişlerdir.[188] İbn Hibbân *Sikât*'ında zikretmiştir.[189] Sevrî ve Yahya b. Saîd el-Kattân kader hakkındaki görüşleri sebebiyle zayıf olarak nitelemiştir.[190] Tirmizî bu râviden Mürcie ile ilgisi olmayan on hadis nakletmiştir.[191] Bunlardan sadece birinde infirâd vardır. Fakat bu infirâdın sebebi Abdulhamid b. Ca'fer değildir.[192]

3.5. Beşîr b. el-Muhâcir (ö. ?)

Buhârî dışındaki *Kütüb-i Sitte* musannifleri bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. Buhârî "*Sikanın rivayetine muhalif rivayetleri var*"; Ahmed b. Hanbel "*münker*"; Ebû Hâtim "*Hadisleri yazılır; ihticâc edilmez*"[193] lafızlarıyla onu cerh etmişlerdir.[194] İbn Maîn, İclî "*sika"*; Nesâî "*leyse bihî be's*" lafızlarıyla ta'dîl etmiş, İbn Hibbân onu *Sikât*'ında zikretmiştir.[195] Ukaylî, Mürciî olduğunu söylemiştir.[196] Tirmizî bu râviden Mürcie ile ilgisi olmayan bir hadis nakletmiştir.[197]

3.6. Abdulaziz b. Ebî Ravvâd (ö. 155/771)

Müslim dışındaki *Kütüb-i Sitte* musannifleri bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. Mürciî bir râvidir. Yahya b. Saîd "*Sikadır; görüşleri sebebiyle hadisleri terkedilmez*" derken, İbn Maîn "*sika*"; Ahmed b. Hanbel "*racülün salih"*; Ebû Hâtim "*sadûk sika*" lafızlarıya ta^cdîl etmişlerdir.[198] Yahyâ b. Süleym (ö. 193/808) ve İbn Sa'd, Mürcî olduğunu söylemiştir.[199] Tirmizî bu râviden iki hadis

---

[186] Tirmizî, Tahâre, 103; Salât, 103; 190; Vitir, 9; Zekât, 5; Hac, 9; 100; Tefsîr, 4.

[187] Tirmizî, Hac, 9.

[188] Buhârî, *Târîh*, 6/51; İbn Ebî Hâtim*, Cerh,* 6/10.

[189] İbn Hibbân, *Sikât,* 7/122.

[190] Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl,* 16 420.

[191] Tirmizî, Tahâre, 30; Salât, 115; 117; 130; Nikah, 32; Tıb, 30; Fiten, 50; Tefsîr, 2; 16; 19.

[192] Tirmizî, Tefsîr, 19.

[193] Buhârî, *Târîh,* 2/101;

[194] Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 4/177.

[195] İbn Hibbân, *Sikât,* 6/98.

[196] Ukaylî, *Duafâ,* 1/143.

[197] Tirmizî, Emsâl, 7.

[198] Buhârî, *Târîh*, 6/22; İbn Ebî Hâtim, *Cerh,* 5/394.

[199] İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/39; İbn Hacer, *Tezhîbü't-Tehzîb,* 6/338.

nakletmiştir.[200] Rivayetler Mürcie ilgili olmayıp bir tanesinde teferrüd söz konusudur.[201] Teferrüd bulunan hadisle birlikte başka hadis zikredilmemiştir.

3.7. Ömer b. Zerr (ö. 157/773)

Müslim dışındaki *Kütüb-i Sitte* musannifleri bu râvinin hadisleriyle ihticâc etmişlerdir. Yahya b. Saîd "*hatalı görüşlerinden ötürü hadislerinin terkine gerek olmayan, sika";* İbn Maîn "*sika*" lafızlarıyla taᶜdîl etmişlerdir. Ebû Hâtim *sadûk fakat mezhebinden ötürü hadisleriyle ihticâc edilmez* demiştir.[202] İbn Hibbân onu *Sikât*'ında zikretmiştir.[203] Tirmizî bu râviden Mürcie ile ilgisi olmayan iki hadis nakletmiştir.[204]

3.8. Ebû Bekir en-Nehşelî (ö. 166/782)

Müslim, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. Ebû Dâvûd "*Mürciî, sika*"; İbn Maîn, Ahmed b. Hanbel ve İclî "*sika*" lafızlarıyla taᶜdîl etmişlerdir.[205] Tirmizî, Nehşelî'den Mürcie ile ilgisi olmayan bir hadis nakletmiştir.[206]

3.9. Ebû Sa'd es-Sâğânî (ö. ?)

Kütüb-i Sitte musanniflerinden sadece Tirmizî bu râvinin hadislerini kitabına almıştır. Ebû Dâvûd ve Ahmed b. Hanbel "*Sadûk, Mürciî*" dese de İbn Maîn "*Zayıf*"; Buhârî "M*uzdarib, metruk*" lafızlarıyla cerh etmişlerdir. Ebû Zur'a "*Mürciî'dir; fakat yalancı değildir*" demiştir.[207] Tirmizî bu râviden iki hadis nakletmiştir. Hadislerin Mürcie ilgisi olmadığı gibi infirad da bulunmamaktadır.[208]

3.10. Abdulhamîd b. Abdurrahmân Ebû Yahyâ el-Himmânî (ö. 202/817)

Nesâî dışında bütün *Kütüb-i Sitte* musannifleri bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. İbn Maîn "*Sika*";[209] Nesâî "*Leyse bi kavî*"; Ebû Dâvûd "*Mürciî propagandası yapar*" demiş, Ahmed b. Hanbel, İbn Sa'd ve İclî de *zayıf* olduğunu söylemiştir.[210] Tirmizî bu râviden dört hadis nakletmiştir.[211] Bunlardan sadece bir tanesinde infirâd bulunup infiradın sebebi Abdulhamid değil Sâlih b. Hassân'dır.[212]

---

200 Tirmizî, Salât, 37.

201 Tirmizî, Birr, 46.

202 Buhârî, *Târîh*, 6/154; İbn Ebî Hâtim, *Cerh,* 6/107.

203 İbn Hibbân, *Sikât,* 7/168.

204 Tirmizî, Sıfatü'l-kıyâme, 36; Tefsîr, 20.

205 İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 12/45.

206 Tirmizî, Bir, 20.

207 Buhârî, *Târîh*, /245; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9/484.

208 Tirmizî, Libâs, 31; Et'ime, 48.

209 Buhârî, *Târih*, 6/23; İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, 6/16.

210 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 16/455; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb,* 6/120.

211 Tirmizî, Libâs, 38; Daavât, 107; Menâkıb, 56; 66.

212 Tirmizî, Libâs, 38.

3.11. Şebâbe b. Sevvâr el-Medâinî (ö. 204-205/819)

Kütüb-i Sitte musanniflerinin tamamı Şebâbe'nin hadislerini kitaplarına almışlardır. İbn Hibbân *Sikât*'ında zikretmiştir.[213] Ali b. Medînî "*sika;* Ebû Hâtim "*sadûk, hadisi yazılır, ihticâc edilmez*" demiştir.[214] Ahmed b. Hanbel, Mürcie propagandası yaptığı için hadiselerini terk ettiğini söylemiştir. Ebû Zur'a "onun mezhep propagandası yaptığına şahitlik ederim" demiştir.[215]

Görüldüğü gibi münekkid muhaddisler mezhep propagandası yaptığı gerekçesiyle Şebâbe'yi cerh etmişler ama *Kütüb-i Sitte* musannifleri onun hadislerini kitaplarına almışlardır. Tirmizî, Şebâbe'den beş hadis nakletmiştir.[216] Ahmed b. Hanbel ve Ebû Zur'a gibi muhaddislerden nakledilen cerh hükümleri elbette râvinin adâletiyle ilgili ciddi bir kusurdur. Fakat *Kütüb-i Sitte* müellifleri bu kusuru dikkate almamış, muhtemelen Şebâbe'nin hadislerini mezhep propagandası olarak görmedikleri için nakletmişlerdir. Tirmizî'nin Şebâbe'den naklettiği hadislerden bir tanesi mükerrerdir. Hadislerden bir diğeri ise sadece Şebâbe tarikiyle nakledilmiştir.[217] Fakat teferrüd Şebâbe kaynaklı değil Amr b. Ramâh kaynaklıdır. Tirmizî bu hadisi aktarmasına gerekçe olarak birçok ilim adamının Amr'dan hadis nakletmesini göstermiştir.

3.12. Hallâd b. Yahyâ (ö. 213/)

Buhârî, Ebû Dâvûd ve Tirmizî bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. İbn Numeyr ve Ebû Hâtim "*sadûk*"*;* Ahmed b. Hanbel "*Mürciî, sika*" lafızlarıyla ta'dîl etmişlerdir.[218] Kendisinden hadis rivayet edenler arasında Buhârî de vardır.[219] İbn Hibbân onu *Sikât*'ında zikretmiştir.[220] Tirmizî bu râviden Mürcie ile ilgili olmayan bir hadis nakletmiştir.[221]

Değerlendirme

Tirmizî on iki Mürciî râviden toplamda altmış üç hadis nakletmiştir. Mürcî olan Sağânî'nin hadisleriyle *Kütüb-i Sitte* musanniflerinden sadece Tirmizî ihticâc etmiştir. Tirmizî'nin hadis naklettiği on iki Mürciî râviden yedisi ta'dîl edilmiş, beşi ise cerh edilmiştir. Bu râvilerden Şebâbe ve Abdulhamid propagandacı/dâî olarak bilinmektedir. Mürciî olmakla itham edilen râviler arasında dâî olma oranı Şiî râvilere oranla daha düşüktür. Muhtemelen mürtekib-i kebîreyi Allah'a havale edenleri de Mürcie'den saymanın bu oranın düşük olmasında etkisi vardır.

---

[213] Buhârî*, Târîh,* 4/270; İbn Hibbân, *Sikât*, 8/312; İbn Adî, *Kâmil,* 3/69.

[214] İbn Ebî Hâtim, *Cerh,* 4/392.

[215] Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 12/346.

[216] Tirmizî, Salât, 156; 191; Bir, 61; Menâkıb, 75.

[217] Tirmizî, Salât, 303.

[218] İbn Ebî Hâtim, *Cerh,* 3/368.

[219] Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl,* 8/362; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/174.

[220] İbn Hibbân, *Sikât, 8*/229.

[221] Tirmizî, Emsâl, 7.

Tirmizî, Mürcî râvilerin teferrüd ettikleri hadisleri de nakletmiştir. Üstelik bu râvilerden iki tanesi dâî olmakla itham edilmiştir. Ancak her iki râvinin hadis uydurduklarına dair bir ithama rastlanmamıştır. Şu hâlde Tirmizî'nin mezhep propagandası yapmayı başlı başına râvinin hadisini terk için yeterli bir sebep olarak görmediği söylenebilir. O. dâî olduğu iddia edilen râvinin mezhebiyle ilgili olmayan rivayetlerini konusuna göre değerlendirmiş, bu rivayetler içerisinde zikretmeye değer bulduklarını kitabına almıştır. Zaman zaman bu hadislerle ilgili zafiyeti bizzat kendisi vurgulamıştır.

4. Kaderî Râviler

Önceleri kader taraftarı manasına gelen Kaderiye, sonradan insan fiilerindeki kader etkisini inkâr edenler için kullanılmıştır.[222] Güzel işler ve hayrın Allah'tan; kötü işler ve fiilerin insandan kaynaklandığını söyleyenler de kaderî olarak isimlendirilmiştir.[223] Kaderiye Ehl-i Sünnet dışı ekoller arasındadır. Bu bölümde Tirmizî'nin Sünen'inde kaderî olduğu iddia edilen râviler ve rivayetleri incelenecektir.

4.1. Abdullah b. Ebî Necîh (ö. 132/749)

Kütüb-i Sitte musanniflerinin tamamı bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. İbn Maîn, İbn Ebî Hâtim ve Ebû Zur'a onu "*Sika*" lafzıyla ta'dîl etmişlerdir. İbn Maîn, İbn Ebî Hâtim ve Ahmed b. Hanbel onun kaderî olduğunu vurgulamışlardır.[224] Tirmizî bu râviden Kaderiye ile ilgili olmayan sekiz hadis nakletmiştir.[225] Tirmizî rivayetlerde teferrüdden söz etmemiştir.

4.2. Bürd b. Sinân ed-Dimeşkî (ö. 135/752)

Buhârî *Edeb*'de, ayırca Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. Ahmed b. Hanbel "*salihü'l-hadis*"; İbn Maîn "*sika*"; İbn Ebî Hâtim "*sadûk*" lafızlarıyla ta'dîl etmiş ve Kaderî olduğunu vurgulamıştır.[226] Tirmizî bu râviden Kaderiye ile ilgili olmayan iki hadis nakletmiştir.

4.3. Abbâd b. Mansûr (ö. 152/769)

Müslim dışında *Kütüb-i Sitte* musannifleri bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. Yahyâ b. Said "*Sika; görüşleri sebebiyle hadisleri terk edilmez*" derken; Abbâd ile sonradan karşılaşan Ali b. Medînî "*Hafızası zayıf*" demiştir. İbn Ebî Hâtim ve İbn Sa'd da zayıf bir râvi olduğunu söylemişlerdir.[227] Tirmizî bu râviden Kaderiye ile ilgisi olmayan beş hadis nakletmiştir.[228] Hadislerden iki tanesi ise sadece Abbâd

---

[222] İbn Hacer, *Hedyu's-sârî,* 646.

[223] Mustafa Öztürk, "Kaderî Olmakla İthâm Edilen Râviler", *Hitit Ünv. İlahiyat Fak. Dergisi,* 12/23 (2013) 80.

[224] İbn Ebî Hâtim, *Cerh,* 5/203; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl,* 16/219; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 6/54.

[225] Tirmizî, Savm, 47; Hac, 107; Nikah, 40; Buyû, 70; Libâs, 39; Et'ime, 24; Tefsîr, 5; 18; 54.

[226] İbn Ebî Hâtim, *Cerh,* 2/422.

[227] Buhârî, *Târîh,* 6/40; İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, 6/86; İbn Sa'd, *Tabakât,* 7/200.

[228] Tirmizî, Zekât, 28; Cenâiz, 50; Libâs, 23; Tıb, 9; 12.

kanalıyla gelmiştir. Bu hadisteki infirad Abbâd kaynaklıdır. Fakat Tirmizî konuyla ilgili başka hadisler de nakletmiştir.

4.4. Hişâm b. Ebû Abdullah Senber ed-Destuvâî (ö. 154/770)

Kütüb-i Sitte musanniflerinin tamamı bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. Ahmed b. Hanbel, İbn Maîn ve Ebû Hâtim tarafından "*sika*" lafzıyla ta^cdîl edilmiştir.[229] İbn Hibbân onu *Sikât*'ında zikretmiştir.[230] Kaderî olmakla itham edilmiştir.[231] Tirmizî bu râviden Kaderiye ile ilgili olmayan iki hadis nakletmiş, teferrüdden söz etmemiştir.[232]

4.5. Fadl b. Delhem (ö. ?)

Ebû Dâvûd, Tirmizî ve İbn Mâce bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. İbn Hanbel "*leyse bihî be's*"; İbn Maîn, "*sika*"; Ebû Hâtim, "*sâlihü'l hadis*" lafızlarıyla ta^cdîl etmişlerdir.[233] Ebû Dâvûd "*leyse bi'l-kavî, Mutezilî*" lafızlarıyla onu cerh etmiştir.[234] Tirmizî bu râviden Kaderiye ile ilgisi olmayan iki hadis nakletmiştir.[235]

4.6. Harb b. Meymûn el-Ekber el-Ensârî (ö. 160/776)

Müslim ve Tirmizî bu râvinin hadisleriyle ihticâc etmiştir. Ali b. el-Medînî güvenilir râvi olduğunu vurgulamıştır.[236] Bağdâdî "*sika*"; Sâcî "*sadûk*" lafızlarıyla ta^cdîl etmişlerdir. Kaderî olduğuna dair rivayetler vardır.[237] Tirmizî sadece Harb tarikiyle gelen şefaatle ilgili bir hadis nakletmiş; teferrüdün kaynağını söylememiş, konuyla ilgili başka bir hadis nakletmemiştir.[238]

4.7. Abdurrahmân b. Sâbit b. Sevbân (ö. 165/781)

Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce ve Buhârî *Edeb*'de bu râvinin hadislerini kullanmışlardır. İbn Maîn "*sâlihü'l-hadîs*"; İbn Ebî Hâtim "*sika*"; Ebû Zur'a, "*la be'se bih*" lafızlarıyla ta^cdîl etmişlerdir. Ahmed b. Hanbel "*münker hadisleri var*"; Nesâî ise "*zayıf*" diyerek onu cerh etmiştir. İbn Maîn'den bu ravinin zayıf olduğuna dair de rivayet vardır.[239] Osman ed-Dârimi ve İbn Ebî Hâtim Kaderiyeye mensup olduğunu

229 İbn Ebî Hâtim, *Cerh,* 9/59.

230 İbn Hibbân, *Sikât,* 10/169.

231 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 30/223; İbn Hacer, *Takrîb,* 1/573.

232 Tirmizî, Radâ, 9; Tefsîr, 23.

233 Buhârî, *Târîh,* 7/116; İbn Ebî Hâtim, *Cerh,* 7/61.

234 İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb,* 8/277.

235 Tirmizî, Salât, 154; Ferâiz, 2.

236 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez -Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ,* (Beyrit: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998), 7/192.

237 İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb,* 2/226.

238 Tirmizî, Zühd, 9.

239 İbn Ebî Hâtim, *Cerh,* 5/219; Buhârî, *Târîh,* 5/265.

söylemişlerdir.[240] Tirmizî bu râviden Kaderiye ile ilgili olmayan beş hadis nakletmiştir.[241] Bu rivayetlerden bir tanesi sadece Abdurrahman b. Sâbit tarikiyle nakledilmiştir. Buradaki teferrüdün sebebi Abdurrahman'dır. Tirmizî konuyla ilgili başka hadis de nakletmemiştir.

4.8. Hârûn el-A'ver (ö. 170/786)

İbn Mâce dışındaki *Kütüb-i Sitte* musannifleri bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. İbn Maîn, Ebû Dâvûd ve Ebû Zur'a "*Sika*" diyerek onu ta'dîl etmiştir. Şu'be ve İbn Ebî Hâtim güvenilir olduğunu vurgulamıştır. Süleymân b. Harb de onun güçlü bir Kaderî olduğunu vurgulamıştır.[242] Tirmizî bu râviden Kaderiye ilgili olmayan iki hadis nakletmiştir.[243] Hadislerden biri sadece Hârûn tarikiyle nakledilmiştir. Teferrüdün sebebi Hârûn olup konuyla ilgili başka hadis nakledilmemiştir.[244]

4.9. Muhammed b. Dînâr (ö. 171-180/787-796)

Ebû Dâvûd ve Tirmizî bu râvinin hadisiyle ihticâc etmiştir. İbn Maîn ve İbn Ebî Hâtim "*la be'se bih*"; Ebû Zur'a "*sadûk*" lafızlarıyla onu ta'dîl etmişlerdir.[245] Ebû Dâvûd ölmeden önce hafızasının bozulduğunu söylemiş, zayıf râvi olduğunu vurgulamıştır. Kaderiyeye mensup olduğu rivayet edilmiştir.[246] Tirmizî bu râviden Kaderiye ile ilgili olmayan iki hadis nakletmiştir.[247] Bunlardan biri sadece Muhammed b. Dînar kanalıyla nakledilmiştir.[248] Tirmizî buradaki infirâdın kaynağını söylememiş fakat rivayetin İbn Dînar tarafından nakledilen merfû tarikinin yanlış olduğunu, bu rivayetin sahîh tariklerinin mevkûf olarak nakledildiğini vurgulamıştır.

4.10. Abdulvâris b. Saîd (ö. 180/796)

Kütüb-i Sitte musanniflerinin tamamı bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. Yahya b. Saîd, Ahmed b. Hanbel, Ebû Hâtim ve Nesâî tarafından birinci derece ta'dîl lafızlarıyla tevsîk edilmiştir. Oğlu, babasının kader konusunda ve Amr b. Ubeyd'in görüşleri hakkında konuşmadığını söylemiştir.[249] Onun sika olduğunu söyleyen İbn Maîn ve Abdullah b. Mübârek kaderî olduğunu vurgulamışlardır.[250] Tirmizî bu râviden Kaderiye ile ilgisi olmayan on üç hadis nakletmiş, teferrüdden söz etmemiştir.[251]

---

240 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 16/17; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb,* 6/151.

241 Tirmizî, Tahâre, 43; Zühd, 14; İlm, 13; Daavât, 99; 116.

242 İbn Ebî Hâtim, *Cerh,* 1/156; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb,* 11/14.

243 Tirmizî, Buyû, 34.

244 Tirmizî, Ebvâbü'l-kırâat, 6.

245 İbn Ebî Hâtim, *Cerh,* 7/250.

246 İbn Hacer, Takrîb, 1/477.

247 Tirmizî, Radâ, 3; Kıraât, 3.

248 Tirmizî, Fedâilü'l-Kur'ân, 3.

249 İbn Ebî Hâtim, *Cerh,* 6/ 75; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 6/443.

250 İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 6/443.

251 Tirmizî, Salât, 126; Savm, 55; 61; Hac, 40; Cenâiz, 4; Buyû, 35; Cihâd, 33; Libâs, 13; Eşribe, 13; Fiten, 15; Zühd, 42; Daavât, 38.

4.11. Mahbûb b. el-Hasen (ö. ?)

Tirmizî bu râvinin hadislerini kitabına almıştır. İbn Maîn "*leyse bihî be's*"; Ebû Hâtim "*leyse bi'l-kavî*" demiştir.[252] Nesâî, "*zayıf*" demiştir.[253] İbn Hibbân *Sikât*'ında zikretmiştir.[254] Kaderî olmakla itham edilmiştir.[255] Tirmizî bu râviden Kaderiye ile ilgili olmayan bir hadis nakletmiştir.[256]

4.12. Muhammed b. Sevâ (ö. 189/804)

Kütüb-i Sitte musanniflerinin tamamı bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. İbn Şâhin "*Sika*" diyerek taᶜdîl etmiştir. İbn Maîn, "*Zekâ açısından Katâde gibi olduğunu*" vurgulamıştır.[257] Tirmizî bu râviden Kaderiye ile ilgili olmayan iki hadis nakletmiştir.[258]

4.13. Sehl b. Yusuf (ö. 190/805)

Kütüb-i Sitte musanniflerinin tamamı bu râvinin hadisleriyle ihticâc etmiştir. İbn Ebî Hâtim "*lâ be'se bih";* Nesâî, "*sika*" demiştir.[259] Ahmed b. Hanbel, İbn Maîn ve Ebû Bekir b. Ebî Şeybe Sehl'den hadis rivayet etmiştir. Kaderiye'ye mesup olduğu ifade edilmiştir.[260] Tirmizî bu râviden Kaderiye ile ilgili olmayan iki hadis nakletmiştir.[261]

4.14. Abdullah b. Amr b. Ebî Haccâc Ebû Muammer (ö. 224/838)

Kütüb-i Sitte musanniflerinin tamamı bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. İbn Ebî Hâtim, "*sadûk, sika*"; İbn Maîn, "*sika*" ifadesiyle onu taᶜdîl etmiştir.[262] Ezdî kaderiyeye mensup olduğu için ondan hadis nakletmemiştir. İclî, kaderî olduğunu vurgulamıştır.[263] Tirmizî bu râviden Kaderiye ile ilgili olmayan bir hadis nakletmiştir.[264]

4.15. Ubeydullah b. Muhammed el-Ayşî (ö. 228/842)

Tirmizî ve Nesâî bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. Ahmed b. Hanbel *sadûk;* Ebû Hâtim "*sadûk sika*" lafızlarıyla taᶜdîl etmişlerdir.[265] Ebû Dâvûd "kaderî fikirlerinden ötürü ilmini ifsad

---

[252] İbn Ebî Hâtim, *Cerh,* 8/389.

[253] Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl,* 25/75.

[254] İbn Hibbân, *Sikât*, 7/529.

[255] İbn Hacer, *Takrîb,* 1/474.

[256] Tirmizî, Fiten, 4.

[257] Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 25/331; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9/208.

[258] Tirmizî, Savm, 64; Velâ, 6.

[259] İbn Ebî Hâtim, *Cerh,* 4/205.

[260] İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb,* 4/260.

[261] Tirmizî, Tefsîr, 10; Daavât, 72.

[262] İbn Ebî Hâtim, *Cerh,* 5/119.

[263] Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl,* 15/355.

[264] Tirmizî, Zühd, 38.

[265] İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, 5/335; Buhârî, *Târîh*, 5/400.

etmiştir" dese de Sâcî onun Kaderiye mezhebine müntesip olmadığını, bütün gayretini kaderi ispat etmek için harcadığını vurgulamıştır.[266] Tirmizî bu râviden kaderle ilgili olmayan sadece bir hadis nakletmiştir.[267]

Değerlendirme

Tirmizî on beş Kaderî râviden altmış hadis nakletmiştir. Kaderî olan Mahbûb'un rivayetleriyle sadece Tirmizî ihticâc etmiştir. Tirmizî'nin naklettiği hadislerden beş tanesi sadece Kaderî râvinin bulunduğu senedle münferiden nakledilmiştir. Bu hadislerden sadece bir tanesinde farklı rivayetler nakledilmiş, diğerlerinde sadece münferid hadisle yetinilmiştir.

Kaderi olmakla itham edilen râvilerden sadece dört tanesi hakkında cerh ifadelerine yer verilmiştir. Geriye kalan on bir râvi ise münekkitler tarafından ta'dîl edilmiştir. Tirimizi'nin kaderi olmakla itham edilen râvilerinden bazıları için güçlü kaderi fikirleri olduğu vurgulansa da dâî olduklarına dair bir tespite ulaşılmamıştır. Bu sebeple Tirmizî dâî olmakla itham edilmeyen Kaderî râvilerin hadislerini kitabına alarak rivayet etmiştir.

5. Hâricî Râviler

Hâricîlik, Hz. Ali ile Muâviye arasında cereyan eden Sıffin vak'asında Hz. Ali'nin yanında yer almalarına rağmen Hz. Ali'nin hakem olayını kabul etmesiyle onu terk edenlerin oluşturduğu gruptur. Bütün Hâricî fırkalar, Hz. Ali'nin hakem olayını kabul etmesi ile küfre düştüğünü iddia ederler. Büyük günah işleyen kişinin küfre düşüp edebî azap göreceği ise, Hâricî fırkaların çoğunun kabul ettiği bir konudur.[268] Büyük günahı küfür gördükleri için Hâricîler, hadis uydurma konusunda Şiîler kadar ileri gitmemişlerdir. Ancak bu onların hiç hadis uydurmadıkları manasına gelmemektedir. Zira İbn Lehîa'nın rivayetine göre Hâricîlikten tövbe eden bir kişi "Hadisler dindir. O halde dininizi kimden aldığınıza dikkat edin. Bizler hoşumuza giden bir sözü hadis yapardık." demiştir. İbn Lehîa'nın naklettiği bu söz onların mezheperini desteklemek için hadis uydurmuş olabileceklerine delâlet etmektedir.[269]

5.1. Dâvûd b. Husayn (ö. 135/752)

Kütüb-i Sitte musanniflerinin tamamı bu râvinin hadisleriyle ihticâc etmişlerdir. İbn Maîn sika olduğunu vurgulamıştır. İmam Mâlik onun İkrime'den yaptığı rivayetlerini terk etmiştir. Bu durumun sebebi İmam Mâlik'in İkrime'nin rivayetlerine mesafeli durmasıdır. İbn Maîn onun İkrime'den yaptığı rivayetlerini münker saymıştır. İbn Ebî Hâtim ise "Eğer Mâlik ondan hadis nakletmeseydi hadislerini

---

[266] Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl,* 19/152; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 7/45.

[267] Tirmizî, Et'ime, 7.

[268] Eş'arî, *Makâlât,* 1/167-168; Hâricî râvilerle ilgili detaylı bilgi için bkz. İdris Asker Hasan İsâvî, "Hâricîlikle İtham Edilen Râvîler ve Sahîh-i Buhârî'deki Rivâyetlerine Eleştirel Bir Yaklaşım", çev: Metin Tekin, *Hadis Tetkikleri*, 16/1 (Haziran 2018): 121-145.

[269] Hatîb Bağdâdî, 1/123; Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler Menşei ve Tanıma Yolları Tenkidi,* (İstanbul: İfav Yayınları, 1997), 35.

terk ederdim" demiştir.[270] Ebû Zur'a "*leyyin*", İbn Ebî Hâtim ise "*leyse bi'l-kavî*" sözleriyle cerh etmişlerdir. Hâricî olduğu fakat mezhep propagandası yapmadığı söylenmiştir.[271] Tirmizî ondan beş hadis nakletmiştir.[272] Bu hadislerden üçü İkrime vasıtasıyla nakledilmiştir. Dâvûd'un münferid kaldığı rivayet Hz. Zeyneb ile ilgilidir. Tirmizî onun münferid olarak naklettiği ve Hz. Peygamber'in (sav) kızı Zeyneb'in Ebû'l-Âs ile ikinci evliliğini yeni bir nikâh olmadan yaptığına dair rivayetini eleştirmiştir.[273]

5.2. İmrân b. Dâvûd el-Kattân (ö. 160-170/776-786)

Buhârî *Edeb*'de, Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce ve Nesâî bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. İbn Maîn "*leyse bi'l-kavî*"; Nesâî "*zayıf*"; İbn Ebî Hâtim ise "*umarım sâlihü'l-hadistir*" demiştir.[274] Hâricî fikirleri benimsediği nakledilmiştir.[275] Tirmizî bu râviden on hadis nakletmiştir.[276] Bu rivayetlerden üç tanesi sadece İmrân kanalıyla nakledilmiştir. Teferrüdün kaynağı ise İmrân'dır. Tirmizî ilk konuyla ilgili başka bir hadis nakletmiştir.[277] İmran'ın ikinci teferrüdü ise "Allah katında duadan daha değerli bir şey yoktur" hadisini merfû olarak nakletmesidir. Diğer râviler bu rivayeti mevkûf olarak nakletmişlerdir.[278] Üçüncü rivayet ise sadece İmran kanalıyla nakledilmiş, konuyla ilgili başka hadis nakledilmemiştir.[279]

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Tirmizî iki Hâricî râviden on beş hadis nakletmiştir. Bu rivayetlerden dört tanesinde teferrüd söz konusudur. Teferrüd edilen senedde Hâricî râviler bulunmaktadır. Bu dört hadisten iki tanesi için farklı rivayet nakledilmiştir.

Sonuç

Tirmizî tespit edebildiğimiz kadarıyla 65 bid'atçı râviden toplam 350 hadis nakletmiştir. Bu 65 râvinin yedi tanesinden *Kütüb-i Sitte* musanniflerinden sadece Tirmizî nakilde bulunmuştur. Bu râvilerden otuz beşi Şiî, on ikisi Mürciî, on beşi Kaderî ve iki tanesi ise Hâricî olmakla itham edilmiştir. *Sünen*'in A. Muhammed Şakir tahkikiyle yapılan baskısına göre Tirmizî'de toplamda 3956 hadis bulunmaktadır. Mübârekpûrî'nin Tirmizî şerhinin başında verilen listeye göre ise Tirmizî'de toplamda üç bine yakın râvi bulunmaktadır. Bu rakamlar ışığında Tirmizî'nin hadislerinin yaklaşık yüzde onundan, râvilerinin ise yüzde ikisinden fazlasının bid'atçı olduğu söylenebilir.

---

[270] İbn Ebî Hâtim, *Cerh,* 3/409.

[271] Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 8/381.

[272] Tirmizî, Tahâre, 110; Salât, 146; Nikah, 43; Buyû, 63, Tıb, 26.

[273] Tirmizî, Nikâh, 43.

[274] İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, 6/298; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 22/330.

[275] İbn Hacer, *Takrîb,* 1/429; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 22/330.

[276] Tirmizî, Ahkâm, 4; Nuzûr, 9; Siyer, 24; Et'ime, 25; Sıfatü'l-kıyâme, 20; 22; Sıfatü'l-Cenne, 6; Daavât, 1; Menâkıb, 72.

[277] Tirmizî, Ahkâm, 4.

[278] Tirmizî, Daavât, 1.

[279] Tirmizî, Menâkıb, 72.

Bid'atçı olmakla itham edilen altmış beş râviden otuz iki tanesi muhaddislerin geneli tarafından sika; on sekiz tanesi ise zayıf kabul edilmiştir. On beş râvi hakkında ise münekkitler ihtilaf etmişlerdir. Râvilerin bid'at ehli olduğuna dair değerlendirmeler sübjektif ve içtihâdî olduğu için münekkit ve müsanniflerin görüşleri farklılık arz edebilmektedir.

Tespitlerimize göre Tirmizî'nin bid'atçı râvilerden yaptığı nakiller, Ehl-i beytin faziletine dair olanlar dışırda tutulmak kaydıyla bid'atçı râvinin mezhebiyle ilgili değildir. Hz. Ali'nin faziletine dair Şiî râvilerden yapılan nakiller, akla mezhep propagandası ihtimalini getirmektedir. Yaptığımız araştırmada bu hadislerin başka tarikleri tespit edilmiştir. Ancak Hz. Ali'nin faziletiyle ilgili hadislerin senedlerinde Şiî râvilerin yoğun bir şekilde bulunduğu da görülmüştür. Elbette ki Şiî râvinin olmadığı bir tarikin tespiti, rivayet üzerindeki şüpheyi ortadan kaldırmak için yeterli değildir. Bu sebeple *Kütüb-i sitte* müelliflerinden sadece Tirmizî'nin altı farklı Şiî ravi aracılığıyla naklettiği Hz. Ali'nin faziletine dair olan rivayetlere ihtiyatlı bir şekilde yaklaşmak gerekir. Çünkü diğer *Kütüb-i sitte* müelliflerinin bu hadisleri kitaplarına almamaları, bu hadisleri mezhep propogandası olarak değerlendirdikleri ihtimalini canlı tutmaktadır. Üstülik bu hadislerden Muhammed b. Fudayl kanalıyla gelen rivayeti Tirmizî Buhârî'ye aktarmış, Buhârî rivayeti garib bulmuştur.

Sonuç olarak Tirmizî'nin bid'atçı râvilerin kendi mezhebinin görüşleriyle ilgili olmayan ve mezhep görüşünü yansıtmayan konularda hadis nakletmeyi usûl olarak benimsediği söylenebilir. Ona göre Şiî bir ravinin Hz. Ali hakkında rivayeti mezhep propogandası olarak kabul edilmemiştir. Ayrıca Tirmizî'ye göre dâî olmak, başlı başına râvinin hadisini terk için yeterli bir sebep olarak görülmemiştir.

Tirmizî bid'atçı râvilerden kırk beş hadisi teferrüden nakletmiştir. Üstelik Tirmizî zaman zaman mezhebinin propagandasını yapan râvilerin hadislerini teferrüd etmesine rağmen rivayet etmekte bir beis görmemiştir. Aynı durum mezhep adına hadis uyduran râviler için de geçerlidir. Tirmizî birçok muhaddis tarafından cerh edilen bu tür râvilerden hadis nakletmesinin sebebi olarak, sika râvilerin bu tür râvilerden rivayet etmeye devam etmesi ve râvi hakkında bazı muhaddislerin ta'dîl ifadeleri kullanmalarını gösterir. Yani ona göre sika râvilerin mezhebi için hadis uyduran bid'atçı bir râviden hadis rivayetini kesmemesi ve münekkitlerden bir veya birkaçının râviyi ta'dîl etmesi râvinin tezkiyesi için yeterlidir. Tirmizî ve İbn Mâce dışındaki *Kütüb-i sitte* müelliflerinin bu konuda Tirmizî'den farklı düşündüğü de ayrıca vurgulanmalıdır. Elbette buradaki kastımız râvinin sika olduğu değil, rivayetinin nakledilebilir olduğudur. Zaten Tirmizî kitabına sahîh yanında hasen hadisleri de almış, zayıf hadislerin ise zaafına işaret etmiştir.

Kaynakça

Abdussettâr, Abdulhamid el-Kudsî. "Râvinin Adâleti Problemi Açısından Ehl-i Bid'atın Rivayetleri". *Hadis Araştırmaları,* çev. Salahattin Polat. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Âcurrî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillah el-Âcurrî. *eş-Şerîa,* V Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1999.

Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. Fedâilü's-sahâbe. II Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.

Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *Müsned.* Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Kifâye, fî ilmi'r-rivâye.* thk. İbrahim Hamdî el-Medenî. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 1424.

Bezzâr, Ebû Bekir b. Ahmed b. Amr b. Abdulhâlik. *Müsned.* IIXX Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm, 2009.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *et-Târîhü'l-kebîr.* VIII Cilt. Haydarâbâd: Dâru'l-Meârifi'l-Osmâniyye, 1980.

Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh.* VI Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987.

Çınar, Merve. *Ehl-i Bid'at Olarak Cerh Edilen Râviler ve Rivayetlerinin Değeri.* Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Demirci, Ahmet. "Bid'atçılık". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1988), 71-86.

Doğanay, Süleyman. "Bid'atçılıkla Tenkid Edilen Buhârî Râvileri". *Bilimnâme* 28/1 (2015), 27-54.

Ebû Hâtim, Ebû Hâtim Muhammed b. İdrîs b. Münzir er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl.* IX Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1271/1952.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmaîl. *Makâlâtu'l-islamiyyîn ve'htilâfu'l-musallîn,* thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 1411/1990.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullāh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl.* VII Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1409/1988.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Hedyü's-sârî mukaddimetü Şerhi'l-Buhârî.* thk. Abdulkadir Şeybe. Riyad: Mektebetü Melik Fahd, 1421/2001.

İbn Hacer. *Tezhîbü't-Tehzîb.* XII Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1326.

İbn Hacer. *Takrîbü't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Dımeşk: Dâru'r-Reşîd, 1406/1986.

İclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih. *Ma'rifetü's-sikât.* thk. Abdulalîm Abdulazîm. Medine: Mektebetü't-Dâr, 1985.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sikât.* Haydarâbâd: Dâru'l-Meârifi'l-Osmâniyye, 1971.

İbn Hibbân. *el-Mecrûhîn.* III Cilt. thk. Muhmud İbrahim Zâyed. Haleb: Dâru'l-Va'y, 1396.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükrim Ali. *Lisânu'l-'Arab*. XV Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. VIII Cilt. thk. Mahmut Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.

İdris Asker Hasan İsâvî, "Hâricîlikle İtham Edilen Râvîler ve Sahîh-i Buhârî'deki Rivâyetlerine Eleştirel Bir Yaklaşım". Çev: Metin Tekin, *Hadis Tetkikleri* 16/1 (2018), 121-145.

İrfan Abdulhamid. *İ'tikadî Mezhepler ve Akaid Esasları.* çev. Saim Yeprem. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Kahraman, Hüseyin. *Hadis İlminde İrcâ ve Mürciî Râviler.* Bursa: Emin Yayınları, 2011.

Kandemir, M. Yaşar. *Mevzû Hadisler Menşe'i Tanıma Yolları Tenkidi*. İstanbul: İfav Yayınları, 1997.

Köycü, Erdoğan. *Sunenu't-Tirmizî'nin Metot Yönünden İncelenmesi.* Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.

Köycü. *Muhammed b. Îsâ et-Tirmizî'nin Eserleri Üzerine Yapılan Çalışmalar*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.

Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân.* çev. Komisyon. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl.* thk. Beşşâr Avvâd. XXXV Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1400/1980.

Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî bi Şerhi Câmii't-Tirmizî.* XVI Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2011.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-. *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. Beyrut: Müessesetü'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1405/1985.

Öz, Mustafa. "İbrahim b. Abdullah". *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları 2000).

Öztürk, Mustafa. "Kaderî Olmakla İthâm Edilen Râviler". *Hitit Ünv. İlahiyat Fak. Dergisi* 12/23 (2013) 72-122.

Sehâvî, Şemseddîn Ebû'l-Hayr Muhammed b. Abdullah. *Fethü'l-muğîs bi şerhi Elfiyeti'l-Hadîs.* thk. Ali Hüseyin Ali. II Cilt. Kâhire: Mektebetü's-Sünne, 2003.

Taberânî, Ebü'l-Kāsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr.* XX Cilt. Musul: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1404/1983.

Taş, Mustafa. "Müslim'in Ehl-i Bid'at Râvilerden Rivayet ile İlgili Durumu". *Marife*, 18/2 (2018), 607-631.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre. *Sünen.* VI Cilt. thk. Beşşâr Avvâd. Beyrut: 1998.

Topgül, Muhammed Enes. "Bir Cerh Sebebi Olarak Teşeyyü' Kavramına Tarihsel Bir Bakış". *Marmara Ünv. İlahiyat Fak. Dergisi,* 42, (2012), 47-76.

Turhan Halil İbrahim – Taş, Mustafa Taş. "Buhârî'nin Ehl-i Bid'at Râvilerle İlgili Metodu". *RTE Ünv. İlahiyat Fak. Dergisi* 9 (2016), 69-116.

Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ. *ed-Duafâu'l-kebîr.* IV Cilt. Abdulmutî Emin Kalacî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2014.

Yüksel, Fatih Muhammed. *Mûturîdî'de Hadis Yorumu.* Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tezkiratü'l-huffâz.* IV Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998.

Zehebî, *Siyerü e'lâmi'n-nübelâ.* thk. Şuayb Arnavud. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1405/1985.

HADITH

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

Temmuz / July/ يوليو / 2021, 6: 44-83

ملكة النقد الحديثي: دراسة تطبيقية في ضوء نظرية ابن خلدون في الملكة والصناعة

Mastering Ḥadī<u>th</u> Criticism: An Applied study in Light of Ibn <u>Kh</u>aldūn's theory on Mastery and Technique

İbn Haldun’un Sanat ve Meleke Nazariyesi Bağlamında Bir Araştırma

Ahmad Snober / د. أحمد صنوبر

الأستاذ المساعد، جامعة إسطنبول 29 مايو، كلية الإلهيات، إسطنبول/ تركيا

Dr. Lecturer, Istanbul 29 Mayis University, Faculty of Theology, Istanbul/Turkey
ahmadsnobar@gmail.com

ORCID ID: https:// orcid.org/0000-0003-1881-3598

Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Researh Article
Geliş Tarihi / Received Date: 07.06.2021
Kabul Tarihi / Accepted Date: 10.07.2021
Yayın Tarihi / Published Date: 31.07.2021
Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Temmuz / July
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.5183041

Atıf / Citation / اقتباس : Snober, Ahmad. (ملكة النقد الحديثي: دراسة تطبيقية في ضوء نظرية ابن خلدون في الملكة والصناعة / Mastering Ḥadī<u>th</u> Criticism: An Applied study in Light of Ibn <u>Kh</u>aldūn's theory on Mastery and Technique”. *HADITH* 6 (Temmuz/July 2021): 44-83. doi.org/10.5281/zenodo.5183041.

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

HADITH 6 (Temmuz/July 2021): 44-83

ملكة النقد الحديثي: دراسة تطبيقية في ضوء نظرية ابن خلدون في الملكة والصناعة

د. أحمد صنوبر

الكلمات المفتاحية

النقد الحديثي
الملكة
الصناعة
ابن خلدون
علل الحديث

الملخص

تفصّل هذه الدراسة في نظرية ابن خلدون التعليمية التي يفرق فيها بين الملكة والصناعة في تعلم العلوم، ويرى أن الملكة هي التحقق بالعلم وأن الصناعة هي رسوم العلم والمعرفة به دون التحقق به. ويتخصص في تعليم العربية، موضحاً الفرق بين ملكة العربية وصناعتها، وتتتبّع الدراسة نصوص ابن خلدون لتظهر أسباب الحصول على الملكة دون الصناعة، ثم تطبق الدراسة هذه النظرية على علوم الحديث بجامع علاقتها مع علوم العربية من حيث كونهما علم آلة، وتتخصص في النقد الحديثي، لتظهر أن المعتمِد على كتب أصول الحديث والمصطلح والمقتصر عليها دون مخالطة مقولات المتقدمين وتفهّمها على وجهها مع التطبيق العملي في النقد المتمثّل في اكتساب مهارات جمع المرويات والمقارنة بينها مع الوقوف على أحوال الرواية موافقة أو مخالفة أو تفرداً، وضم قرائن التعليل المحيطة بظروف كل رواية: لا يمكن أن يُحصِّل ملكة النقد الحديثي، لا سيما إن لم يرافق ذلك تأطير علمي سليم يُبني على تعليم ذي جودة عالية يتدرج بالمعلومة نحو إعمال الفكر العلمي الطبيعي.

Mastering Ḥadīth Criticism: An Applied study in Light of Ibn Khaldūn's theory on Mastery and Technique

Keywords:

Ḥadīth Criticism
Mastery
Technique
Ibn Khaldūn
ʿilal al-ḥadīth

ABSTRACT

This paper explores Ibn Khaldūn's educational theory in which he distinguishes between habitus (Ar: malaka) and technique (Ar: ṣināʿā). Habitus is the educator's total mastery of a science while technique is the educator's learning of a skill by imitation and observation but not completely mastering. This paper subsequently applies Ibn Khaldūn's same theory to the ḥadīth sciences and its association with the Arabic language as a tool of instruction with a focus on ḥadīth criticism. This study aims to show that depending only on the books of uṣūl of ḥadīth and ḥadīth terminology exclusively without consulting and comprehending deeply the historical works of the predecessors while concomitantly applying the theoretical rules of ḥadīth criticism leads to a lack of habitus. Comprehensive ḥadīth criticism is represented by acquiring the skill of collecting and comparing narrations while simultaneously examining the condition of the narration and whether the various narrations are in agreement, disagreement, or exclusive and knowing the circumstances surrounding the ḥadīth. Unless these skills are acquired, there cannot be habitus in ḥadīth criticism. This is especially true if there is a lack of quality in educational instruction and progression and natural thinking as opposed to a mechanical analysis.

EXTENDED ABSTRACT

Mastering Ḥadīth Criticism:

An Applied study in Light of Ibn Khaldūn's theory on Mastery and Technique

This paper examines Ibn Khaldūn's educational theory which distinguishes between mastery and technique in the teaching of the Arabic language. He argues that mastery (in instruction) is predicated upon a true attainment of knowledge.

Technique (in instruction) is the knowing of the how-to but not the knowledge itself. The instructor who is not a master in knowledge knows of the knowledge but has no mastery himself. He has not practiced so he is unable to master it. This paper extract various selections from Ibn Khaldūn's work which show examples of attaining mastery in the Arabic language. They are as follows:

Firstly, being fully immersed in and using the Arabic knowledge and not just knowing the grammar and mechanics. This combination leads to mastery, which according to Ibn Khaldūn, is a result of repetition and reflecting on the speech of the Arabs, not by immersing oneself in random rules of grammar.

Secondly, distinguishing between the functions of the science and its goal. According to Ibn Khaldūn, knowledge is split into two categories. Knowledge intended for the sake of itself like Tafsīr, Ḥadīth, Fiḳh, and other knowledge used as a tool or as a means to some other knowledge like Arabic, mathematics, or logic. Knowledge that is a tool is not intended for itself, but for what it will result in.

Thirdly, knowing the nature of the knowledge and its derivatives. The Arabic language is not a purely logical language derived distinctly from logical and rational premises. It is a knowledge derived from the vast oral language of the Arabs in a natural and instinctual way.

Fourthly, the quality of the instruction and the mastery of the instructor. Fifthly, taking the student through successive stages based on their level.

This study then takes Ibn Khaldūn's theory on teaching and learning the Arabic language and applies it to mastery in ḥadīth criticism. Ḥadīth criticism is practical application that leads to classifying a ḥadīth, whether it is accepted or rejected, including its isnād and matn. This differs from the knowledge of uṣūl al Ḥadīth which is knowledge of the rules of ḥadīth and terminology.

This study takes the five ways Ibn Khaldūn mentions leading to mastery of Arabic and applies it to the science of ḥadīth criticism. Mastery in ḥadīth criticism is realized through extensive practice and taking into consideration the words of the predecessors and their works and not just limiting it to random rules in the books of uṣūl al ḥadīth.

This is because these rules were extracted from the works of the scholars of ḥadīth criticism and the narrations and narrators. Further, the science of uṣūl al ḥadīth is a tool and not intended to be learned for itself.

This paper brings forth many selections from the great scholars of ḥadīth that apply the same theory of Ibn Khaldūn to the art of ḥadīth criticism. The paper also elaborates on some ways that mastery in the science of ḥadīth criticism differs from mastery in the science of Arabic.

Finally this paper shows how there can be impediments to mastery even when there is much practice in applying the rules in ḥadīth criticism. This occurs when there is an undue focus on ṭawahir al asānīd and narrowly applying the rules of uṣūl al ḥadīth whilst rejecting the works of the predecessors based on these rules. This method proliferated and became apparent in the second half of the twentieth century centering mainly around Shaykh Nāṣir al Dīn al-Albānī.

This paper concludes that it is essential for institutions of higher learning to understand the real problems encountered in the science of ḥadīth in distinguishing between the theoretical application according to the books of uṣūl al ḥadīth and its terminology and and judging a ḥadīth and according it a classification. Further, the former approach limits ḥadīth lessons to the books of uṣūl al ḥadīth and knowing their rules and principles, while immersing in theoretical divisions and terminology without knowing the classification of the narration and the ʿilal and the position of the predecessors whose works are the foundation of the science of ḥadīth.

In conclusion, it is highly recommended that institutions of higher learning and colleges of Islamic sciences include a more comprehensive approach to the science of ḥadīth that includes judging the narrator and narration and the science of ʿilal. This should be taught parallel to uṣūl al ḥadīth and not separate from it. It should include mastery in ḥadīth criticism while taking into consideration the works of the predecessors and understanding the distinction between the works of criticism of the predecessors and the established rules in the books of uṣūl al ḥadīth.

Keywords: Ḥadīth Criticism, Mastery, Technique, Ibn Khaldūn, ʿilal al-ḥadīth.

GENİŞLETİLMİŞ ÖZET

Hadis Tenkidi Melekesi:

İbn Haldun'un Sanat ve Meleke Nazariyesi Bağlamında Bir Araştırma

Bu çalışma; İbn Haldun'un Arap dili ilimlerinde "meleke" ve "sanat" ayrımını gözettiği öğrenim teorisini konu edinir. İbn Haldun'a göre "meleke" kökleşmiş bir sıfat olup aynı fiilin art arda tekrar edilmesi yoluyla elde edilir. "Sanat" ise keyfiyet ile ilgili bir durum olmakla beraber keyfiyetin kendisi de değildir. Sanat sahibi kişi ilim hakkında bilgi sahibi olmasına karşılık hakiki bir meleke kesbetmiş değildir. Araştırmada İbn Haldun'un melekenin nasıl kazanılabileceği konusunda dağınık bir şekilde dile getirdiği görüşleri toplanarak melekenin şu yollarla elde edilebileceği görülmüştür:

Birinci yol; ilmin bizatihi kendisi ile kaynaşmak, pratiği arttırmak sadece kural ve kaidelerle yetinmemektir. Söz gelimi İbn Haldun'a göre Arapçaya vakıf olunmak istenildiğinde kaynaşma ve pratiğin sağlanması adına ilk olarak Arapların söz ve kelamlarına odaklanmalı, gramerle yetinilmemelidir. Ardından bu dildeki söz ve ifade kalıpları ezberlenmelidir. Bunlara ek olarak onun mütekaddim ulemanın kitapların özel bir önem atfedip müteahhir ulema tarafından telif eden muhtasar kitapları tavsiye etmediği dikkat çeker. Çünkü İbn Haldun'a göre muhtasar kitaplar belagati ihmal ederek öğrenciyi anlaşılması zor karışık lafızları takip etmeye mecbur bırakır.

İkinci yol; ilimlerin vazifeleri ve maksatları konusunda ayrım yapmaktır. Bu açıdan İbn Haldun ilimleri "bizatihi kendisi talep" edilen ve "alet ilimleri" olmak üzere ikiye ayırır. Bizatihi kendisi istenen ilimler Tefsir, Hadis, Fıkıh vb. dini ilimlerden oluşurken, Arapça, mantık, hesap vb. ilimler alet ilimleri kısmına dâhildir. Arapça da alet ilimlerinden biri olduğuna göre amacı dışında tahsil edilmemesi gerekir. Aksi takdirde meleke kesbedilmesi önlenmiş olur.

Üçüncü yol; ilimlerin tabiat ve türevlerinin anlaşılmasıdır. Arapça ilmi sırf aklî bir ilim olmayıp sadece aklî ve mantıkî taksimlerden de teşekkül etmemiştir. Aksine o engin Arapçadan türeyen tabiî ve fıtrî bir ilimdir.

Dördüncü yol; eğitim kalitesi ve öğreticinin yeteneği ile ilgiliyken beşinci yol; öğrencinin seviyesine uygun aşamalı eğitimin sağlanmasıdır.

Araştırmada yukarıda bahsi geçen Arapça ilminin öğrenilmesine dair olan yöntem ve teoriler iktibas edilerek hadis tenkit ilmine uygulanmıştır. Hadis tenkit ilmiyle kastedilen rivayete kabul yahut ret hükmü vermek için icra edilen ilmî bir uygulama olup isnad ve metnin her ikisini de kapsar. Bu noktada hadis usulüyle farklılaştığı nokta; hadis usulünün kaide ve terimlerden oluşurken hadis tenkidi ilminin ise rivayete hüküm verilmesi esnasında söz konusu kaidelerin uygulanmasını, geçerliliklerini, bazı karinelerin kurallara öncelenmesini konu edinmesidir.

Çalışmada ortaya çıkan sonuçlardan biri İbn Haldun'un Arap dilinde meleke kesbedilmesine yönelik zikrettiği beş yöntemin hadis tenkit ilmiyle mutabık olduğudur. Nitekim hadis tenkitinde

meleke kazanmak da mütekaddim ulemanın görüşlerinin müzakere ve pratiğinin yapılması, kitaplarının mütalaa edilerek anlaşılması ile mümkündür. Hadis usulü kitaplarında yaygın şekilde bulunan kaidelerle yetinilmesi hadis tenkit melekesinin kazanılması noktasında yeterli değildir. Çünkü bu kural ve kaideler mütekaddim âlimlerin raviler ve rivayetler hakkındaki ifadelerinden çıkarımla oluşturulmuştur. Bununla birlikte hadis usulü alet ilimlerinden olup bizatihi talep edilen bir ilim de değildir. Aynı şekilde eğitim kalitesi, öğreticinin yeteneği, talebenin seviyesine uygun aşamalı eğitim de hadis tenkit ilminde meleke kazanmak için gerekli olan hususlardandır. Ayrıca çalışmada yer verilen önde gelen hadis âlimlerine ait birçok kavil İbn Haldun'un teorisi ile hadis tenkit ilmi arasındaki uygunluğu gözler önüne sermektedir.

Her ne kadar bu iki ilimde -Arap dil ilimleri ve hadis tenkiti- meleke kesbetmek birçok noktada benzerlik gösterse de tarihî açıdan farklılaşmaktadır. Çünkü raviler ve rivayetler hakkında beyan edilen bazı tenkit ifadeleri münekkitin rivayet döneminde yaşaması sebebiyle (ravileri tanıması, rivayet tariklerine vukufiyeti vs.) elde edilmiştir ve daha sonraki nesillerin bu tarz bilgilere ulaşması mümkün değildir. Bu sebeple tenkit kapısı herkes için her durumda açık olmayıp, bazen âlimlere ait ifadelerin anlaşılması ile sınırlı kalır.

Araştırmanın son kısmında uygulama ve tenkitin çokluğuna rağmen hadis tenkit melekesini engellediği düşünülen bir durum ele alınmaktadır. Özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısında açık bir şekilde görülen bu durum isnadların zahirine itimat edilerek, hadis usulü kaidelerini sıkı bir şekilde uygulanması ve yine söz konusu kaidelere dayanılarak mütekaddim ulemanın görüşlerinin reddedilmesidir. Bu anlayışın ortaya çıkmasında ve yayılmasında Şeyh Nasırüddîn el-Albânî'nin önemli bir merkez olduğu belirtilmelidir.

Çalışmanın sonuç bölümünde günümüzde hadis ilmi eğitimi veren bazı merkezlerde vuku bulunan bir probleme işaret edilmektedir. Ana hatlarıyla ifade edilecek olursa bu problem hadis usulü kitaplarıyla temsil edilen teorik boyut ile ravi ve merviye hüküm vermede kullanılan uygulama boyutunun birbirinden tefrik edilmesidir. İlgili müesseselerinin eğitim müfredatlarına bakıldığında hadis derslerine dair genel işleyişin büyük oranda usul kitapları ile sınırlı ve içeriğin bu ilimle ilgili kural ve kaidelerin öğretilmesinden ibaret olduğu görülür. Teorik tartışmalar, terimlerin kökenlerine dair bilgiler ağırlıktadır. Buna karşılık hadise hüküm verme noktasındaki uygulama, hükmün icrası esnasında rivayet ve ravilerle bağlantılı olan illetler neredeyse yok gibidir. Hadis usulü ilminin kurucu metinleri olmasına rağmen mütekaddim ulemaya ait tenkit ifadeleri dikkate alınmaz ve ders içeriklerine dâhil edilmez. Bu sebeple araştırmada uygulamalı hadis tenkiti ve özellikle ilelü'l hadis ilminin eğitim programlarının müfredatlarına dâhil edilmesi önerilerek bu vesileyle hadis tenkidine dair melekenin daha kolay elde edileceği, mütekaddim ulemaya ait tenkit ifadeleri ile hadis usulü kaideleri arasındaki farkın anlaşılacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis Tenkidi, Meleke, Sanat, İbn Haldun, ilelü'l hadis.

مدخل[1]:

خصص ابن خلدون جزءاً مهماً من كتابه المشهور بـ«المقدمة» للقضايا التعليمية في العلوم الإسلامية وغيرها، وله في ذلك نظريات متعددة هامة، منها تفريقه بين الملكة والصناعة في علوم العربية خاصة، وهي نظرية هامة في تقييم نظام التعليم في زمانه، وما زالت تستحق النظر والفكر في زماننا، ولذلك فقد اعتنت هذه الدراسة بشرح تلك النظرية، وتوسعت في فهم تطبيقه لها على علوم العربية، مستثمرة إياها كذلك في علوم الحديث وملكة النقد الحديثي، بجامع الاشتراك بين العلمين.

وتأتي أهمية هذه الدراسة من أهمية النظرية التي يقررها ابن خلدون، إذ هي نظرية متميزة في التعليم وطريق صلاحه أو فساده، يشرح بها حالة التعليم في زمانه وطريق الصلاح له، ويمكن تطبيقها في كثير من العلوم على مر العصور، لا سيما إن كانت مظاهر الإشكالات واحدة، وكانت نتائج مشكلات التعليم واحدة.

وتأتي كذلك من إشكالية واقعة في علوم الحديث وهي الفصل في بعض العصور بين النظرية المتمثلة في أصول الحديث ومصطلحه وبين التطبيق المتمثل في الحكم على الراوي والمروي ، بحيث يقتصر الدرس الحديثي على كتب أصول الحديث والتعرف على القواعد والمبادئ التي فيها، مع الانغماس في النظرية والتشققات الاصطلاحية، دون أن يكون للتطبيق والحكم على الروايات والتعرف على العلل المصاحبة لها أثر في الدرس الحديثي، وكأنه كان ظاهرة في القرون المتأخرة التي ضعُف فيها علم النقد الحديثي التطبيقي، وصولا إلى العصر الحاضر الذي غاب فيه ذلك العلم والعلوم المصاحبة له من أمثال علم العلل عن بعض المؤسسات التعليمية وكليات العلوم الإسلامية، واقتصر الدرس الحديثي فيها على مساقات أصول الحديث ومساقات الحديث الموضوعي والتحليلي وشرح الحديث[2]، دون أن يتنبه القائمون على تلك المؤسسات إلى أهمية التطبيق المتمثل في

[1] قُدّم أصل هذه المقالة في مؤتمر ابن خلدون الدولي الرابع، «الحضارة المنفتحة: المواجهات والاختلافات والإشكاليات» المنعقد في رحاب جامعة ابن خلدون في إسطنبول، بتاريخ 20-21/ 05/ 2017، وكان عنوان الورقة المقدمة: «القيم الخلدونية في التعليم وتطبيقها على علوم الحديث في القرون المتأخرة والعصر الحاضر».

[2] لي دراسة مفصلة –تُنشر قريباً بإذن الله– في استقراء مواد الحديث في كليات العلوم الإسلامية في بعض البلدان الإسلامية، حيث ظهر فيها تباين حاد بين بعض البلدان في اعتماد المساقات التطبيقية في مواد الحديث، إذ كانت النسبة للمواد النقدية التطبيقية أقل من 20٪ في بعض البلدان، في حين كانت النسبة أكثر من 80٪ في بلدان أخرى، وقد حللت العوامل المؤثرة في ذلك ونتائجها على العملية التعليمية.

مساقات التخريج ودراسة الأسانيد والعلل والرجال، وتدعي الدراسة أن هذا كان من أسباب ضعف الملكة الحديثية في القرون المتأخرة وفي العصر الحاضر في تلك المؤسسات.

فيأتي سؤال البحث ليقول: ما الصناعة وما الملكة عند ابن خلدون في علوم العربية؟ وكيف يمكن تطبيقها على علوم الحديث والنقد الحديثي؟ وما طريق الحصول على ملكة النقد الحديثي بناء على نظرية ابن خلدون؟ وهل هناك مقولات حديثية تعضد نظريته؟ وكيف يمكن الاستفادة من نظرية ابن خلدون في المؤسسات التعليمية وكليات العلوم الإسلامية فيما يتعلق بعلوم الحديث؟

وقد جمعت الدراسة شتات كلام ابن خلدون مرتباً موضحاً، وحاولت استخراج عوامل الحصول على الملكة من كلامه ورتبته، ثم عرضت لتطبيقه على علوم الحديث واستشهدت لكل عامل من العوامل بنص أو نصوص من كبار أئمة النقد في العصور الإسلامية المتقدمة والمتأخرة، أو بنصوص تشهد لإشكالية غلبة الصناعة.

ولم أجد من تعرض لقضية الملكة والصناعة في علوم الحديث بناء على هذه النظرية، لكنني وجدت من تعرض للملكة الحديثية عموماً، وهو الدكتور خالد بن عبد العزيز أبا الخيل في بحثه: «الملكة الحديثية: الأهمية والوسيلة»[3]. وهو بحث مفيد من جهة الملكة، إلا أن دراستي تختلف عن دراسته في تطبيق نظرية ابن خلدون ذاتها، ثم في بعض الاختلافات في الحصول على الملكة، وبعض العوائق التي ذكرتها، وما يقال فيها يقال كذلك في دراسة الدكتور عبد الجبار سعيد: «الملكة النقدية عند المحدثين وكيفية بنائها»[4] ويضاف إليها الاختلاف الواضح بين دراستي ودراسته في قضية فقه الحديث، فإنني أرى -في دراسة أخرى- أن وظيفة المحدث مغايرة لوظيفة الفقيه، ومباحث فقه الحديث والناسخ والمنسوخ ومختلف الحديث والتعارض والترجيح ليست من وظيفة المحدث أساسا كما نص غير واحد من أهل العلم[5]، وعليه فإن ملكة فقه الروايات ثم ملكة نقد المتون -دون النظر في إسنادها على ما ذكره الأستاذ[6]- ليستا مما يدخل في الملكة المقصودة في النقد الحديثي من حيث الأساس.

---

[3] انظر: *مجلة الدراسات الإسلامية*، المجلد، الثامن والعشرين، العدد: الأول، 127ـ 156.

[4] انظر: *مجلة الزرقاء للبحوث والدراسات*، المجلد: الثامن، العدد: الأول، 2006، 23ـ41.

[5] نص على ذلك منصور بن محمد بن عبد الجبار، السمعاني، *قواطع الأدلة في الأصول*، مح: محمد حسن إسماعيل الشافعي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م)، 1/ 369، ومجد المبارك بن محمد الجزري، ابن الأثير، *جامع الأصول في أحاديث الرسول*، مح: عبد القادر الأرنؤوط،

ومن نافلة القول أن دراسات كثيرة ظهرت في العقود المتأخرة ترمي إلى اعتماد منهجية المتقدمين في النظر في الأحاديث، وتؤكد على أهمية مقولاتهم النقدية وممارستها في عملية النقد الحديثي، ولعل من أهمها دراسات الدكتور حمزة المليباري، والشريف حاتم العوني، والشيخ عبد الله السعد، والشيخ طارق عوض الله[7]، وغيرهم، ودراستي هذه متممة لتلك الدراسات في أهمية الرجوع إلى منهجية المتقدمين ومضيفة إليها أهمية نظرية ابن خلدون في الملكة والصناعة، وإمكانية تطبيقها على علوم الحديث والنقد الحديثي، مع التنبيه إلى الإشكالية الحاصلة في بعض المؤسسات التعليمية المهملة لمساقات النقد الحديثي التطبيقي ودراسة الأسانيد والعلل، فضلا عن أن دراستي ترى أهمية واضحة لكتب أصول الحديث في الدرس الحديثي، بخلاف ما قد يفهم من كلام بعض المعاصرين بضرورة نبذها والرجوع رأساً إلى مقولات المتقدمين، إذ لا يمكن -في رأيي- التدرّج في علوم الحديث إلا من خلالها.

1. مدخل مفاهيمي:

خصص ابن خلدون جزءا مهماً من كتابه المشهور بـ«المقدمة» للقضايا التعليمية في العلوم الإسلامية وغيرها، وله في ذلك نظريات متعددة هامة، منها تفريقه بين الملكة والصناعة في العلوم، فهو يرى أن الصناعة هي العلم بالكيفية لا نفس الكيفية، «وإنما هي بمثابة من يعرف من الصنائع علماً ولا يُحكمها عملاً»[8]، وضرب لذلك

(دمشق: مكتبة الحلواني، مطبعة الملاح، مكتبة دار البيان، 1969م)، 1/ 38، وعلي بن محمد بن عبد الملك الفاسي، ابن القطان، *بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام*، مح: الحسين آيت سعيد، (السعودية: دار طيبة، 1997م)، 5/ 317. ومغلطاي بن قليج البكجري، مغلطاي، *شرح سنن ابن ماجه الإعلام بسنته عليه السلام*، مح: كامل عويضة، (السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1999م)، 1/ 91.

[6] عبد الجبار سعيد، *الملكة النقدية عند المحدثين وكيفية بنائها*، 31-32.

[7] كان هؤلاء الأربعة من أهم الباحثين في نهاية القرن العشرين في تأكيد ضرورة العودة إلى المنهج المتقدمين في النقد، ولهم في ذلك بعض المصنفات الهامة مثل: *الموازنة بين المتقدمين والمتأخرين في تصحيح الأحاديث وتعليلها*، (بيروت: دار ابن حزم، 2001م)، *الحديث المعلول: قواعد وضوابط*، (بيروت: دار ابن حزم، 1996م)، للدكتور حمزة عبد الله المليباري، *والمنهج المقترح في فهم المصطلح*، للدكتور حاتم بن عارف العوني، (السعودية: دار الهجرة، 1996م)، وبعض الدروس التي انتشرت ومقدمات الكتب للشيخ السعد، *والإرشادات في تقوية الأحاديث بالشواهد والمتابعات*، لطارق عوض الله، (مصر: مكتبة ابن تيمية، 1998م).

[8] عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، مح: خليل شحادة، (بيروت، دار الفكر، 1981م)، 1/ 772.

أمثلة واقعية: مثل من يتحدث عن الخياطة وطريقة إدخال الإبرة في الثوب بوضوح وإتقان، «لكنه إذا طولب أن يعمل ذلك بيده لا يحكم منه شيئا»[9]، وكذلك العارف بالنجارة من حيث التنظير لا الممارسة.

أما الملكة فهي نفس الكيفية والتحقق بها، وهي: «صفة راسخة تحصل عن استعمال الفعل وتكرره مرة بعد أخرى، حتى ترسخ صورته»[10]، فتنقلب من كونها صفة إلى كونها حالا إلى كونها ملكة، «لأن الفعل يقع أولا وتعود منه للذات صفة، ثم تتكرر فتكون حالا، ومعنى الحال أنها صفة غير راسخة، ثم يزيد التكرار فتكون ملكة، أي صفة راسخة»[11].

ويقرر أن لكل علم طريقة خاصة في الحصول على ملكته، فقد يتكئ المتعلم على الحفظ في بعض العلوم ولا يتكئ عليه في علم آخر، بل يعتمد على النظر والبحث والفهم، فالملكة اللغوية عموما إنما تنشأ بحفظ اللغة، شعرها ونثرها، بخلاف الملكة العلمية التي تعتمد على مخالطة العلوم والإدراكات والأبحاث والأنظار، «فالملكة الشعرية تنشأ بحفظ الشعر، وملكة الكتابة بحفظ الأسجاع والترسيل، والعلمية بمخالطة العلوم والإدراكات والأبحاث والأنظار، والفقهية بمخالطة الفقه وتنظير المسائل وتفريعها وتخريج الفروع على الأصول، والتصوفية الربانية بالعبادات والأذكار وتعطيل الحواس الظاهرة بالخلوة والانفراد عن الخلق ما استطاع، حتى تحصل له ملكة الرجوع إلى حسه الباطن وروحه، وينقلب ربانياً وكذا سائرها»[12].

وعليه فإن الملكة مرحلة متقدمة في طريق العلم، ففرق بينها وبين مجرد دراسة علم ما، أو التعرف عليه، فإن ذلك قد يحصل بكتاب عنه أو كتابين، بخلاف الملكة التي ذكرها ابن خلدون، وهي محل البحث هنا.

وأما علم النقد الحديثي فالمقصود به في هذا البحث هو التطبيق العملي الموصل إلى الحكم على الحديث قبولاً ورداً، ولا يقتصر -كما قد يُتوهم- على دراسات الإسناد ونقده، بل إن النقد الحديثي يشمل الإسناد والمتن، لكنه

---

[9] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 772.

[10] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 501.

[11] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 764_765.

[12] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 796.

يشمل المتن من حيثية ثبوته وكون ألفاظ المتن محفوظة أم لا[13]، لا من حيث فقهه والجمع بينه وبين ما يتعارض معه، ويشمل في دراسات الأسانيد: جمع الطرق والمقارنة بينها، ودراسة الرجال والمقولات النقدية والعلل المصاحبة للرواية، وعلى ذلك فعلم أصول الحديث هو العلم بالقواعد والمصطلحات، وفن النقد الحديثي هو التطبيق العملي والتخريج الموسع لتلك القواعد وبيان مدى صلاحيتها أو تقديم القرائن عليها وصولاً إلى الحكم على الحديث.

2. التطبيق الخلدوني للنظرية على علم العربية:

طبق ابن خلدون نظريته في التفريق بين الملكة والصناعة على علم العربية، فالصناعة في هذا العلم «إنما هي معرفة قوانين هذه الملكة ومقاييسها خاصة. فهو علم بكيفية، لا نفس كيفية. فليست نفس الملكة»[14]، والقوانين هنا هي قواعد العربية، ولذلك ذهب ابن خلدون إلى أن العلم بالقواعد «إنما هو علم بكيفية العمل وليس هو نفس العمل»[15] وضرب لذلك مثالاً بكثير من جهابذة النحاة الماهرين بصناعة تلك القوانين يخطئون في تأليفهم للكلام إذا طُلب منهم، وقد «نجد كثيراً ممن يحسن هذه الملكة ويجيد الفنين من المنظوم والمنثور، وهو لا يحسن إعراب الفاعل من المفعول، ولا المرفوع من المجرور، ولا شيئاً من قوانين صناعة العربية»[16]، ولذا خلص إلى أن «تلك الملكة هي غير صناعة العربية، وأنها مستغنية عنها بالجملة»[17]، ومثّل كذلك بمن يعرف علم الخياطة فيستطيع التعبير عن أنواع الخياطة وطرقها، لكن ليست لديه ملكة في تطبيق ذلك العلم، فإذا «طولب أن يعمل ذلك بيده لا يُحكم منه شيئاً»[18].

ويمكن استخلاص عدة طرق للحصول على هذه الملكة من خلال كلام ابن خلدون:

---

[13] فرق بين دراسة المتن من حيث فقهه وتحليله والاستنباط منه، وبين دراسته من حيث كونه محفوظا أم لا، فالأول من صنعة الفقيه والثاني من صنعة المحدث، كما يفهم من مقولات الحافظ مغلطاي، انظر: مغلطاي، *شرح ابن ماجه*، 1/ 91. *والزهر الباسم*، مح: أحسن أحمد عبد الشكور، (مصر: دار السلام، 2012م)، 2/ 954، وهو ما فصلته في دراسة أخرى، تنشر قريباً في جامعة ابن خلدون تحت عنوان «وظيفة المحدث الناقد ووظيفة الفقيه الأصولي، وإشكالية نقد الحديث في عصر الحداثة».

[14]. ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 772.

[15] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 773.

[16] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 773.

[17] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 773.

[18] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 772.

أولها وأهمها: المخالطة للعلم نفسه والممارسة له، دون الاقتصار على معرفة القواعد: وابن خلدون لا ينفك عن التأكيد على ذلك مراراً وتكراراً، ففي علم العربية ذكر أن طريق الحصول على الملكة إنما هو: «بممارسة كلام العرب وتكرره على السمع والتفطّن لخواص تراكيبه، وليست تحصل بمعرفة القوانين العلمية في ذلك التي استنبطها أهل صناعة البيان، فإن هذه القوانين إنما تفيد علماً بذلك اللسان، ولا تفيد حصول الملكة بالفعل في محلها»[19].

فالفرق بين ملكة اللغة وبين مجرد معرفة قوانينها وقواعدها كبير، إذ تنشأ الملكة من الممارسة والتكرار والحفظ والمحاكاة لا من القواعد المجردة التي تفيد معرفة عن العلم، وفرقٌ كذلك بين التحقق بالعلم وملكته والمعرفة عن العلم، فالأول صفة راسخة ثابتة والثاني مجرد معارف عن النظريات والقوانين.

وثمرة تلك الملكة -بعد تلك المخالطة والممارسة- تؤول إلى أن يسهل على صاحبها نظم الكلام وأمر التركيب، «حتّى لا يكاد ينحو فيه غير منحى البلاغة الّتي للعرب، وإن سمع تركيباً غير جارٍ على ذلك المنحى مجّه ونبا عنه سمعه بأدنى فكر، بل وبغير فكر، إلّا بما استفاد من حصول هذه الملكة»[20]، بل إن صاحب الملكة لا يستطيع العدول عن تلك السبل الأصيلة في العربية ولو رام ذلك، «لأنّه لا يعتاده ولا تهديه إليه ملكته الرّاسخة عنده». وتهديه ملكته إلى مجّ أي كلام حائد عن أسلوب العرب وبلاغتهم، ولو لم يعرف القواعد والقوانين لذلك، فإنه «ربّما يعجز عن الاحتجاج لذلك كما تصنع أهل القوانين النّحويّة والبيانيّة، فإنّ ذلك استدلال بما حصل من القوانين المستفادة بالاستقراء. وهذا أمر وجدانيّ حاصل بممارسة كلام العرب حتّى يصير كواحد منهم»[21].

ومن أشكال الممارسة والمخالطة للعلم عند ابن خلدون:

أولاً: كثرة التكرار والنظر في كلام العرب، دون الانغماس في القواعد المبثوثة، فإن «من عرف أحكام تلك الملكة من القوانين المسطّرة في الكتب فليس من تحصيل الملكة في شيء، إنّما حصّل أحكامها كما عرفت، وإنّما تحصل

[19] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 775.

[20] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 775.

[21] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 776.

هذه الملكة بالممارسة والاعتياد والتّكرّر لكلام العرب»[22]، ويقرر ابن خلدون كذلك أن «الملكات إنّما تحصل بتتابع الفعل وتكراره، وإذا تنوسي الفعل تنوسيت الملكة النّاشئة عنه»[23]، وأن من أحسن ما تفيده الملكة في اللسان: المران في «البحث في شواهد اللّسان وتراكيبه وتمييز أساليبه»[24].

ثانياً: كثرة الحفظ من كلام العرب، «حتى يرتسم في خياله المنوال الذي نسجوا عليه تراكيبهم فينسج هو عليه، ويتنزل بذلك منزلة من نشأ معهم وخالط عباراتهم في كلامهم، حتى حصلت له الملكة المستقرة في العبارة عن المقاصد على نحو كلامهم»[25].

ثالثاً: المجادلة في العلم المقصود والمناقشة فيه: فإن «أيسر طرق هذه الملكة فتق اللّسان بالمحاورة والمناظرة في المسائل العلميّة فهو الّذي يقرّب شأنها ويحصّل مرامها»[26]. وينعى بعد ذلك على الحفظ دون المجادلة والنقاش.

رابعاً: العناية بكتب المتقدمين الأولى، فإن فرقاً واضحاً في نظر ابن خلدون بين كتب المتقدمين مثل كتاب سيبويه، «فإنّه لم يقتصر على قوانين الإعراب فقطا بل ملأ كتابه من أمثال العرب وشواهد أشعارهم وعباراتهم فكان فيه جزء صالح من تعليم هذه الملكة»، وبين كتب المتأخرين «العارية عن ذلك إلّا من القوانين النحويّة مجرّدة عن أشعار العرب وكلامهم، فقلّ ما يشعرون لذلك بأمر هذه الملكة أو ينتبهون لشأنها، فتجدهم يحسبون أنّهم قد حصلوا على رتبة في لسان العرب وهم أبعد النّاس عنه»[27].

ومن هنا فقد شدد ابن خلدون النكير على طريقة بعض المتأخرين في تصنيفهم المختصرات في كل علم بحيث يشتمل المختصر على حصر المسائل والأدلة، مع اختصار في الألفاظ بحشو القليل منها بالمعاني الكثيرة، ويرى ابن خلدون أن مشكلة تلك المختصرات تكمن في: الإخلال بالبلاغة، والعسر في الفهم، والتخليط على

[22] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 777.

[23] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 735.

[24] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 774.

[25] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 774.

[26] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 545.

[27] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 774.

المبتدئ بإلقاء الغايات من العلم عليه، مع أنه لم يستعد لقبولها بعد، وإشغال المتعلم بتتبع ألفاظ الاختصار العويصة للفهم بتزاحم المعاني عليها وصعوبة استخراج المسائل من بينها[28].

ومآل هذا كله: فساد في التعليم وإخلال بالتحصيل، «ثم بعد ذلك كله فالملكة الحاصلة من التعليم في تلك المختصرات، إذا تم على سداده، ولم تعقبه آفة، فهي ملكة قاصرة عن الملكات التي تحصل من الموضوعات البسيطة المطولة لكثرة ما يقع في تلك من التكرار والإحالة المفيدين لحصول الملكة التامة»[29].

ثانياً: التمييز بين وظائف العلوم ومراميها: وهي قضية أساسية في نظرية ابن خلدون، فإن العلوم عنده على قسمين: علوم مقصودة لذاتها، مثل التفسير والحديث والفقه وغيرها، وعلوم آلة ووسيلة، مثل العربية والحساب، والمنطق وغيرها، وعلوم الآلة لا تُقصد لذاتها، وإنما لثمرتها، وعلم قواعد العربية علم آلة، يقصد لثمرته، فتصييره علما كاملا، ودراسته لغير ما قُصد به يُبعد المتعلم عن طريق الملكة، وفي ذلك يقول: «وتلك القوانين إنّما هي وسائل للتّعليم لكنّهم أجروها على غير ما قصد بها وأصاروها علماً بحتاً وبعدوا عن ثمرتها»[30].

ومن ثمرة التمييز بين أنواع العلوم ووظائفها:

1. أن لا يوسع الكلام في علوم الآلة « لأنّ ذلك مخرج لها عن المقصود، إذ المقصود منها ما هي آلة له لا غير، فكلّما خرجت عن ذلك خرجت عن المقصود، وصار الاشتغال بها لغواً».
2. أن لا يُشتغل بها عن الأهم منها، وهو تحصيل العلوم المقصودة بذاتها، وفي علوم الآلة طول وكثرة فروع، «والعمر يقصر عن تحصيل الجميع على هذه الصّورة، فيكون الاشتغال بهذه العلوم الآليّة تضييعا للعمر وشغلاً بما لا يغني»، ومثّل ابن خلدون لذلك بعلوم النحو والمنطق وأصول الفقه، ذاكراً أن المتأخرين أوسعوا «دائرة الكلام فيها وأكثروا من التّفاريع والاستدلالات بما أخرجها عن كونها آلة

[28] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 733.

[29] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 733-734.

[30] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 774.

وصيّرها من المقاصد»، وربما وقعت بعض المسائل التي لا يحتاجها الطالب في العلوم المقصودة فصار النظر فيها «من نوع اللّغو»[31].

ثالثاً: فهم طبيعة العلم واستمداداته: فعلم العربية ليس علما عقلياً صرفاً مستمداً من التقسيمات العقلية المنطقية، بحيث يكون «من جملة قوانين المنطق العقلية أو الجدل»[32]، بل هو علم فطري طبيعي، مستمد من كلام العرب الجاري على سجيتهم[33]، فتفريعه بناء على تقسيمات عقلية صرفة يخرجه عن طبيعيته إلى أن يكون علما عقليا منطقيا[34]، وهو مخالف لطبيعة العلم، فضلا عن كون ابن خلدون يرى أن المنطق من جملة الأمور الصناعية، لكنه «مساوق للطبيعة الفكرية ومنطبق على صورة فعلها، ولكونه أمراً صناعياً استُغني عنه في الأكثر. ولذلك تجد كثيراً من فحول النظار في الخليقة يحصلون على المطالب في العلوم دون صناعة علم المنطق»[35].

---

[31] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 739.

[32] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 773-774.

[33] من المعلوم أن استمداد النحو من كلام العرب أولا، وبعضهم يقيس على المسموع، على خلاف معروف مشهور في ذلك، وقد قال أبو حيان الأندلسي ، في «التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، (الرياض: دار كنوز إشبيليا،2011م)، 10: 65 عند ذكر الاختلاف في مسألة (كذا): «فلمَّا اطَّلعنا على مذاهب الناس في هذه المسألة واختلافهم فيها رجعنا عند الاختلاف إلى السماع من العرب؛ فما وجدناه منقولاً عنهم أخذنا به، وما لم يُنقل من لسانهم اطَّرحناه، وذلك مذهبنا في إثبات القواعد النحوية، إنما نرجع فيها إلى السماع، فلا نثبت شخصيًّا من الأحكام إلا بعد إثبات نوعه، ولا نثبت شيئًا منه بالقياس؛ لأنَّ كل تركيب له شيء يخصه، فلو قسنا شيئًا على شيء لأوشك أن نثبت تراكيب كثيرة، ولم تنطق العرب بشيء من أنواعها، والقياس الذي نذكره نحن في النحو إنما هو بعد تقرَّر السماع، فلا نُثبت الأحكام بالقياس، إنما نُثبتها بالسماع من العرب، ويكون في الأقيسة إذ ذاك تأنيس».

[34] كان لبعض علماء العربية مقولات واضحة في استنكار مزج علوم العربية بالمنطق، ومن المشهور مقولة أبي علي الفارسي (ت377هـ) في أبي عيسى الرماني (ت384 هـ) الذي «كان يمزج كلامه في النحو بالمنطق»: إن كان النحو ما يقوله أبو الحسن الرماني فليس معنا شيء منه، وإن كان النحو ما نقوله فليس معه منه شيء. كما عند أبي البركات كمال الدين الأنباري (ت 577هـ) في نزهة الألباء في طبقات الأدباء، (الزرقاء: مكتبة المنار، 1985م) 1: 234، وعند ياقوت بن عبد الله الحموي في معجم الأدباء (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993م) 4: 1726، وعلق عليه عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، بقوله في بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة (لبنان: المكتبة العصرية، د.ت) 2: 181 بقوله: «قلت: النحو ما يقوله الفارسي؛ ومتى عهد الناس أن النحو يمزج بالمنطق! وهذه مؤلفات الخليل وسيبويه ومعاصريهما ومن بعدهما بدهر لم يعهد فيه شيء من ذلك». ومن المعروف أن السيوطي ألف في استنكار دخول علم المنطق على العلوم الإسلامية كتابه «صون المنطق والكلام عن علمي المنطق والكلام».

[35] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 736-737.

رابعاً: جودة التعليم وملكة المعلم، فإن «على قدر جودة التعليم وملكة المعلم يكون حذق المتعلم في الصناعة وحصول ملكته»[36]، ويؤكد ابن خلدون أن لكل علم طرق خاصة في الحصول على الملكة كما تقدّم.

خامساً: التدرج المناسب لحال الطالب في التعلم: وإنما تحصل عند ابن خلدون بثلاث تكرارات، فيبدأ المعلم بأصول العلم المطلوب ويشرحها على سبيل الإجمال مستوفياً الفن كاملاً، وهدف هذه المرحلة تهيئة الطالب لفهم الفن وتحصيل مسائله، وتحصل بها عند الطالب ملكة لكنها جزئية وضعيفة، ثم ينتقل إلى المرحلة المتوسطة فيخرج به عن الإجمال إلى التفصيل والبيان للفن برمته، فتقوى الملكة، ثم ينتقل به في المرحلة الثالثة إلى حل عويص المسائل وتوضيح المغلقات وفتح المقفلات، فيخلص الطالب من الفن «وقد استولى على ملكته»[37].

وإذا عكس الأستاذ القضية وبدأ بإلقاء المسائل المقفلة على الطالب ومطالبته بإحضار ذهنه في حلها في أول تعليمه فإن ذلك من سوء التعليم، وإضاعة الملكة، «فإن قبول العلم والاستعدادات لفهمه تنشأ تدريجاً، ويكون المتعلم أول الأمر عاجزاً عن الفهم بالجملة، إلا في الأقل وعلى سبيل التقريب والإجمال وبالأمثال الحسية. ثم لا يزال الاستعداد فيه يتدرج قليلاً قليلاً، بمخالطة مسائل ذلك الفن وتكرارها عليه، والانتقال فيها من التقريب إلى الاستيعاب الذي فوقه، حتى تتم الملكة في الاستعداد، ثم في التحصيل ويحيط هو بمسائل الفن»[38].

فكل هذه أسباب موصلة لملكة علم العربية عند ابن خلدون دافعة لصناعة علم العربية والوقوف على الرسوم، وإن كان في بعض تلك القضايا ما نوقش فيه ابن خلدون، أو ما يحتاج إلى التدقيق في فهمه، مثل حديثه عن المختصرات وأثرها في مسيرة العلوم، فقد كان لبعض كبار العلماء موقف آخر يغاير موقف ابن خلدون من المختصرات[39]، ولعل لابن خلدون مرمى آخر من كلامه فيها[40].

[36] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 501.

[37] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 734.

[38] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 735.

[39] انظر كلام الإمام ابن دقيق العيد عن المختصرات، وهو منقول عند عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، السبكي، في *طبقات الشافعية الكبرى*، (القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، 1992م)، 9/ 235، وانظر رأي محمد بن يعقوب، الفيروزآبادي، في *بصائر ذوي التمييز*، (القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1996م)، 1/ 49.

3. نظرية ابن خلدون وتطبيقها على الملكة في فن النقد الحديثي:

يمكن القول إن هذا التفريق الخلدوني المتميز بين الملكة والصناعة في علوم العربية قد ينطبق على كثير من علوم الآلة، فهل ينطبق على علم النقد الحديثي؟

يجتمع علم النحو وعلم أصول الحديث بأنهما ليسا من العلوم المقصودة بذاتها، فعلم النحو آلة إلى تصحيح الكلام، وعلم أصول الحديث آلة إلى تمييز الثابت من غيره عن النبي صلى الله عليه وسلم، ويشتركان كذلك بأنهما استقيا من مقولات المتقدمين، فإنما استُقي علم العربية من كلام العرب وأشعارهم وأمثالهم، وكذلك علم مصطلح الحديث إنما استقي من مقولات علماء النقد في عصور الرواية وتطبيقاتهم و لم يتجه أول ما اتجه إلى التقعيد القواعدي المنطقي الجامع المانع، بل اعتمد على تصرفاتهم مع الأحاديث وأحكامهم عليها ومنها نشأت قواعد علم المصطلح، وكان للعلماء الكبار الأوائل في علم المصطلح مخالطة قوية لكلام الأئمة المتقدمين إلا أن الأمر مع مرور الزمن صار يتجه إلى القواعد بحد ذاتها، كما حصل في العربية بحسب مقولات ابن خلدون.

ثم إنهما يجتمعان في التطور الحاصل في التصنيف في كلا العلمين، فقد كانت تصانيف المتقدمين في النقد الحديثي مليئة بالتطبيق مثل كتب العلل وكتب السؤالات، ثم اتجهت في زمان ابن الصلاح لتأسيس القواعد مع جملة من الأمثلة لتنتهي إلى مختصرات دون أمثلة وتطبيقات وشواهد، والحال ذاتها في العربية كما رأينا في كلام ابن خلدون.

ثم إنها يشتركان في وجود قواعد مضبوطة مقررة في كتب أصول الحديث ومصطلحه، ووجود مقولات وتطبيقات منثورة في كتب المتقدمين، مما يعني أن نظرية الصناعة -التي تقتضي معرفة القواعد والنظريات عن العلم دون التحقق به- متأتية هنا، وهي حاصلة بمن ينشغل بتلك القواعد دون ملاحظة التطبيقات والمقولات النقدية

[45] لا بد من التدقيق في ذلك فقد جاء عنه كما نقل محمد بن عبد الرحمن بن محمد، السخاوي، في *الضوء اللامع* لأهل القرن التاسع، (بيروت: دار الجيل، د.ت)، 4/ 194، أنه يفضل كتاب البديع لابن الساعاتي على كتاب مختصر ابن الحاجب، «قائلا: إنه أقعد وأعرف بالفن منه»، وكلاهما مختصر في الأصول، وفيهما القواعد الكثيرة، فكأن الإنكار على المختصرات لنوع فيها، وإلا فقد اختصر ابن خلدون نفسه كتاب الرازي "المحصل" في "لباب المحصل" فالأمر يحتاج إلى إعادة قراءة لنصوص ابن خلدون، ليس هذا محلها، ويشهد لذلك أنه أثنى على المختصرات الأصولية في سياق كلامه عن تطور علم الأصول في المقدمة 1/ 577 وذكر مختصر ابن الحاجب بقوله: «ثمّ اختصره في كتاب آخر تداوله طلبة العلم وعني أهل المشرق والمغرب به وبمطالعته وشرحه وحصلت زبدة طريقة المتكلّمين في هذا الفنّ في هذه المختصرات».

المتقدمة، فيصير علمه بأصول الحديث صناعياً نظرياً، فآل الأمر إلى أن إشكالية الاقتصار على معرفة قواعد العربية دون التطبيق هو عين الإشكال في معرفة قواعد أصول الحديث دون التطبيق.

ويمكن توسعة الكلام في تطبيق نظرية ابن خلدون في وسائل حصول الملكة على علم النقد الحديثي، من الجهات ذاتها التي ذكرها ابن خلدون:

أولاً: المخالطة للعلم والممارسة له:

أكد ابن خلدون مراراً على حصول الملكة بممارسة كلام العرب وتكراره على السمع والتفطن لخواص تراكيبه، ويمكن القول إن الحال ذاته ينطبق في النقد الحديثي على مخالطة مقولات النقاد المتقدمين وتطبيقاتهم ونظراتهم العملية في النقد الحديثي، فلا يمكن الحصول على الملكة بمجرد معرفة القواعد العربية ولا يمكن كذلك بمجرد معرفة قواعد علوم الحديث، بل لا بد من تفهم مقولات المتقدمين وتكرار النظر فيها والتفطن لدقائق المعاني المستنبطة منها، وهو ما لا يمكن أن يُحصّل بمجرد قراءة كتاب أو كتابين من أصول الحديث المتأخرة، كما لا تحصل ملكة العربية بقراءة متن في النحو، إذ إن قراءة كتاب في أصول الحديث يفيد في المعرفة (عن) العلم، «ولا تفيد حصول الملكة بالفعل في محلها»[41].

وإذا كان من أشكال الممارسة في العربية كثرة الحفظ من كلام العرب، حتى يستطيع المتعلم النسج على منوالهم، فيكون كمن نشأ معهم وخالطهم كما تقدّم، فإن الملكة في علوم الحديث تحصل بكثرة النظر في كتب النقد والعلل حتى يرتسم في ذهن الباحث نظامهم ومنوالهم في النقد، فيقترب من فهم أحكامهم ومن النسج على منوالها.

وما ذكره ابن خلدون من المخالطة والممارسة فيه نص هام للحافظ ابن رجب الحنبلي، وهو قوله: «ولا بد في هذا العلم من طول الممارسة، وكثرة المذاكرة فإذا عدم المذاكرة به فليكثر طالبه المطالعة في كلام الأئمة العارفين

[41] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 775.

كيحيى القطان، ومن تلقى عنه كأحمد وابن المديني، وغيرهما، فمن رزق مطالعة ذلك، وفهمه، وفقهت نفسه فيه، وصارت له فيه قوة نفس وملكة صلح له أن يتكلم فيه»[42].

فطريق الملكة عند ابن رجب هو عين طريق الملكة عند ابن خلدون، وهو طول الممارسة وكثرة المخالطة والمذاكرة لنصوص المتقدمين، دون أن يكون مجرد الوقوف عند القواعد والقوانين، ومن المعروف أن الحافظ ابن رجب لم يصنّف في قواعد علوم الحديث، كما هي عادة المشتغلين بعلوم الحديث بعد ابن الصلاح، وإنما شرح «علل الترمذي» تبعا لشرحه سنن الترمذي، وملأه بالنقول عن المتقدمين دون المتأخرين، حيث لا نجد فيه إشارات لكتب أصول الحديث ومصطلحه التي صنفت في زمانه وقبل ذلك بقرن.

ولا يرى ابن رجب أن مجرد معرفة رجال الحديث وثقتهم وضعفهم يحصل بها الملكة، إذ إن «معرفة هذا هين، لأن الثقات والضعفاء قد دونوا في كثير من التصانيف، وقد اشتهرت بشرح أحوالهم التواليف». لكنها تحصل بـــــــ: «معرفة مراتب الثقات وترجيح بعضهم على بعض عند الاختلاف، إما في الإسناد وإما في الوصل والإرسال، وإما في الوقف والرفع ونحو ذلك، وهذا هو الذي يحصل من معرفته واتقانه وكثرة ممارسته الوقوف على دقائق علل الحديث»[43].

فكثرة الممارسة لدقائق علل الحديث وطول الخبرة أساس في حصول الملكة عند ابن رجب، وهو ما تظهره نصوص المتقدمين ومقولاتهم، فقد جاءت مقولات كثيرة في تشبيه الناقد الحديثي بناقد الدراهم والذهب وأنه لا بد من التسليم لهما –على حد تعبير ابن مهدي– «لطول المجالسة، أو المناظرة، والخبرة»[44]، وقريب منه نص البيهقي في حصول المعرفة بكثرة السماع وطول مجالسة أهل العلم ومذاكرتهم[45].

[42] عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، ابن رجب، *شرح علل الترمذي*، مح: همام عبد الرحيم سعيد، (الأردن: مكتبة المنار، 1987م)، 2/ 664

[43] ابن رجب، *شرح العلل*، 2/ 663.

[44] عبد الله بن عدي الجرجاني، ابن عدي، *الكامل في ضعفاء الرجال*، مح: مازن محمد السرساوي، (الرياض: مكتبة الرشد، 2013م)، 1/ 279، وأحمد بن الحسين بن علي الخُسْرَوْجِردي، البيهقي، *المدخل إلى دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة*، مح: عبد المعطي قلعجي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008م)، 1/ 31.

[45] البيهقي، *المدخل إلى دلائل النبوة*، 1/ 30.

وفي رأي ابن خلدون فإن فرقاً كبيراً بين من خالط كتاب سيبويه وأمعن دراسته، إذ فيه جزء صالح من الملكة لكثرة الأشعار والأمثال والشواهد والعبارات، وبين من عكف على كتب المتأخرين المجردة للقواعد النحوية، فإن الفرق ذاته يكون بين من خالط كتاب العلل لابن أبي حاتم الرازي أو العلل الكبير للترمذي، وبين من درس كتاب مختصر ابن جماعة أو الطيبي أو الأردبيلي –وثلاثتها موصوفة من بعض كبار أساتذة الحديث في زماننا بأنها بعيدة عن النفس الحديثي–[46]. إذ «قلما يشعرون لذلك بأمر هذه الملكة أو يتنبهون لشأنها، فتجدهم يحسبون أنهم قد حصلوا على رتبة في لسان العرب، وهم أبعد الناس عنه»[47] بل إن الفرق واضح بين من درس كتاب «النكت على ابن الصلاح» وبين من درس «نزهة النظر»، فالأول مليء بالأمثلة والمناقشات العملية بخلاف الثاني، وإن كان المبتدئ لا يستغني عنه، لكن لا يقف المتوسط والمنتهي عليه.

وتُظهر نصوص العلماء المتقدمين في أن علم العلل والنقد إلهام وأنهم قد لا يقدرون على التعبير عن ذلك مصداق قول ابن خلدون إن من سمع نقداً «غير جار على ذلك المنحى مجّه ونبا عنه سمعه بأدنى فكر، بل وبغير فكر، إلّا بما استفاد من حصول هذه الملكة»[48] و «لو رام صاحب هذه الملكة حيدا عن هذه السّبل المعيّنة والتّراكيب المخصوصة لما قدر عليه ولا وافقه عليه لسانه لأنّه لا يعتاده ولا تهديه إليه ملكته الرّاسخة عنده»[49]، فمن نصوص المحدثين فيه قول عبد الرحمن بن مهدي: «إنكارنا الحديث عند الجهال كهانة»[50]، وقول محمد بن عبد الله بن نمير تعقيبا على قول عبد الرحمن بن مهدي: «معرفة الحديث إلهام». قال ابن نمير: «وصدق! لو قلت له: من أين قلت؟ لم يكن له جواب»[51]، وسؤال نعيم بن حماد عبدَ الرحمن بن مهدي: كيف تعرف صحيح الحديث من خطئه؟ قال:

[46] يصف أستاذنا الشيخ محمد عوامة هذه الكتب بأنها بعيدة عن النفس الحديثي في تحقيقه لـ: *تدريب الراوي*، لعبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، السيوطي، (جدة السعودية: دار المنهاج، ودار اليسر، 2016م)، 1/ 13.

[47] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 772_773.

[48] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 775.

[49] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 776.

[50] عبد الرحمن بن محمد بن أدريس، ابن أبي حاتم الرازي، *الجرح والتعديل*، (الهند: مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1952م)، 1/ 389.

[51] ابن أبي حاتم الرازي، *الجرح والتعديل*، 1/ 388.

«كما يعرف الطبيب المجنون»[52] وقول أبي حاتم: «مثل معرفة الحديث كمثل فص ثمنه مئة دينار، وآخر مثله على لونه ثمنه عشرة دراهم»[53].

ثانياً: التمييز بين وظائف العلوم ومراميها:

وقد ذكر ابن خلدون -كما تقدم- أن علم العربية من علوم الآلة، مضيفا إليه علم المنطق وعلم أصول الفقه، ويمكن إضافة علم أصول الحديث لما سبق من اشتراكه مع النحو في عدة مجالات، وهو كذلك مشترك مع أصول الفقه، بجامع كونهما قواعد خادمة للنص، هذا من حيث الثبوت وهذا من حيث الفهم، وعليه فإن علم أصول الحديث لا يقصد به ذاته، وإنما يقصد به الثمرة وهي معرفة ما ثبت مما لم يثبت، فتصييره علما بذاته يقتصر عليه دون التطبيق إجراء له على ما قُصد منه، فإنما هو وسيلة لا غاية، وعليه فإن ما ذكره ابن خلدون من ضرورة أن لا يوسع الكلام في تفريعاته، وأن لا يشتغل به عن الأهم يتأتى هنا بوضوح.

ولعل من أوضح مظاهر ذلك في علوم الحديث الانشغال بتفريعات الحدود وبعض التدقيقات الاصطلاحية في كتب أصول الحديث، وهنا يأتي نص ابن الوزير، حين تعرض للحد الفاصل بين الحسن وبين الصحيح وطول في الاعتراضات والأجوبة، ثم قال: «وبالجملة فالحد الحقيقي متعذر هنا، وإنما هذه رسوم تفيد تمييز العبارات المصطلح عليها بعضها من بعض، وذكر الحدود المحققة أمر أجنبي عن هذا الفن فلا حاجة إلى التطويل فيه»[54].

وهو نص هام يُظهر أن علم الحديث يتعذر في مصطلحاته الحد المنطقي الحقيقي، إذ لم يطلق النقاد الأوائل أحكامهم على الأحاديث قاصدين تلك الحدود الجامعة المانعة، فالوقوف عند «حجب الألفاظ»[55] في أصول الحديث أجنبي عنه، والهدف من القواعد الدرس والمطالعة والفهم العام، لا الوقوف عند دقائق تلك التعريفات

[52] أحمد بن علي بن ثابت، الخطيب البغدادي، *تاريخ بغداد*، مح: بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2001م)، 11/ 521.

[53] عبد الرحمن بن محمد بن أدريس، ابن أبي حاتم الرازي، *العلل*، مح: فريق من الباحثين بإشراف وعناية: سعد بن عبد الله الحميد، وخالد بن عبد الرحمن الجريسي، (الرياض، 2006م)، 1/ 389.

[54] محمد بن إسماعيل بن صلاح، الصنعاني، *توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار*، مح: محمد محيي الدين عبد الحميد، (السعودية: المكتبة السلفية، د.ت)، 1/ 158، وانظر: حاتم بن عارف العوني، *المنهج المقترح في فهم المصطلح*، 225-226.

[55] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 737.

و«التعبّد بالألفاظ»[56] على تعبير ابن خلدون، فإن ذلك يوهم الطالب أن المقصود بالعلم هذه المصطلحات، والأمر وراء ذلك.

وما صنعه بعض أصحاب الحواشي من التطويل الزائد في التدقيقات على الألفاظ تنطبق عليه مقولة ابن خلدون، والطريقة المتبعة في «حل العبارة» في الشروح والحواشي المتأخرة هامة في التدقيقات العملية لكن الانشغال بها عن المقصود الأساسي قد يفوّت الملكة في العلم المقصود، ويمكن أن يمثل على ذلك بما جاء في حاشية الشيخ يوسف الخربوتي (ت1292هـ) على شرح القارصي على أصول البركوي، في التفاوت بين صفات الرواة وأنها «كليات مشككة لا متواطآت»[57] ثم شرع يشرح الفرق في أنواع الكلي، في نص طويل فيه من المنطق الكثير وليس فيه من علم الحديث شيء، ثم كرّ على الفرق بين الكمال الصنفي والكمال الجنسي[58]، وأطال في التعريفات المنطقية والتقسيمات التي لا يحتاجها المحدث البتة، ولا يمكن أن تتأتى الملكة الحديثية من مثل هذا النص.

وقريب منه حاشية الشيخ عطية الأجهوري[59] التي كتبت على شرح الزرقاني على المنظومة البيقونية، وتظهر طريقة الصناعة جلية في تعريف الحديث الشاذ مثلا[60]، ففيه من اللغة والتقسيمات والتفريعات الكثير، ولا يكاد يتعلق منها كبير شيء بعلم الحديث، فضلا أن المحشي لم يقم بأكثر من «حل العبارة» معتمداً في ذلك على علوم الآلة اللغوية والمنطقية، ولم يلجأ لتوضيح مسألة برمتها، وإعادة الأقوال فيها والزيادات والنقص، ولم يضف جديداً في العلم المستهدف، وعادة ما كانت النقولات مأخوذة عمن سبقه، ومثله يقال كذلك في حاشية لقط الدرر بشرح متن نخبة الفكر، لعبد الله بن حسين خاطر السمين، وفيها من التدقيقات اللفظية الكثير[61].

---

[56] السخاوي، *الضوء اللامع لأهل القرن التاسع*، 4/ 149.

[57] يوسف الخربوتي، *حاشية على شرح القارصي على أصول البركوي*، (القاهرة: دار العامرة، د.ت)، 68.

[58] يوسف الخربوتي، *حاشية على شرح القارصي على أصول البركوي*، يوسف الخربوتي، 69.

[59] الشيخ عطية الله بن عطية الأجهوري القاهري الشافعي (ت1194هـ) من العلماء الفطاحل المتأخرين، وصفه محمد خليل بن علي، المرادي، في *سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر*، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، دار ابن حزم، 1988م)، 3/ 265، بقوله: «الشيخ الهمام العالم العلامة الحبر البحر الفاضل النحرير الفهامة» وبأنه «من لم تسمع الآذان ولم تر العيون بمثل تحقيقاته التي تستوضح الشمس للخاص والدون».

[60] الأجهوري، *حاشيته على شرح الزرقاني للبيقونية*، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط4، د.ت)، 166-168.

[61] عبد الله بن حسين المالكي الأزهري، العدوي، *حاشية لقط الدرر بشرح متن نخبة الفكر*، (مصر: شركة مصطفى البابي الحلبي، 1938م)، 61.

وعلى أي حال فقد انتشرت مثل هذه التدقيقات اللفظية في الحواشي المتأخرة، ويمكن فهمها في سياقها المعرفي آنذاك، مع فهم أهميتها ومرامي أصحابها من كتابتها، وليس الاعتراض هنا على التدقيقات اللفظية بحد ذاتها، إذ لها وظيفة علمية هامة في رأيي، وبدون تلك التدقيقات نرى ما آلت إليه الحالة العلمية من سيولة في التعبير[62]، لكن الإشكال في جعل الدرس الحديثي مقصوراً على تلك التدقيقات وإشغال الطلبة بها دون الرجوع إلى مطولات المتقدمين ومقولاتهم النقدية في علم الحديث وممارستها ممارسة عملية.

ثالثا: فهم طبيعة العلم واستمداداته:

وإذا كانت طبيعة علم العربية تقتضي أن لا يكون مبنياً على التقسيمات العقلية المنطقية، فإن استمداده من كلام العرب الجاري على سجيتهم، فإن علم النقد الحديثي أرسخ في ذلك وأوضح، ، ذلك أن النظر إلى أحوال الروايات وأحوال الرواة من منظور القواعد والأصول وحدود علم المنطق والتقسيمات العقلية يؤول إلى ضعف فهم الطبيعة الإنسانية التي كانت مستقرة في أحوال الرواة والروايات، وهي طبيعة تمليها الحالة التلقائية عموماً، ولذلك كان نقد المتقدمين للأحاديث متتبعاً للقرائن المحيطة بكل رواية دون أن يُعملوا فيها قواعد مطردة على الجميع، مراعاة لطبيعتها المنسجمة مع تنوع الاختلافات.

ومن هنا فقد جاء رفض بعض كبار النقاد اطرادَ بعض القواعد في كتب المصطلح، مثل قاعدة «زيادة الثقة مقبولة»، ناظرين إلى أن طبيعة أحوال الرواة وطبيعة المرويات لا يمكنها أن تندرج دائما تحت قاعدة كلية مثل هذه القاعدة، فجاءت مقولات العلائي وابن رجب وابن حجر لتؤكد فكرة القرائن والنقد الخاص لكل حديث دون الاعتماد على قاعدة كلية، وأن «كل حديث يقوم به ترجيح خاص»[63] فلذلك «لم يحكم المتقدمون في هذا المقام بحكم

---

[62] قضية الحواشي والشروح والتدقيقات فيها من القضايا التي تشغل الباحثين في زماننا، وفي بعض النصوص ما يظهر أهمية تلك التدقيقات اللفظية، فلينظر: مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، (مصر: المكتبة الإسلامية، 1950م) 1: 217-218. وينظر، شوقي ضيف، معي، (مصر: دار المعارف، 1985م) ص66-67، وانظر في الدراسات الغربية: Khaled El-Rouayheb, Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb (Cambridge University Press, 2015).

[63] قاله الحافظ العلائي، كما نقله أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، ابن حجر، في *النكت على كتاب ابن الصلاح*، (السعودية: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، 1984م)، 2/ 712، وذكر ابن حجر في 2/ 777 أنه في كتاب *مقدمة الأحكام*، للعلائي.

كلي يشمل القاعدة، بل يختلف نظرهم بحسب ما يقوم عندهم في كل حديث بمفرده»[64]، أو أن لهم «في كل حديث نقد خاص، وليس عندهم لذلك ضابط يضبطه»[65].

وكذلك رفض ابن حجر إعمال التقسيمات العقلية المجردة في النقد الحديثي، وأكثر من انتقاد الإمام الكرماني -لعدم تخصصه في النقد الحديثي- في ذلك، إذ كان كثيراً ما يُعمل تلك التقسيمات في أثناء شرحه لبعض إشكالات الأسانيد والروايات في صحيح البخاري، فكان رد الحافظ ابن حجر المتكرر عليه في هذه النقطة بذاتها رداً واضحاً في مثل قوله: «وأبدى الكرماني كعادته بحسب التجويز العقلي أن يكون... إلى غير ذلك مما ينفر عنه من مارس شيئا من علم الإسناد»[66]. وقال في موضع آخر: «هذا الظاهر كاف لمن شم أدنى رائحة من علم الإسناد، والاحتمالات العقلية المجردة لا مدخل لها في هذا الفن»[67].

رابعا: جودة التعليم وملكة المعلم:

وقد رأى ابن خلدون أن جودة التعليم وملكة المعلم أساس في «حذق المتعلم في الصناعة وحصول ملكته»[68]، وهو ما يظهر في النقد الحديثي، لا سيما في تدريب الطالب على التطبيق النقدي العملي وتفهم مقولات المتقدمين في العلل، دون مجرد الإغراق في تفهم القواعد والمصطلحات في كتب المتأخرين بتفصيلاتها الدقيقة، وهو ما أراه لا يكاد يتم إلا بأستاذ حاذق في تلك الصناعة، وبمساقات مخصصة لذلك التدريب في المؤسسات العلمية والتعليمية.

---

[64] ابن حجر، *النكت على كتاب ابن الصلاح*، نقلا عن الحافظ العلائي، 2/ 712.

[65] ابن رجب، *شرح علل الترمذي*، 2/ 582، وانظر: ابن حجر، *النكت على ابن الصلاح*، 2/ 778.

[66] أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، ابن حجر، *فتح الباري*، مح: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، (السعودية: المكتبة السلفية، د.ت)، 1/ 57.

[67] ابن حجر، *فتح الباري*، 1/ 45، وقال 1/ 193: «إن الاحتمالات العقلية لا مدخل لها في الأمور النقلية، ولو استرسل فيها مسترسل لقال: يحتمل أن يكون إسماعيل هنا آخر غير بن علية، وأن أيوب آخر غير السختياني، وهكذا في أكثر الرواة؛ فيخرج بذلك إلى ما ليس بمرضي»، وقال 1/ 479: «وزعم الكرماني أن قوله وعن نافع: تعليق من البخاري، وقد قدمنا أن التجويزات العقلية لا يليق استعمالها في الأمور النقلية، والله الموفق»، وقال 10/ 207: «جوّز الكرماني أن يكون مسلم بن عمران؛ لكونه يروي عن مسروق ويروي الأعمش عنه، وهو تجويز عقلي محض؛ يمجه سمع المحدث»، وكذلك 6/ 185.

[68] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 501.

ولعل تقرير القواعد الحديثية متيسر لكثير من الأساتذة دون تفهم مقولات المتقدمين النقدية لا سيما في كتب العلل، وهنا تظهر جودة المعلم التي تنقل الملكة إلى الطالب، ومن مارس تفهم مقولات أبي حاتم الرازي والبخاري والدارقطني في كتب العلل يفهم أهمية تلك الخبرة والدربة.

والذي أراه أن النقد انتقل عبر العصور متمظهراً في ذلك التدريب الذي كان يتلقاه الطالب على أستاذه، حتى إن ابن حجر يصف استفادة الإمام الهيثمي من شيخه العراقي في التخريج والتصنيف، ويعبّر عن ذلك بالتدريب فيقول: «من أخصهم به صهره شيخنا نور الدين الهيثمي، وهو الذي درّبه وعلّمه كيفية التخريج والتصنيف»[69] فكأن كتب أصول الحديث كان لها مجالها الدراسي، وكان للتخريج والتصنيف مجال «تدريبي» آخر، لم يدوّن في الكتب لأنه تدريب أكثر من كونه قواعد، وبدون ذلك التدريب لا تحصل الملكة.

لكن لما انقطع التدريب على التخريج ونقد الحديث في كثير من بلدان العالم الإسلامي في القرون المتأخرة وآل الأمر إلى المؤسسات العلمية في العصر الحاضر لم يتنبه القائمون عليها إلى ضرورة تفعيل ذلك «التدريب» فاقتصرت كثير من الدراسات على القواعد والأصول، وكأنها منتهى فهم علوم الحديث، أو اقتصرت على التدريب على تفعيل القواعد والحكم بناء عليها ولو خالفت مقولات المتقدمين كما سيأتي تفصيله.

ثالثا: التدرج المناسب لحال الطالب في التعلم:

وإنما تحصل عند ابن خلدون بثلاث تكرارات، ويمكن تطبيقها على علوم الحديث بأن يدرس الطالب أصول الحديث في كتاب أو كتابين فيتعرف على القواعد العامة والنظرة الكلية للعلم، ثم ينتقل إلى كتب أعمق في مرحلة متوسطة لكن مع التدرب مع أستاذه على الحكم على بعض الأحاديث المنتقاة التي لا يظهر فيها كبير إشكالات ودقائق، فيتعرف على جمع الطرق وترتيبها وتعيين المدارات الرئيسية والفرعية، وتمييز اختلافات ألفاظ المتون وعلاقتها بطرق الرواية، وكيفية القراءة في كتب التراجم واختيار المقولات المتعلقة بالحديث المدروس منها، ثم ينتقل إلى مرحلة متوسعة فيقرأ في مطولات الكتب في أصول الحديث ويتدرب مع أستاذه على الحكم على

[69] أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، ابن حجر، *إنباء الغمر بأبناء العمر*، مح: حسن حبشي، (مصر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1994م)، 2/ 276-277.

أحاديث معللة في المتون وفي الأسانيد، فيها إشكالات غامضة وأقوال متباينة عند المتقدمين، وهو ما يستدعي أستاذا ماهرا كذلك. فيخرج به عن الإجمال إلى التفصيل والبيان للفن برمته، فتقوى الملكة.

وهو بذلك يجمع بين النظرية والتطبيق، ويقارن بينها، فيعرف متى تكون القاعدة أغلبية ومتى لا تكون، ولا يمكن عكس القضية -كما يقول ابن خلدون- فيبدأ بالتدرب على العلل المشكلة، فإن ذلك يورث تشتتاً في الذهن ويبعد حصول الملكة، «لعجز المتعلم عن فهم ذلك جملة»[70].

4. ما تنفصل فيه نظرية ابن خلدون في العربية عن علوم الحديث:

ظهر فيما مضى التشابه الكبير بين نظرية ابن خلدون في علوم النحو والصرف، والحصول على ملكة اللغة العربية، وبين إمكانية تطبيقها على علوم الحديث وكتب أصول الحديث وإمكانية الحصول على ملكة النقد الحديثي من خلالها، وقد ظهر ذلك التشابه في مظاهر كثيرة وجاءت في نصوص واضحة من كبار علماء النقد والعلل.

لكن يمكن القول إن فرقاً هامًا بين أصول اللغة والحصول على ملكة اللغة، وبين أصول الحديث والحصول على ملكة النقد الحديثي يتجلى في أن الممارسة في اللغة لكلام الأولين ومخالطته متيسرة في زماننا، وقد تحصل لمن استغرق وقته وجهده في ذلك، بالشروط المعروفة، بخلاف ملكة النقد الحديثي، إذ إن أقصى ما يمكن أن يحصل عليه المتمرس هو تفهم كلام الأولين ومحاولة محاكاته في بعض الروايات ولكن معتمداً على كلام الأولين كذلك، دون أن يكون باب الاجتهاد فيه دون تفهم مقولاتهم، ذلك أن نقد المتقدمين كان نقداً منهجياً بأدوات مناسبة متميزة في ذلك النقد في تلك الحقبة، ولا يمكن الحكم على الرواة ولا على الروايات في زماننا باستخدام تلك الأدوات كلها، إذ بعضها متعذر.

فمن المتعذر -على سبيل المثال- معاينة أصول الرواة وكتبهم والحكم على الراوي أو على الرواية من خلال ذلك، ومن المعلوم أن كبار النقاد المتقدمين كانوا مطلعين على أصول الرواة مثل اطلاع البخاري على أصول إسماعيل بن أبي أويس[71] وغير ذلك، والأمثلة على ذلك كثيرة، وقد نص الذهبي على ذلك في قوله: «وهذا في زماننا

[70] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 735.

[71] انظر تفصيل ذلك عند أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، ابن حجر، *هُدى الساري، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، (السعودية: المكتبة السلفية، د.ت)*، 1/ 391.

يعْسُر نقدُه على المحدث، فإن أولئك الأئمة، كالبخاري وأبي حاتم وأبي داود عاينوا الأصول وعرفوا عللها، وأما نحن فطالت علينا الأسانيد وفُقدت العبارات المتيقَّنة، وبمثل هذا ونحوه دخل الدَّخَلُ على الحاكم في تصرفه في المستدرك»[72].

ومن المتعذر في زماننا التعرف على أحوال الرواة عموماً، واختبارهم، فلا بد من تقليد أقوالهم فيهم، فمن كان من الأئمة مخالطا للرواة يجمع أحاديثهم ويدقق فيها لا يقارن بمن بعدهم، ومن أين للمتأخر أن يحكم على ابن وهب –مثلا– وقد قال فيه أبو زرعة: «نظرت في نحو من ثمانين ألف حديث من حديث ابن وهب بمصر وفي غير مصر ما أعلم إني رأيت حديثاً لا أصل له»[73]، ومع وجود جميع وسائل التكنولوجيا الآن لا يمكن أن نحصل إلا على بضعة آلاف قليلة من روايات ابن وهب[74]، فرجع الأمر إلى تقليد أولئك ولا بد.

ومن هنا جاء النص الهام للشيخ محمد أنور شاه الكشميري في كتابه «فيض الباري» بأرجحية تقديم أقوال المتقدمين لأنهم «كانوا أعرفَ بحال الرواة لقرب عهدهم بهم، فكانوا يحكمون ما يحكمون به، بعد تثبت تام، ومعرفة جزئية» بخلاف المتأخرين الذين ليس لهم إلا «الأثر بعد العين» فإن حكمهم ناتج عن مطالعة في الأوراق لا عن تجربة وممارسة حقيقة كما كان عليه المتقدمون الذين «أدركوا الرواة بأنفسهم، فاستغنوا عن التساؤل، والأخذ عن أفواه الناس، فهؤلاء أعرف الناس، فبهم العِبرة»، وفرق بين من يعتمد على القواعد من المتأخرين وبين من يبني حكمه على «الذوق والوُجدان الصحيح» منتهياً إلى عبارة هامة في هذا وهي أن الضوابط إنما هي «عصا الأعمى»[75].

وكان الإمام السخاوي قد قرر أن لا بد من التقليد في هذا العلم للمتقدمين الذين تفرغوا له وأفنوا أعمارهم في تحصيله «والبحث في غوامضه وعلله ورجاله، ومعرفة مراتبهم في القوة واللين» ولذلك فإن معرفة السنة تكون

[72] محمد بن أحمد بن عثمان، الذهبي، *الموقظة*، مح: عبد الفتاح أبوغدة، (بيروت: دار البشائر، 2016م)، 46.

[73] ابن أبي حاتم الرازي، *الجرح والتعديل*، 1/ 335.

[74] في جامع خادم الحرمين له 6670 رواية فقط، ولنقل نجد ضعفها في الكتب التي لم تدخل في الجامع فيكون المجموع ما يقارب 14 ألف رواية، وهو رقم بعيد للغاية من الرقم الذي ذكره أبو زرعة.

[75] محمد أنور شاه بن معظم، الكشميري، *فيض الباري على صحيح البخاري*، مح: محمد بدر عالم الميرتهي، (بيروت: الكتب العلمية، 2005م)، 6/ 216.

بــــ: «تقليدهم، والمشي وراءهم، وإمعان النظر في تآليفهم، وكثرة مجالسة حفاظ الوقت، مع الفهم، وجودة التصور، ومداومة الاشتغال، وملازمة التقوى والتواضع»[76]، وهو رأي شيخه الحافظ ابن حجر في قوله: «وبهذا التقرير يتبين عظم موقع كلام الأئمة المتقدمين وشدة فحصهم وقوة بحثهم وصحة نظرهم وتقدمهم بما يوجب المصير إلى تقليدهم في ذلك والتسليم لهم فيه»[77].

بل كأن هذ الرأي هو رأي ابن خلدون نفسه في سياق كلامه عن علم الحديث، حيث قال: «وقد انقطع لهذا العهد تخريج شيء من الأحاديث واستدراكها على المتقدّمين، إذ العادة تشهد بأنّ هؤلاء الأئمّة على تعدّدهم وتلاحق عصورهم وكفايتهم واجتهادهم لم يكونوا ليغفلوا شيئا من السّنّة أو يتركوه حتّى يعثر عليه المتأخّر، هذا بعيد عنهم، وإنّما تنصرف العناية لهذا العهد إلى تصحيح الأمّهات المكتوبة وضبطها بالرّواية عن مصنّفيها والنّظر في أسانيدها إلى مؤلّفها وعرض ذلك على ما تقرّر في علم الحديث من الشّروط والأحكام لتتّصل الأسانيد محكمة إلى منتهاها»[78]. فآلت وظيفة المحدث في العصور المتأخرة عند ابن خلدون إلى ضبط الكتب المشهورة والتوثق منها، لا إلى الاستدراك على المتقدمين!

5. عوائق في طريق حصول ملكة النقد الحديثي مع كثرة الممارسة والتطبيق:

بعد أن ظهر انطباق نظرية ابن خلدون على طريق الحصول على الملكة في النقد الحديثي، فإنه بقي أن أذكر أن من يسلك ذلك الطريق ويتجه إلى الحصول على الملكة قد يعيقه عنها عوائق كثيرة، ولعل أهمها أن انتشار الحكم على الحديث في النصف الثاني من القرن العشرين وما بعد ذلك كان مصحوباً بإشكالية هامة أعاقت الحصول على ملكة النقد، ذلك أن كثيراً من تلك الأحكام كانت على طريقة ظاهر الإسناد دون أن تكون مراعية لمقولات المتقدمين والقرائن المحيطة بكل رواية.

[76] محمد بن عبد الرحمن بن محمد، السخاوي، *فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي*، مح: علي حسين علي، (مصر: مكتبة السنة، 2003م)، 1/ 289.

[77] ابن حجر، *النكت على ابن الصلاح*، 2/ 726.

[78] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، 1/ 560.

وهو الأمر الذي انتشر في كثير من المعاهد العلمية وكليات العلوم الإسلامية، حيث بدأت فيها مواد تخريج الحديث ودراسة الأسانيد والتطبيق العملي، ولكنها بقيت محصورة في إطار الحكم الظاهري المبني على القواعد الحديثية دون إعمال مقولات المتقدمين وملاحظة القرائن المحيطة بكل رواية.

فبقي الأمر في تلك المعاهد العلمية والكليات قريباً من الصنعة بعيداً عن الملكة، إذ لم يخالط الطلبة كلام المتقدمين ومقولاتهم مخالطة المتفهّم لها، الناظر إليه على أنها مقولات تأسيسية في ذلك العلم، فبقي المرجع الأساسي في أذهانهم هو علم أصول الحديث المدوّن في المختصرات، وصارت مقولات المتقدمين ثانويةً، قد تنتقض بأدنى مخالفة للقواعد، مع أن الحال أن تلك القواعد إنما استقاها واضعوها من تلك المقولات، حالَ علم النحو وعلم أصول الفقه وغيرها كما تقدم.

ولعل سبب ذلك كله أن أكثر من اعتنى من علماء الحديث بالتخريج والحكم على الأحاديث في النصف الثاني من القرن العشرين كان الشيخ المحدث الصالح محمد ناصر الدين الألباني، وكانت جل أحكامه على الأحاديث نابعة من اتجاهه في الحكم على ظاهر الإسناد، فلذلك أكثر من نقد المتقدمين في كتبه والرد على مقولاتهم بأنها مخالفة للمقرر، وهو ما اعترض عليه في العقد الأخير من القرن العشرين جمع من الباحثين، من أمثال الدكتور حمزة المليباري، والدكتور الشريف حاتم العوني، والشيخ عبد الله السعد، وغيرهم[٧٥]، وهي المدرسة التي يمكن عدّها امتدادا لمدرسة الشيخ عبد الرحمن المعلّمي اليماني في التنبيه إلى أهمية مقولات المتقدمين النقدية والعناية بها، ووضعها موضعها اللائق بها في علوم الحديث.

وأمثلة رد الشيخ الألباني لمقولات المتقدمين بناء على القواعد المقررة كثيرة في كتبه، لا يمكن إجمالها في هذا الموضع المختصر من البحث، ولكن من الأمثلة المعروفة على ذلك قوله في حديث الجوربين: «وقد أعله بعض العلماء بعلة غير قادحة منهم أبو داود فقد قال عقبه: كان عبد الرحمن بن مهدي لا يحدث بهذا الحديث لأن

[٧٥] تقدمت الإشارة إلى أبحاثهم ودراساتهم، ولكنهم لم يصرحوا باسمه عادة، وإن كان الرد متوجها إليه كما في كتاب *الموازنة*، للدكتور حمزة عبد الله المليباري المتقدم ذكره.

المعروف عن المغيرة أن النبي صلى الله عليه وسلم مسح على الخفين[80]. وهذا ليس بشيء لأن السند صحيح ورجاله ثقات كما ذكرنا، وليس فيه مخالفة لحديث المغيرة المعروف في المسح على الخفين فقط وقد سبق تخريجه[81]، بل فيه زيادة عليه، والزيادة من الثقة مقبولة كما هو مقرر في "المصطلح"»[82].

والإشكال في هذا الحديث أنه مردود عند جمع كبير من المتقدمين، بل إن أهم من رده هو مداره الذي انتشر منه الحديث وهو سفيان الثوري، ثم تلميذه ابن مهدي، ومنهم: أحمد بن حنبل، وعلي بن المديني، وابن معين، ومسلم بن الحجاج[83]، ومع ذلك فإن الشيخ الألباني هنا يُعمل القواعد الحديثية في كتب الأصول ويرد مقولات المتقدمين وأنها ليست بشيء لأنها مخالفة لما هو مقرر في كتب أصول الحديث.

ومن ذلك قوله في حديث استنكره جمع من كبار المتقدمين: «ففي قولهما تلميح لطيف إلى أنه ليس لديهما حجة علمية في التوهيم المذكور، وإنما هو الرأي فقط، وبمثله لا ينبغي أن يخطَّأ الثقة؛ لأن تفرده حجة إلا عند المخالفة لمن هو أوثق منه وأحفظ، وهي مفقودة هنا»[84].

وقوله في حديث ثالث: «ولا أدرى ما وجه هذا التصحيح، لا سيما من مثل أبى حاتم؛ فإنه معروف بتشدده في التصحيح، والقواعد الحديثية تأبى مثل هذا التصحيح؛ لتفرد حفصة عن الرباب كما تقدم، ومعنى ذلك أنها مجهولة، فكيف يصحح حديثها؟!»[85].

[80] سليمان بن الأشعث السجستاني، أبو داود، مح: شعَيب الأرناؤوط، ومحَمَّد كامِل قره بللي، *سنن أبي داود*، (بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009م)، 1/ 115. وقال الإمام حمد بن محمد، الخطابي، في *معالم السنن*، مح: محمد راغب الطباخ، (حلب: المطبعة العلمية، 1932): «قد ضعف أبو داود هذا الحديث، وذكر أن عبد الرحمن بن مهدي كان لا يحدث به»، 1/ 63.

[81] محمد ناصر الدين بن نوح، الألباني، *إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل*، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1979م)، 1/ 137.

[82] الألباني، *إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل*، 1/ 138.

[83] أحمد بن الحسين بن علي الخُسْرَوْجِردي، البيهقي، *معرفة السنن والآثار*، مح: عبد المعطي أمين قلعجي، (باكستان: جامعة الدراسات الإسلامية، دمشق بيروت: دار قتيبة، دمشق حلب: دار الوعي، القاهرة المنصورة: دار الوفاء، 1991م)، 2/ 21. وينظر: أحمد بن الحسين بن علي الخُسْرَوْجِردي، البيهقي، *السنن الكبرى*، مح: محمد عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م)، 1/ 425-428.

[84] محمد ناصر الدين بن نوح، الألباني، *سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها*، (السعودية: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 2002م)، 7/ 542.

[85] الألباني، *إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل*، 4/ 50.

ومنهجية الشيخ في الحكم على الحديث بظاهر الإسناد معروفة مشهورة، دعت بعض الباحثين إلى مناقشته في دراسات واسعة[86].

وانتشرت هذه الطريقة في كثير من الكليات والمعاهد، بل إنها أثرت على مخالفي الشيخ الألباني أيضا في المذهب والفكر، فكان الشيخ الدكتور نور الدين عتر على هذه الطريقة في نقده لكثير من الأحاديث في كتابه «إعلام الأنام»[87].

وعليه فإن كثرة الحكم على الروايات ونقدها ليست سببا كافياً في الحصول على الملكة دون أن تكون مقولات الأئمة المتقدمين معالم إرشادية في ذلك النقد، مع الاعتراف الكامل بأن نقدهم قد يصيب ويخطئ لكنه لا يعارض بمجرد مخالفته للقواعد الحديثية المقررة بعدهم بمئات السنين.

الخاتمة:

يمكن القول إن التفريق المتميز بين الملكة والصناعة في نظرية ابن خلدون حول علوم اللغة العربية القائلة بأن الملكة هي التحقق بالعلم وأن الصناعة هي رسوم العلم والمعرفة به دون التحقق به: ينطبق بوضوح على علوم الحديث والنقد الحديثي بجامع كونهما علم آلة لا يقصد لذاته، وطريق تحصيل ملكة العربية يشبه كثيراً طريق تحصيل ملكة النقد الحديثي، لا سيما في ممارسة كلام المتقدمين وتفهمه، ومخالطة المقولات النقدية التطبيقية التي كانت مؤسسة لعلوم الحديث كلها بعد ذلك، ومن خلال تلك المخالطة والممارسة تنشأ الملكة شيئاً فشيئاً عند طالبها

---

[86] هناك دراسة جادة جيدة في ثبات الشيخ الألباني على طريقة ظاهر الإسناد مع مخالفاته الكثيرة لأحكام النقاد المتقدمين العملية بناء على القواعد في كتب المصطلح، هي كتاب *مستدرك التعليل على إرواء الغليل: دراسة حديثية تعنى ببيان الأحاديث التي صححت في الإرواء وأعلها الأئمة المتقدمون مع شرح تلك العلل* للدكتور أحمد بن محمد الخليل، (السعودية: دار ابن الجوزي، 1435هـ)، ومن عنوانها يظهر تخصصها في أحاديث الإرواء التي خالف الألباني المتقدمين في الحكم عليها، وقد ذكر الباحث في مجلدين 149 حديثا، ومن العلماء السلفيين الذين يقولون بظاهرية الألباني في نقد الأسانيد ويدللون على ذلك: الشيخ مقبل بن هادي الوادعي والشيخ مصطفى العدوي، كما يظهر تفصيل ذلك في *كتاب الدرس الحديثي*، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2017م)، 72-77.

[87] ينظر حديث الجوربين على سبيل المثال في *إعلام الأنام شرح بلوغ المرام من أحاديث الأحكام*، (دمشق: دار الفرفور، 1998م)، 1/ 185-187، وانظر دراستي حول هذه الفكرة في «Ḥadīth Criticism in the Levant in the Twentieth Century: From ẓāhir al-isnād to ʿilal al-ḥadīth» وهو فصل من كتاب: «Modern Ḥadīth Studies, Continuing Debates and New Approaches» مطبوع في مطبعة جامعة أدنبرة، Edinburgh University Press عام 2020.

ليحصل عليها بعد ذلك إذا اجتمعت فيه العوامل الأخرى مثل: جودة التعليم وملكة المعلم، والتدرج المناسب، وعدم الاقتصار على المختصرات والرجوع إلى المطولات، واللجوء إلى إعمال الفكر الطبيعي دون الصناعي.

وعلى ذلك فإن الاعتماد على كتب أصول الحديث والمصطلح والاقتصار عليها دون مخالطة التطبيق العملي في النقد بمراجعة الروايات وتخريجها والحكم عليها إسناداً ومتناً وملاحظة القرائن والعلل المحيطة بكل رواية من خلال مقولات المتقدمين لا يمكن أن ينتهي بالطالب إلى ملكة في مجال النقد الحديثي، ومن هنا فإن الإهمال الحاصل في بعض مؤسسات تعليم العلوم الإسلامية لمساقات التخريج ودراسة الأسانيد والنقد التطبيقي والعلل له أثر كبير في ضعف الملكة عند بعض طلبة الحديث.

وتظهر الدراسة أن من عوائق تحصيل الملكة -مع كثرة ممارسة تخريج الأحاديث- اعتقاد الاطراد في القواعد المبثوثة في كتب أصول الحديث، ومعارضة كلام كبار النقاد المتقدمين بها، إذ يدل ذلك على إشكالية في فهم مكانة كتب أصول الحديث ومكانة مقولات الأئمة المتقدمين، وهو ما انتشر في بعض المؤسسات العلمية في مساقات النقد التطبيقي والتخريج ودراسة الأسانيد، مما أثمر ضعف ملكة المتخرجين، وقصر الباع في ممارسة كلام الأولين وتفهمه.

وتفرق الدراسة بين بعض أوجه ملكة العربية وملكة النقد الحديثي بأن الثانية متعذرة بمعنى الملكة الكاملة، إذ لا بد من تقليد فيها من وجه من الوجوه لمقولات المتقدمين بخلاف الأولى.

وعليه فإن الدراسة توصي بضرورة إدراج مساقات النقد التطبيقي والتدريب على الحكم على الراوي والمروي وعلوم العلل في المعاهد العلمية وكليات العلوم الإسلامية، موازية لدراسة أصول الحديث غير منفصلة عنها، مع تأهيل الملكة النقدية بمخالطة كلام المتقدمين وتفهّم الفروق الأساسية بين المقولات النقدية عند أئمة المتقدمين والقواعد المبثوثة في كتب أصول الحديث.

المصادر

ابن أبي حاتم الرازي، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس. *الجرح والتعديل*. الهند: مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1952م.

ابن أبي حاتم الرازي، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس. *العلل*. مح: فريق من الباحثين بإشراف وعناية: سعد بن عبد الله الحميد، وخالد بن عبد الرحمن الجريسي. الرياض، 2006م.

ابن الأثير، مجد المبارك بن محمد الجزري. *جامع الأصول في أحاديث الرسول*. مح: عبد القادر الأرنؤوط. دمشق: مكتبة الحلواني، مطبعة الملاح، مكتبة دار البيان، 1969م.

ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني. *النكت على كتاب ابن الصلاح*. مح: ربيع بن هادي عمير المدخلي. السعودية: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، 1984م.

ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني. *إنباء الغمر بأبناء العمر*. مح: حسن حبشي. مصر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1994م.

ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني. *فتح الباري*. مح: عبد العزيز بن عبد الله بن باز. السعودية: المكتبة السلفية، د.ت.

ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني. *نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر*. مح: نور الدين عتر. دمشق: دار المنهاج القويم، 2019.

ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، *هدى الساري*، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، السعودية: المكتبة السلفية، د.ت.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن محمد. *مقدمة ابن خلدون*. مح: خليل شحادة. بيروت: دار الفكر، 1981م.

ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي. *شرح علل الترمذي*. مح: همام عبد الرحيم سعيد. الأردن: مكتبة المنار، 1987م.

ابن عدي، عبد الله بن عدي الجرجاني. *الكامل في ضعفاء الرجال*. مح: مازن محمد السرساوي. الرياض: مكتبة الرشد، 2013م.

ابن القطان، علي بن محمد بن عبد الملك الفاسي. *بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام*. مح: الحسين آيت سعيد. السعودية: دار طيبة، 1997م.

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. *سنن أبي داود*. مح: شعَيب الأرنؤوط، ومحَمَّد كامِل قره بللي. بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009م.

أبوغدة، عبد الفتاح بن محمد أبوغدة. *صفحة مشرقة من تاريخ سماع الحديث عند المحدثين*. بيروت: دار البشائر، 2014م.

الأجهوري، عطية الله بن عطية الأجهوري. *حاشية على شرح الزرقاني للبيقونية*. بيروت: دار الكتب العلمية. ط4، د. ت.

أحمد الجابري. *الدرس الحديثي*. بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2017م.

أحمد بن محمد الخليل. *مستدرك التعليل على إرواء الغليل*: دراسة حديثية تعنى ببيان الأحاديث التي صححت في الإرواء وأعلها الأئمة المتقدمون مع شرح تلك العلل. السعودية: دار ابن الجوزي، 1435هـ.

الألباني، محمد ناصر الدين بن نوح. *إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل*. بيروت: المكتب الإسلامي، 1979م.

الألباني، محمد ناصر الدين بن نوح. *سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها*. السعودية: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 2002م.

الأندلسي، أبو حيان، التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل. الرياض: دار كنوز إشبيليا،2011م.

المليباري، حمزة عبد الله المليباري. *الحديث المعلول: قواعد وضوابط*. بيروت: دار ابن حزم، 1996م.

المليباري، حمزة عبد الله المليباري. *الموازنة بين المتقدمين والمتأخرين في تصحيح الأحاديث وتعليلها*. بيروت: دار ابن حزم، 2001م.

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي الخُسْرَوْجِردي. *السنن الكبرى*. مح: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م.

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي الخُسْرَوْجِردي. *دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة*. مح: عبد المعطي قلعجي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2008م.

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي الخُسْرَوْجِردي. *معرفة السنن والآثار*. مح: عبد المعطي أمين قلعجي. باكستان: جامعة الدراسات الإسلامية، دمشق بيروت: دار قتيبة، دمشق حلب: دار الوعي، القاهرة المنصورة: دار الوفاء، 1991م.

الحموي، ياقوت بن عبد الله، معجم الأدباء. مح: إحسان عباس، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993م.

خالد بن عبد العزيز أبا الخيل. *الملكة الحديثية: الأهمية والوسيلة*. مجلة الدراسات الإسلامية. المجلد: الثامن والعشرين. العدد: الأول، 2016.

الخربوتي، يوسف الخربوتي. *حاشية على شرح القارصي على أصول البركوي*. القاهرة: دار العامرة، د.ت.

الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت البغدادي. *الكفاية في علم الرواية*. مح: أبو عبد الله السورقي، وإبراهيم حمدي المدني. الهند: دائرة المعارف العثمانية، 1357هـ.

الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت البغدادي. *تاريخ بغداد*. مح: بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2001م.

الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان. *الموقظة*. مح: عبد الفتاح أبوغدة. بيروت: دار البشائر، 2016م.

السبكي، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي. *طبقات الشافعية الكبرى*. مح: محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو. القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، 1992م.

السخاوي، محمد بن عبد الرحمن بن محمد. *الضوء اللامع لأهل القرن التاسع*. بيروت: مكتبة دار الجيل، د. ت.

السخاوي، محمد بن عبد الرحمن بن محمد. *فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي*. مح: علي حسين علي. مصر: مكتبة السنة، 2003م.

السمعاني، منصور بن محمد بن عبد الجبار. *قواطع الأدلة في الأصول*. مح: محمد حسن إسماعيل الشافعي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد. *تدريب الراوي*. مح: محمد عوامة. جدة السعودية: دار المنهاج، ودار اليسر، 2016م.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، *بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة*. مح: محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: دار الفكر، 1979م.

الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح. *توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار*. مح: محمد محي الدين عبد الحميد. السعودية: المكتبة السلفية، د. ت.

شوقي ضيف، معي، القاهرة: دار المعارف، 1985م.

عبد الجبار سعيد. *الملكة النقدية عند المحدثين وكيفية بنائها*. مجلة الزرقاء للبحوث والدراسات. المجلد: الثامن. العدد: الأول، 2006.

العتر، نور الدين بن محمد العتر. *إعلام الأنام شرح بلوغ المرام من أحاديث الأحكام*. دمشق: دار الفرفور، 1998م.

العدوي، عبد الله بن حسين المالكي الأزهري. *حاشية لقط الدرر بشرح متن نخبة الفكر*. مصر: شركة مصطفى البابي الحلبي، 1938م.

عوض الله، طارق بن عوض الله بن محمد. *الإرشادات في تقوية الأحاديث بالشواهد والمتابعات*. مصر: مكتبة ابن تيمية، 1998م.

العوني، حاتم بن عارف العوني. *المنهج المقترح في فهم المصطلح*. السعودية: دار الهجرة، 1996م.

الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. *بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز*. مح: محمد علي النجار. القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1996م.

الكشميري، محمد أنور شاه بن معظم. *فيض الباري على صحيح البخاري*. مح: محمد بدر عالم الميرتهي. بيروت: الكتب العلمية، 2005م.

اللقاني، إبراهيم بن إبراهيم برهان الدين. *قضاء الوطر*. مح: شادي بن محمد بن سالم آل نعمان. عمان: الدار الأثرية، 2010م.

اللكنوي، محمد عبد الحي بن عبد الحليم. *ظفر الأماني بشرح مختصر السيد الشريف الجرجاني*. مح: عبد الفتاح أبو غدة. بيروت: دار البشائر، 1429هـ.

المرادي، محمد خليل بن علي. *سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر*. بيروت: دار البشائر الإسلامية. دار ابن حزم، 1988م.

مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، مصر: المكتبة الإسلامية، 1950م.

مغلطاي، مغلطاي بن قليج البكجري. *الزهر الباسم في سيرة أبي القاسم ﷺ*. مح: أحسن أحمد عبد الشكور. مصر: دار السلام، 2012م.

مغلطاي، مغلطاي بن قليج البكجري. *شرح سنن ابن ماجه الإعلام بسنته عليه السلام*. مح: كامل عويضة. السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1999م.

Kaynaklar

Âbdul-Jabbar Said. *El-meleke en-naktiyye inda'l muhaddisin ve kayfiyyet binaiyha.* Mecelletü El-zerka'a li'lbuhus ve'd-dirasat. El-mücellt: es-samin. el-âded: el-evvel, 2006.

Âdevi, Abdullah b. Hüseyin el-Maliki el-Ezheri. *Haşiyetü laktü'l-durer bi'şerh metn nuhbet el-fikir.* Mısır: şirket Mustafa el-babi el-halebi, 1938.

Ahmed b. Muhammed el-Halil. *Müstedrak et-tâlil âla irva'a el-galil*: dirasat hadisiyye tânaa bibeyan el-ahadis alati suhhihat fi el-irva ve aâllaha el-ayimme el-mütakaddimun. Sudi: dar İbini'l-Cevzi, 1435.

Ahmed el-Caabiri. *Ed-dars El-hadisi.* Beyrut: merkez nema'a lilbuhus ved'dirasat, 2017.

Albaniy, Muhammed Nasiru'l-ddin b. Nuh. *İrva'a el-galil fi tehric ahadis meneru es-sebil.* Beyrut: el-mekteb el-islamiy, 1979.

Albaniy, Muhammed Nasiru'l-ddin b. Nuh. *Selselet el-ahadis el-sahiha*, Sudi: mektebe el-meâ'rif lilneşir ve't-tevzi', 2002.

Allakani, İbrahim b. İbrahim Burhan'u-ddin. *Kada'a el-vatar.* Thk. Şadi b. Muhammed b. Salim âl nûmaan. Âmman: el-Dar el-Asariyya, 2010.

Âvadullah, Tarek b. Âvadullah b. Muhammed. *el-İrşadat fi takviyet el-ahadis bilşavahid ve'lmutabaâat.* Mısır: mektebet ibni teymiyya, 1998.

Avnî, Hâtim b. Arif el-Avnî. *el-Menhj el-Muktarah fi Fehmi'l-mustalah.* Suudi: Dar el-Hicre, 1996.

Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyin b. el-Husrevcirdî. *es-Sünenü'l-kübrâ.* Thk. Muhammed Âbdulkadir Âta. Beyrut: Dârü'l kütüb el-ilmiyye.

Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyin b. el-Husrevcirdî. *Maâ'rifetü el-Sünen vel'Âsar.* Thk. Âbdulmuti Emin Kelâci. Bakistan: camiâtü ed-dirasatü el-islamiye. Şam Beyrut: daru kutaiyba. Şam Halep: daru el-vaâi. Kahire Almansura: daru el-vefa, 1991

Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyin el-Husrevcirdî. *Delaâi'l-ünnübüve ve Maâriyfet Ahval Sahib'ü-şşariyâa.* Thk.Abdü'l-muuti Kalâci. Beyrut: Dârü'l kütüb el-ilmiyye, 2008.

Ebû Dâvud, Süleyman b. El-eş'âs es-Sicistânî. *Es-sünen.* Thk. Şuayb el-Arnavût ve Muhammed kara Belli. Beyrut: daru el-risala el-âlamiya, 2009.

Ebû Gudde, Âbd'ül-fettah b. Muhammed Ebû Gudde. *Safha muşrika min tarih semaâ el-hadis inda'l muhaddisin.* Beyrut: Daru'l-beşair, 2014.

El-Achuri, Atiyatullah b. Atiya el-Achuri. *el-haşiya ala şarh ez-zarkanî lil-baykuniya.* Beyrut: Dârü'l kütüb el-ilmiyye.

El-feyruzâbadi, Muhammed b. Yakup. *Besair zevi el-temiyiz fi latayif el-kitap el-âziz.* Thk. Muhammed Ali el-Neccar. Kahire: El-meclis El-âla li'lşûn El-islamiye - lecnet İhya'a El-türas El-islami, 1996.

El-itir, Nuruddin b. Muhammed el-İtir. *Îîlamü'l-anam şerh bulugu'l-maram min ahadis'l-ahkam,* Şam: dar al-farfur, 1998.

El-Melibari, Hamza Abdullah el-Melibari. *El-Hadis el-mâlul: kavaîd ve davabit.* Beyrut: Dar ibn hazm, 1998.

El-Melibari, Hamza Abdullah el-Melibari. *el-Müvazene beyne el-mutekeddimin ve el-muteâhhirin fi tashihi el-ahadis ve teâliliha*. Beyrut: Dar ibn hazm, 2001.

Es-semâani, Mensur b. Muhammed b. Abduljabbar. *Kavatiî'ü el-adilla fi el-usul.* Thk. Muhammed Hasan İismaâil eş-şaafiîyi. Bayrut: Dârü'l kütüb el-ilmiyye, 1979.

Halid b. Âbdulaziz ebe'l-Heyl. *El-melika el-hadisiyye: El-ehmiyye ve'lvesile*. Mecelletü el-Dirasat el-İslamiyye. El-mücellet: es-samin ve'lişrin. El-âded: el-evvel, 2016.

Harbuti, Yusuf El-harbuti. *Haşiye ala şerh El-karisi ala usul el-barkuvi.* kahire: Dar El-âmira. T.y.

Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sabit el-Bağdâdî. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. Thk. Abu Abdullah el-Sevrekî ve İbrahim Hamdi el-Medeni. Hindistan: dâiratü'l-meârif el-Osmâniyye, 1357.

Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sabit el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdad*. Thk. Beşşâr Avvad Ma'ruf. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslamî, 2001.

İbn Abi Hâtim Er-razi, Abdurrahmân b. Muhammed b. Îdris. *el-Cerh ve't-ta'dîl.* Hindistan: meclis dâiratü'l-meârif el-Osmâniyye, 1952.

İbn Abi Hâtim Er-razi, Abdurrahmân b. Muhammed b. Îdris. *el-İlel.* Thk. Sa'd b. Abdillâh El-hâmit ve Halit b. Abdurrahmân El-cerisi, Riyad, 2006.

İbn Adî, Abdullah b. Adî el-Cürcânî. *el-Kamil fî duafâi'r-ricâl.* Thk. Mazin Muhammed es-Sersâvî. Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 2013.

İbn El-asir, Mejd el-Mübarek b. Muhammed el-Cezeri. *Camiyü El-usul fi ahadis er-resul.* Thk: Abdulkadir El-ernaüut. Şam: mektebetü'l-hilvani. Matbaâatü el-mellah. Mektebtü dar el-beyan, 1969.

İbn el-Kattan, Ali b. Muhammed b. Abdûlmelik el-Fasi. *Beyan el-vahem ve'l-iham fi kitap el-ahkam.* Thk. El-Huseyin âyet said. Sudi: Daru tayba, 1997.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *En-nüket âla kitap ibn es-salah.* Thk. Reb'î b. Hâdî el-Medhâlî. Sudi: el-câmîatulislâmîa, 1984.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Fethül'bari.* Thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Baz. Sudi: el-Mektebetül-Selefiya. T.y.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Huda's-sari.* Thk. Mühibü-ddin el-hatib. Sudi: el-Mektebetül-Selefiya. T.y.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *İnbaâ el-gumr bi-Abnaâ el-umr.* Thk. Hasan Habaşi. Mısır: el-meclis el-aâla lil-şüün el-islamiya - lacnet ihiyâ el-türas el-islami, 1994.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Nüzhet el-nezer fi tevdihi nühbetu el-fiker fi müstalehi ahli el-aser*. Thk. Nuruddin İtir. Şam: Darü'l minhaj el-kaviym, 2019.

İbn Haldun, Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed. *Mükadimat ibn haldun*. Thk. Halil şihada. Beyrut: Dâru'l- fikir, 1981.

İbn Receb, Abdurrahmân b. Ahmed b.Receb El-hanbali. *Şerhu ileli't-Tirmizi*. Thk. Hammam Abdurahim Sa'id. Ürdün: Mektebetü'l-Menar, 1987.

Khaled El-Rouayheb, Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb (Cambridge University Press, 2015).

Keşmiri, Muhammed Envar Şah b. Müâazzam, *Feyz El-bari âla sahih El-buhari*. Thk. Muhammed Bedir Âlim El-mirtehi. Beyrut: El-kütüb El-ilmiye, 2005.

Leknevi, Muhammed Abdulhay b. Abdulhalim. *Zaferu el-Amani bi'Şerh muhtasar es-seyid eş-şerif ec-curcani*. Thk. Abdulfatah ebû guda. Beyrut: daru elbaşayir, 1429.

Muğaltay, Muğaltay b. Kalic el-Bekceri. *Şerh sünen ibn maca el-iâlam bisünnetihi aleyhi es-selam*. Thk. Kamil âuvayda. Sudi: mektebetu nizar Mustafa el-baz, 1999.

Muğaltay, Muğaltay b. Kalicel-Bekceri. *Ez-zehr el-basim fi sireti ebi el-kasim "sallallâhu aleyhi ve sellem"*. Thk. Ahsan Ahmet abdulşakur. Mısır: Daru es-Selam, 2012.

Muradi, Muhammed Halil b. Ali. *Selk El-durar fi a'âiyan El-kern El-saniâşer*. Beyrut: Dar El-beşair El-islamiyye. Dar ibni hazim, 1988.

Mustafa Sabri Efendi. *Mevkıfü'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem min Rabbi'l-alemin ve ibadihi'l-mürselin*. Kahire, el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1950.

Sehavi, Muhammed b. Âbdurrahmân b. Muhammed. *El-dau'u el-lam'i liahli el-kern el-tas'i*. Beyrut: mektebetu dari'l cil.

Sehavi, Muhammed b. Âbdurrahmân b. Muhammed. *Fethü el-mugis bi'şerhi alfiyet el-hadis lil'iraki*. Thk. Ali Hüseiyn Ali. Mısır: mektebetu el-sünne, 2003.

Senâani, Muhammed b. İsmail b. Salah. *Tavdih el-Afkar limâani Tenkih el-Anzaar*. Thk. Muhammed Mihiy el-Din Abdülhamid. Sudi: el-Mektebetül-Selefiya.

Suyuti, Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Tedrib el-rravi*. Thk. Muhammed avvame. Jida el-Suudi: Dar el-Minhaj ve Dar el-yüsr, 2016.

Suyuti, Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed. Bugyetü'l-vuat fî tabakati'l-lugaviyyin ve'n-nühat Thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim . Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979.

Subki, Âbdulvahhab b. Ali b. Abdulkafi. *Tabakatü'l şafiyye el-kübra*. Thk. Mahmud Muhammed el-Tananhi ve Âbdifattah Muhammed el-hulu, Kahire: hacer liltiyba'âti venneşir vettvzi'î, 1992.

Şevki Dayf. maii. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif. 1985.

Zehebi, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-Mukiza*. Thk. Abd'ül-fettah Ebû Gudde. Beyrut: Dar el-Beşair, 2016.

HADITH

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

Temmuz / July / يوليو / 2021, 6: 84-121

المنهج النّبويّ في التّعليم وعلاقته بالتّنمية (التّأصيل العلمي ومجالات التأسي)

The Prophetic Method in Education and Its Relations with Development (Scientific Rooting and Emulation Fields)

Eğitimde Hz. Peygamberin Metodu ve Kalkınmayla İlişkisi (Bilimsel Köklenme ve Öykünme Alanları)

Yahya Maabdeh / يحيى معابدة

الأستاذ المساعد، جامعة باموكّالي، دنيزلي/ تركيا

Dr. Lecturer, Pamukkale University, Faculty of Theology, Denizli/Turkey
dr.yzasm@gmail.com
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-4850-0990

Makale Bilgisi | Article Information
Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Researh Article
Geliş Tarihi / Received Date: 13.12.2021
Kabul Tarihi / Accepted Date: 10.07.2021
Yayın Tarihi / Published Date: 31.07.2021
Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Temmuz / July
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.5183043

Atıf / Citation / اقتباس : Maabdeh, Yahya. (المنهج النّبويّ في التّعليم وعلاقته بالتّنمية التّأصيل العلمي ومجالات التأسي / The Prophetic Method in Education and its relations with development (Scientific Rooting and Emulation Fields)”. *HADITH* 6 (Temmuz/July 2021): 84-121. doi.org/10.5281/zenodo.5183043.

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

HADITH 6 (Temmuz/July 2021): 84-121

المنهج النَّبويّ في التَّعليم وعلاقته بالتَّنمية (التَّأصيل العلمي ومجالات التأسي)

يحيى زكريا علي معابدة

الكلمات المفتاحية

السُّنَّة
النَّبي
المنهج
التزكية
التَّعليم
التَّنمية
الديني

الملخص

التَّعليم هو الأداة الأهم التي تحقق النُّهوض الإنساني وقيام المجتمعات، وارتبطت هذه الوظيفة بتحقيق وظيفة التَّزكية، يسعى البحث إلى توضيح ماهية وظيفة التَّعليم والتَّزكية التي أُنيطت بالنبي ، ودراستها في ضوء المصطلحات العلمية المعاصرة، ابتدأ البحث بتوضيح مفهوم التَّعليم والتَّنمية ودلالة العلوم الإنسانية عليها، ثم وضَّح التأصيل العلمي لعلاقة التَّعليم بالتَّنمية وكونها من الوظائف المنوطة بالإنسان، وبين البحث أن التَّزكية في الاصطلاح القرآني أشمل من مفهوم التَّنمية، وتضمن فلسفة كاملة تتضمن: الغايات، والمضامين التَّعليمية، والخصائص، ثم بين البحث: المؤشرات العامة للمنهج النَّبويّ في هذا المجال، والتي جعلت هذا التَّعليم يؤتي ثماره في صناعة التَّنمية في عصر النُّبوَّة، واستدل البحث على هذه العناوين من خلال نصوص القرآن والسُّنَّة ووقائع السِّيرة النَّبويّة، وخَلُصَ البحث إلى أنَّ التَّعليم هو الرَّافعة الحضارية للإنسان والمجتمع في زمن النُّبوَّة، وأنَّ التَّعليم يقصد به التَّعليم في ضوء رؤية الوحي والذي يشمل كل النواحي الحياتية، وأنَّ التَّطبيقات المعاصرة للتَّعليم لا بد لها من التَّأسي بالنموذج النَّبويّ في فهم فلسفة التَّعليم وربطه بالتَّنمية، لأنَّ التَّعليم الديني اليوم له دور مُهمّ في القيام ببناء الفرد والمجتمع والمحافظة على الاعتدال في الفكر والسُّلوك، وصيانة المجتمع والعالم عن بواعث الجهل والتطرف.

The Prophetic Method in Education and Its Relations with Development (Scientific Rooting and Emulation Fields)

Keywords:

Sunnah
Prophet
Method
Tazakiyat
Education
Development
Religious

ABSTRACT

Education is the most important tool that enables the religion of Islam to achieve its goals related to the progress of humanity and the development of societies. This study aims to research the Prophet's (pbuh) Method in general in the field of educational sciences. The study also aims to draw attention to the importance of educational methods in the Sunnah of the Prophet and their role in social development. In particular, the study aims to evaluate the impact of prophetic education methods on education and training and development and progress. In the study, firstly, the concept of "Religious Education" was defined, and the effect of religion on the relationship between the concepts of education and development during the Prophet's (pbuh) time has been discussed. The study aims to determine the general principles of religious education in the light of the prophetic education method, which gave its fruits by causing a tremendous social awakening in the Age of Bliss. While determining these principles, the Qur'an and Sunnah Nass, which are the founding texts of Islam, and the historical events in the Siyer-i Nebi will be taken as a basis, and the characteristics and content of the educational process that the Messenger of Allah applied in his life will be utilized. In the research, the term "Religious Education" refers to the education method and program in line with the aims and tools of the Religion of Islam. We concluded that the religious education model implemented by the Prophet played a leading role in raising the civilization level of people and society. In addition, it is stated in the study that the education method of the blessed Prophet has great importance in our modern world in terms of building the personalities of individuals and the characters of societies. It has been emphasized that this method is very important in keeping the behavior and ideas of individuals free from the elements of extremism and ignorance, and in maintaining moderation.

EXTENDED ABSTRACT

The Prophetic Method in Education and Its Relations with Development

(Scientific Rooting and Emulation Fields)

Education and training is the most important principle that enables nations to reach the level of contemporary civilizations and develop. The religion of Islam, too, encouraged people to education and development, and with the concept of "tazakiyat" appeared in revelation ", it was stated that the individual and the society should be developed by educating them. With this concept, it is meant a development model that covers all material and spiritual areas of life, which aims to educate the individual and society by doing good deeds. In our research, the education and training method of the Prophet (pbuh) and its relationship with development will be discussed. In addition, the method in question will be examined under various headings in terms of religious education practices and concepts in our modern world;

First: The Prophet's approach to education and development in theory.

In this section, the vision of revelation in education and development will be discussed and its relation to the concepts of faith, thawab and reward will be discussed. According to the Islamic education and development model, man has been made the caliph on earth and has been tasked with the material construction of the earth, and has been held responsible for the spiritual duty of worshiping Allah. As can be seen, the Islamic education and development model is bidirectional and aims to develop materially and spiritually in terms of science and practice.

Second: The content of the Prophet's curriculum and its relevance to development, the researcher pointed out that the prophetic education curriculum in question is a comprehensive model that can be applied in all educational institutions in the world. In addition, the education curriculum of the Prophet was divided into various sections, taking into account the servitude, imaret and caliphate missions that the religion of Islam imposed on the servants. These sections are:

I. The content of the educational curriculum on cognitive theory. In this part, the universe, the creator and the relationship of the servant are handled within the scope of the theory of knowledge. II. The content of the education curriculum on emotion and conscience. In this section, concepts such as the states of the heart, self-cultivation, sense of responsibility and reckoning of conscience are discussed. III. Concepts related to the curriculum of natural sciences and humanities. IV. Concepts related to mental, professional and artistic competence and skill of human.

Third: The characteristics of the education model of the Prophet and their role in realizing development. In this section, the most prominent features of the education model of the Messenger of Allah will be touched upon. For example, education is free, deals with all sciences, and covers all aspects of life and all groups of society.

Fourth: In this part, the history and development process of education and training in the century of bliss has been touched upon. Educational institutions and methods in Mecca and Medina are explained concisely.

Fifth: The effect of the education method in the Prophet's time on development

This section focuses on the achievements and achievements of the Messenger of Allah through the education and training campaign initiated by him. Examples of these are the scientific method he uses to create the exemplary human (companion) personality, and the sociological method he uses to build an exemplary and contemporary society in all areas of life. In addition, it can be said that the progress and achievements of the Companions in the life of the Prophet and after his death are the fruits of the prophetic education method.

Sixth: The application areas of the prophet's method and curriculum in contemporary religious education. In this section, the researcher drew attention to the fact that learning science and education is a religious obligation in Islam. In addition, he pointed out the necessity of creating an education system that encourages development in the light of the prophetic education model, has the potential to improve the society, and has the aim of raising exemplary people in today's religious education.

The research concluded that the religious education model implemented by the prophet in the age of bliss played a leading role in the rise of the civilization level of the people and the society. In addition, it is stated in the study that the education method of blessed Nebi has great importance in our modern world in terms of building the personalities of individuals and the characters of societies. It has been emphasized that this method is very important in keeping the behavior and ideas of individuals free from the elements of extremism and ignorance, and in maintaining moderation. In addition, according to the results of the research, the Messenger of Allah signed an integrated education model that plays a role in comprehensive development at the level of the individual and society, and this shows the great role of education in the progress and development of civilization in the century of happiness. However, the method and curriculum of the prophet in education preserves its source and freshness in contemporary religious education despite the passing of centuries. Scientists, non-governmental organizations, educators and statesmen have great duties to reflect the Prophet's education method and curriculum to modern religious education.

Keywords: Sunnah, Prophet, Method, Tazakiyat, Education, Development, Religious.

GENİŞLETİLMİŞ ÖZET

Eğitimde Hz. Peygamberin Metodu ve Kalkınmayla İlişkisi

(Bilimsel Köklenme ve Öykünme Alanları)

Eğitim ve öğretim, milletlerin muasır medeniyetler seviyesine ulaşmasını ve kalkınmasını sağlayan en önemli esastır. İslam dini ise insanları eğitime ve kalkınmaya teşvik etmiş ve vahiy "tezkiye" kavramıyla bireyin ve toplumun eğitilerek kalkındırılması gerektiğini dile getirmiştir. Bu kavramla, birey ve toplumun amel-i salih yaparak eğitilmesini hedefleyen hayatın maddi ve manevi bütün alanlarını kapsayan bir kalkınma modeli kastedilmiştir. Araştırmamızda Hz. Peygamber'in eğitim ve öğretim metodu ve bunun kalkınma ile ilişkisi ele alınacaktır. Ayrıca söz konusu metot, modern dünyamızdaki dini eğitim uygulamaları ve kavramları açısından çeşitli başlıklar halinde incelenecektir;

Birincisi: teorik olarak eğitim ve kalkınmaya Hz. Peygamber'in yaklaşımı.

Bu bölümde, eğitim ve kalkınmada vahyin vizyonunu ortaya koyulacak ve bunun iman, sevap ve ikab kavramlarıyla alakası ele alınacaktır. İslami eğitim ve kalkınma modeline göre insan yeryüzünde halife kılınmış ve yeryüzünü imar etmekle maddi açıdan görevlendirilmiş, manevi açıdan da Allah’a karşı kulluk vazifesi yapmakla sorumlu tutulmuştur. Görüldüğü üzere İslami eğitim ve kalkınma modeli, çift yönlüdür maddi ve manevi olarak ilim ve amel açısından kalkınmayı hedeflemektedir.

İkincisi: resul-i Ekrem’in eğitim müfredatının içeriği ve kalkınma ile alakası, araştırmacı, söz konusu nebevi eğitim müfredatının, dünyada bulunan bütün eğitim kurumlarında uygulanabilecek kapsamlı bir model olduğuna işaret etmiştir. Buna ek olarak peygamberin eğitim müfredatını, İslam dininin kullara yüklediği ubudiyet, imaret ve hilafet misyonlarını göz önünde bulundurarak çeşitli bölümlere ayrılmıştır. Bu bölümler ise şunlardır;

I. bilişsel teori ile ilgili eğitim müfredatının içeriği. Bu kısımda, kâinat, yaratıcı ve kul ilişkisi bilgi teorisi kapsamında işlenmiştir. II. Duygu ve vicdanla ilgili eğitim müfredatının içeriği. Bu bölümde, kalbin halleri, nefis terbiyesi, mesuliyet duygusu ve vicdan muhasebesi gibi kavramlar ele alınmıştır. III. Doğa bilimleri ve beşeri bilimler ile ilgili eğitim müfredatıyla ilgili kavramlar. IV. İnsanın zihinsel, mesleki ve sanatsal yeterliliği ve becerisiyle ilgili kavramlar.

Üçüncüsü: Hz. Peygamberin eğitim modelinin özellikleri ve bunların kalkınmayı gerçekleştirmedeki rolü. Bu bölümde Resulullah’ın eğitim modelinin en belirgin özelliklerine temas edilecektir. Bunlara misal olarak ise eğitim ücretsiz olması, bütün bilimlerle ilgilenmesi ve hayatın bütün yönlerini ve toplumun tüm gruplarını kapsaması gösterilebilir.

Dördüncüsü: Bu kısımda asr-ı saadette eğitim ve öğretimin tarihi ve gelişim sürecine temas edilmiştir. Mekke ve Medine'deki eğitim kurumları ve yöntemleri öz bir şekilde anlatılmıştır.

Beşincisi: Hz. Peygamber dönemindeki eğitim metodunun kalkınmaya tesiri

Bu bölümde resulü-ı Ekrem'in başlattığı eğitim ve öğretim seferberliği vasıtasıyla elde ettiği başarılar ve kazanımlara odaklanılmıştır. Bunlara örnek olarak ise örnek insan(sahabe) şahsiyetini oluşturmada kullandığı bilimsel yöntem, hayatın her alanında örnek ve muasır toplum inşa etmede kullandığı sosyolojik metot verilebilir. Ayrıca, sahabelerin Hz. Peygamber'in hayatında ve vefatından sonra gösterdikleri gelişimler ve başarıların, nebevi eğitim yönteminin semereleri olduğu söylenebilir.

Altıncısı: Çağdaş dini eğitimde Hz. Peygamberin metodu ve müfredatının uygulama alanları. Araştırmacı, bu bölümde İslam'da ilim öğrenme ve eğitimin dini bir zorunluluk olduğuna dikkat çekmiştir. Ayrıca o, günümüzde dini eğitiminde, nebevî eğitim modelinin ışığında kalkınmayı teşvik eden, toplumu ıslah etme potansiyeline ve örnek insan yetiştirme amacına sahip bir eğitim sistemi oluşturmanın gerekliliğine parmak basmıştır.

Araştırma, asr-ı saadette peygamberin uyguladığı dinî eğitim modelinin, insanın ve toplumun medeniyet seviyesinin yükselmesinde başrol oynadığı sonucuna varmıştır. Ayrıca çalışmada, kutlu Nebi'nin eğitim metodunun, bireylerin kişilikleri ve toplumların karakterlerini inşa etme noktasında modern dünyamızda büyük öneme sahip olduğu ifade edilmiştir. Bu metodun, bireylerin davranışları ile fikirlerini, aşırılık ve cehalet unsurlarından arındırıp itidali muhafaza etme hususunda çok ehemmiyetli konumda olduğu vurgulanmıştır. Buna ek olarak araştırmanın sonucuna göre resul-ı Ekrem, birey ve toplum düzeyinde kapsamlı kalkınmada rol oynayan bütünleşik bir eğitim modeline imza atmıştır ve bu da eğitimin asr-ı saadette medeniyetin ilerlemesi ve kalkınması noktasındaki büyük rolünü gösterir. Bununla beraber, eğitimde peygamber metodu ve müfredatı, yüzyıllar geçmesine rağmen çağdaş din eğitimindeki kaynaklığını ve tazeliğini muhafaza etmektedir. Hz. Peygamber'in eğitim metodu ve müfredatını, modern dinî eğitime yansıtma konusunda bilim adamları, sivil toplum kuruluşları, eğitimciler ve devlet adamlarına büyük vazifeler düşmektedir.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, Hz. Peygamber, Metot, Tazakiyat, Eğitim, Öykünme, Dini.

مدخل:

نالت العمليَّة التَّعليميَّة أهميَّة بالغة في الإسلام، وقد ورد التَّكليف الإلهي للنَّبي ε بوظيفة التَّعليم في عدة مواضع من القرآن الكريم، وارتبطت هذه الوظيفة بتحقيق وظيفة التَّزكية الشَّاملة، يسعى البحث إلى توضيح ماهيَّة وظيفة التَّعليم والتَّزكية التي أُنيطت بالنبيε في ضوء المصطلحات المعاصرة، حيث وجد الباحث أنَّ مصطلح التَّزكية هو المفهوم الواسع لما يسمى بالتَّنمية الشَّاملة في الاصطلاح المعاصر، ويتكون من فلسفة متكاملة في هذا المجال، ومن ثمَّ يسعى البحث إلى توضيح معالم المنهج النَّبوي في القيام بوظيفة التَّعليم والتَّنمية وانجازهما على أرض الواقع، خاصةً مع إشارة الوحي بوضوح لتحقق هاتين الوظيفيتين في عصر النُّبوَّة، وحيث يمكن ملاحظة أنَّ النُّهوض قد تحقق على أرض الواقع من خلال الإنجازات الماديَّة والمعنويَّة في عصر النُّبوَّة.

وفي ضوء الدِّراسات الإنسانيَّة فالتَّعليم والتَّنمية كانا معاً أساساً مهمَّاً في تطوّر الشُّعوب ونهضتها[1]، ونلاحظ أنَّ التَّعليم من المقاصد العليا في الدُّول والمدنيَّات قديماً وحديثاً، وذلك سعياً لتحقيق التَّنمية الشَّاملة لتكون الأمم والمجتمعات قادرةً على القيام بوظائفها الحضاريَّة والصُّمود في وجه التَّحديات الدَّاخلية والخارجيَّة؛ وقد ارتبط تحقق التَّنمية دائما بأنظمة التَّعليم[2].

مشكلة البحث

يسعى البحث لبيان المنهج النَّبويّ في التَّعليم ودوره في صناعة التَّنمية الشَّاملة، وفق الأسئلة العلمية الآتية:

1. ما هو مفهوم التَّعليم والتَّزكية في ضوء الاصطلاح القرآني وما يقابلها في الاصطلاح المعاصر؟
2. ما التأصيل العلمي للتَّكليف الإلهي للإنسان بالتَّعليم والتَّنمية من خلال القرآن والسُّنَّة؟
3. ما هو المنهج النَّبويّ في التَّعليم والتَّنمية؟
4. ما هو أثر التَّعليم والتَّنمية في عصر النُّبوَّة؟

[1] الهنائي، أحمد بن محمد بن عبدان، "التَّعليم وتنمية الموارد البشرية"، المؤتمر العربي الثاني لتنمية الموارد البشرية وتعزيز الاقتصاد الوطني،2010)، عُمان: المنظَّمة العربية للتنمية الإدارية، 455 –468.

[2] ينظر: الجوارنة، المعتصم بالله المعتصم بالله، التنمية البشرية المستدامة والنظم التعليمية (عُمان: دار الخليج، 2009م).

5. ما مجالات التأسي بالمنهج النّبويّ في التّعليم والتّنمية في مجال التّعليم الديني في العصر الحاضر؟

فرضيّة البحث

يفترض البحث وجود عمليّة تعليميّة كان لها غاياتها ومقاصدها في عصر النُّبوَّة والمتمثلة بالتّزكية وأنَّ هذه الوظائف لها ما يقابلها في المصطلحات المعاصرة، وأنَّ التّعليم والتّنمية جزء من الوظيفة المنوطة بالرُّسول، وأنَّ لها فلسفة حقيقيّة وخصائص ومميزات ومضامين تجعلها قادرة على إحداث تّنمية شاملة، وقد طُبِّقت على أرض الواقع وكان لها أثر في نهوض الإنسان والمجتمعات في ذلك العصر، وأنَّ هذا التّعليم مستمرٌّ ومهمّ في هذا العصر أيضاً، ويمكن أنْ يستفاد من المنهج النّبويّ في صور التّعليم الدِّيني اليوم.

الدِّراسات السَّابقة

حاول الباحث سابقاً ربط التّعليم بالتّنمية في مجال التربية والتعليم في عصر النُّبوَّة في حدود صفحتين عام (2010)[3]، وبالنّسبة للدِّراسات السَّابقة فلم يجد الباحث دراسة مستقلة تناولت التّنمية في السُّنة النّبوية وفق أسئلة البحث أو قريباً منها، وما وجدته من هذه الدِّراسات كان متخصصاً بدراسة التّنمية في الإسلام في البعد الاقتصادي، وبعضها يشير باقتضاب إلى وجود التّنمية في الإسلام كمبدأ، ومع ذلك فان الباحث لم يجد في هذه الدِّراسات من تناول التّنمية باعتبارها وظيفة منوطة بالنّبي ε ، كما وتخلو من الإشارة الى منهجية متعلقة بتطبيق النّبي لرؤية الوحي في مجال التنمية الاقتصادية وغيرها، ومن هذه الدِّراسات: دراسة (يسرى،1981م) بعنوان: التّنمية الاجتماعية والاقتصادية في الإسلام[4]، بينما تناول (فريد ،2017م) التّنمية الاقتصاديَّة والتّخطيط في ضوء الرؤية الإسلامية[5]، وتناول (شوقي، 1979م) الإسلام والتّنميَّة الاقتصادية دراسة مقارنة[6]، بينما تناولت

[3] معابده، يحيى زكريا، "التعليم الشّرعي في السيرة النبوية وتطبيقاته المعاصرة وأثره في التنمية التربوية والتعليمية"، *مؤتمر أثر التّعليم الشّرعي في التّنمية*، (12-14كانون الأول، 2010)، حلب: جامعة حلب، كليّة الشّريعة، وكانت الورقة تهدف إلى إظهار مضامين التّعليم الديني في مناهج التّعليم في الأردن.

[4] أنظر: أحمد، عبد الرحمن يسري، *التنمية الاقتصادية والاجتماعية في الإسلام* (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة،1981).

[5] طاهر، فريد بشير، *التنمية الاقتصادية والتخطيط: رؤية إسلامية* (الدمام: مكتبة المتنبي، 2017).

[6] أنظر: دنيا، شوقي أحمد، الإسلام والتّنمية الاقتصادية (القاهرة: دار الفكر العربي 1979).

"ساجدة"[1]مقاصد التَّنمية في الإسلام من ناحية اقتصاديَّة، والجديد في هذا البحث: يظهر من خلال الأهداف التي يسعى لها البحث في العنوان الآتي.

أهداف البحث

يهدف البحث من خلال الإجابة على أسئلة البحث إلى:

1- توضيح مفهوم التَّعليم وعلاقته بالتَّنمية الشَّاملة وما يدل عليه من مفهوم قرآني وهو مفهوم التَّزكية.

2- التأصيل العلمي لفريضة التَّعليم والتَّنمية والعلاقة بينهما وفق التَّكليف الإلهي للإنسان، وموقعهما في المنهج النَّبوي في ضوء التَّكليف الإلهي للنَّبي بهذه المهمة، وذلك من خلال نصوص الوحي من القرآن والسُّنة، والتي تشكل في مجمل دلالاتها رؤية الشَّريعة الإسلامية في هذا المجال.

2- توضيح المنهج النَّبويّ في التَّعليم والتَّنمية، وذلك من خلال دراسة السَّعي النَّبويّ قبل وبعد الهجرة النَّبويّة ودراسة الخطوات النَّبويّة بهذا الخصوص، ومن خلال توضيح خصائص التَّطبيق النَّبويّ للتَّعليم والتَّنمية، ومجالاتهما، ومضامين التَّعليم وعلاقتها بالتَّنمية في ضوء تأصيل الوحي لها.

3- توضيح مجالات التَّأسي بالمنهج النَّبويّ في التَّعليم من حيث الرؤية والمضمون والغايات وعلاقته بالتَّنمية، خاصة في مجال التَّعليم الديني المعاصر.

منهجيَّة البحث

يسعى البحث للوصول إلى أهداف البحث من خلال جمع النصوص المتعلقة بالموضوع وبيان علاقتها بأسئلة البحث وفرضيَّته، وبما يؤكد العلاقة بين التَّعليم والتَّنمية، واستخراج هذه العلاقات في ضوء التَّطبيق النَّبويّ والإجراءات التي قام بها، وذلك من خلال دراسة أحداث السِّيرة النَّبويّة في مجال التَّعليم قبل وبعد الهجرة، والرَّبط بين أهداف وأنماط التَّعليم الشَّرعيِّ ونتاجاته في عصر النُّبوَّة، وجمع المعلومات وتحليلها وتفسيرها، واستخراج العلاقات، والأسباب، والنتائج.

1- المبحث الأول: التَّعليم والتَّنمية في التَّطبيق النَّبويّ: المفاهيم والفلسفة.

[1] ساجدة عواد صالح، "مقاصد التنمية الاقتصادية في الفكر الاقتصادي الإسلامي"، *مجلة الدنانير* 14(2018)، 112-144.

نال التَّعليم منزلة عظيمة ورتبة رفيعة في الإسلام وقد ورد عشرات من الآيات والأحاديث التي تبيِّن فضل العلم والعلماء والحث على طلب العلم النافع، وذلك لأنَّ التَّعليم هو الأداة التي تحقق التَّنمية الشَّاملة في المجتمع، وقد عبَّر الوحي عن فلسفته الخاصة بالتَّنمية فهي وظيفة تعبُّدية تحرسها القيم والأخلاق، وهي تنمية تنقيها وترشدها وتضبطها وتوجهها مقاصد عليا تحقق الأمن والازدهار للمجتمع وتنهض بالإنسان، ومن هنا كان مفهوم التَّزكية الذي كرَّسه الوحي في العديد من المواضع هو المفهوم الذي يبين فلسفة التَّنمية في الإسلام، وهو الذي سعى إليه النَّبي ε بمقتضى التَّكليف الإلهي، ويمكن توضيح هذا المطلب في هذه العناوين:

1.1. مفهوم التَّعليم والتَّنمية والتَّزكية.

وهنا لا بد من تسجيل ملاحظة علمية حول مبرر دراسة مفهوم التزكية وعلاقته بالتنمية وفق الدلالة المعاصرة طالما أنه لم يُستخدم في عصر الوحي ، والجواب: أنَّ غائية نص الوحي لا تنتهي، بينما دلالة المفاهيم تأتي وتتكشف مع تطور الحياة والعلوم، ولذلك فإنَّ نص الوحي أغنى من كل المعارف، والمعارف هي التي تكشف عن بعض غائياته ودلالاته، فوظيفة اللغة تتماشى مع التَّطور الدلالي للألفاظ، فاللغة "ليست كينونة ثابتة جامدة، بل هي ظاهرة أنثربولوجية تتأثر بالعوامل التاريخية والثقافية والسياسية والاقتصادية والبيئية[8]"، وهذا مهم في تفسير ورود مفاهيم معاصرة تحاول الاستدلال على وجوديتها من نصوص الوحي، ومن هنا كان النظر في مصطلح التنمية وغيرها من المصطلحات المعاصرة في الدِّراسات الدِّينيَّة؛ ويمكن دراسة مصطلح التَّزكية وعلاقته بالتَّنمية في هذه العناوين.

أ. التَّعليم؛ لغةً من عَلِمَ، والعِلمُ: نقيض الجهل[9]، والتَّعليم تنبيه النَّفس لتصور المعاني[10] ، والدلالة اللغوية تشير إلى أنَّ التَّعليم عمليَّة مقصودة تهدف إلى البناء والتَّأثير [11]، ومن هنا يمكن فهم قول الرَّاغِبُ الاصفهاني:

[8] ABDUL QADER, Malek Hassan,"The Semantic Change in Arabic Words that Are Mentioned in the Book of Silsilat al-Lisān", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2,828.

[9] ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب (بيروت: دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، د.ت)، 12/ 417.

[10] مرتضى، محمّد بن محمّد الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس (القاهرة: دار الهداية، 2008)، 33/ 130.

[11] أنظر: المناوي، محمد عبد الرؤوف، التوقيف على مهمات التعاريف (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1410)، 1/ 188؛ مرتضى، تاج العروس، 33/ 128.

"التَّعليم اخْتَصَّ بِما يَكون بِتكْرِيرٍ وتَكْثِيرٍ حتى يحصل منه أثر في نفس المتعلم"[12]، والتَّعليم باعتباره عملية إجرائية يعني: "إكساب المتعلِّم معلومات وخبرات جديدة تِؤهله لمواجهة التحديات ومنافسة المجتمع على أساس الحقائق العلمية"[13]، وقد اشتهر مصطلح التَّعليم "الديني" و "الشرعي" نسبة إلى الدِّين والشريعة وهي نسبة واضحة المعنى[14]، والبحث يتناول التَّعليم في عصر النُّبوَّة بمعنى: التَّعليم وفق فلسفة ورؤية الإسلام.

ب- التَّنمية؛ والأصل اللغوي للتَّنمية هو "نَمَا" ويطلق على الزِّيادة والارتفاع [15]، ولا بد من الإشارة إلى أنَّ النُّمو يطلق على زيادة الشَّيِّ بسبب من داخله مثل نمو النَّبات، وفي المفهوم المعاصر يرى بعض المتخصصين أنَّ التَّنمية تعني: "عمليَّة تغيير حضاري تستهدف الارتقاء بالمجتمع بمشاركة الجميع"[16]؛ وبذلك فالتَّنمية تعود إلى نمو مرتبط بخصائص المجتمع نفسه.

ج. التَّزكية؛ من زكا يزكو، وهي في اللغة تحمل معنى: النَّماء والزيادة [17]، والصَّلاح[18]معاً، أي إذا خلا النَّماء مما يعيبه وأصبح صالحاً، فهو بهذه الدَّلالة اللغوية يتضمَّن البعد الإيجابي للنُّمو، ومن هنا كان مفهوم التَّزكية مستعملاً في الدِّراسات الإسلاميَّة في مجال التَّربية بمعنى تهذيب النَّفس، والباحث يرى أنَّ الأولى إعادة صياغة مفهوم التَّزكية بدلالتها اللغوية ليتضمن النُّمو الإيجابي في كل مجال من مجالات الحياة، وألا يقتصر مفهوم التَّزكية الواردة في القرآن على مفهوم "التَّربية".

[12] الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن (بيروت: دار القلم،1412ه)، 580.

[13] محد، زردومي، "معنى التَّعلم وإشكاليات التَّعليم في ظل التحولات المحلية والرهانات المستقبلية"، *الملتقي الوطني الأول حول تعليمية المواد في النظام الجامعي*، (أبريل، 2010)، الجزائر: جامعة الجزائر، مخبر تطوير الممارسات النفسية والتَّربوية، 28.

[14] أنظر: عبد العزيز الخياط، "التَّعليم الدِّيني في المجتمع المعاصر"، *الندوة الأولى عن حوار الأديان*، (6-8 كانون الأول ،1989)، الأردن، المجمع الملكي لبحوث الحضارة مؤسسة آل البيت بالتعاون مع المجلس البابوي لحوار بين الأديان، 25.

[15] الطالقاني، إسماعيل بن عباد، المحيط في اللغة، تحقيق: محمد حسن ياسين (بيروت: عالم الكتب،1994)، ٢/ 477.

[16] الكنز، لبنى، دور المؤسسة الاقتصادية في تنمية المجتمع المحلي (الجزائر: جامعة باجي مختار، رسالة ماجستير،2009)، 4.

[17] ابن فارس، أحمد بن فارس الرازي، معجم مقاييس اللغة (بيروت: دار الفكر،١٩٧٩)، 3/ 17.

[18] الهروي، محمد بن أحمد بن الأزهري، تهذيب اللغة (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١)، ١٠/ 175.

ويرى "حسنه" ان التّزكية تقود إلى التّنمية، وهو بذلك يرى المغايرة في الدلالة بين التّنمية والتّزكية[19]، ويرى "دوابة" ان القرآن لم يشر صراحة او ضمنا إلى مفهوم التّنمية لكنه ذكر مصطلحات مهمة في هذا الجانب مثل التمكين واحياء الأرض[20]؛ والخلاصة أنَّ دلالة التّزكية من جهة اللغة والدّلالة القرآنيَّة أقرب إلى مفهوم التّنمية في الاصطلاح المعاصر من مفهوم التّربية، وأنَّ الأولى أن يبقى مفهوم "التّزكية" على إطلاقه كما ورد في الوحي ليشمل النّماء الايجابي للفرد والمجتمع في كل النواحي، وقصر التّزكية على جانب التربية اقصاء لوظيفة التّنمية الشّاملة في الجانب المّادي والمعنوي عن وظائف النُّبوَّة والتي دلت عليها آيات القرآن الكريم.

ويرى الباحث أنَّ لفظ التّزكية بناء على دلالته في اللغة واستخدام الوحي، الوارد في القران يتضمَّن المفهوم الواسع للتّنمية في العصر الحاضر؛ ويمكن تعريف مفهوم التّزكية بأنّها: عمليَّة منظَّمة تهدف إلى الارتقاء الإيجابيِّ في نواحي الحياة النّظرية والتّطبيقيَّة والمّادية بما يحفظ ديمومتها للأجيال اللاحقة، وذلك اعتماداً على خصائص الفرد والمجتمع وإمكاناته وفق رؤية الوحي؛ فالتّزكية تتضمن التّنمية في الجانب النّظري الذي تُبنى عليه التّنمية في كل المجالات الماديَّة، فمفهوم التّزكية أعم من النّماء ويحمل معنى النّماء الإيجابي، الخاضع لفلسفة الدِّين، والتّزكية أو التّنمية: عمليَّةٌ مقصودةٌ لها دلالتها في الإسلام.

2.1. الأصل التّكليفي للتّعليم والتّنمية

وهذا مهم في فهم طبيعة وظيفة التّعليم والتّنمية وارتباطها بالتّكليف الإلهي للإنسان، وتوضيح دور النّبي ع باعتبارهما أحد الوظائف المنوطة به، والتّطبيق النّبويّ هو الصُّورة العمليَّة للتّكليف الإلهي للإنسان بخصوص وظيفة التّعليم والتّنمية، وهما جزء من تحقيق وظيفة العبادة في الأرض، وقد كانت بعثة النّبي صلى الله علي وسلم امتدادا للتّكليف الإلهي للرسل من قبله، لقد كان التّعليم والتّنمية في السُّنَّة النّبويّة جزءاً مهماً من وظائف النُّبوَّة التي نهضت بالإنسان والمجتمع في عصر النُّبوَّة في كلِّ المجالات، وهذه الوظيفة مستمرَّة ومنوطة بالفرد والمجتمع،

---

[19] يرى "حسنه" ان التّزكية تقود الى التّنمية وهو بذلك ينفي التقارب في المعنى والدلالة بينهما أنظر اشكالية المصطلح في كتابه: حسنه، عمر عبيد، من التنمية إلى التّزكية (دمشق: المكتب الاسلامي للطباعة والنشر، د.ت)، 11.

[20] A-Dawaba, Ashraf, "İslami Perspektiften Ekonomik Kalkinma", *Journal of Islamic Economics and Finance* 4/12 (2018),195-218, 202.

مثل: المكونات الإدارية والأهلية للمجتمع، والعلماء والمؤثرين وقادة المجتمع والتي عبر عنها الوحي أحيانا بأولي الأمر.

ومن الأدلَّة الجامعة التي يمكن أن يستدل بها على أنَّ وظيفة التَّعليم والتَّزكية منوطة بالنَّبي، قوله تعالى: {لَقَدْ مَنَّ اللهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ} (البقرة، 2/ 164)، فقد امتدح الله نبيه بقيامه بوظيفة التَّعليم والتَّزكية الشَّاملة "التَّنمية"، وذكَّر المجتمع بهذه النعمة من ناحية الثِّمار العمليَّة للمنهج النَّبويّ في التَّعليم وعبر عنها "بالتَّزكية ".

ومن الأدلَّة الواضحة في هذا المجال أيضاً قوله تعالى: {وَقُلِ اعمَلُواْ فَسَيَرَى اللهُ عَمَلَكُم وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ} (التوبة، 9/ 105)، فدلالة الجمع في فعل الأمر ولفظ: "الرَّسول والمؤمنون" تحمل ابعاداً عميقة في وجوب العمل مطلقاً وخضوعه لمنفعة المجتمع ورقابته، والعمل بالعلم وسيلة التَّنمية، ومنوط بهما الصُّمود الحضاري القائم على بناء الخير ودفع الشَّر.

وباعتبار أنَّ السُّنَّة هي التَّطبيق العملي للوحي فهذا وجه من وجوه الاستدلال على فريضة التَّعليم والتَّنمية، وذلك من خلال النَّظر إلى الإجراءات النَّبويّة في هذا المجال خاصة بعد قدوم النبي ع إلى المدينة المنوَّرة، وهي إجراءات تدل على أنَّ النَّبي والمؤمنون متعبَّدون بهذا النَّشاط لله مثلما قبلوا الإيمان النَّظري للشَّريعة، والتي ألزمتهم بالعمل الشَّامل الذي يصلح الحياة؛ ولذلك كانت النِّية شرط في قبولها عملا صالحا[21].

ويربط "شوقي"[22] التَّنمية بالنشاط الاقتصادي ويشير إلى أنَّها فريضة إسلاميَّة على الجماعة والدولة والفرد المسلم، ويرى الباحث أن التَّكليف الإلهي للإنسان يرتبط بوجود المكلف شرعا في أي مجتمع كان، سواءً كان هذا المجتمع مسلماً أو غير مسلم، لأنَّ هذا التَّكليف الإلهي يسعى للنهوض بالإنسان والمجتمعات أياً كانت، ويمكن النَّظر إلى انَّ النبي قام بهذه الوظيفة في بعدها الاجتماعي الواسع لتشمل ثمار التَّنمية كل مكونات المجتمع في المدينة آنذاك.

---

[21] Ümütli, Mehmet, Ücret Karşılığında Kur'ân Okunması Problemi Bağlamında Birgivi'nin Görüşleri Ve Değerlendirilmesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (2) (2020),1607.

[22] شوقي أحمد، الإسلام والتنمية، 88.

3.1. علاقة التّعليم بالتّنمية

التّعليم في الإسلام بما يتضمّن من أهداف وغايات ومضامين قادر على تحقيق التّنمية وتحقيق صلاح الإنسان في الدُّنيا في كل المجالات، فالتّعليم في الإسلام هو الأداة التي يمكن بها نقل فلسفة الوحي إلى الفرد والمجتمع رؤية ومضموناً، ويمكن الاستدلال لعلاقة التّعليم بالتّزكية "التّنمية" من خلال اقتران التّعليم بالتّزكية في كثير من المواضع.

ومن خلال التّطبيق النّبويّ نجد أنّ أولى الخطوات العمليّة التي اتّخذها النّبي في تحقيق مقتضى التّكليف الإلهي له كانت بالتّعليم المنهجي المنتج للتّنمية، فالتّعليم في عصر النُّبوّة كان أساساً مهماً في خلق مقوّمات التّنمية النّظرية، وخلق الدافع الوجداني المؤسس للنّشاط الإنساني في كل المجالات باعتباره فريضة، ومن هنا نجد أنّ نصوص الشّريعة حثّت على العلم مطلقاً ودعت لامتلاكه، وسعى النّبي ε إليه ودعا إليه، وبيّن عظيم فضله في الدنيا والآخرة، وهو سبب في حصول رضا الله، ومنه قوله: "وَمَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَلْتَمِسُ فِيهِ عِلْما، سَهَّلَ اللهُ لَهُ بِهِ طَرِيقًا إلى الجَنَّةِ"[23].

4.1. الإيمان والأخلاق أساس في التّعليم والتّنمية

لَمّا كانت التّنمية في الإسلام مرتبطة بتحقيق الصّلاح كانت منظومة القيم العليا في الإسلام مرجعاً في محددات الصّلاح لهذه التّنمية، وهذا هو المعنى الدقيق للتّزكية فهي تنمية إيجابية تحمل الصّلاح في ذاتها، فهي تحتكم للأخلاق الناظمة للحركة الاقتصادية والاجتماعية وغيرها، فحاكمية التّنمية في الإسلام خاضعة للقيم الأخلاقيّة في الإسلام لأنّها تمثل فلسفته، والتّنمية والأخلاق في الإسلام تدور حول مقاصد هيكلية وهي:(الدِّين، النفس، العقل، النسل، المال)[24]، وهذه الجوانب الخمس خاضعة لقيم عليا مثل: العدل والإحسان وغيرها من القيم الواردة في الوحي، مثل قوله تعالى: {إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ} (النحل16/ 90).

ويمكن الاستدلال على أولويات البناء الأخلاقي في الإجراءات النّبويّة بما كان من بنود بيعة العقبة الأولى حيث نجد حضور البعد القيمي والأخلاقي بقوة، يروي عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ بيعته للنّبي ε وأنّها تضمّنت: "أَنْ لَا

[23] مسلم بن الحجاج، أبو الحسين القشيري النيسابوري، الجامع الصحيح (القاهرة: دار إحياء التراث، 1954د.ت)، رقم38.

[24] أنظر مقاصد الشّريعة: الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشّاطبي (الرّياض: الدّار العالميّة للكتاب الإسلامي، ١٩٩٢م).

نُشْرِكَ بِاللهِ شَيْئًا، وَلَا نَسْرِقَ، وَلَا نَزْنِيَ، وَلَا نَقْتُلَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ، وَلَا نَنْتَهِبَ، وَلَا نَعْصِيَ"[25]، فقد تضمنت التأسيس للمسؤولية الفردية تجاه المجتمع، واشتملت على ما يصون النَّفس البشرَّية والمجتمع عن الابتذال والشَّهوات، فالأخلاق باعتبارها جزءاً من الاسلام تركز على الإنسان، وهي تهدف إلى" أن يصاغ على ضوء الإسلام وقيمه"[26]، و كانت الاخلاق من أهم الأمور التي راعاها الإسلام وطبقها النَّبيُّ في البناء الحضاري[27].

ولَمَّا كان الإيمان جزءاً من العمليَّة التَّعليميَّة التي تنتهي بغرس الرَّقابة الذَّاتية، وكان الالتزام بالمبدأ الأخلاقي في كل مستوياته جزءاً من مقتضيات الإيمان ، وهي بذلك تخضع لمبدأ الثَّواب والعقاب، ويقول "زيدان": "الأخلاق موصولة بالإيمان ومعاني التقوى"[28]؛ وكان هذا البعد مهماً لضمانة أن يتحقق النُّهوض الإنساني الصالح، فالأخلاق هي حارسة التَّنمية ولا يمكن تخيل وجود مجتمع متقدم آمن بدون الابعاد الأخلاقيَّة القائمة على القيم التي يحرسها الإيمان بالله، وكان التَّعليم هو الوسيلة للبناء المعرفيِّ وضوابطه القيميَّة والأخلاقيَّة التي تنظِّم نشاط الإنسان في سعية للتَّنميَّة، فميِّزة الاخلاق في الإسلام أنها تشكل محوراً مهماً في نجاح التَّنمية والرَّقابة عليها.

2- المبحث الثاني: المنهج النَّبويّ في التَّعليم والتَّنمية في ضوء الوحي

المنهج النَّبويّ هو دليل شرعي مهم في فهم الإسلام، لأن تطبيقه مبنيٌّ على تلقي أو فهم النَّبيّ للوحي، ومن هنا فالتَّطبيق النَّبوي في مجال وظيفة التَّعليم والتَّنمية مهم للغاية في توضيح هذه الوظيفة وطبيعتها وأهدافها، وهو مهم في توضيح المفاهيم حول الجانب النَّظري والتَّطبيقي لوظيفة التَّعليم في الإسلام وعلاقتها بالواقع، ويتيح الاستدلال على مجموعة واسعة من الأفكار النَّاظمة لرؤية الوحي في هذا المجال، وتجلية الأفكار العليا للتَّعليم والتَّنمية، وبذلك يتحقق حُسن التأسِّي بالنَّبي ε ، ويمكن تجلية معالم المنهج النبوي في التَّعليم والتَّنمية في عدة عناوين ، وعلى النَّحو الآتي:

1.2. أولا: غايات التَّعليم والتَّنمية.

---

[25] البخاري، 3893، وينظر: ابن هشام، بن عبد الملك المعافري، السِّيرة النَّبوية (مصر: مطبعة مصطفى البابي، ١٩٥٥)، 1/ 433.

[26] الغضبان، منير محمد، المنهج الحركي للسيرة النبوية (الأردن: مكتبة المنار١٩٩٠)؛ 1/ 157.

[27] Hatamleh, Thamer, "Medeniyetin İnşası Ve Uygarlığın Gelişmesinde Nebevi Metot", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2018) ,53.

[28] زيدان، عبد الكريم، أصول الدعوة (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م)، 97.

التَّعليم والتَّنمية كبقية النَّشاط الإنساني يُتوَجَهُ به لله بقصد تحقيق العبادة بمفهومه الشَّامل، وهذا بدلالة قوله تعالى: {قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين} (الأنعام: 162)، مع الأخذ بعين الاعتبار أنَّ وظيفة التَّعليم والتَّنمية من الوظائف العليا التي تندرج تحتها عناوين واسعة من النشاط الإنساني، وأنها مطلوبتان على قدر الحاجة وبقدر الاستطاعة، ويمكن الحديث هنا عن بعديين مهمَّين وهما:

أ- باعتبار الوظيفة الحضاريَّة للتَّعليم والتَّنمية في عصر النُّبوَّة.

لَّما كانت وظيفة التَّزكية تعني النَّماء الإيجابي في كل شيء وهي في الاصطلاح القرآني المعنى الواسع للتَّنمية، فيعني هذا وجود عمليَّة حضارية متكاملة وشاملة لكل نواحي الحياة وفي كل أبعادها الإداريَّة والاقتصاديَّة والاجتماعيَّة وغيرها، فالتَّنمية في حضورها الإنساني لا بدَّ أنْ تشكِّل حضارة، "فالتَّنمية في حقيقتها عمليَّة حضاريَّة، لكونها تشمل مختلف أوجه النَّشاط في المجتمع"[29].

ولَّما كان محور التَّغير هو الفرد كان صلاح المجتمعات وقيامها بالتَّنمية منوطا بقدرة مؤسسات التَّعليم في صناعة الفرد القادر على القيام بوظائفه الإنسانية الهادفة في كل المجالات النَّظرية والتطبيقية، ومن هنا كان التَّعليم المرتبط بالتَّنمية هو الخطوة الأولى لإصلاح المجتمعات واسترداد عافيتها أو قيامها، فنشر التَّعليم يعتبر خطوة سابقة للتَّنميَّة، حيث يظهر أثر التَّعليم في سلوكها ونشاطها الكُّلي، وهذا أمر في موضع اتفاق في العلوم الإنسانية، فأسباب نهوض الدول وانهيارها مرتبطة بهذه الابعاد؛ وهذا ما تحقق بالفعل في عصر النُّبوَّة بفضل التَّعليم.

ومن خلال النَّظر في السُّنة النَّبويّة من جهة النُّصوص والتَّطبيق النَّبويّ نجد أنَّ جزءاً من الجهود النَّبويّة في التعليم كان مُنصبًّا في توضيح الجانب النَّظري لرؤية الوحي، وذلك من خلال تأكيد النَّبي على وجود هذا التَّكليف الإلهي للإنسان في نشاطه وشموله لنواحي الحياة المتنوعة ، وارتباط ذلك بمبدأ الثواب والعقاب، وفق مسؤولية الانسان في مجتمعه، وفي ذلك قول النبي «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، فَالإِمَامُ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ،

[29] الصغير، ميسم، لبيق، محمد بشير، "التَّنمية الاقتصادية في إطار الفكر الرأسمالي والفكر الإسلامي"، *مجلة الدِّراسات الإسلاميَّة* 2/ 2 (2013)، 391.

وَالرَّجُلُ فِي أَهْلِهِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالْمَرْأَةُ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا رَاعِيَةٌ وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا، وَالخَادِمُ فِي مَالِ سَيِّدِهِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ»[30] .

وقد ضرب النَّبي مثلاً في الحثِّ على العمل والمثابرة فيه والمداومة عليه، وترك القنوط واليأس والحرص على الأجر المرتبط بالنَّشاط الإنساني، حتى لو اقتربت نهاية الحياة، وحتى لو لم يبق أحد يستفيد من ذلك العمل، وفي ذلك قوله صلَّى الله عليه وسلم:(إنْ قامَتِ السَّاعةُ وفي يدِ أحدِكمْ فَسِيلةٌ، فإنْ استطاعَ أنْ لا تقومَ حتى يَغرِسَها فلْيغرِسْهَا)[31] ، فالأصل العقدي في التَّنمية مرتبط بابتغاء مرضاة الله، فذكر الحديث لزراعة الغرس هو مثال ونموذج على هذا النَّشاط الإنساني المتنوع.

ومن ذلك التَّأكيد على أهمية طلب العلم النَّافع وهذا جانب مهم في التأصيل لعلاقة العلم بالتَّنمية الشَّاملة وكونه عبادة، ويمكن أن نستدل بأنَّ النَّبي ρ كان يَتَعَوَّذُ "مِنْ عِلْمٍ لَا يَنْفَعُ"[32]، فالعلم المطلوب هو العلم الذي يصنع المنفعة؛ وقد ارتبط العلم والعمل بالإيمان بالله وقبول التَّكليف الإلهي للإنسان بعمارة الأرض، وفيه دلالة على أنَّ الإسلام قد حثَّ على طلب كلِّ العلوم عموماً بغض النَّظر عن مصدرها، طالما تحقق المنفعة المشروعة وتخدم عمارة الإنسان للأرض وتحقيق فريضة إبلاغ الدِّين وتوصيله وإقامته في بعده الحضاريِّ، وما سبق من وظائف الإنسان كان التَّعبير القرآني عنه بالتَّزكية وهي اللفظ الأغنى الذي يدل على ذلك.

ويمكن توضيح هذه الأهمية من خلال التَّجربة العمليَّة للبشرية، فإنَّ صلاح الأمم والمجتمعات ويقظتها على مرِّ التاريخ في الحضارة الإسّلاميَّة وغيرها من الحضارات قد ارتبط ارتباطاً وثيقاً بمدى انتشار التَّعليم وقوة تأثيره وسلامة أدواته ومدى حضور نتائجه في التنمية على ارض الواقع[33].

ب- باعتبار أنَّ من وظائف التَّعليم والتَّنمية النَّاقل الحضاري للأجيال الآتية

[30] صحيح البخاري، 3/ 120.

[31] أخرجه أحمد، 20/ 296، قال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط مسلم.

[32] مسلم، 4/ 2088.

[33] ينظر في علاقة التَّعليم بالتَّنمية: الجوارنة، التَّنمية البشريَّة المستدامة والنُّظم التَّعليميَّة.

وهذا المعنى داخل في الاستعمال القرآني للفظ "الاستخلاف"، والتي تعني القيام بكل ما يلزم لاستمرارية هذه الوظائف للجيل الذي يليه من جهة النظرية والعمل، فمن خلال التَّعليم والتَّنمية يتحقق مفهوم ان يخلف الإنسان من قبله في وظائفه التي تدور حول تكاليف الدِّين وغاياته، وهذا يتطلب أن يكون جزء من التَّنمية مرتبط بتفعيل مؤسسة التَّعليم وديمومتها، ويمكن أن نلاحظ ذلك في المنهج النَّبوي حيث ارتبط التَّعليم بحركة التَّنمية في أوائل الإجراءات النَّبوية في تأسيس المدينة.

2.2. ثانياً: خصائص التَّعليم والتَّنمية في المنهج النَّبويّ في تطبيق الوحي

للخصائص دور مهمّ في التَّوضيح العمليّ لمفهوم التَّعليم والتنمية في الإسلام وتوضيح غاياتهما، وهذا مهم لإظهار مجالات التأسي بالمنهج النبوي في هذا المجال المهم، ويمكن الحديث عن هذه الخصائص من خلال نصوص الوحي والتَّطبيق النَّبويّ، وذلك في العناوين الآتية:

أ- ربَّانية مضامين التَّعليم وعلاقتها بالتَّنمية الإيجابية الحثيثة في عصر النُّبوَّة

النَّظرية الفكريَّة أيًّا كانت ذات صلة بالواقع فالمعتقدات النَّظرية هي التي تخلق الواقع وتغيِّره سلباً أو ايجاباً، فثمَّة علاقة بين الفكر ونتائجه، فالأفكار والمعتقدات لها دور في تطور المجتمع أو تأخره أو انحداره، ومن جهة أخرى فالاختلاف في النَّظريَّة قد يؤدي إلى تراجع المجتمع في كل مجالاته، ورغم " أنَّ "قلب الجزيرة العربية في مكة استقبل تيَّارات متضاربة من الأفكار، والمذاهب، والديانات» [34]، لكن تَّأثيرها السلبي كان محدوداً نسبياً ولم يؤثر على أصل الأخلاق والفطرة في مجتمع الجزيرة العربية آنذاك، والتي يؤكد القرآن الكريم أهليَّتها للتَّغيير والنهوض الإنساني في زمن بعثة النَّبي، وذلك بوصفهم بالأميين قال تعالى {هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّنَ رَسُولاً مِّنْهُم...} (الجمعة، 62/ 2)، ولذلك هم ما زالوا على أصل فطرتهم.

وهذا يعني عدم تلوث السَّواد الأعظم من المجتمع بالملوثات الفلسفيَّة المنافية لأصل الحنيفيَّة السَّمحة التي ورثها المجتمع، مع ملاحظة أنَّ المجتمعات نفسها قد تنتج تلك المعتقدات دون أنْ تستوردها، ومنها البدع الاجتماعية والعقديَّة التي نقَدَها القرآن في مواضع متعدِّدة من سورة الأنعام وغيرها، ومع ذلك لا شكَّ من وجود

[34] الفيومي، محمد إبراهيم، تاريخ الفكر الديني الجاهلي (القاهرة: دار الفكر العربي الطبعة: ١٩٩٤)، 388.

أثر سلبي للاشتغال بالجدل في تطوُّر المجتمعات عموماً، ويمكن أنْ نستنتج معنىً للأحاديث التي تذمُّ الجدل السَّلبي ومنها حديث «مَا ضَلَّ قَوْمٌ بَعْدَ هُدًى كَانُوا عَلَيْهِ إِلَّا أُوتُوا الجَدَلَ»[35]، لأنَّ فيه ترك العمل.

فالشَّريعة الإسّلاميَّة قد تجاوزت التَّأثير السلبي للجدل على التَّنمية، وذلك باعتبار أنَّها ربَّانية المصدر فمضامينها من عند الله، ولذلك لم يخض النَّاس في عصر النُّبوَّة الصِّراع المعرفي، أو التجارب الاجتماعية والنَّفسيَّة والتَّنموية حتى يتوَّصلوا إلى صواب الأحكام، فربَّانية التَّعليم والتَّنمية جعلت المجتمع آنذاك منتفياً عنه مشتِّتات التَّنمية في هذا الجانب، وهذا يؤدي إلى أن يعيش المجتمع خوض غمار التَّنمية والنُّهوض بالمجتمع بدلاً من صراع الأفكار، ولهذا يمكن القول أنَّ النَّتيجة العمليَّة لربانيَّة المصدر في التَّعليم والتَّزكية اختصار الوقت وتجاوز الجدل وتحقيق الرضا النَّفسي، فاقبل النَّاس عليها بالاعتماد على صدق الرّسالة والرَّسول.

ولذلك حقَّق التَّعليم وفراً في الوقت ودافعاً نحو تَّنمية شاملة وسريعة وحثيثة في النُّهوض الحضاريِّ، وكانت النَّقلة النَّوعية الهائلة في كل مكان رغم المدَّة القصيرة التي قضاها النَّبي في المدينة والتي تقارب عقداً من الزمن، ولتصل هذه التَّنمية إلى الأطراف البعيدة للجزيرة ومن ثمَّ تنتقل إلى بقاع أخرى بفضل ذلك.

ب- إلزامية التَّعليم والتَّنمية

الإلزامية من خصائص التَّعليم والتَّنمية في الإسلام والذي طبقه النَّبي وحث عليه، والالزامية هو تعبير معاصر تفهم دلالته من أدلة كثيرة، ومنها ما جاء بصيغة الأمر والطلب، والتَّعليم ملزم على قدر التَّكليف باعتباره شرطاً لتحقيق العمل الذي هو الصُّورة الابتدائية للتَّنمية، فكل علم يحقق التَّنمية كان فرضاً في ذاته، قال القاضي عياض: "في كلِّ عمل كان عليك فرضاً فطلبُ علمه عليك فرض"[36]، وتقع الإلزامية على المكلف أيضاً في إيصال مضمون هذا التَّعليم لغيره قدر استطاعته، قال رسول الله ρ:"بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً"[37]، إنّ إلزامية التَّعليم والتنمية مسألة نظريَّة في الإسلام وتقع الاستجابة العملية عقلاً بين المكلفين والقائمين عليه في المجتمع من منظومات إدارية ومؤسسات اجتماعية وأهلية وعلى عاتق الأفراد.

[35] اخرجه أحمد، ٢٢١٦٤؛ الترمذي، السنن، 3253؛ قال شعيب الأرنؤوط: حديث حسن بطرقه وشواهده.

[36] الخطابي، حمد بن محمد البستي، معالم السنن (حلب: المطبعة العلمية، ١٩٣٢)، 4/ 169.

[37] أخرجه البخاري، كتاب الأنبياء، باب ما ذكر عن بني اسرائيل، رقم 3274.

ج- شمولية التّعليم الشّرعي لكل فئات المجتمع ومجّانتيه

لقد وفر المنهج النبوي للمجتمع قد ر الاستطاعة، وكان هذا التّعليم مجانيٌّ منوط بالمسؤولية الإدارية للمجتمع، ويَسَّر النّبي ρ لطلبة العلم أحيانا الطّعام والمأوى، وقد عرف من هذه الفئة في زمن النّبي ρ أهل الصُّفة[38]، ولم يقتصر التّعليم على الرجال، بل شمل النِّساء أيضاً، فعن أبي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قالت النِّسَاءُ للنَّبي ρ غَلَبَنَا عَلَيْكَ الرِّجَالُ فَاجْعَلْ لنا يَوْمًا من نَفْسِكَ فَوَعَدَهُنَّ يَوْمًا"[39]؛ ولم يقتصر على الكبار بل شمل الصِّغار أيضاً، وكان له ما يناسبه من مضامين، ومن أمثلة ذلك التّعليم: ما روي عن بن عَبَّاسٍτ قال كنت خَلْفَ رسول اللهِّ ρ يَوْمًا فقال يا غُلَامُ إني أُعَلِّمُكَ كَلِماتٍ احْفَظْ اللهَّ يَحْفَظْكَ احْفَظْ اللهَّ تَجِدْهُ تُجَاهَكَ ..."[40]، وهذا الحديث بمثابة نمط تعليمي يحتوي على قضايا إيمانيَّةً مرتبطة بأبعاد نفسيّة وتربويّة متعددة؛ ولم يقتصر التّعليم في التطبيق النّبوي على أهل المدينة، بل امتد ليصل إلى تلك المناطق التي انتشر فيها الإسلام، فقد أرسل النّبي ρمعاذ بن جبل إلى اليمن، وأرسل اعداداً غفيرة من الصَّحابة إلى القبائل المنتشرة في الجزيرة العربية[41].

د- شموليّة المنهاج التّعليمي لأغراض التّنمية

وشمولية منهاج التّعليم والتنمية في عصر النُّبوَّة مستمد من شمولية الإسلام، فالوحي قد نظَّم علاقة الإنسان مع خالقه ومع الكون والإنسان بصورة شاملة ومتكاملة؛ ان تحقيق التّنمية "التّزكية" الشّاملة يتطلب منهجا شاملا يلبي متطلبات هذه العملية، ومن هنا كان المنهج التّعليمي الذي طبقه النّبي في مراحل الدَّعوة المختلفة يمتاز بالشُّمولية التي تلبي أغراض التّنمية، ويرى الباحث أنَّ الوحي في عصر النُّبوَّة قد تضمَّن كل ما يمكن تصور وجوده في المناهج التَّعليميَّة اليوم، وسيأتي الحديث عن ذلك في العنوان الآتي.

3.2. ثالثاً: التّعليم مجالاته ومضامينه العلميّة وعلاقتها بالتّنمية

---

[38] انظر: البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب السمر مع الضيف، رقم 577.

[39] أخرجه البخاري، الصحيح، كتاب العلم، بَاب هل يُجْعَلُ لِلنِّسَاءِ يَوْمٌ على حِدَةٍ في الْعِلْمِ، رقم 101.

[40] أخرجه الترمذي، كتاب الرقائق والورع، رقم 2516، وقال حسن صحيح، والحاكم، كتاب معرفة الصحابة، رقم 6304.

[41] انظر تلك البعوث: ابن هشام، السيرة النّبوية، 4/ 137-287.

لقد تضمَّن التَّعليم في التَّطبيق النَّبويّ وبصورة واسعة مضامين مهمَّة وبها يشكل منهجاً متكاملاً قادرا على تحقيق التنمية، ومثلما لا يمكن أنْ نحصر التَّعليم في عصر النُّبوَّة في المسجد وبالمضامين الخاصَّة بالنُّسك، لا يمكن أيضاً حصر التَّنمية في مجال العمران ببناء المسجد، فالتَّعليم والتَّنمية في الإسلام والتطبيق النبوي قد شمل كل الوجوه التي تضمَّنها النَّشاط الإنساني المؤسس للحضارة.

وقديماً قُسِّمت العلوم إلى دينية ودنيوية ومن ذلك تقسيم الغزالي لها[42]، وذلك بناء على دلالة قوله تعالى: {مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ} (الأنعام، 38/ 132)، وبغض النَّظر عن الاختلاف في دلالة الآية على تقسيم العلوم فإنَّ التَّعليم في عصر النُّبوَّة قد تضمن بالفعل ما يمكن تصوُّر وجوده في أيِّ منظومة تعليميَّة في العالم، لأنَّ مضمون التَّنمية في الإسلام يتعلق بكل النَّشاط الإنساني، وهذا يفهم من دلالة قوله تعالى: {قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين} (الأنعام: 162).

وقد اجتهد الباحث في تقسيم مجالات التَّعليم ومضامينه في عصر النُّبوَّة وفق أغراض التَّنمية، فالتَّعليم وفق التَّنمية الموجهة للفرد يهدف إلى بناء الإنسان المؤهل الذي يكون بمجموع افراده المجتمع حتى يكون فاعلا في صناعة التَّنمية، وهذا يتطلب أن يحقق التَّعليم التنمية في ثلاث جوانب :المعرفي والوجداني والمهاري، وهي تمثل معالم الشخصية الإنسانية[43]، ومنها ما يتعلق بتحقيق التَّكليف الإلهي للإنسان والقائمة على: تحقيق مفهوم العبودية لله وعمارة الأرض وديمومة ذلك للأجيال الآتية، وبهذا يمكن تقسيم مضامين التَّعليم والتَّنمية ومجالاتها على النحو الآتي.

أ- القسم الأول: المضامين المرتبطة بمجال النَّظرية المعرفية في الإسلام وعلاقتها بالتَّنمية

وهي تمثل الجانب الفكري من المضامين؛ وهي كُليَّات الدِّين التي توضح فلسفة الدِّين وعلاقته بالحياة، وتتضمَّن التَّكاليف العليا النَّاظمة لعلاقة الإنسان مع خالقه والكون والحياة، ومن هنا فالأحكام الفقهية في

[42] سراي، نصر الدين، "علاقة الرؤية إلى العالم بالتكامل المعرفي: مدونة الغزالي أنموذجا"، *دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية* 1(2016)، 244.

[43] ينظر مكونات الشخصية الإنسانية: سويد، محمد نور، *التربية النبوية للطفل* (دمشق، دار ابن كثير،2000م)؛ النَّوايسة فاطمة عبد الرحيم، *أساسيات علم النفس* (عمَّان: دار المنهاج للنشر والتوزيع،2013)؛ ويعمل الباحث على تقسيم العلوم وفق تقسيم (الإسلام، الإيمان، الإحسان) في مؤلف مستقل وفق مكونات الشَّخصية الإنسانية.

الإسلام مثل المقاصد والمعاملات وغيرها من مسمَّيات تفصيلية وكُليَّة وكذلك منظومة الأخلاق والقيم داخلة في هذا القسم، فهي قواعد كُلِّية ناظمة لعلاقة الإنسان مع الحياة بكل عناصرها، وهي في حقيقتها تطابق المسمَّيات العلمية للعناوين العامة والتفصيلية المعروفة في المناهج الدراسية في النظم الحديثة، كالتَّربية الاجتماعية والتَّربية الوطنية والبيئية وغيرها من المسمَّيات، وهي في الإسلام جاءت وفق مرجعية الوحي، واهمية هذا الجانب النَّظري تكمن في أنَّه المؤسس لمحددات التَّنمية وابعادها الفلسفية والأخلاقية.

ب- القسم الثاني: المضامين المرتبطة بمجال البناء الوجداني وعلاقتها بالتَّنمية

وهذا التَّعليم يتعلق بأعمال القلوب وتزكية النفس ويتعلق بالأحكام التفصيلية للعبادات وحِكَمِها ومعانيها وشروطها وأوقاتها ومقاصدها، ويتعلق بالأحكام التَّفصيلية باعتبارها أحكاماً عمليَّةً وتطبيقيةً منبثقةً عن الإيمان بالكليَّات الكبرى[44]؛ وهذا القسم في رأي الباحث وإن كان الأقل من بين المضامين من جهة الكمِّ إلا انَّه الأهم في ذلك، لان له دور بالغ في صياغة الإنسان وصيانته وصناعته، وأساس ذلك الإيمان بالله.

وهذا المجال أوسع من التعليم المتعلق بالنُّسك، ومع ذلك لا يمكن قصر مفهوم التَّعليم في الاسلام على هذا النوع؛ فالتَّعليم المتَّخصص المنتشر في العالم تبعاً للاتجاه المذهبي أو التَّخصص للعالِم كالتَّفسير والفقه، أو الأدائي مثل تعليم القرآن، هو تعليم جزئي مهمٌّ في صناعة المتخصِّصين، لكن ينبغي أن يحقق التَّكامل المعرفي من خلال تكامله مع المضامين العلمية الأخرى، خاصَّة في مجال فلسفة العلوم في الإسلام، حتى يؤتي ثماره في بناء الشخصية الإنسانية وتأهيلها للحياة، وحتى يكون متمثلا وممثلا لرؤية الوحي ومتأسياً بالتَّطبيق النَّبويّ، وهنالك الكثير من هذه النَّماذج المتكاملة نسبيا في التَّعليم والذي تمثله شريحة واسعة من الدول التي تنص دساتيرها على ان الإسلام هو الدين الرسمي للدولة، وهنا نلاحظ أنَّ المناهج تتضمن التَّعليم المتخصص في مبادئ الإسلام إلى جانب العلوم الطبيعية والإنسانية وغيرها.

ج- القسم الثالث: مضامين التَّعليم التي تحقق تأهيل قيام الفرد والمجتمع بوظائفهما وديمومة ذلك في كل النواحي

[44] ينظر مفهوم الكُّليَّات الكبرى وضرورة الاحتكام إليها: علواش، فاطمة الزهراء، *نظرية التكامل في الاحتكام إلى الكليات الشَّرعية*، (الجزائر: جامعة وهران، رسالة دكتوراة، 2019).

وبالنَّظر الى هذه الغايات العليا التي تتعلق بعمارة الأرض وديمومة العلم والتَّعليم في الأجيال الآتية، فقد كان هذا النوع من التَّعليم في عهد النُّبوَّة يهدف إلى إعداد القادة والمتخصِّصين في شتَّى العلوم والاختصاصات، والذي يحقق الكفاية اللازمة للمجتمع وحاجته، ومن أهمها حاجات المجتمع في نشر التَّعليم وتناقله، وهذا التَّعليم في ابعاده المتقدِّمة يتضمن صناعة الروافع الحضارية وقادة المجتمع وصناعة القادرين على نقل الدين إلى الآخرين، فمن خلال التَّعليم والتَّنمية يتحقق مفهوم أن يخلف الإنسان من قبله في وظائفه المعرفية والاجتماعية، وبما يضمن استمرارية هذه الوظائف للجيل الذي يليه، فالتَّعليم في أي منظومة اجتماعية يمثل في بعض وظائفه تمثُّلات وفلسفة المجتمع ويحافظ على ديمومتها.

وهذا التَّعليم يبتدئ في حده الأدنى بتأهيل وصناعة الإنسان المثَّقف وفق رؤية الوحي الذي يساهم في بناء مجتمعه ويحقق ديمومة وظائفه، ويساهم في تأهيل الإنسان للحياة بما يلزم لنجاح الإنسان في مختلف الجوانب، فهي تتضمن المهارات التي تُشكِّل شخصية قوية ومؤهلة لتحمل أعباء الحياة ومسؤولياتها، وتتضمن المهارات العقليَّة التي تُنمِّي التَّفكير والإبداع، وتتضمن المهارات التي تُشكِّل القدرة والإدارة.

ويدخل في ذلك التَّعليم وبناء المهارات المتخصصة في كل المجالات منها الفقهية والفكرية والقيادية، الذي يُشكِّل المتخصِّص في علم من العلوم الشَّرعية باعتبارها البعد التأسيسي لنظرية التَّنمية، ومن أهم هذه المهارات تلك المهارات التي تُشكِّل العالِم والمجتهد عموماً، وخاصةً في العلوم الشَّرعيَّة التي تولد الاحكام الشَّرعيَّة وتأويلها وصور تطبيقها في الحياة، وهذا النوع مهم في تحقيق ديمومة حمل أمانة الدِّين وتبليغه وتطبيقه، ودوام فاعلية تطبيقاته ومعاصرتها لكل زمان.

ويمكن استنباط ذلك من إشارة القرآن الكريم الى انَّ من وظائف ما يحتويه من وقائع التاريخ وقصص السابقين وغيرها من المضامين أخذ العبرة واستنتاج السنن الكونية، ومثال على ذلك فان قصص الأنبياء تحتوي مضامين مهمة وواسعة في بناء الشَّخصية الإنسانية والمجتمع في شتى الجوانب، ومليئة بالتَّجارب الإنسانية الإيجابية والسَّلبية، وهي مصدر مهم في بناء المهارات الأساسية والقياديَّة ، واحتوت على العلوم الإنسانية في مستويات متعددة في علوم الإدارة والاجتماع والاقتصاد والنَّفس وغيرها، ويمكن النظر الى الإجراءات الاقتصادية

والاجتماعية في القصص القرآني مثل قصة يوسف υ ، وقد قامت عدة دراسات علمية في استنباط هذه الأبعاد وفي عدة مجالات[45].

ويمكن الاستدلال على وجود هذا النّوع من التّعليم المتخصص بتأهيل الإنسان في كل جوانبه وإعداده لمسؤولياته وفق رؤية الوحي بعدة أدلة، ومنها: دلالة قوله تعالى: {وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ})الكهف، 18/ 28(، قال الماتريدي: "فيكون فيه الأمر بالجلوس لهم بالغدوات والعشيات؛ للتّذكير وتعليم العلم...وتعليم ما يحتاجون في ليلهم ونهارهم"[46]، فالأمر يتجاوز مسألة المعلومات إلى بناء الشخصية المتكاملة معرفياً ووجدانياً ومهارياً، ويشمل كل مناحي الحياة، ويمكن أن نستنتج التّعليم النّبويّ في مجال إنشاء المهارات المتخصصة الفقهية والعلمية وغيرها من خلال مواقف عديدة، ومنها على سبيل المثال: التّشكيل الفقهي للصّحابي الجليل معاذ بن جبل وابن عبّاس وغيرهم.

3. المبحث الثالث: الإجراءات النّبويّة في التّعليم والتّنمية ونتائجها

يُستنتج بوضوح من خلال النظر في الإجراءات النّبويّة والأسباب العمليَّة التي بذلها النّبي في مجال التّعليم والتّنمية وجود عمليَّة مقصودةً، وكان ثمرتها هو النُّهوض الحضاري في عصر النُّبوَّة، يسعى الباحث إلى الاشارة الى ثمار ما تحقق من انجاز لهذه المهمة التّكليفية للنّبي وإيراد ذلك من خلال توثيق الوحي لنتائج هذه العمليَّة، مع ذكر موجز عام للإجراءات النّبويّة في التّعليم والتّنمية، وذلك من خلال العناوين الآتية:

1.3. أولا: موجز عام عن الإجراءات النّبويّة في مجال التّعليم والتّنمية

أ- الإجراءات النّبويّة في مجال التّعليم

من المُسَّلم به أنَّ نشأة التّعليم في الإسلام بدأت مع ظهور الإسلام [47]، ويمكن القول أنَّ التّعليم في عصر النُّبوَّة قد بدأ بالفعل مع البداية الأولى لنزول الوحي، فكان المعلم هو الله عز وجل من جهة مضمون ما أنزل من القرآن، وكان جبريل عليه السَّلام معلما باعتباره الحامل للوحي إلى النّبي وكان المتعلِّم هو النّبي ρ، ويمكن أن نجد

[45] ابن لباد، محمد، "الأزمة الاقتصادية في سورة يوسف υ"، *مجلة الحكمة للدراسات الإسلامية* 2 (2014)، 18.

[46] الماتريدي، محمد بن محمد، تأويلات أهل السنة، تح. مجدي باسلوم (بيروت: دار الكتب العلمية،2005)، 7/ 163.

[47] الهندي، صالح، تطور التعليم الديني الإسلامي في الأردن (الأردن: منشورات لجنة تاريخ الاردن، 1991)، 19.

الوصف القرآني الدَّال على عمليّة التَّعليم بدلالة قوله تعالى: {عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى} (النجم، 53/ 5)؛ وكان أول خطاب إلهي للإنسان زمن نزول القرآن يُذكِّر الإنسان بوظيفة العلم والتَّعلم، قال تعالى: {اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الإنسان مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ *عَلَّمَ الإنسان مَا لَمْ يَعْلَمْ} (العلق، 96/ 1-5)،فالآيات تذكر الإنسان بصيرورته بالعلم إلى شرف المكانة بالعلم بعدما كان: "علقة" [48]، وهذا يدل على أن وظيفة التَّعليم دور مهم بالارتقاء بالإنسان عن غرائزه الحيوانية، لأن العلقة حالة يشترك بها الإنسان مع بقية الحيوانات.

فبعد التَّكليف الإلهي للنَّبي بالرِّسالة والتي هي مشتملة على الأهداف والغايات والمضامين التي تنهض بالإنسان والمجتمعات وتؤسس للتَّنمية وفق مفهوم أكثر شمولاً وهو "التَّزكية"، أخذ النَّبي ρ على عاتقه تعليم من أسلم أحكام الدِّين في شتى جوانبه، وتأهيلهم لحمل الدِّين وتعليمه وتبليغه، فأسَّس النَّبيρ دار الأرقم في مرحلة الدعوة ما قبل الهجرة النَّبويّة وبلغ عدد الصَّحابة الذين دخلوا في الإسلام قرابة الأربعين رجلاً وامرأةً مع نهاية المرحلة المكيَّة [49]، وقد ابتدأ التَّعليم في مكَّة في عدة أشكال، ويمكن القول أن التَّعليم الفرديّ كان جزءاً مهماً في هذه المرحلة، وتعتبر دار الأرقم نموذجاً موسعاً للمؤسسة التَّعليميَّة في هذا العهد وبمثابة معهد متخصِّص، وأستمرَّ هذا الشَّكل من التَّعليم حتى هجرة النَّبي ρإلى المدينة، حيث انتقل التَّعليم إلى مرحلة أخذت أهميتها في المجتمع وحظيت بالتَّنوع والتَّوسع، وكانت الخطوة الأولى التي قام بها النَّبي ρعند قدومه إلى المدينة المنوَّرة بناء المسجد، والذي كان بمثابة المدرسة والمعهد الذي يتلقى المسلمون فيه التَّعليم المتنوِّع وفق أغراض التَّنمية في الاسلام.

ولا يمكن حصر أشكال التَّعليم على المسجد بعد الهجرة إلى المدينة المنوَّرة، ويمكن القول إنَّ التَّوسُّع في التَّعليم كان سمةً عامَّةً في المدينة، ومن هنا يمكن ملاحظة أنَّ نزول القرآن الكريم قد واكب تطور التَّعليم وتوسعه في هذا العصر وكثرة مرتاديه، فنزلت آيات تقدِّم توصيات بهذا الخصوص، و من ذلك قوله تعالى: {وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّين وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا }(التوبة، 9/ 221)، فالآية فيها دلالات عامة لتنظيم عمليَّة التَّعليم؛ ويمكن الاستدلال على سعة التَّعليم وانتشاره في عصر

---

[48] الرازي، محمد بن عمر، التفسير الكبير (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠)، 2/ 406.

[49] أنظر: ابن هشام، السيرة النَّبوية، 1/ 295.

النُّبوَّة بالوفود العلميَّة التي كان يرسلها النَّبي ε إلى المكوّنات الاجتماعية مثل القبائل والحواضر، بما عرف في السيرة النَّبويّة بالقُرَّاء، ومنها : " ارسال النبي سبعين منهم لأحد الأقوام، قَالَ أَنَسٌ: كُنَّا نُسَمِّيهِمُ القُرَّاءَ، يَحْطِبُونَ بِالنَّهَارِ وَيُصَلُّونَ بِاللَّيْلِ"[50]، وإرسال المتخصصين والعلماء إلى الأنحاء القريبة والبعيدة مثل إرسال أبو موسى الاشعري ومعاذ بن جبل رضي الله عنهما[51].

ومثال عملي فيه دلالة واسعة على مدى انتشار التَّعليم وتحقق التَّعليم المنهجِّي في عصر النُّبوَّة ما روي عن مَالِكُ بْنُ الحُوَيْرِثِ، حيث قال:" أَتَيْنَا النَّبي وَنَحْنُ شَبَبَةٌ مُتَقَارِبُونَ، فَأَقَمْنَا عِنْدَهُ عِشْرِينَ لَيْلَةً"، وفي الحديث:" قَالَ: "ارْجِعُوا إِلى أَهْلِيكُمْ، فَأَقِيمُوا فِيهِمْ، وَعَلِّمُوهُمْ وَمُرُوهُمْ، وَذَكَرَ أَشْيَاءَ أَحْفَظُهَا أَوْ لَا أَحْفَظُهَا...فَإِذَا حَضَرَتِ الصَّلَاةُ فَلْيُؤَذِّنْ لَكُمْ أَحَدُكُمْ، وَلْيَؤُمَّكُمْ أَكْبَرُكُمْ"[52]، فقد تضَّمنت هذه العمليَّة التَّعليم واعداد المعلمين، والتَّرتيبات الإدارية التي تحقق ذلك، لقد حظيت الإجراءات النَّبويّة في مجال التَّعليم بالاهتمام في الدِّراسات المعاصرة على وجه الخصوص، وتناولت هذه الدِّراسات السُّنّة النَّبويّة في ضوء النَّظريات الحديثة واستخرجت عناوين واسعة شملت كل عناوين النَّظريات التَّعليمية وأساليبها، بينما تناولها البعض من ناحية الإجراءات الإداريَّة[53].

2.3. الإجراءات النَّبويّة في مجال التَّنمية.

ان هذه الإجراءات النَّبويّة المسترشدة بالوحي كان لها ابعاد واسعة، ويمكن استنتاج الحضور الواسع لوظيفة التَّنمية المنوطة بالنَّبي في المرحلة المكية أي قبل الهجرة إلى المدينة وذلك من خلال قراءة متعمقة لحديث: "وَاللهِّ لَيَتِمَّنَّ هَذَا الأَمْرُ، حَتَّى يَسِيرَ الرَّاكِبُ مِنْ صَنْعَاءَ إلى حَضْرَمَوْتَ، لَا يَخَافُ إِلَّا اللهَّ، وَالذِّئْبَ عَلَى غَنَمِهِ، وَلَكِنَّكُمْ تَسْتَعْجِلُونَ"[54]، ففي هذا الحديث نرى البعد التَّكليفي الواسع المرتبط بوظيفة النُّبوَّة، والذي يكشف عنه الوعد الإلهي الوارد في اخبار النَّبي لأمَّته، فهو يتلو على الصَّحابة رؤية الوحي لوظيفته في ابعادها الشَّاملة حتى

---

[50] أنظر: صحيح البخاري، ٣٠٦٤.

[51] انظر الرواية في: صحيح البخاري، ٤٣٤١.

[52] البخاري، ٧٢٤٦.

[53] الكتاني، التراتيب الإدارية، محمد عبد الحي الكتاني (بيروت: دار الأرقم، د.ت)، 103-112.

[54] البخاري، ٣٦١٢.

أطراف الجزيرة البعيدة، ثم يصف أنَّ هذا الامر لا يمكن أن يتحقق بسرعة، فالمعنى ذو طابع حضاري واستراتيجي متقدم.

لقد كان النشاط في مجال التعليم والتنمية قد آتى أكله قبل الهجرة في تأسيس بيئة اجتماعية واقتصادية قوية ومؤثرة، ولذلك كان جزءا من حصار قريش للنبي ε والمناصرين له مرتبطا بأبعاد اقتصادية[55]، تعود الى أضعاف ما أنجزه النبي ε في هذا المجال التنموي، ويمكن الاستدلال على حضور هذه الوظيفة من خلال الإجراءات النَّبويّة المتعددة خاصة بعد الهجرة إلى المدينة المنورة، وهي إجراءات واسعة درسها الباحثون في عناوين متعددة في علم الإدارة والاجتماع والاقتصاد وغيرها من المجالات، وبعضها في عناوين البناء الحضاري[56]، وهي تدل بوضوح على حضور التَّنمية الشَّاملة في عصر النبوة.

ومن هذه الإجراءات المهمَّة والتي لها مدلول في التَّنمية في عدة مجالات مهمة مثل: بناء المسجد، والسوق، والاحصاء الاجتماعي للسكان، والمؤاخاة، والوثائق الاجتماعية المنظمة لعلاقة الافراد والمكونات الاجتماعية، وكذلك التأمين الاجتماعي والاقتصادي[57]، وتضمنت هذه الإجراءات ما يكفل حرية التعبير، وهذا ساهم في تقدم المجتمع ونموه [58].

وهذه إجراءات لها دلائلها في العلوم الإنسانية وهي مهمة في جانب التَّنمية؛ ويمكن تصور عمق التقعيد للنشاط الإنساني من خلال كمية الآيات والأحاديث النَّبوية التي تناولت تفاصيل دقيقة في النشاط الإنساني الواسع، وعلى سبيل المثال نجد أن حديث المصراة تناول مسألة دقيقة في هذا المجال، وقد بنيت عليه أحكام فقهية

---

[55] Senyayla, Gencal, Müsrđklerđn Hz. Peygamber Ve Müslümanlari Boykota Tabđ Tutmalari, (Sdvas: Cumhurdyet Ündversdtesd Sosyal Bdldmler Enstdtüsü Lisansüstü Eğitim, Yüksek Lisans Tezi, 2008),33.

[56] Hatamleh, "Medeniyetin İnşası Ve Uygarlığın Gelişmesinde Nebevi Metot",57.

[57] أنظر: معابدة، يحيى زكريا، المنهج النبوي في البناء الاقتصادي للمجتمع في المدينة المنورة، كتاب أبحاث مؤتمر اخلاق التجارة (تركيا: جامعة سيواس،2018م)، 507–526.

[58] İbrahim, İbrahim Hamoud. "حرية التعبير في السنة النبوية وأثرها في تقدم المجتمع ونمو". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 / 2 (Aralık 2018),217.

مهمة[59]، كما تناولت الشريعة أحكام تتعلق بالأسرة وثبوت النسب وما يرتبط بها من مسائل[60]، كما شرع من الإجراءات ما يكفل وحدة المجتمع[61].

ثالثا: رؤية الوحي لنتائج الإجراءات النَّبويّة في التَّعليم والتَّنمية

توفرت العديد من الأدلَّة التي تشير بوضوح لنجاح المهمة الموكلة بالنبي في وظيفة التَّعليم والتَّنمية، ومنها امتداح القرآن الكريم للنَّبي في انجاز هذه المهمة، كما انَّه خاطب المجتمع بثمار هذه العمليَّة، وذلك بدلالة الخطاب الإلهي للنَّبي والمجتمع وتذكيرهم بثمار التَّزكية والتَّعليم في قوله تعالى: {لَقَدْ مَنَّ اللهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ} (البقرة، 2/ 164). وكان مضمون المدح متحققاً بوجود التَّزكية "التَّنمية الايجابية" التي تحققت بالفعل على أرض الواقع في عصر النُّبوَّة وآتت ثمارها، والآية تشير لهذه الابعاد من خلال توصيف الحالة المضادة التي عاشها المجتمع قبل البعثة، ويمكن توضيح هذا الفرق من خلال دراسة واقع المجتمعات التي تعاني من الجهل في ضوء هذا التوصيف إدارياً واجتماعياً واقتصادياً، فالعلم والتَّزكية هما الوسيلة العمليَّة للنُّهوض الإنسانيِّ، ولذلك كان التوصيف مبنياً على تمام المنَّة بتحقق ثمار التَّعليم والتَّزكية وقيام النَّبي بهما خير قيام فهي نعمة لا يضاهيها نعمة.

فالقرآن يتحدث عن نجاح هذه العمليَّة من خلال النتائج على أرض الواقع، والتي أدت إلى الانتقال الجذري للمجتمع من حالة الضلال المتمثل بغياب الغايات الحقيقية للمجتمع، وغياب مقومات المجتمع، قال ابن عاشور: "وَالتَّزكية: التَّطْهِيرُ...وَتَعْلِيمُ الْكِتَابِ هُوَ تَبْيِينُ مَقَاصِدِ الْقُرْآنِ وَأَمَرَهُمْ بِحِفْظِ أَلْفَاظِهِ، لِتَكُونَ مَعَانِيهِ حَاضِرَةً عِنْدَهُمْ، وَالْمُرَادُ بِالْحِكْمَةِ مَا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ الشَّريعة مِنْ تَهْذِيبِ الْأَخْلَاقِ وَتَقْنِينِ الْأَحْكَامِ لِأَنَّ ذَلِكَ كلّه مَانع للأنفس مِنْ سُوءِ الْحَالِ وَاخْتِلَالِ النِّظَامِ"[62]، فالتَّزكية والتَّعليم لهما أبعاد حضارية واسعة.

رابعاً: أثر المنهج النَّبويّ في التَّعليم والتَّنمية في الحضارة الإنسانية في عصر النُّبوَّة وبعده

---

[59] Ümütli, Mehmet, "Musarrât Hadisi Bağlaminda Fikhî Ekollerin Görüşleri Üzerine Bir İnceleme", *Universal Journal of Theology Dergisi*,5/2 (2020),301-330.

[60] ALKAHWAJİ, Anas. "Kocanın, Çocuğun Kendisine Ait Olmadığını İma Etmesi" Hadisini Temellendirme Çalışması". *Universal Journal of Theology* 4/1 (2019): 53-77.

[61] Yazıcı, Mahmut. "Toplumsal Birliği Sağlamada Hz. Peygamber'in Örnekliği". *Universal Journal of Theology* 5/2 (2020),331.

[62] ابن عاشور، محمد الطاهر بن عاشور التونسي، التحرير والتنوير (تونس، الدار التونسية للنشر، 1984)،4/ 159.

إنَّ التَّعليم والتَّنمية في عصر النُّبوَّة قد حققا ثمارهما العمليَّة على أرض الواقع، فالتَّعليم والتنمية في الإسلام له رؤية وفلسفة ويتضمن كل ما يمكن أن يحقق وظيفة الشُّهود الحضاري للإنسان المؤمن بالله، ويمكن الحديث عن أثر التَّعليم والتَّنمية في الحضارة الإنسانية في عصر النُّبوَّة وما بعده في المحاور الآتية:

أ- أولا: ازدهار التَّعليم في عصر النُّبوَّة وما بعده.

يمكن القول أنَّ ازدهار التَّعليم في عصر النُّبوَّة وما بعده كان من أهمِّ الآثار التي صنعها الإسلام في الحضارة الإنسانية، وكان ثمرة من ثمار التَّنمية والتَّعليم الذي تحقق في عصر النُّبوَّة، ومن المهم في دراسة هذه الثمار التأكيد على علاقة التَّعليم بالتَّنمية، والتَّعليم النَّبويّ قد آتى ثماره العمليَّة على أرض الواقع وامتدَّ تأثيره إلى هذا اليوم ، ويمكن استنباط ذلك من قوله تعالى{وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ}، وذلك بعد ذكره وظيفة التَّعليم والتَّزكية، في قوله تعالى": {كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ} (البقرة، 2/ 151)؛ إنَّ جملة: "مالم تكونوا تعلمون" في هذا السِّياق تفتح أبواباً للتَّفكُّر في دلالتها، فالآية تخبر أن التَّعليم في الإسلام بطبيعته كان مولداً للعلم، وهو يحمل في نفسه حتمية الوصول إلى التَّنمية في كلِّ المجالات ومنها المجال العلمي، فالتعليم والتَّزكية والحكمة أبواب واسعة ودقيقة تشمل كلَّ نواحي الحياة وهي ذات دلالة معرفيَّة واسعة، ويمكن ملاحظة أنَّ الآية تتحدث عن مطلق التَّعلم هنا، وهذا يشمل ما له علاقة بأحكام الدِّين وماله علاقة بحاجة الإنسان المعرفيَّة.

ويمكن أن نستنتج ذلك من طبيعة الإسلام الذي حث على العلم، فالأحكام الشَّرعيِّة ومستجدات المسائل كانت عبر التاريخ تحتاج إلى بحث وتجديد في الأدوات العلمية، كما تحتاج إلى علوم متنوعة مثل اللغة وعلم الكلام والفلسفة لفهم دلالات النصوص، وتحتاج إلى علم الحساب في مجالات مختلفة كالزكاة والميراث، وتحتاج إلى علم الفلك لمعرفة الأحكام المترتبة على الظواهر الفلكية كرؤية الأهلة ومواقيت الصلاة، وتحتاج إلى العلوم الطبيعية وغيرها لفهم دلالة الآيات التي تتحدث عن الظاهر الكونية، وتحتاج إلى العلوم الإنسانية لمعرفة تأويل نصوص الوحي في مجالات الحياة الإنسانية، ولا شك في أنَّ هذه العلوم قد ازدهرت في ضوء الحضارة الإسّلاميّة جنباً إلى جنب مع تطور الدِّراسات الدينية المختلفة.

لقد كان لنجاح النَّبي في وظيفة التَّعليم والتَّنمية أثر واضح امتد منذ ذلك العصر، وتشكلت في ذلك العصر نهضةً علميَّةً نوعيَّة استمرت طويلاً، وكان ازدهار العالم اليوم مبنياً على تراكمية المعارف التي ازدهرت في ظل الحضارة الإسلامية، ويمكن أنْ ننظر إلى اعتراف الغرب بمدى تطوُّر العلوم في كنف الحضارة الإسّلاميِّة[63].

ب- ثانيا: النهوض الحضاري للإنسان في عصر النُّبوَّة وما بعده.

تمثلت ثمار التَّعليم والتَّنمية في عصر النُّبوَّة في النهوض الحضاري للإنسان في عدة مظاهر، وعلى سبيل المثال: فإن مشهد الاستقرار الاجتماعي والاقتصادي والحالة المزدهرة التي تشكلت في المدينة المنورة، ابتداءً من الزوال التدريجي للاحتقان الاجتماعي بسبب الصِّراع بين الأوس والخزرج، وما رافق النشأة الجديدة من ازدهار، وحياة كريمة تتمتع بمعايير الخير والرخاء والإحسان، واهمها الأمن الاجتماعي والاقتصادي الذي كفلته الدولة من خلال أدواتها النَّظرية والعمليَّة، وما لمسه المجتمع من العدل بين الرَّعية، كان له اثاراً اجتماعيةً واقتصاديةً مهمةً عاشه مجتمع المدينة بعد الهجرة[64] ، حيث أصبحت المدينة محطَّ أنظار الأفراد والمجتمعات في الجزيرة العربيَّة وما حولها بأبعادها الشَّاملة الماديَّة والمعنويَّة.

ويمكن أن نلاحظ أن اكتشاف مجتمع يثرب لروية الإسلام في ازدهار المجتمعات في وقت مبكر نسبيا من البعثة، وذلك من خلال ما عبر عنه أهلها في لقائهم الأول بالنَّبي ε ، وكان من كلامهم ما يدل على أن هذا الدِّين سيصنع الخير في مجتمعهم، وينقل ابن إسحاق قولهم: "إنَّا قَدْ تَرَكْنَا قومنا، وَلَا قَوْمَ بَيْنَهُمْ مِنْ الْعَدَاوَةِ وَالشَّرِّ مَا بَيْنَهُمْ، فَعَسَى أَنْ يَجْمَعَهُمْ اللهُّ بِكَ"[65]، وقد تحقق ذلك بالفعل، والأهم في هذا السياق ان المجتمعات المحيطة بالمدينة المنورة قد استمر ايمانها بهذا النموذج وقابليته للتَّطبيق وبما يشكل حالة استقطاب حضاري، ومن هنا يمكن ان نقرأ وجها تدل عليه الآية الكريمة:" {وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللهَّ أَفْوَاجًا}، (النصر، 112/ 2).

3.4. رابعاً: أهمية النموذج التَّطبيقي للتَّعليم والتَّنمية الذي تحقق في عصر النُّبوَّة

[63] انظر ذلك في: حربي، خالد أحمد، علوم حضارة الإسلام ودورها في الحضارة الإنسانيَّة (قطر: رئاسة المحاكم الشَّرعية والشؤون الدينيَّة،2005)، ص 30 وما بعدها.

[64] أنظر التجارة والصناعة في عصر النبوة: لحلو، بخاري، "السياسة الاقتصادية للمدينة المنورة في العهد النبوي، *مجلة دراسات إسلامية*،2/ 11(2019)، 85-104.

[65] ابن هشام، السيرة النبوية، 2/ 55.

أ- بناء النَّموذج التَّطبيقي والمتكاملة للشَّخصيَّة الإنسانيَّة والمجتمع.

لقد قدَّم التَّعليم النَّبويّ نماذج متعددة للشَّخصية الإنسانية المتكاملة والمتجانسة والواعية والقادرة على فهم الواقع والتَّأثير فيه بما حملت من مؤهلات معرفيَّة ومهاريَّة، والذي يتَّصف بالتَّوسع والشُّمول، ويمكن أنْ نلحظ ذلك ايضا في التعليم الذي تلقاه الصَّحابة في المرحلة المكيَّة رغم شدّة الظروف، ويمكن التمثيل على ثمار التَّعليم والتَّنمية المبكرة في العهد المكي في بناء الشخصية المتكاملة من خلال دراسة شخصيات الصحابة في هذه المرحلة، وعلى سبيل المثال يمكن الاستشهاد بجزء من الوقائع و الحوار الذي دار بين جعفرτ والنَّجاشي بينهما[66]، حيث يتَّضح من مقال جعفر رضي الله عنه مدى تأثير التَّعليم الذي تلقاه من النَّبي ρفي هذه المرحلة الصَّعبة من الدَّعوة، فقد تضمن الحوار، مضامين تتعلق بالعقيدة الإسّلاميَّة، وقصص السابقين، وأحكاماً فقهية، وآداب الخطاب، ومعلومات تاريخيَّة ونصوص من القرآن الكريم، وتتجلى فيه مهارات الالقاء والتَّأثير وغيره من المهارات، وهذا بفضل التطبيق النَّبوي لرؤية الوحي في وظيفة التعليم والتنمية.

ب- تحقيق مفهوم الشُّهود الحضاري.

وأهم ما تحقق بفضل التَّعليم والتَّنمية الشَّاملة في عصر النُّبوَّة هو الشُّهود الحضاري والذي يعني أهلية مجتمع ما للرِّيادة الإنسانية، ولما كانت بعثة النَّبي محمد ε هي الخاتمة للرسالات السماوية فقد تحقق بذلك الحجة الكاملة على البشر، من خلال تحقق هذا النموذج الإنساني المتكامل، والذي نال شرفه جيل الصحابة رضي الله عنهم، ويوثق القرآن الكريم نتائج التَّعليم بأعلى مراتبها وهي الوسطية والشُّهود، الذي يعني تمثّل هذا الجيل لعوامله وسُننه ومضامينه بدلالة قوله تعالى: {وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا } (البقرة، 2/ 143)، ويشير "الماتُريدي" إلى أنّ الصَّحابة لم ينالوا الشهادة على الناس بنفس الإيمان "حتى تظهر الصِّيانة والعدالة في أنفسهم»[67]، ويرى الرازي انَّ الشُّهود على النَّاس كان في الدنيا، وأنَّ

[66] أنظر: ابن هشام، السيرة النبوية، 2/ 183.

[67] الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ٢/ 496.

بين الوسطية والشُّهود تلازم فقال: "رَتَّبَ كَوْنَهُمْ شُهَدَاءَ عَلَى صَيْرُورَتِهِمْ وَسَطًا"[68]، ويرى النَّجار أنَّ الشُّهود يحمل معنى التَّكليف أيضاً بالوصول إليه وبذل سُننه وأطلق عليه مفهوم "الشهود الحضاري" [69].

ويمكن ملاحظة ثمار التَّعليم والتَّنمية في الرُّقعة الجغرافيَّة في المدينة المنورة وحولها وصولا لأطرافها، وكان الصحابة يمثلون الروافع الحضاريَّة التي حملت على عاتقها دوام الرِّسالة للأجيال الآتية، حيث حملوا مضامين الدِّين إلى كل مكان استطاعوا الوصول إليه، وتقبلتها المجتمعاتُ وسعت نحو التَّنافس في تأويل تعاليم الإسلام وتطبيقه وتمثُّل قيمه الأخلاقيَّة في كل المجالات المتاحة.

4. المبحث الرابع: مجالات التأسي بالمنهج النَّبويّ في التَّعليم الديني المعاصر.

من المهم معرفة أنَّ من غايات التَّعليم في عصر النُّبوَّة ديمومة البقاء الحضاري للإسلام ودوام العمليَّة التَّعليميَّة بأن يحمل العلم جيلاً بعد جيل تبعاً، وقد استمر ذلك بالفعل بعد ختم الرِّسالة، فالتَّعليم وغايته التَّنموية وظيفتان مستمرتان إلى قيام السَّاعة، وهذه الوظيفة لا تنتهي بانتهاء الرِّسالات، ويقع على عاتق العلماء وأولي الأمر من بعدهم، ومفهوم أولي الأمر هو مفهوم إداري واجتماعي واسع يتضمن الوزارات، والمؤسسات الاجتماعية، والأهليَّة، والعلماء.

ومن خلال دراسة المنهج النَّبويّ في التَّعليم والتَّنمية يلاحظ أنَّ ما ورد عن النَّبي قد تضمَّن منهجيَّة متكاملة من حيث الرؤية والمضامين والأهداف وأنَّ هذا المنهج هو صورة من الحكم الشَّرعي المتقدم الذي يوجب العمل به والتَّعبير عنه تعبيراً صحيحاً، ولا بد من الإشارة إلى أنَّه لا يمكن قبول مفاهيم حول التَّعليم والتَّنمية مخالفة للمنهج النَّبويّ في جانب النَّظرية أو التَّطبيق ثم نسبة ذلك إلى الشَّريعة.

وفي هذا العنوان يمكن النَّظر في صور التَّأسي بالتَّطبيق النَّبويّ في وظيفة التَّعليم والتَّنمية في عدة مجالات، منها:

---

[68] الرازي، التفسير الكبير، ٤/ 88.

[69] النجار، عبد المجيد عمر، الشُّهود الحضاري للأمة الإسلامية (بيروت: دار صادر،1999)، 12.

1- ضرورة تمثيل رؤية الوحي في التَّعليم والتَّنمية في مناهج التَّعليم المستمدة من الإسلام، وهو موجود بالفعل في الدُّول التي تشير دساتيرها إلى الهويَّة الإسلامية للدولة مع التَّفاوت فيما بينها في تحقيق ذلك، وهذه المؤسسات في نظر الباحث هي الأقدر على حمل الرؤية الكُلِّيَّة لفلسفة التَّعليم والتَّنمية في الإسلام أكثر من التَّعليم الذي يقتصر على اتجاه فكري أو فقهي أو عقدي، بينما يمكن للهيئات الدِّينية في الدُّول الأخرى التي يتواجد فيها جاليات مسلمة أن تقوم بهذا الأمر من خلال مناهج متخصصة تشرف عليها تلك الهيئات.

2- أهمية التأسي بالمنهج النَّبويّ في التَّعليم الديني المعاصر من حيث غاية التَّعليم.

فلا بد من ربط التَّعليم "الديني" بالتَّنمية سواءً ما يتعلق بالأفراد أو المجتمعات، فالتَّعليم في المنهج النَّبويّ يهدف إلى بناء الفرد وتنميته لتعزيز قدرته على تحمل المسؤولية تجاه نفسه والمجتمع، وهذا ما يمكن أنْ يحقق التَّنمية الشَّاملة؛ ومن المسائل العلميَّة المعاصرة التي تستحق البحث ضرورة ربط غايات التَّعليم الديني بالأبعاد الإنسانيَّة مثل المواطنة والقيم الإنسانيَّة والمحافظة على البيئة وغيرها من المجالات.

3- ضرورة التأكيد على انَّ التَّعليم المتخصص في مجال من مجالات الشَّريعة مهم في انتاج المتخصصين في علوم الدِّين، ولا بد أن تحقق التكامل المعرفي مع بقية العلوم لتحقق الشخصية المتكاملة والمؤهلة في جميع النواحي، فالتَّعليم في عصر النُّبوَّة تضمن كل العلوم المتاحة آنذاك والتي كانت موضع للتَّعليم في عصر النُّبوَّة.

4- التَّطبيق النَّبويّ يحمل ميزة التَّأسي به فهو النَّموذج التَّطبيقي للتَّعليم، ولذلك فمن الضروري تلبية حاجة التَّعليم الديني المعاصر للإشراف التَّربوي من قبل العلماء والمتخصصين، والنَّظر في مدى تحقيق هذه المؤسسات للأهداف التَّربوية في ضوء الرُّؤية الواضحة حول التَّعليم في الإسلام، والنَّظر في مدى مواكبتها لحاجات الأفراد والمجتمعات، ومساهمتها في حماية المجتمعات من دواعي التشدد والتصدي له، وهي مشكلة تعاني منها العديد المجتمعات مع اختلاف اديانها ولا يقتصر وجودها لدى المجتمعات المسلمة[٧٥] .

[٧٥] وفق تقرير التعليم لعام 2009، أنظر: تحالف الحضارات، "تقرير عن التعليم"، الاجتماع الثاني للمجموعة الرفيعة المستوى (٢٨ شباط ٢٠٠٦)، قطر: مؤسسة تحالف الحضارات،٢٦.

إنَّ جهود المؤسسات والهيئات العلميَّة الرَّسمية والأهلية للمسلمين في العالم دائمة ومتميزة في هذا المجال، ومن المهم هنا التَّأكيد على فلسفة التَّعليم في الإسلام نظريا وتطبيقياً، والسَّعي لتحقيق رؤية الوحي في التَّعليم بكل أشكاله وأنماطه لأنَّ التَّعليم الديني وسيلة مُهمَّة بتعريف النَّاس بالإسلام ورسالته السَّمحة، والاهتمام بمخرجاته مهم للغاية خاصة في ظل التَّطور على الصَّعيد التقني ووجود التَّعليم الديني باللغات الأجنبية.

5- ضرورة التوسع في مضمون التَّعليم الديني ومقاربته بالرؤية المتكاملة للتعليم في الإسلام وعدم حصره في رؤية محددة، فالتَّعليم في عصر النُّبوَّة تضمن كل العلوم المتاحة آنذاك، وقد تضمن القرآن والحديث مئات النُّصوص التي تحتوي على العلوم المختلفة والتي كانت موضع للتَّعليم في عصر النُّبوَّة وكانت المصدر الأهم والموثوق للعلوم الطبيعية وغيرها.

6- ضرورة احتواء التَّعليم المتخصص في علوم الشريعة نظرية التَّعليم في الإسلام وعلاقتها بالتَّنمية وهذا مهم في تعزيز البعد النَّظري حول وظائف التَّعليم ودفع التوهم حول اقتصار التَّعليم في الإسلام على مضامين محدودة.

7- أهميَّة العناية بالتَّعليم الديني في الواقع المعاصر في ظل التغيرات الجذرية خاصة في الجانب الاجتماعي والثقافي التي تحدث اليوم، ويمكن النَّظر إلى أهميَّة ذلك في ضوء وجود أقليات مسلمة في كثير من الدُّول، ان الاهتمام بهذا التَّعليم مهم للغاية ويتجاوز هذه الأقليات إلى الدُّول المضيفة لها من باب المحافظة على التنوع الديني الذي هو سبب في قوة المجتمعات، بالإضافة إلى ملامسة الحاجات العلمية والتربوية لهذه المؤسسات.

الخاتمة

من خلال هذا البحث والاجابة عن أسئلة البحث ومشكلته يمكن الوصول إلى هذه النتائج:

أولا: التَّعليم والتَّنمية الشَّاملة من الوظائف المنوطة ببعثة النَّبي ε ، وهي تتعلق بكل إنسان وفق استطاعته ووسعه، وثمَّة تلازم بينهما فالتَّعليم هو الوسيلة العمليَّة التي تحقق التَّنمية وبه تُبنى القيم الأخلاقيَّة كما تبني العمران، فلا تنمية ولا مدنية بدون تعليم يصنع الإنسان ويقيم أركان الحضارة.

ثانيا: "التَّعليم" المقصود في هذا البحث هو: التَّعليم وفق رؤية الشَّريعة الإسّلاميِّة، وهو مرتبط بتحقيق وظيفة التَّنمية، ولذلك كانت مضامين التَّعليم مشتملة على كل العلوم التي تبني الإنسان والمجتمع في كل المجالات في الجانب المعرفي والوجداني وفي مجال بناء المهارات.

ثالثا: أنجز النَّبي ε على ارض الواقع عملية تعليمية متكاملة حققت تَّنمية شَّاملة، وبها يؤكد علاقة التَّعليم بالنُّهوض الحضاري في عصر النُّبوَّة وازدهار العلوم، وكان من أهم ثمارها تقديم النَّموذج التَّطبيقي للشَّخصية الإنسانية المتكاملة وتحقيق الشُّهود الحضاري للأمة، والذي نال شرفه جيل الصحابة رضي الله عنهم.

رابعا: المنهج النَّبويّ في التَّعليم وعلاقته بالتَّنمية هو حكم شرعي متقدِّم يجب الرجوع إليه والتَّأسي به في مجال التَّعليم الديني المعاصر، كما لا بد من ربط أغراض التَّعليم الديني بالتَّنمية وحاجة الفرد والمجتمع، وبها يحقق التَّكامل المعرفي للمتلقي، وأن يكون التَّعليم قادرا على بناء الشخصية الإنسانية المؤثرة، والتي تتحمل المسؤولية تجاه نفسها والمجتمع وديمومة حمل رسالة الإسلام.

خامسا: لا بد من احتواء مضامين التَّعليم الديني المعاصر على نظرية التَّعليم في الإسلام وعلاقتها بالتَّنمية، لتعزيز البعد النَّظري حول وظائف التَّعليم في الإسلام والتَّطبيق النَّبويّ ودفع التوهم حول اقتصاره على المضامين الشرعية دون غيرها.

توصية

يوصي الباحث بدراسة وظيفة التَّعليم والتَّنمية في عصر النُّبوة بشكل تفصيلي، وعلاقتها بالوظائف الحضارية ومصطلحاتها، مثل: (العمارة، والتمكين، الاحياء، المدنية، الحضارة)، وذلك من خلال الاطروحات والمؤتمرات العلميَّة، فهو مجال علمي واسع ومهم، وفيه إظهار الأبعاد الحضارية في وظيفة النبي ε ومنهجيته في تطبيق ذلك.

Kaynaklar

A. Dawaba, Ashraf. "İslami Perspektiften Ekonomik Kalkinma", Journal of Islamic Economics and Finance 4/12(2018): 195-218.

ABDUL QADER, Malek Hassan,"The Semantic Change in Arabic Words that Are Mentioned in the Book of Silsilat al-Lisān", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2020): 823-851.

A-Dawaba, Ashraf, "İslami Perspektiften Ekonomik Kalkinma", *Journal of Islamic Economics and Finance* 4/12 (2018):195-218.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, el-Müsned, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Ahmed, Abdel Rahman Yousry, el-Tanmiyat el-İqtisadiyyat Wal-İjtima3iyat fi el-İslam, İskenderiye: muasasat shabab aljamiea, 1981.

ALKAHWAJİ, Anas. "Kocanın, Çocuğun Kendisine Ait Olmadığını İma Etmesi" Hadisini Temellendirme Çalışması". *Universal Journal of Theology* 4/1 (2019): 53- 77.

Al-Sagheer, Maysam, Labiq, Muhammed Bashir, "el-Ttanmyt el-İyqtisadiyat fi 'iitar el-Fikr el-Raasimalii Walfikr el-'iislamii", *majalat el-Dirasat el-'iislamiyati* 2/2 (2013), 391-406.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî, el-Câmiʿu's-sahîh, thk. Muhammed en-Nâsır. Beyrut: Dâru tavki'n-Necât, 1422.

el-cevârane (cûrane, mutasım billah, et-tenmiyetü'l-beşeriyyetü'l-müstedâme ven-nuzumu't-talimiyye, Ummân: Daru'l-halic,2009.

el-Fuyûmî, Muhammed İbrahim, Târîhu'l-fikri'd-dînî'l-câhilî, Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1994.

el-Ğadbân, Münîr Muhammed, el-Menhecu'l-harekî li's-sîrati'n-nebeviyye, Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1990.

el-Hayyât, Abdülaziz, et-Ta'lîmu'd-dînî fî'l-muctemi'l-muâsırı't-talîmi'l-muâsır. en-Nedvetü'l-Ûlâ an hıvâri'l-edyân, Ürdün: el-Mecmeı'l-melikî libuhûsi'l-hadârati müessetü Âli'l-beyt, 6-8/12/1998.

el-Henâî, Ahmed b. Muhammed b. Abdân, "et'ta'lîm ve tenmiyeti'l-mevâridi'l-beşeriyye", el-mu'temerü'l-Arabî's-Sânî litenmiyeti'l-mevâridi'l-beşeriyye ve te'zîzi'l-iktisâdi'l-vatanî, 455-468, Amman: el-munazzamatü'l-Arabiyye litenmiyeti'l-idâriyye, 2010.

el-Herevi, bû Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezher, Tehzibü'l-luga, thk. Muhammed Muri'b, Beyrut: Daru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 2001.

el-Hindî, Sâlih, Tetavvuru't-ta'lîmi'd-dinî'l-İslâmî fi'l-Ürdün, Ürdün: Menşûrâtü lecneti târîhi'l-Ürdün, 1991.

el-kenz, Lebni, Devru'l-muesseti'l-iktisâdiyye fî tenmiyeti'l-müctemi'l-mahallî, risâletü mâcistîr, Câmiatu bâcî muhtâr, 2009.

el-Kittānī, M.A (n.d). al-Tarātīb al-idāriyya. Beirut: Dār al- al-Arqam.

elwash, fatimat elzahra', nazariat altakamul fi el-iahtikam 'iilaa alkuliyaat alşareyt. Aljazayar: jamieat wahran. Doktora Tezi,2019.

en-Neccâr, Abdülmecîd Ömer, eş-Şahûdi'l-hadârî li'l-ümmeti'l-İslâmiyye. Beyrut: Daru Sâdr,1999.

en-Nevâsiyye, Fâtıma Abdurrahîm. Esâsiyyâtü ilmi'n-nefs. Dâru'l-Menâhici li'n-Neşri ve't-Tevzi', ty.

Fahruddin er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebu'l-Fazl) Fahruddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî et-Taberistânî. Mefâtîhu'l-Gayb. 32 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.

Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nîsâbûrî, el-Müstedrek ʿale's-Sahîhayn. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1990.

Harbî, Hâlid Ahmed, Ulûmu hadârati'l-İslâm ve devruhâ fi'l-hadârati'l-insâniyyeti. Katar: Riâsetu'l-mehâkimi'ş-şeriyye ve'ş-şuûni'd-diniyye, 2005.

Hasene, Omar Abîd, Mine’t-Tenmiyye ilâ’t-tezkiyye. Dimeşk: el-Mektebu’l-İslâmî li’t-tıbâti ve’n-Neşr, ty.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm, Meʿâlimü’s-Sünen, Halep: el-Matbaatü’l-İlmiyye, 1932.

İbn Âşur, Muhammed Tâhir. Tefsirü’t-Tahrîr ve't-tenvîr. Tunus: ed-Dârü't-Tunisiyye, 1984.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed. Mu'cemu mekâyisi'l-luga, thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1979.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik, es-Siretü'n-nebevi, thk. Mustafa es-Sekka. 2. bs. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1955.

İbn Manzûr, Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî. Lisânü’l-Arab. 1.bs. Beyrut: y.y.

İbrahim, İbrahim Hamoud. "حرية التعبير في السنة النبوية وأثرها في تقدم المجتمع ونمو". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 / 2 (Aralık 2018): 217-238.

Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebîr b. Muhammed Hasenî İdrîsî, et-Teratibü'l-idariyye. Beyrut: Dâru’l-Erkam, ty.

Lahlou, Bukhari, “Alsiyasat Aliaqtisadiat Lilmadinat el-munawarat fi al-eahd el-nabawii”. majalat Dirasat 'islamiah 2/11 (2019): 85-104.

Maabdeh, yahya zakareya, Menhecün-Nebevî fî'l-binâi'l-iktisâdî lil-müctemi' fî'l-medineti'l-münevvera " el-vesâyâ ve'licraât", Uluslararasi Ahilikte Is Ve Ticaret Ahlaki Sempozyumu, 507- 526.

Māturīdi, Abū Manṣūr Muḥammad ibn Muḥammad al-. Ta’wilat al-Qur`ān. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. ty.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, Te’vilatü’l-Kur’an. Thk. Mecdî Bâslûm, Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2005.

Muhid, Zerdûmî. “Manâ’t-tallüm ve işkâliyyâti’t-ta’lîm fî zıllı’t-tehavvülât’il-mahaliyye ve’r-rahânâti’l- mustakbiliyye”. el-Multekî’l-vatanî’l-evvel havle ta’lîmiyyeti’l-mevâd fî’n-nizâmi’l-câmiî. Cezâir, Câmiatü’l-Cezâir muhbir tedvîri’l-mümârasâti’n-nefsiyye ve’t-terbeviyye. 20/04/2010.

Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdürrauf b. Tacilarifin. et-Tevkif ala mühimmati't-taarif, thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muasır, 1990.

Müslim, Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, Sahîh-i Müslim. thk. Muhammed Fuâd Abdulbaki, Beyrut: Daru ihyâi’t-turâsi’l-Arabî, ty.

Raysūnī, Aḥmad, Naẓarīyat al-Maqāṣid ‘inda al-Imām al-Shāṭibī, Bayrūt: al-Mu’assasah al-Jāmi‘īyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr, 1992.

Râzî, Ebû Abdullah Zeynüddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadir, Muhtârü's-Sıhâh. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1995.

Senyayla, Gencal, Müsrđklerđn Hz. Peygamber Ve Müslümanlari Boykota Tabđ Tutmalari, Sdvas: Cumhurdyet Ündversđtesđ Sosyal Bdldmler Enstdtüsü Lisansüstü Eğitim, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Süveyd, Muhammed Nûr. et-Terbiyetü’n-Nebeviyye li’t-tıfl, 3. bs., Dımeşk: Dâru İbn Kesîr, 2000.

Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. el-Mu'cemü'l-kebir. thk. Hamdi Abdülmecid Selefi, Musul: Mektebetü’z-Zehrâ, 1983.

Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid, Câmiü'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1984.

Tahir, Farid Beşir, al-Tanmiyat al-Iaqtisadiyat wa al-Takhtit: ruyat 'Iislamiat. Damam: Maktabat al-Mutanabbi,2017).

Tâlekânî, İsmail b. Abbad b. Abbas, el-Muhît fi'l-luga. thk. Muhammed Hasan Al-i Yasin. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994.

Tehâlif'ul-Hadârât, "Takrîr ani't-talîm", İctimâu's-Sânî li'l-mecmûati'r-rafîati'l-musteva Katar: Müessetü Tehâlif'ul-Hadârât. (28/02/2006).

Thamer, Hatamleh, "Medeniyetin İnşası ve Uygarlığın Gelişmesinde Nebevi Metot", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2018): 45-74.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre. el-Câmiʿu's-sahîh. thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, ty.

Ümütli, Mehmet, "Musarrât Hadisi Bağlaminda Fikhî Ekollerin Görüşleri Üzerine Bir İnceleme", *Universal Journal of Theology Dergisi* 5/2 (2020): 301-330.

Ümütli, Mehmet, "Ücret Karşılığında Kur'ân Okunması Problemi Bağlamında Birgivi'nin Görüşleri ve Değerlendirilmesi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020): 1602-1624.

Yazıcı, Mahmut. "Toplumsal Birliği Sağlamada Hz. Peygamber'in Örnekliği". *Universal Journal of Theology* 5/2 (2020): 331-356.

Zebîdî, Murtazâ. Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs. Kahire: Dâru'l-hidâye, 2008.

Ziydan, Abdul Karim, usul aldaewat, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001

HADITH

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

Temmuz / July / يوليو / 2021, 6: 122-152

Hâkim en-Nisâbûrî'nin Cerh ve Ta'dile Bakışı

Ḥākim al-Naysābūrī's View of D̲jarḥ and Taʿdīl

نظرة الحاكم النيسابوري إلى الجرح والتعديل

Osman Yağmur

Dr. Ulu Camii Uzman İmam Hatibi, Diyarbakır/Türkiye
Dr. Grand Mosque Expert Imam Hatip, Diyarbakır/Turkey
osmanyagmur387@hotmail.com
ORCID ID: orcid.org/0000-000296743356

Makale Bilgisi | Article Information
Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received Date: 30.12.2020
Kabul Tarihi / Accepted Date: 10.07.2021
Yayın Tarihi / Published Date: 31.07.2021
Yayın Sezonu / Publication Date Season: Temmuz / July
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.5183053

Atıf / Citation / اقتباس : Yağmur, Osman. "Hâkim en-Nisâbûrî'nin Cerh ve Taʿdīle Bakışı / Ḥākim al-Naysābūrī's View of D̲jarḥ and Taʿdīl". *HADITH* 6 (Temmuz/July 2021): 122-152. doi.org/10.5281/zenodo.5183053.

İntihal: Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. 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

HADITH 6 (Temmuz/July 2021): 122-152

Hâkim en-Nisâbûrî'nin Cerh ve Taʿdīle Bakışı

Dr. Osman YAĞMUR

Anahtar Kelimeler:
Hadis
Tabiun
Cerh
Taʿdīl
Hâkim

ÖZ

Hadis uydurmacılığının yaygınlık kazanmaya başlandığı tâbiûn devri ricâl tenkidciliğinin en belirgin ve önemli özelliği Hz. Peygamber'in hadislerinin siyasî ve itikadî amaçla kullanılmaya başlanmasıdır. Bu dönemde sistematik bir şekilde ricâl tenkidçiliği ile ilgili müstakil bir çalışma yerine râvilerin adâlet ve zabt özelliklerini tespit etme çalışmaları yapılmıştır. Cerh ve ta'dîl ilminin, belli başlı ve müstakil bir ilim dalı haline gelişi, insandan kaynaklanan zaafiyetler ve hadis uydurmacılığı gibi sebeplere dayanır. İnsanların zaaflarından dolayı meydana gelen unutma ve yanılma, zaman zaman hadis rivayet eden kişilerde de görülmeye başlanmıştır. Diğer taraftan da Hz. Osman'ın şehadetiyle başlayıp Hz. Ali ve Muâviye arasında devam eden "fitne" olarak adlandırılan ve hadis uydurmacılığını başlatan olaylar olarak bilinmiştir. Bu sebeplerden hareketle râvilerin sıkı bir denetime tâbi tutulmaları gerekli hale gelmiştir. Bu makalemizde, Hâkim'in râvide aradığı şartlar, eserlerinde cerh ve ta'dîlde bulunduğu râviler, cerh ve ta'dîle bakışı, cerh ve ta'dîl âlimleri yanındaki yeri ve cerh ve ta'dîldeki konumu gibi konular hakkında onun bakış açısını ele alıp değerlendireceğiz.

Ḥākim al-Naysābūrī's View of D̲jarḥ and Taʿdīl

Keywords:
Ḥadīth
tābiʿūn
al-d̲jarḥ
taʿdīl
al- Ḥākim

ABSTRACT

The period of Tābiʿūn when Ḥadīth fabrication started to become widespread, the most prominent and important feature of his criticism is the political and creed of the Hadiths of the Prophet to use for the purpose. During this period, systematically related to criticism of refusal studies to determine the justice and records of the Narrators instead of an independent study has been made. The science of D̲jarḥ and Taʿdīl has become a major and independent branch of science. It is based on weaknesses and Ḥadīth fabrication of people's weaknesses forgetting and being mistaken due to the fact that people who Narrate Hadiths from time to time also has begun to be seen. On the other hand, It started with the martyrdom of Othman and started with Ali and Muâviye It is called "Fitna, strife" that continues between the years and it is called the events that started Ḥadīth fabrication is known. For these reasons, it becomes necessary to subject the Narrators to a strict control which has come The judge on the issues of D̲jarḥ and Taʿdīl considered within the Ḥadīth subjects comments are available. In this article, the conditions sought in the narrator, D̲jarḥ and Taʿdīl and his objectives with the Narrators he was in and his statements, the judge's view of the Jarrh and Taʿdīl, taking his point of view on issues such as location and location in history and we will evaluate.

EXTENDED ABSTRACT

Ḥākim al-Naysābūrī's View of D̲jarḥ and Taʿdīl

The most distinctive and important feature of the rid̲jāl criticism of the Tabiun era, when ḥadīt̲h̲ fabrication began to become widespread, is that the ḥadīt̲h̲s of the Prophet (pbuh) began to be used for political and religious purposes. In this period, instead of an independent study on the criticism of the rid̲jāl, studies were carried out to determine the justice and memorandum characteristics of the narrators. The fact that the science of d̲jarḥ and ta'dil has become a major and independent branch of science is based on reasons such as human weaknesses and fabrication of ḥadīt̲h̲. Forgetting and mistake, which occur due to the weaknesses of people, started to be seen from time to time in people who narrated ḥadīt̲h̲s. On the other hand, it was known that during events that started with the martyrdom of 'Uthman and continued between Ali and Muawiya, called "fitnah", the fabrication of ḥadīt̲h̲s started. For these reasons, it became necessary for the narrators to be subject to strict auditing.

The fact that Hâkim's views on d̲jarḥ and ta'dil, one of the early period scholars, have not been studied thoroughly, prompted us to research in this area. In this article, we will discuss and evaluate Ḥākim's point of view on issues such as the features he seeks in a narrator, the narrators in whose narrations he performed d̲jarḥ and ta'dil, his view of d̲jarḥ and ta'dil, his place among d̲jarḥ and ta'dil scholars, and his position in d̲jarḥ and ta'dil.

Many scholars who have been busy with ulûmu'l-ḥadīt̲h̲, from the companions of the Prophet (pbuh) to scholars of following periods, have made criticisms in this field. Scholars have unanimously agreed that in order for the narrator's narration to be accepted, he must have two basic qualities: justice and dh̲abt.

Justice means truthfulness and honesty and is a term that expresses the narrator's competence in the narration as a ḥadīt̲h̲ term. Hâkim defines the justice of a muhaddith by stating that he be a Muslim, not call for bid'ah if he is a person of bid'ah, not openly make ill-will that would destroy his justice, and that he have the highest memory capacity if he is a ḥadīt̲h̲ memorizer.

Dh̲abt means to memorize well, to make it sound and beautiful, and as a ḥadīt̲h̲ term, the narrator has the ability to protect a ḥadīt̲h̲ from all kinds of changes by memorizing it in a way that he can remember and narrate it whenever he wants, even after a while. Ḥākim defines memorization as the ability to keep a narration heard by the narrator in his memory in a way that he can remember and narrate it whenever he wants, preserving it from all kinds of changes, even after a long time has passed.

The narrator loses his attributes of justice and dhabt due to some of his faults. Some of these faults he committed wiped out the justice of the narrator, and some abolished the dhabt of the narrator. Hâkim mentioned the faults that may occur due to both the justice and dhabt of the narrator, with evidence. Hâkim classifies faults regarding justice of the narrator as: the narrator's making up lies (Kizbu'r-râvî), the narrator's being accused of telling lies (İttihâmü'r-Râvî bi'l-Kizb), the fisq of the narrator (Fisku'r-Râvi), bidat (Bidatü'r- narrator) and ignorance (Cehâletü'r-Râvî). He determined the faults related to dhabt as committing frequent mistaken, heedlessness, delusion, memory disorder, and opposition to trusted narrators. He classified the opposition as ziyâdetü's-sika, idrâc, musahhaf and muharraf.

Ḥākim stated that dj̲arḥ and ta'dil are the results of a highly developed branch of the science of ḥadīth. Ḥākim mentioned six hundred and twenty-five people in Mustadrak and performed dj̲arḥ and ta'dil on their narrations. While talking about dj̲arḥ and ta'dil in Marifa, he referred to his book al-Medhal, listed the types of dj̲arḥ and ta'dil and explained that it is permissible to dj̲arḥ about the piety of the muhaddith. He analysed justice in five parts and dj̲arḥ in ten parts. In addition, in his work called Suâlâtü'l-Hâkim en-Nîsâbûrî li'd-Dârekutnî fi'l-Dj̲arḥ ve't-Ta'dil, he asked questions to Dârekutnî about the dj̲arḥ and ta'dil of the narrators. Dârekutnî also gave answers to Hâkim by making dj̲arḥ and ta'dil about five hundred and thirty-two people.

It is seen that in both Ma'rifa' and Mustadrak works, Hâkim subjected individuals to dj̲arḥ and ta'dîl according to their sects. He not only mentioned Murjie and Qadariyeh madhhabs, but also those who are the people of bid'ah. Ḥākim's phrases used for ta'dil in al-Mustadrak, unlike the dj̲arḥ phrases, is diverse. When we look at the phrases he used for dj̲arḥ and ta'dil about the narrators, it is seen that (although he is in agreement with the majority of the scholars) he used idiosyncratic terms such as "mustakim al-ḥadīth", "yucmeu hadîsuhu".

In conclusion, Ḥākim al-Naysābūrī is one of the advanced scholars who wrote important works in many different branches of science and especially in the field of ḥadīth methodology. Ḥākim, who started the science of ḥadīth at a young age, gained a considerable place among the ḥadīth scholars in the field of ḥadīth methodology and left a serious impact on the scholars who came after him. Ḥākim's work, Ma'rifetü Ulûmi'l-Hadîs, is important in terms of ḥadīth methodology because it was written in the early period of ḥadīth methodology. So much so that Ibn al-Salah and other scholars, who are considered a turning point in the ḥadīth method of the following periods, were seriously influenced by him and built the method of ḥadīth.

Hâkim, besides Ma'rifa, dealt with methodological issues in some of his other works and became a source for those who followed him, and at the same time, he set an example for those who came after him with the ground-breaking he opened in this field. Among these works, he mentioned the subjects of method, albeit partially, by pointing out in his works el-İklîl, el-Müstedrek, el-Medhal

İlâ Ma‘rifeti's-Sahihayn. He became popular, especially with the amendments he made to the Sahihs of Bukhārī and Muslim.

Although Ḥākim does not have a separate book on djarḥ and ta'dil, he criticized many people who performed djarḥ and ta'dil because of their criticisms and analyses. Ibn Hajar in et-Tehzîb, al-Lisân, al-Isâbeve Hedyu's-Sârî, and, Zehebî in Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ, et-Tezkiretü'l-Huffâz, Mugnî, and ed-Dîwân and Mongoltay in Ikmal discuss Hâkim’s views on narrators.

Keywords: Ḥadīth, Tabiun, Djarḥ, Ta'dil, Ḥākim

ملخص موسع

نظرة الحاكم النيسابوري إلى الجرح والتعديل

أهم ما يميز نقد الرجال في عصر التابعيين، عندما بدأ تلفيق الأحاديث النبوية في الانتشار باستخدام الأحاديث النبوية لأغراض سياسية وعقدية .في هذه الفترة ، بدلاً من دراسة مستقلة ومنظمة حول نقد الرجال، أجريت دراسات لتحديد خصائص العدالة والضبط للرواة .حقيقة إن علم الجرح والتعديل قد أتى كفرع رئيسي ومستقل عن العلوم؛ يعتمد على أسباب مثل ضعف الإنسان وتلفيق الحديث.

النسيان والخطأ اللذان يحدثان بسبب الضعف البشري، بدأ يظهر بين حين وآخر في رواة الأحاديث؛ من ناحية أخرى أيضاً بدأ تلفيق الحديث من بداية استشهاد عثمان رضي الله عنه ومع استمرار ما يسمى الفتنة بين علي ومعاوية؛ لهذه الأسباب أصبح من الضروري أن يخضع الرواة لرقابة صارمة.

ساقنا عدم وجود دراسة عن الجرح والتعديل لأوائل علماء الأصوليين كالحاكم إلى البحث في هذا المجال.

في مقالتنا سنناقش ونقيّم وجهة نظر الحاكم في القضايا والمواضيع مثل الشروط التي يبحث عنها في الراوي، ورواة الجرح والتعديل الموجودين في آثاره، ونظرته إلى الجرح والتعديل، ورؤية علماء الجرح والتعديل الذي بجانبه ومكانته.

كثير من الناس المنشغلين بأبحاث الحديث، من الصحابة وصولاً إلى المتأخرين، وجهوا انتقادات في هذا المجال. اتفق العلماء بالإجماع على أن قبول رواية الراوي يجب أن تتواجد فيه صفتان أساسيتان، مثل العدل والضبط.

العدالة تعني الاستقامة والصدق وكمصطلح حديثي هو مصطلح يعبر عن كفاءة الراوي في الرواية. يُعرّف الحاكم عدالة المحدث بقوله : إنه مسلم، ولا يدعو الناس إلى البدعة إذا كان من البدعة، ولا يصرح بسوء نية من شأنه أن ينال من عدله، وأنه له أعلى مرتبة إذا كان حافظاً للأحاديث.

الضبط يعني الحفظ المكمل، والصحيح والجاد، وكمصطلح حديث: بأن الراوي لديه القابلية على حماية الحديث من جميع أنواع التغييرات من خلال حفظه بطريقة يمكنه من تذكرها وروايتها متى شاء رغم مرور الوقت. يعرّف الحاكم الحفظ بأنه القدرة على الاحتفاظ بسرد ما يسمعه الراوي في ذاكرته بطريقة يستطيع أن يتذكرها ويرويها متى شاء، ويحفظها من كل أنواع التغييرات، حتى بعد مرور وقت طويل.

يفقد الراوي صفاته من العدالة والضبط لبعض العيوب في عمله. وبسبب هذه العيوب التي ارتكبها بعضها يلغي عدالة الراوي، والبعض الآخر يلغي ضبط الراوي.

وذكر الحاكم العيوب التي قد تحدث بسبب عدالة وضبط الراوي مع الأدلة. لديه أخطاء في صفة العدالة، كذب الراوي ، اتهام الراوي بالكذب ، فسق الراوي. البدعة ، الجهل (جهالة الراوي). وحدد وعمل على إيضاح العيوب المتعلقة بصفة الضبط على أنها كثرة الغفلة والخداع واضطراب الذاكرة ووهم ووُجد في إثبات شكل المخالفة للراوي الثقة، وأوضح المخالفة: زيادة الثقة، الإدراج، والمصّحف والمحرّف

وأفاد الحاكم أن الجرح والتعديل ثمرة وفرع متطور للغاية من علم الحديث. تحدث الحاكم عن عدالة وجرح ستمائة وخمسة وعشرين شخصًا في المستدرك. وأثناء حديثه عن الجرح والتعديل في "المعرفة"، أشار إلى كتابه المدخل، وذكر أنواع الجرح والتعديل، وأوضح أنه يجوز الجرح في دين المحدث. لقد حقق العدالة في خمسة أقسام والجرح في عشرة أقسام. بالإضافة إلى ذلك ، في عمله المسمى "سؤالات الحاكم النيسابوري للدارقطني في الجرح

والتعديل"، سأل الدارقطني أسئلة حول جرح الرواة وتعديلهم. كما أعطى الدارقطني إجابات للحاكم بجرح وتعديل حوالي خمسمائة واثنين وثلاثين شخصًا.

يُرى أن الحاكم قد أخضع الناس للجرح والتعديل حسب طوائفهم، في كل من "المعرفة" و"المستدرك". وتحدث من هذه المذاهب عن المرجئة والقدرية بالإضافة إلى أهل البدع. تتنوع صياغة التعديل للحاكم في المستدرك، على عكس صياغة جرح. عندما ننظر إلى الكلمات التي استخدمها لجرح وتعديل في حق الرواة ، نلاحظ أنه استخدم مصطلحات خاصة به مثل "مستقيم الحديث" و "يجمع حديثه" في الجرح والتعديل (على الرغم من أنها تناسب أيضاً بغالب الجمهور في هذا المجال).

ونتيجة لذلك ، فإن الحاكم النيسابوري هو أحد العلماء المتقدمين الذين كتبوا أعمالًا مهمة في العديد من فروع العلوم المختلفة وخاصة في مجال أصول الحديث. الحاكم ، الذي بدأ علم الحديث في سن مبكرة ، اكتسب مكانة كبيرة بين علماء الحديث في مجال منهج الحديث وترك أثرًا كبيراً على العلماء الذين أتوا من بعده. عُرض أهمية عمل الحاكم "معرفة علوم الحديث" كأصول الحديث مع الحسبان بأنه في الفترة الأولى كان أثراً أصولياً. لدرجة أن ابن الصلاح وغيره من العلماء الأصوليين، الذين يعتبرون نقطة تحول في أسلوب علماء أصول الحديث المتأخرين، قد تأثروا به بشدة وبنوا على منهجه أصول الحديث.

كان الحاكم ما عدا كتابه "المعرفة" مصدراً للذين أتبعوه بعد أخذ المواضيع الأصولية في بعض آثاره، وفي الوقت نفسه كان قدوة لمن جاء من بعده بالريادة التي فتحها في هذا المجال. من بين هذه الأعمال، ذكر وإن كان جزئياً من مواضيع الأصول، من خلال الإشارة في أعماله إلى "الإكليل"، و"المستدرك"، و"المدخل إلى معرفة الصحيحين". وخاصةً صنع لنفسه اسمًا بطريقة مختلفة، لا سيما الاستدراك إلى صحيحي البخاري ومسلم.

على الرغم من أن الحاكم لا يملك كتابًا منفصلاً عن الجرح والتعديل، إلا أنه وُجد انتقاده للعديد من الأشخاص في مجال الجرح والتعديل بناءً على بعض انتقاداته وتحليلاته. وقد أخذ منه في حكمه على الرواة ابن حجر في مؤلفاته "التهذيب" و"اللسان"، و"الإصابة"،و"هدي الساري"، والمزي في مؤلفه "التهذيب" والذهبي في مؤلفاته "سير أعلام نبلاء"، "وتذكرة الحفاظ" و"المغني"، و"الديوان"، واقتبس منه مغلطاي في عمله المسمى "بالإكمال".

كلمات مفتاحية: الحديث ، التابعون، الجرح، التعديل، الحاكم

Giriş

Cerh, Arapça bir kelime olarak جرح (c-r-h) fiilinin mastarı olup, sözlükte maddi ve manevi olarak "yaralamak" demekir. Hadis ıstılahında ise hâfızası kuvvetli ve dikkatli olan bir âlimin fısk ve yalancılık gibi kendisinde bulunan ya da güvenilir râvilerin rivayetine muhalefet ederek rivayetinde meydana gelen bir kusurdan dolayı hem kendisinin hem de rivayetinin reddedilmesidir. Ta'dîl ise "ılımlılık, dürüstlük" mânasına gelen adl veya adâlet kelimesinden türemiş bir mastar olup "düzeltmek, doğru hüküm vermek, tezkiye etmek" demektir. Hadis terimi olarak da "râviyi rivayetinin kabulünü gerektirecek sıfatlarla isimlendirmektir.[1] İlim ehli, bir râvinin rivayetinin kabul edilebilmesi için onda adâlet ve zabt olmak üzere iki önemli temel vasfın bulunması hususunda ittifak etmiştir.

Sahabeden müteahhirîn âlimlere varıncaya kadar ulûmu'l-hadis ile meşgul olan birçok kişi bu alanda tenkidler yapmıştır.[2] Daha sonra bu ilim Yahyâ b. Maîn (ö. 233/847) ve Ahmed b. Hanbel ile Buhârî'nin temsil ettiği iki tabaka bu alandaki çalışmanın zirveye taşındığı zaman dilimi olarak telakki edilmiştir. Bu dönemde târih, tabakât, ma'rifetü'l-ricâl, ilel gibi müstakil cerh ve ta'dîl eserleri telif edilmiştir.[3] Yahyâ b. Maîn (ö. 233/847), Ali b. el-Medînî (ö. 234/848), İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849) ve İshak b. Râhûye (ö. 238/852) gibi âlimler bu devrin önemli münekkidlerindendir. Bundan sonraki tabakada Dârimî, Buhârî, Zühlî, İclî ve Müslim b. Haccâc gibi birçok münekkid âlim yetişmiştir.[4]

Cerh ve ta'dîl ilminde orijinal çalışmalar hicrî dördüncü asrın sonlarına doğru büyük oranda tamamlanmış, daha sonraki dönemlerde bu eserler üzerinde cem ve ihtisar çalışmaları devam etmiş, hicrî beşinci asırda cerh ve ta'dîl alanında taklid hâkim olmaya başlamıştır.[5]

---

[1] İbn Manzûr, Muhammed b. Mulcim, *Lisânü'l-'Arab* thk. Abdullah Ali el-Kebîr- Muhammed Ahmed Hasbullah - Hâşim Muhammed eş-Şâzelî, (Beyrut: tsz) 3/246; Emin Âşıkkutlu, "Cerh ve Ta'dîl", Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/394-401; Âşıkkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi*, 18; Musa Bağcı, *Hadis Tarihi Ve Usulü,* (Ankara: Bilay yayınları, 2018), 170-171.

[2] İbn Abbas, Enes b. Mâlik, A'meş ve Şu'be bunların başında gelmektedir. Bu ilmi, ilk nesil olan sahabeden titizlikle devralanların arasında Saîd b. Müseyyeb, Ali b. Hüseyin b. Ali (ö. 93/711), Urve b. Zübeyr (ö. 94/712), Süleyman b. Yesâr (ö. 94/712), Hârice b. Zeyd b. Sâbit (ö. 100/718), Sâlim b. Abdillah b. Ömer (ö. 106/724) bulunmaktadır. Bu neslin öğrencileri olarak kabul edilen Zührî, Sa'd b. İbrâhim (ö. 125/742), Yahyâ b. Saîd el-Ensârî (ö. 143/760) ve Hişâm b. Urve (ö. 145/762) bunlar arasında sayılabilir. Bu zikrettiklerimizin dışında Saîd b. Cübeyr (ö. 94/712), İbrâhim en-Nehaî (ö. 95/713), Tâvûs (ö. 101/719), Şa'bî, Hasanu'l-Basrî (ö.110/728), İbn Sîrîn (ö. 110/728) ve Eyüb es-Sahtiyânî (ö. 131/748) gibi tâbiîn hadisçilerinde ricâl tenkidciliği ile uğraştığı ileri sürülmektedir. Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sârih*, (Ankara: Başbakanlık Basım Evi 1982), 353; Âşıkkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi*, 37.

[3] Suphi Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, (Ankara: Gaye Matbaacılık, 1988), 88.

[4] Ebû Zur'a er-Râzî (ö. 264), Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 275), Tirmizî (ö. 279), Ebû Ca'fer el-Ukaylî (ö. 322), İbn Ebî Hâtim er-Râzî (ö. 327), İbn Hibbân (ö. 354), Ahmed b. Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 378) ve Dârekutnî (ö.385) gibi kişiler de münekkid âlimler olarak gösterilmektedir. Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sârih,* 354-355; Âşıkkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi,* 41.

[5] Bu asırda Halef b. Muhammed el-Vâsitî (ö. 401/1010) ve Ebû Mes'ûd ed-Dımaşkî (ö. 401/1010) gibi birçok münekkid âlim yetişmiştir. Daha sonraki asırlarda da birçok münekkid âlimin yetiştiği görülür. Hasan b. Muhammed el-Hallâl el-Bağdâdî (ö. 439), Ebû Bekir el-Burkânî (ö. 425), Ebü'l-Fazl Ali b. el-Hüseyin el-Felekî (ö. 427), Ebû Abdillah es-Sûrî (ö. 441), Ebû Sa'd İsmail es-Semmân (ö. 445), Ebû Ya'lâ Halîl b. Abdillah el-Halîlî (ö. 446), Ebû Bekir el-Beyhakî (ö. 458), İbn Abdilber (ö. 463), İbn Hazm el-Endelusî (ö. 456), Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463) gibi münekkidler yetişmiştir. Ahmed Naim, **Tecrîd-i Sârih**, s. 356-

Rivayetlerden sahih olanlar, sadece rivayetin kendisiyle değil, fehm, hâfıza gücü ve çok işitme ile tespit edilebilir. Hadislerdeki gizli illetlerin ortaya çıkarılması için ilmin bu çeşitine "ilelü'l-hadis ilmi" denir. Bu da fehm ve bilgi sahibi olan şahıslarla müzakereyle anlaşılabilecek bir durumdur. Bu hadislerin benzerleri sahih isnadlarla Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerinde nakledilmemişse hadisçinin bu rivayetin illetini tetkik etmesi ve mârifet ehli ile illetin ortaya çıkması için müzakere etmesi gerekir.[6] Bu ilmî anlayış ve çalışma, hadislerin ve rivayetlerin incelenmesinde muhaddislerin takip ettiği titiz yöntemlerindendir. Rivayetlerin kabul edilebilmesi için râvide bazı önemli şartların bulunması gerekir.

1. Râvide Aranan Şartlar

Âlimler, râvinin rivayetinin kabul edilebilmesi için kendisinde adâlet ve zabt gibi iki temel vasfın bulunmasında ittifak etmişlerdir. Hadis, sened ve metin olarak iki önemli unsurdan oluşmaktadır. Senedler, hadisi rivayet eden kişilerle ve hadisin hangi yolla geldiğini ifade eden lafızlardır. Hadisçiler râvileri hâfızası bakımından zayıf-kuvvetli ve doğru-yalancı olmaları açısından farklı değerlendirmelerde bulunmuş ve farklı tabirler kullanmışlardır. Bu tabirlerle râvileri derecelere ayırıp belli tertibe tâbi tutmuşlardır. Biz burada râvide aranan bazı şartlar, onun adâlet ve zabtını zedeleyecek bazı hususlar üzerinde durmaya çalışacağız.

1.1. Adâlet

Adâlet, doğruluk ve dürüstlük anlamında olup, hadis terimi olarak râvinin rivayetteki ehliyetini ifade eden bir terimdir. Râvilerin adâleti genellikle tezkiye yoluyla tespit edilir. Ancak hadis ve usul âlimleri, şahadete ve rivayete bakış açılarına göre tezkiye sayılarının bir ya da birden çok olması hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bir râvinin adâlet vasfını haiz olabilmesi için; Müslüman, akıllı, mükellef, takvâ ve mürevvet yani şahsiyet sahibi olması, kişiliğini zedeleyen iş ve davranışlardan uzak durması gerekir. Bu şartları taşıyan hür ve köle, kadın ve erkek her râvi âdil sayılır.[7]

Hâkim[8], muhaddisin adâletini, Müslüman olması, bidat ehli ise bidatına çağırmaması, adâletini ortadan kaldıracak masiyetleri açıktan yapmaması ve hadis hafızı ise en yüksek mertebeye sahip

357. Muhammed b. Nâsır es-Selâmî (ö. 550), İbn Asâkir (ö. 571), Abdurrahman el-İşbîlî (ö. 581), Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. el-Cevzî (ö. 597) yedinci asırda Abdü'l-Vâhid el-Makdis ed-Dımaşkî (ö. 600), Ali b. el-Mufaddal el-Makdisî (ö. 611), Ebü't-Tâhir İsmâil el-Enmâtî (ö. 619), Ebü'l-Hasan Ali b. el-Kettân (ö. 628), İbn Nukta (ö. 629), Vâsitî (ö. 637), İbnü's-Salâh (ö. 643), İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî (ö. 643), Münzirî (ö. 656), Nablusî (ö. 683) gibi ünlü münekkidler yetişmiştir.[5] Ayrıca bunlarla beraber İbn Dakîkul'îd (ö. 702), Dimyâtî (ö. 702), İbn Teymiyye (ö. 728), Mizzî (ö. 742), Zehebî (ö. 748), Fazlullah el-Umerî (ö. 749), Alâuddin Moğoltay b. Kılıç (ö. 762), sekizinci asırda da Irâkî (ö. 806), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852), Bedreddin el-Aynî (ö. 855), Sahâvî (ö. 902), dokuzuncu asırda ise Süyûtî (ö. 911) gibi önde gelen âlimler münekkidlerden sayılmaktadır. Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sârih*, 354-355.

6 Hâkim, Ebu Abdillah el-Hâkim en-Nisâbûrî, *Ma'rifetu Ulumi'l-Hadis*, Thk. Seyyid Muazzam Hüseyin, (Beyrut: Daru'l-İhyai'l-İlim, 1997), 60; Melîbârî, Hamza b. Abdullah çvr. Mühittin Düzenli-Ayhan Ak, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), *Hadis Usûlüne Yeni Yaklaşımları* 156.

7 Aydınlı, "Adâlet", *DİA*, c.1, s. 344; Âşıkkutlu, "Cerh ve Ta'dîl", *DİA*, 7/397.

8 Künyesi Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah b.Muhammed b. Hamdûye b. Nuaym ed-Dabbî et-Tahmânî en-Nîsâbûrî'dir. Hâfız, münekkid olan büyük bir ilim adamıdır. Hâkim, Abbâsî halifelerinden Muhammed el-Kâhir Billâh el-Mu'tasım

olduğunu belirterek tanımlamaktadır. Eğer muhaddis kitap sahibi ise, ona göre kendi kitabının aslından rivayette bulunması ve okurken en azından kitabının aslından düzgün okuması gerekir. Eğer bu muhaddis kitabının aslından okuyamayacak durumda ve kitaba yabancı ise, kendisinden hadis alınmaz. Ancak muhaddis, sika râvilere muhalefet etmeden rivayette bulunursa ezberledikleri alınıp yazılabilir. Şayet ezberinden okuduğu hadislerde mutabi olmaya dahi yaramayan münker hadisleri naklediyorsa o zaman yine böyle bir durumda olan birisinin hadisleri alınmaz. Hâkim, ayrıca râvinin adâletini ve dindarlığını, zabtını, titizliğini, rivayet ettiği asılları, sebtini, rivayet ettiği aslî kaynakları bilmekle birlikte yaşının dinlemeye, hadis almaya müsait olması gibi hususların da önemine vurgu yapmıştır.[9]

1.2. Zabt

Zabt, iyice ezberlemek, sağlam ve güzel yapmak anlamında olup, bir hadis terimi olarak râvinin, işittiği bir hadisi aradan bir zaman geçmesine rağmen dilediği anda hatırlayıp rivayet edebilecek şekilde ezberleyerek her türlü değişiklikten koruma kabiliyetine sahip olmasıdır.[10] Hâkim, zabtı, râvinin işittiği bir rivayeti aradan uzun bir zaman geçmesine rağmen rivayetini her türlü değişiklikten koruyarak istendiği anda hatırlayıp rivayet edecek şekilde hâfızasında tutabilme kabiliyeti olarak tanımlamaktadır. Ebû Arûbe (ö. 222/836) "Asıl silahtır"[11] sözüyle de asıl kaynağın ne kadar önem arzettiğini dile getirmektedir. Burada asıl kaynaktan maksat kişinin yazdığı nüshası ve rivayette bulunduğu asıl kaynaklardır. Kitap sahibi olan kişinin kitabından okuması gerekir. Hâkim'e göre, bir râvi rivayetlerini, kitabının aslından/asıl nüshasından icra edip etmediğine dikkat etmelidir. Hatalardan ve yanılgılardan korunmanın ve doğrulukla hareket etmenin en isabetli yolu kitaptan takip etmesidir.[12] Rivayette bulunduğu asıl kaynağı eski midir? Yoksa yeni midir? Çünkü bu durumlar göz önünde bulundurulmadan hareket edilirse art niyetli insanların müdahalelerinin başgöstermesi kaçınılmazdır. Hâkim kendi çağında böylesi hareketlerin ortaya çıktığına işaret etmektedir. Hatta bazıları kitapları satın alarak onlardan rivayette bulunmuşlar, bazıları da kendi rivayetlerini eski kitaplara tezvirat yoluyla kaydedip rivayet etme yoluna başvurmuşlardır. Bu çeşit tezvirat daha çok mütekaddimîn döneminde değil de müteahhirîn döneminde görülen bir durumdur. Bu işin ehli

zamanında dünyaya gelmiştir. Abbâsî döneminin çöküşü onun gençlik yıllarına denk gelmektedir. O, ilim ve ikram sahibi olan bir evde, hicrî üç yüz yirmi bir yılında Nîsâbur'da doğmuştur. Küçük yaşından itibaren zâhid ve âbid olan babası ve dayısının yardımıyla ilim tahsiline üç yüz otuz yılında başlamış, Sâmânîler zamanında Ebû'n-Nadr Muhammed b. Abdülcebbâr el-Utebî'nin vezirliği sırasında üç yüz elli dokuzda Nîsâbur'da kadılık yaptığı için "Hâkim" lakabıyla meşhur olmuştur. Babasının ismi Abdullah, künyesi Ebû Abdillah, lakabı Hâkim olarak bilinmektedir. Anne tarafından soyu muhaddis, fakih ve zâhid İbrâhim b. Tahmân'a (ö. 163/780) dayanan Hâkim, İsâ b. Abdurrahman b. Süleyman ed-Dabbî'nin neslinden geldiği için Dabbî ve Tahmânî nisbeleriyle de anılır. Hâkim dokuz yaşında iken hadis öğrenmeye, on üç yaşında iken de ilk olarak İbn Hibbân'dan hadis imlâ etmeye başlamıştır

9 Hâkim, *Ma'rife,* 52.

10 es-Sehâvî, *Fethu'l-müğîs şerhu elfiyeti'l-hadis*,, Thk. Salah Muhammed Muhammed Uveyda, (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1993), 1/307-314; Ahmed Yücel, *Hadis Usulü*, (İstanbul: İfav, 2011), 105.

11 Hâkim, *Ma'rife*, 99-100.

12 Hâkim, *Ma'rife*, 54.

olmadan böyle bir işitme şekli mazur görülebilir. Çünkü bu cehaletten kaynaklanma sebebi olarak açıklanmıştır. Ancak râvinin, işin ehli olduğu halde böyle bir yola başvurması cerh sebeplerinden sayılıp, tevbesini gerektirecek bir durum olarak kabul edilmiş ve bilinçli bir şekilde rivayetleri tahrip etmek olarak değerlendirilmiştir.[13]

Hadis âlimleri, bir hadisin kabul edilebilmesi için râvide öncelikli olarak adâlet şartını aramakla birlikte bunun tek başına yeterli olmadığını ileri sürmüşlerdir. Nitekim İmam Mâlik Mescid-i Nebevî'yi işaret ederek, "Şu direklerin dibinde 'Hz. Peygamber şöyle buyurdu' diyen yetmiş kişi ile karşılaştım. Bunların hangisine hazineyi teslim etseniz gözünüz arkada kalmazdı. Fakat işin ehli olmadıkları için hiçbirinden hadis almadım."[14] ifadeleriyle hadis rivayetinde sadece kişisel güvenilirliğinin yeterli olmadığına vurgu yapmıştır.

2. Râvinin Kusurları (Metâin-i Aşere)

Râvi işlediği bazı kusurlardan dolayı adâlet ve zabt sıfatlarını yitirir. Onun işlemiş olduğu bu kusurlardan dolayı da bir kısmı râvinin adâletini diğer bir kısmı ise râvinin zabtını ortadan kaldırır. Ta'n olarak nitelendirilen râvi eleştirisi, râvinin adâletini ve zabtını ortadan kaldıran kusurlardır. Bu kusurların beşi râvinin adâleti, diğer beşi ise râvinin zabtıyla ilgilidir. Toplam on kusur "metâin-i aşere" olarak ifade edilmektedir. Hâkim, râvinin hem adâletinden hem de zabtından dolayı meydana gelebilecek kusurları delilleri ile zikretmiştir.

2.1. Adâlet Sıfatıyla İlgili Kusurlar

Yalancılık, yalancılıkla itham edilme, fısk, bidat ve cehalet gibi hususlar râvinin adâletini ortadan kaldıran kusurlar olarak belirtilmiştir.[15]

2.1.1. Râvinin Yalancılığı (Kizbü'r-râvî)

Yalandan maksat râvinin Hz. Peygamber'in söylemediğini ona kasten nisbet ederek rivayette bulunmasıdır. Râvinin en olumsuz kusuru kizbü'r-râvî diye ifade edilen yalancılıktır. Bu konuda Hz. Peygamber'in, "Bana kasten yalan uyduran, cehennemdeki yerine hazırlansın" ve "yalan olduğunu bildiği halde benim adıma hadis rivayet eden kişi yalancının biridir."[16] gibi uyarıları belirleyici olmuştur.

Hâkim *el-Medhal* adlı eserinde, cerhi on tabakaya ayırmıştır. Birinci Tabaka: Cerhin ilk basamağı olarak Hz. Peygamber adına yalan yere hadis uyduranları ve uydurma nedenlerini detaylı bir şekilde saymıştır Daha sonra hadis uydurma nedenlerini ve kimler tarafından yapıldığını delilleriyle ifade etmiştir. Hadis uyduranlar arasında zındıklar, heva ve heveslerine uyanlar, hisbe için, krallara yakınlaşmak amacı, çıkarları için çarşı pazarlarda durarak hadis uydurmuşlardır. Bunlar uydurdukları

---

[13] Hâkim, *Ma'rife*, 54; Hatîb el-Bağdâdî, Ebu Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit, *el-Câmi' li ahkâmi'râvî ve âdâbi's-sâmi'*, Thk. Mahmud et-Tahhan, (Riyâd: Mektebetu'lmeârif, 2007), 1/662.

[14] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 191.

[15] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 116.

[16] Ahmed, *Müsned,* 1/113; 4/250,252,255; Buhârî, "İlim", 38; Müslim, "Zühd", 72: Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sârih*, 282.

hadislere sahih senedleri ekleyerek rivayet etmişlerdir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'e iftira attıkları ve yalan isnad ettikleri için yalancı olarak nitelendirilmiştir.[17]

2.1.2. Râvinin Yalancılıkla İtham Edilmesi (İttihâmü'r-Râvî bi'l-Kizb)

Rivayetlerinde yalan söylediği tespit edilmemekle birlikte günlük yaşantısında yalan söylemesi de râvinin yalancılıkla itham edilmesine sebep olacağından ittihâmü'r-râvî bi'l-kizb diye ifade edilmiştir. İbn Hacer böyle yalancılıkla itham edilen râvinin hadislerini metrûk olarak değerlendirmiştir. Günlük yaşantısında yalan söyleyen kişinin rivayetinin kabul edilmemesi, Hz. Peygamber'in hadislerini rivayet eden kişinin de yalan ihtimalinin olması sebebiyle rivayetleri reddedilmiştir.[18]

Hâkim → Muhammed b. Ahmed b. Temîm el-Asamm → Ubeyd b. Şerîk → Nuaym b. Hammâd → Abdurrahman b. Mehdî'den nakilde bulunarak şöyle demiştir: "Şu'be'ye, kimlerin hadisleri terkedilir? diye soruldu. O da 'yalancılıkla itham' edilen kişinin hadisleri terkedilir"[19] demiştir. Hâkim, Mâlik, Şâfiî ve Ebû Hanîfe'nin, bazı zayıf râvilerden yaptıkları rivayete istinaden caiz olduğu görüşünü benimsediklerini söylemiştir. Hâkim, kendi asrına kadar, her nesilden ve asırdan hadis imamlarının bu görüşle amel ettiklerini söyler.[20]

2.1.3. Râvinin Fıskı (Fısku'r-Râvi)

Fısk demek râvinin söz ve fiillerinde küfür derecesini bulmamak şartıyla fıskı malum olması demektir. Fısk ya itikatta ya da amelde olur.[21] Allah (c.c.) fâsığın haberinin temkinle karşılanması hususunda Müslümanlar'ı uyarmıştır. "*Ey İman edenler! Eğer bir fâsık size bir haber getirirse, doğruluğunu araştırın.*"[22] Hadis âlimleri konuyla ilgili hadisleri dikkate alarak büyük günahları işleyen ve küçük günahları işlemeye devam eden kişileri fâsık olarak nitelendirmişlerdir. Hâkim, muhaddisin adâletini tanımlarken, "onun Müslüman olması, bidat ehli ise bidatına çağırmaması, adâletini ortadan kaldıracak günahları açıktan işlememesi"[23] diyerek izah etmiştir. Dolayısıyla Hâkim, fıskın, râvinin adâletini zedeleyeceğini ifade etmiştir.

2.1.4. Bidat (Bidatü'r-râvî)

Bidat, dinden olmadığı halde sonradan ortaya çıkan dinî inanç ve uygulama mânasına gelmektedir.[24] Bidat râvinin rivayetine tesir eden kusurlardan biridir. Hadis ilminde ise bidatü'r-râvî şeklinde kullanılmış, hadis rivayet eden kişinin bidata nisbet edilmesi ve onun bidat ehlinden

---

[17] Hâkim, *el-Medhal*, 126 vd.

[18] İbn Hacer, *Nuzhetu'n-Nazar*, s. 112; Ahmed Naim, *Tecridi Sarih*, s. 294; Yücel, *Hadis Usûlü*, s. 106-107.

[19] Hâkim, *Ma'rife,* 62.

[20] Hâkim, *el-Medhal*, 149; İbn Receb, el-Hanbeli, Thk. Hemmâs Abdurrahim Said, (Riyâd: Mektebetu'r-rüşd, 2012), *Şerhu İlel*, 1/ 83; Âşıkkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi*, 116.

[21] Ahmed Naim, *Tecridi Sarih*, s. 296.

[22] Hucurât 49/6; Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sârih*, 297.

[23] Hâkim, *Ma'rife,* 100.

[24] Rahmi Yaran, "Bid'at", Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, (İstanbul, TDV Yayınları 1992), 6/129-131.

sayılması olarak kastedilmiştir. Hâkim, *el-Medhal* adlı eserinde 'sahih'in çeşitlerinden beşinci kısmında sıhhatinde ihtilaf edilen hadis çeşitleri başlığı altında bidatı zikretmiştir. Sıhhatinde ihtilaf edilen sahih hadis çeşidinden bahsederken, rivayetlerinde sadık olan bidatçıların ve heva ehlinin rivayetinin birçok hadis ehli tarafından kabul edildiğini ifade etmiştir. Ancak Hâkim *Ma'rife*'de ise, muhaddisin adâletini, Müslüman olması, bidat ehli ise bidatına çağırmaması, adâletini ortadan kaldıracak masiyetleri açıktan yapmaması şeklinde tanımlamıştır.[25] Genel olarak bidat ehli iki kısımda değerlendirilmiştir. İlk olarak, râvinin zayıflığı bidattan değil de hıfzının zayıf olması, itham edilmesi, aşırı gaflet gibi nedenlerden dolayı ise hadisi tahrîç edilmiştir. İkinci kısım olarak da sadık ve hâfız olması durumunda ise, üç görüş ileri sürülmüştür. Bunlardan birinci görüş bidat ehlinin rivayetlerini kesin olarak kabulü yönündedir. Diğer görüş ise bidat ehlinin rivayetlerinin kesinlikle reddi yönündedir. Üçüncü görüş de bidata davet edenler ve bidata davet etmeyenler şeklinde ayırt edilmelidir düşüncesine dayanmaktadır.[26]

2.1.5. Cehâlet (Cehâletü'r-Râvî)

Hadis âlimleri, hadisin sahih olabilmesi için isnadda bulunan râvilerin adâlet ve zabt cihetiyle tanınmasını şart koşmuşlardır. Cehâlet, râvinin zatının veya hâlinin bilinmemesidir.[27] Meçhul; hadisle meşguliyeti olmayan, hadis öğrenim ve öğretimi ile tanınmayan, fazla hadis rivayet etmediği için de hadisçiler arasında bilinmeyen kimsedir. Hadisçiler tarafından tanınmayan kişi, şahsı tanınmayan anlamında meçhûlü'l-ayn terimiyle dile getirilmiştir.[28] Bu bilgilerden hareketle Hâkim, cehâletü'r-râvîyi kusur sebepleri arasında saymıştır.

Hâkim, *Müstedrek*'te bilinmeyenler olarak zikrettiği bir gruba mensup kişilerin hadislerinin sıhhatı hususunda tevakkuf etmiştir. İshak b. Berzec hakkında "Eğer İshak b. Berzec bilinmiyor olmasaydı (cehâlet)[29] hadisinin sahih olduğuna hükmederdim." sözü buna örnektir.[30]Ayrıca bunlar arasında Şihâb b. Harb "mechûlün"[31], Abdülmelik b. Abdurrahman "Fi Hâza'l-isnad mechûlün"[32], Abdülvahhab b. Hüseyn "mechûlün"[33], Osman eş-Şeybânî ve Hassân b. Atiyye "mechûlün"[34], Gazal b.

---

25 Hâkim, *Ma'rife,* 62.

26 Hâkim, *el-Medhal*, s. 119-125.

27 Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sârih*, 319.

28 İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalanî, *Nüzhetü'n-nazar*, (Mısır: Daru İbn Abbâs, 2011), 277; Talat Koçyiğit, *Hadis Usulü,* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 91; Âşıkkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi*, 125-129; Yücel, *Hadis İlminde Tenkid Terimleri,* (İstanbul, İfav, 1996), 61-81.

29 Cehâlet: Bir kimsenin şahsının yani kim olduğunun veya cerh-ta'dîl yönünden durumunun ne olduğunun bilinmemesi. Aydınlı, *Hadis Istılahları*, 46.

30 Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/230-231.

31 Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/156.

32 Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/60.

33 Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/522.

34 Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/282.

Muhammed "mechûlün"[35], Ebü'l-Ebrâd "mechûlün"[36] gibi ifadelerle şahıslar hakkında meçhul olduklarını/bilinmediklerini zikretmiştir.

2.2. Zabt Sıfatıyla İlgili Kusurlar

İnsanlar yapısı itibari ile hatalardan berî değildirler. Hadis âlimleri "Hatadan kurtulan olmamıştır"[37] sözüne istinaden insanın yaratılışı gereği hatadan kurtulamayacağını ifade etmişlerdir. Hadis âlimleri râvinin adâlet ile ilgili kusurlarını dile getirdikleri gibi zabt ile ilgili olan kusurlarını da çok yanılmak, gaflet, vehm, hâfıza bozukluğu, sika râviye muhalefet şeklinde tespitte bulunmuşlardır.[38]

Râvilerin birçoğu adâlet ve zabt sahibi oldukları halde rivayetlerinde bazı hatalar meydana gelmiştir. Ancak bu durum onların bütün rivayetlerinde bu hataların olduğu anlamına gelmez. Ali b. el-Medînî, Süfyân b. Uyeyne gibi meşhur hadis âlimlerinin ve râvilerinin zabıtları ile ilgili hatalarını *İlelü Hadîs-i İbn Uyeyne* adlı eserde biraraya getirmiştir.[39]

2.2.1. Çok Yanılma (Kesretü'l-Galat)

Râvinin rivayetlerinde çokça yanılması demektir. Çokça hata yapmak bir râvinin rivayetlerinin kabul edilmesine engel olan önemli bir kusurdur. İbn Hibbân, "Râvinin, hatası sevabını geçmedikçe rivayeti terkedilmez. Hatası doğrusundan fazla olursa rivayetinden uzak durmak gerekir."[40] demiştir. Hâkim, çok yanılan kişinin hadisleri terkedilir. Hatîb el-Bağdâdî'nin de "Rivayetinde Çokça Hata Yapanın Hadisinin Delil Olarak Kullanılmayacağı"[41] başlığıyla verdiği bilgiler, hadis âlimlerinin konuyla ilgili yaklaşımını özetler mahiyettedir.

Hâkim → Muhammed b. Ahmed b. Temîm el-Asamm → Ubeyd b. Şerîk → Nuaym b. Hammâd → Abdurrahman b. Mehdî'den nakilde bulunarak şöyle demiştir: "Şu'be'ye, kimlerin hadisleri terkedilir? diye soruldu. O da 'kesretü'l-galat...' olan kişinin hadisleri terkedilir."[42] Hâkim, salâh ehlinin hadis eğitimine zaman ayırmadıkları için hata yaptıklarını ifade etmiştir. Bunlar ibadet ve amellerle meşgul olan gruptur. Hadisin zabtına, hıfzına ve itkânına önem vermeden hafife alarak gafletle rivayet eden kişilerdir. Bununla en fazla meşgul olanlar zâhidler ve âbidlerdir.[43] Zâhid Sâbit b. Mûsâ → Şerîk b. Abdullah el-Kâdî'nin şöyle dediğini nakleder: "A'meş → Ebû Süfyân → Câbir senediyle metnini zikretmeden Resûlullah şöyle buyurdu deyip sonra Sâbit b. Mûsâ'nın yüzüne bakarak 'Gece namazı çok olanın, gündüz yüzü güzel olur" demiştir. Şerîk, bununla Sâbit b. Mûsâ'nın zühd ve

---

[35] Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/211.
[36] Hâkim, *el-Müstedrek*, 11/487.
[37] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 174.
[38] Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sârih*, 296.
[39] Hâkim, *Ma'rife*, 71.
[40] İbn Hibbân, *Sahih*, 1/85.
[41] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 173.
[42] Hâkim, *Ma'rife*, 62.
[43] Hâkim, *el-Medhal*, s. 151; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/207.

takvâsını kastetmektedir. Sâbit de bu hadisin merfû‘ bir isnadla rivayet ettiğini zannetmiştir. Oysaki bu hadisin Sâbit → Şerîk → A‘meş → Ebû Süfyân → Câbir şeklinde gelen isnadı dışında başka hiçbir aslı yoktur.[44]

2.2.2. Gaflet (Fartu'l-Gaflet)

Hadis rivayetiyle ilgili meşgul olan bir râvinin dikkatli ve titiz olmaması, aşırı dalgınlık mânasına gelen gaflet, hadis usulü ilminde ise fartu'l-gafle olarak da bilinir. Râvinin rivayetlerinde titiz davranmaması, aşırı gaflet içinde olması nedeniyle cerh ve ta‘n edilmesine yol açan hallerden biri olduğu tespit edilmiştir. Râvinin dikkatsizliği az ise bu tür dikkatsizlikten ötürü meydana gelen rivayetleri alınmaz. Râvinin dikkatsizliği fazla ise rivayetleri terkedilir.[45]

Hâkim → Muhammed b. Ahmed b. Temîm el-Asamm → Ubeyd b. Şerîk → Nuaym b. Hammâd → Abdurrahman b. Mehdî'den nakilde bulunarak şöyle demiştir: "Şu‘be'ye, kimlerin hadisleri terkedilir? diye soruldu. O da, "Hadiste yanılgaya düştüğü hususunda icma edilen kişinin hadisleri terkedilir."[46] Râvinin, mürsel veya münkatı‘ olan bir hadisi muttasıl olarak veya bir rivayetin metnini bir başka rivayetle karıştırarak nakletmesi ve benzeri şekillerde neticelenen bu vasıflar, onun hem isnadda hem de metinde hatalar yapmasına ve hadisin muallel olmasına neden olmaktadır.[47] Hâkim de, bir hadisin hem müsned hem de mürsel olarak rivayet edilmesi, rivayetin bir cihetten merfû bir başka cihetten de mevkûf olarak rivayet edilmesi, mevkûf haberin merfû, merfû haberin mevkûf, münkatı‘ haberin mevsul olarak rivayet edilmesini hadiste ortaya çıkan illetlerden saymıştır. [48] Bundan dolayı râvinin bu dikkatsizliği ilel ilminde gaflet olarak nitelendirilmiştir.

Muhaddisin aynı zamanda gafletinin, ilminde ve usulünde yani kitaplarında yaptığı ihmalkârlığının da bilinmesi gerekir. Hâkim hadisin edâ edilmesinde titizliğin önemine binaen; "Hadisin semâı kolay, ama onu tahrîç etmek zordur." Yani işitmek belki kolay ama onu aynısıyla muhafaza ederek nakletmek zor olabilir demiştir.[49]

2.2.3. Vehm (Vehmü'r-râvî)

Vehmden maksat râvinin "mürsel veya münkatı‘" olan bir hadisi mevsul, mevsul olan bir hadisi mürsel, merfû bir hadisi mevkûf olarak rivayet etmesi gibi isnadda meydana getirdiği yanlışlıklar onun vehminden kaynaklandığının göstergesidir. Bu durum onun rivayet kurallarını bilmediği veya doğru zannederek yanlış rivayet ettiğinden vehim olarak adlandırılmakta ve bu durum râvi hakkında zabt kusuru sayılmaktadır.[50]

---

44 Hâkim, **el-Medhal**, s. 151; İbn Hibbân, **el-Mecruhin**; c. 1, s. 207.

45 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 179; Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sârih*, 296; Koçyiğit, *Hadis Usulü*, 93.

46 Hâkim, *Ma‘rife*, 62.

47 Polat, "Galat", *DİA*, 13/300.

48 Hâkim, *Ma‘rife*, 112-119.

49 Hâkim, *Ma‘rife*, 112-119.

50 Süyûtî, Abdurrahman b. Ebi Bekir, *Tedrîbü'r-râvî fi şerhi takribi'n-nevevî*, Thk. Ahmed Ömer Haşimi,(Beyrut: Dar kutubi'l-arabi, 1985), 163; İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs,* 82; Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sârih*, 297.

Vehmin neticesinde meydana gelen hatanın yani illetin tespiti, çeşitli karineler yardımıyla titiz bir tetkik gerektirir. İlk bakışta cerh sebeplerinden salim gibi görünen fakat gerçekte gizli bir sebebi taşıdığı için tetkiki en zor hadis çeşidi olarak bilinen muallel hadislerin illetlerini ortaya çıkartmaktır. Ancak hadiste bulunan bir illeti ortaya çıkartmak, hadis ilminde son derece uzmanlaşan, parlak zekâ ve hâfızaya sahip muhaddislerin işidir. Hâkim, konuyla ilgili İbn Mehdî'nin şu sözünü nakletmektedir: "Bir tek hadisin illetini öğrenmek, bende olmayan yirmi hadisi yazmaktan daha çok hoşuma gider"[51] ve "hadisi tanımak bir ilhamdır. Hadisin illetini ortaya çıkaran kimseye bunu nereden çıkardın? diyecek olsan, seni ikna edecek bir delil bulamaz"[52] diyerek râvinin vehminden hareketle hadis ta'lîl etmenin, teknik bilgi gerektiren zor bir iş olduğunu ifade etmeye çalışmıştır. İbn Mehdî, hadislerin illeti teknik bilgi, tecrübe ve müzakere ile ancak tespit edebileceğini belirtmektedir.[53]

2.2.4. Sika Râviye Muhalefet (Muhâlefetü's-Sikât)

Bir râvinin ister zayıf ister güvenilir olsun kendisinden daha güvenilir râvilerin rivayetlerine muhalif olarak hadis rivayet etmesine muhalefet denilmiştir. Muhalefet, bazen râvinin rivayet ettiği hadisin isnadında bazen de hadisin metninde olmayan bir söz ilave edilmesiyle meydana gelir. Bir râvi bir gruptan farklı isnadlarla bir hadis rivayet eder, başka bir râvi de bu gruptan aynı hadisi gruptan yalnız birinin isnadında birleştirerek rivayet eder ve ancak isnadlar arasındaki ihtilafı belirtmez.[54] Hâkim muhalefeti ziyâdetü's-sika, idrâc, musahhaf ve muharref şekillerinde ele aldığı konularda incelemiştir.[55] Bunlardan her birine ayrı ayrı örnekler vermiştir:

Hâkim, sadece metnin sonunda olan idrâc şeklini ele almıştır. İbn Mes'ûd'un اذا قضيت هذا او فعلت هذا فقد قضيت صلاتك ان شيت تقوم فقم"bunu okuyunca namazını tamamlamış olursun. Şayet kalkmak istersen kalkarsın" sözünü Hz. Peygamber'in hadisinden zannedince farkına varmadan sahabe sözünü Hz. Peygamber'in sözüne ekleme yapmıştır. Zikredilen bu hadisin isnadında adı geçen Züheyr b. Muâviye ve hadisi kendisinden rivayet eden bazı râviler "اذا قلت هذا" ile başlayan ve sonuna kadar devam eden ibareyi Ebû Dâvûd ve Dârekutnî merfû hadise ekleme yapmışlardır. Aslında hadisin sonuna eklenen bu söz Resûlullah'ın sözü olmayıp, Abdullah b. Mes'ûd'un sözüdür.[56] Dolayısıyla metnin sonunda bir idrâcın olduğu görülmektedir. Merfû bir rivayete ekleme yapılarak sika râviye muhalefet edilmiştir.

---

[51] Hâkim, *Ma'rife,* 112.

[52] Hâkim, *Ma'rife*, 113.

[53] Hâkim, *Ma'rife*, 112.

[54] Hâkim, *Ma'rife*, 39; Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sârih*, 299; Yücel, *Hadis Usulü*, 109; Koçyiğit, *Hadis Usulü*, 94; Âşıkkutlu, "Muhalefet", *DİA*, 30/402-403.

[55] Hâkim, *Ma'rife*, 39; Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sârih*, 299; Yücel, *Hadis Usulü*, 109; Koçyiğit, *Hadis Usulü*, 94.

[56] Dârekutnî, *Sünen*, 1/353; Süyûtî, *Tedrîbü'r-Râvi,* 1/451; Melîbârî, *Hadis Usulüne Yeni Yaklaşımlar*, 231.

Hâkim ‘ziyadeyi’ ‘illetli olmama şartı’ dışında hiçbir şartı ileri sürmeden metinde de senedde de kabul görmektedir.[57] “Ziyâdetü’s-sika irsâlden daha makbuldür” gibi ifadeler *Müstedrek* adlı kitabının birçok yerinde zikrettiği görülmekte ve iddiasını delillendirmektedir.[58]

Tashif ve tahrifata örnek olarak da Hâkim şunu ifade etmiştir: Hâmid b. Muhammed b. Ali el-Müzekkir tarikiyle gelen rivayette “زر غبا تزداد حبا / Zur ğıbben tezdâd hubben-Arasıra ziyaret etki daha çok sevilirsin” hadisini doğrudan kitaptan alırken yanlış okumadan dolayı tashif etmiştir. Aslında hadisin anlamı “زرعنا تردد حناء / Zer unâ teredded hınnâe-Ziraatımız ürünlerimiz kına otu gibi oldu”şeklinde değiştirilmiştir. Râvi bununla yetinmeyerek bu tashifini savunmak gayesiyle şu hikâyeyi de uydurmuştur: “Bir kavim ekinlerinin öşürünü vermiyor ondan tasaddukta da bulunmuyorlardı. Bunun sonucunda ektiklerinin hepsi kına otu oldu.”[59] İşte buna benzer durumlar karşısında hadisleri tashif ve tahrifattan korumak gayesiyle örnekler üzerinde çalışma yapılmıştır.

Tashifat bazen de isnadda meydana gelir. İlk dönemlerde yazılı metinlerin harekesiz ve noktasız olduğu düşünülürse ne derece hataların meydana geldiğini anlamak güç değildir. Bunun sebebi de şifahi olarak gelen rivayetlerde isnad zikredilirken telaffuz edilen bir ismin veya bir lakabın harfleri, şekil ve nokta bakımından farklı olsa da aynı vezin ve kalıpta olan başka bir isim ve lakaplakarıştırılabilir. Ehvazlılar bir isnad içinde bulunan Bukeyr b. Âmir el-Becelî ismini tashif ederek, “Bukeyr” yerine “Ukeyl” diye telaffuz etmiştir. Bu, râvinin“Bukeyr”i “Ukeyl” diye işitip yanlış anlaması neticesinde meydana gelen bir hatadır.[60]

2.2.5. Hâfıza Bozukluğu (Sûü’l-hıfz)

Râvinin kötü bir hâfızaya sahip olmasıdır. Râvinin kötü hâfızası zabt kusurlarından biri olarak kabul edilmiştir. Râvinin hâfıza zayıflığı hastalık, yaşlılık, körlük, kitaplarının kaybolması gibi sonradan meydana gelen sebeplerden dolayı oluşan hâfıza kaybına ihtilât, buna maruz kalan râviye ise muhtelit denir. Güvenilir olan râvilerin ihtilât öncesi rivayetleri makbul, ihtilâttan sonraki rivayetleri kabul edilmez.[61]

Hâkim → Ebü’l-Abbas Muhammed b. Yakub → Hanbel b. İshak b. Hanbel → Ali b. Abdillah → Yahyâ b. Saîd’den şöyle nakletmiştir: Hadis ilmiyle belli bir süre uğraşmış olan kişide birçok özellik bulunması gerekir. Hadis rivayetinde bulunan kişi titiz, ihtiyatlı ve uyanık olmalıdır. Aynı zamanda hadis tekniğini bilmesi, ricâl ilminden haberdar olması ve saydığım bu özelliklerle içiçe olması, onun ayrılmaz bir parçası olması gerekir. [62] Hâkim, râvinin hâfızasının sağlam olması, aldığını iyi

57 Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/80.

58 Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/3-42-46-48-92-96-101-109-112-172-179-319-346-413-492-503-565; 2/58-529; 3/128; 4/232-472.

59 Hâkim, *Ma‘rife*, 217.

60 Hâkim, *Ma‘rife*, 221-222.

61 Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sârih*, 333.

62 Hâkim, *Ma‘rife*, 54.

algılayabilmesi ve alırken rivayetin sıhhatini zedeleyecek hususlara karşı uyanık olması gerekeceğini belirtmiştir..[63]

Celâlet ve yüksek mertebe sahibi olan İbn Lehîa Mısır'da iken evinde yangın çıkması sebebiyle bütün kitapları yok olmuş; hadisleri aktarırken hâfızası karışmış, münker hadisleri ezberden aktarmaya başlamıştır. Artık hadislerine itibar edilmez ve delil gösterilmez olmuştur.[64] Bu kişinin hâfızasının karışması ve rivayetlerini ezbere okuyamaması hâfızasının iyi olmadığını göstermektedir.

Hâkim'in, hâfıza kötülüğünü bazı râviler hakkında cerh sebebi olarak açıkladığı görülmektedir. Abdullah b. Saîd b. Ebî Hind[65], Muhammed b. Abdurrahman Ebî Leylâ[66], Ubeydullah el-Umerî[67] gibi kişilerin hâfızalarının kötü olduklarını belirterek bunlar hakkında "Sadece hâfızalarının kötü olduğu söylenmiştir" der. İsmâil b. Ayyâş hakkında da Şam ehli âlimlerinden olup onun sadece "kötü hâfızalı" birisi olduğunu belirtmiştir.[68]

3. Hâkim'in Cerh ve Ta'dîle Bakışı

Hâkim, cerh ve ta'dîlin hadis ilminin bir semeresi ve büyük ölçüde gelişmiş bir kolu olduğunu ifade etmiştir.[69] Hâkim, *Müstedrek*'te altı yüz yirmi beş kişi hakkında konuşup cerh ve ta'dîlde bulunmuştur.[70] *Marife*'de de cerh ve ta'dîlden bahsederken, *el-Medhal*[71] adlı kitabına atıfta bulunarak cerh ve ta'dîl çeşitlerini sıralamış ve muhaddisin diyâneti hususunda cerhedilmesinin mübah olduğunu anlatmıştır. O, adâleti beş, cerhi ise on kısım olarak incelemiştir.[72] Ayrıca onun *Suâlâtü'l-Hâkim en-Nîsâbûrî li'd-Dârekutnî fi'l-Cerh ve't-Ta'dîl* adlı eserinde Dârekutnî'ye râvilerin cerh ve ta'dîli hakkında sorular sormuştur. Dârekutnî de beş yüz otuz iki kişi hakkında cerh ve ta'dîlde bulunarak Hâkim'e cevaplar vermiştir.[73]

Hâkim, *Kitâbü'l-Müzekkîn li-Ruvâti'l-Ahbâr* adlı eserinde kendi zamanına kadar, râviler hakkında tenkid hükümleri veren ve rivayetlerin sahihi ile sakîmini tetkik eden imamları, her tabakada dört kişi olmak üzere on tabakada toplam kırk kişi olarak saymıştır. Sahabelerden oluşan ilk tabakada, Hz. Ebû Bekir, Ömer, Ali ve Zeyd b. Sâbit'i zikretmiştir. Bunlarla beraber o, hocalarının olduğu onuncu

[63] Hâkim, *Ma'rife*, 54.
[64] Hâkim, *el-Medhal*, 161-163.
[65] Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/50.
[66] Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/266.
[67] Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/560.
[68] Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/151.
[69] Hâkim, *Ma'rife*, 99.
[70] Aziz Reşit Muhammed ed-Dâyinî, *Tashîhu ehâdîsi'l-Müstedrek beyne'l-Hâkim en-Nisâbûrî ve'l-hâfiz Zehebî*, (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1971), 23.
[71] Hâkim, *el-Medhal*, 126 vd.
[72] Hâkim, *Ma'rife*, 100; Hâkim, *el-Medhal*, 165-166.
[73] Muvaffık b. Abdullah b. Abdulkadir, *Suâlâtu'l-Hâkim en-Nîsâbûrî li'd-Dârekunî fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, (Riyâd: Mektebetü'l-maârif, 1984), 84-291.

tabakada ise Ebû İshak İbrâhim b. Hamza el-İsfahânî, Ebû Ali en-Nîsâbûrî, Ebû Bekir Muhammed b. Ömer b. Sâlim el-Bağdâdî ve Ebü'l-Kâsım Hamza b. Ali el-Kinânî el-Mısrî gibi âlimleri zikretmiştir.[74]

Hâkim, aynı zamanda râvinin sıdkı ve itkanının bilinmesi ile ilgili rivayetlerine önem vererek bir ninenin mirası ile ilgili sorulan soru üzerine bunu göstermiştir. Abdullah b. Yâkub'un Berrâ b. Azîb yoluyla gelen rivayeti şöyledir: "Biz bütün hadisleri Resûlullah'tan işitmedik. Biz develeri güderken, arkadaşlarımız bize hadis rivayet ederlerdi."[75] Sahabe, Hz. Peygamber'den doğrudan işitmediği/işitemediği hadisleri ya akranlarından ya da kendilerinden daha hâfız veya daha titiz davrananlardan işitmeye gayret etmiştir. Hz. Ebû Bekir (r.a.) kendisine gelen yaşlı bir ninenin miras ile ilgili sorusuna karşılık, Hz. Peygamber'den senin ile ilgili bir husus bilmiyorum deyip sahabeye sorarak teyid ettikten sonra hüküm vermiştir.[76]

Hâkim "sâhibü'l-hadîste sadece bir özellik değil birden fazla özellik bulunmalıdır. Belli bir zaman hadislerle iştigal edilmelidir. Çünkü hadislerle belli bir zaman çabası olmayan kişinin hadisi anlamasında ve yorumlamasında sağlıklı bir neticeye ulaşması güçleşir. Onun için râvi, 'Sâhibü'l-hadîsin hadisi alırken titiz ve uyanık olmalıdır. İhtiyatı elden bırakmamalıdır.'"[77] diye zikretmiştir.

Tâlibü'l-hadîsin bilmesi gereken önemli hususlardan biri de ilk olarak muhaddisin şeriate, tevhid inancına, peygamberlere karşı itaati ve onlara vahyolunan hususlarda hangi konumda olduğunun bilinmesidir. Sonra hevâ ve hevesinin peşinden giden bidat ehlinden biri olup olmadığı, daha sonra da yaşının da bilinmesi önem arz eden durumlardandır. Çünkü hadis almada ve rivayet etmede onun yaşının uygun olup olmadığını bilmek gerekir. Aksi takdirde bazen yapılan rivayetlerde yaşı küçük olduğu ya da görmediği halde işitmiş gibi rivayette bulunulmuştur. Ebû Ali el-Hâfız → Abdullah b. İshak el-Kermânî → Muhammed b. Ebî Yâkub'dan rivayette bulunduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Ebû Ali, "Ona doğumunu sorunca, iki yüz elli bir yılında doğduğunu söylemiştir. Daha sonra Ebû Ali ona, sen doğmadan dokuz sene önce Muhammed b. Ebî Yâkub el-Kermânî vefat etti" demiştir.[78]

4. Hâkim'in Cerh ve Ta'dîl Âlimleri Yanındaki Yeri

Hâkim her ne kadar cerh ve ta'dîl ile ilgili müstakil bir kitabı bulunmasa da bazı tenkid ve analizlerinden hareketle cerh ve ta'dîl alanında birçok kişi hakkında tenkidde bulunmuştur. Hâkim, cerh ve ta'dîl âlimleri tarafından ikinci tabakadan kabul edilmiştir. Râviler hakkında değerlendirme yapanların üç kısma ayrıldığı bilinen bir gerçektir. Bir kısmı bütün râviler veya çoğunluğu hakkında tenkid ve analiz yapanlar, bir kısmı birçok râvi hakkında, diğer bir kısmı da bazıları hakkında analiz ve değerlendirmede bulunanlardır. Onun *el-Müstedrek* adlı eseri bu örneklerle doludur.[79] Sehâvî *el-*

[74] Hâkim, *Ma'rife*, 52.

[75] Ahmed, *Müsned*, c. 4, 283; Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-Fâsıl*, 235; Hâkim, *Ma'rife*, 52-53; Hatîb el-Bağdâdî, el-Cami' 1/174.

[76] Ahmed, *Müsned*, c. 4, s. 225; İbn Mâce, "Ferâiz", 4; Ebû Dâvûd, "Ferâiz", 5-6; Tirmizî, "Ferâiz", 10-11.

[77] Hâkim, *Ma'rife*, 53.

[78] Hâkim, *el-Medhal*, 122.

[79] Dirâsât, Mecelle İlmiyye Muhakkeme, 584.

Mütekellimûne fi'r-ricâl adlı eserinde râvi tenkidlerini yapan ilim ehlinden bahsederken Hâkim'i bunlar arasında zikretmiştir.[80]

Cerh ve ta'dîl alanında Hâkim'in sahip olduğu üstün konumu dolayısıyla ondan sonra gelen hadis araştırmacıları görüşlerine önem vermiş, cerh ve ta'dîl konusundaki eserlerinde onun bu görüşlerini birer kaynak kabul edip ondan etkilenmişlerdir. Onun râviler hakkındaki hükümlerini İbn Hacer *et-Tehzîb, el-Lisân, el-İsâbe* ve *Hedyü's-Sârî* adlı eserlerinde, Mizzî *Tehzîb* adlı eserinde, Zehebî *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*,[81] *et-Tezkiretü'l-Huffâz, el-Mugnî* ve *ed-Dîvân* adlı eserlerinde, Moğoltay ise *İkmâl* adlı eserinde aktarmışlardır. Özellikle kendi döneminde başta olmak üzere, neredeyse cerh ve ta'dîl konusunda kitap yazan her müellif Hâkim'den nakilde bulunmuştur. Hadisler üzerinde araştırma yapan ilim ehlinin Hâkim'in sözlerini bu kadar kaynak göstermeleri onun ne kadar değerli ve üstün bir konuma sahip olduğunu göstermiştir.

Hadis tenkidçileri, râvileri ta'dîlde müteşeddid, mutedil olanlar ve ta'dîlde mütesâhil/gevşek davrananlar olmak üzere üçe ayrılmıştır. Ayrıca şahıslar hakkında tenkidde bulunurken sözleri geçerli olanları değerlendiren Zehebî bunları yirmi iki tabakaya ayırarak Hâkim'i de onuncu tabakada zikretmiştir.[82]

Hâkim, e*l-Müstedrek*'te zayıf râvileri hatta çok zayıf râvileri zikrettikten sonra akabinde sahih râvilerin isimlerini yazmıştır. Bundan dolayı Zehebî, *Men Yu'temedu Kavluhum fi'l-Cerh ve't-Ta'dîl* adlı eserinde Hâkim, Tirmizî ve Beyhakî'yi mütesâhiller (gevşek davrananlar) arasında saymıştır.[83] Râvileri sika göstermedeki tesâhül/gevşek davranmasıyla Buhârî ile Müslim'in ya da ikisinden birisinin şartlarını esnek tutmasıyla Abdüsselâm Ebü's-Salt ve Ahmed b. Abdullah b. Yezîd el-Huranî'yi tevsikte bulunmuştur. Tevsikte bulunduğu halde senedinde "kezzâb" ve "vaddâ" râvilerin olmasına rağmen hadisin sıhhatına hükmetmesi onun tesâhül/gevşek davrandığının bir göstergesidir. Ayrıca onun burada birçok çelişkiler içerisinde olduğunu görmek de mümkündür.[84]

5. Hâkim'in Cerh ve Ta'dîldeki Kaynakları

Kuşkusuz Hâkim bu alanda içtihat ehli bir kimsedir. Yine o bu alanın taklide açık olmadığı görüşündedir. "Ben bu kimselerin cerhine sebep özelliklerine herhangi bir imamı taklid ederek değil kendi çabam ve bilgimle ulaştım..." demiştir.[85] Her ne kadar bu şekilde bir ifade zikretse de bu, önceki âlimlerden faydalanma kapısını kapatmak anlamına gelmez. O, hadislerin sonunda cerhetme

80 Muhammed b. Abdurrahman Sehâvî, *el-Mütekellimûne fi'r-Ricâl*, thk. Ebü'l-Fettâh Ebû Gudde, (Beyrut: Mektebü'l-Matbuatu'l-İslâmiyye, 1980),105.

81 Zehebî, *Siyer*, 17/162-177.

82 Zehebî, *Zikru men yu'temedü kavluhu fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, 196.

83 Zehebî, *Zikru men yu'temedü kavluhu fi'l-cerh ve't-ta'dîl,* 196.

84 Cemâleddin Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, *Nasbü'r-râye li ehâdîsi'l-hidâye* Thk. Muhammed Avâme, (Cidde: Müessesetü'r-Reyyân, ty).1/344-351; Yâsir Ahmed, *et-Tashîh alâ şarti Şayhayn, Mecelletü'ş-Şerîa ve'd-Dirâseti'l-İslâmî,* 2015, Küveyt Üniversitesi sy. 43, 85, 2015.

85 Hâkim, el-Medhal, 1/36.

uslubunda hocası olan İbn Hibbân'ın yolunu takip etmiştir.[86] Hâkim'in tabii olarak genellikle tüm kitaplarında, geçmiş âlimlerden pek çok nakilde bulunduğu görülmektedir. Aslında onun bu nakillerine dayanak teşkil edecek cerh ve ta'dîldeki kaynakları oldukları bir gerçektir.[87] Burada bu kaynakların

6. Hâkim'in Eserlerinde Cerh ve Ta'dîl Örnekleri

Hâkim'in, hem *Ma'rife*'de hem de *Müstedrek* adlı eserlerinde şahısları sahip oldukları mezheplere göre cerh ve ta'dîle tâbi tuttuğu görülmektedir. Bu mezheplerden Mürcie[88] ve Kaderiye'nin[89] yanı sıra bidat ehli olanlardan da bahsetmiştir.

Hâkim'in, *Ma'rife*'de kişileri, yalancı, mürcî, sahabeye buğzeden, kaderî, kitabını ezberlememesi, bidatçı olması, giyim ve kuşam vb. hususlarda cerhe tâbi tuttuğunu görmekteyiz. Bunların bazılarını şöyle sıralayabiliriz:

6.1. Cerh Örnekleri

Hâkim, şahısları, farklı mezheplere bağlılıklarıyla cerhe tâbi tutmuştur. Ebû Bekir b. Affân, İbn Uyeyne'nin Kuaykaan'da bulunan evinden çıkıp yanımıza gelerek İbn Ebî Revvâd hakkında şöyle uyarıda bulunmuştur: "İbn Ebî Revvâd'dan sakınınız. Çünkü o Mürciî'dir. İbrâhim b. Ebî Yahyâ'dan da sakının, o da Cehmî ve Kaderî'dir."[90] Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah el-Umanî → Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah → Ahmed b. Hanbel Salim el-Aftas'ın Mürciî olduğunu söylemiştir. Muhammed b. Şuayb → Buhârî'nin, Abdülaziz b. Ebî Revvâd'ın Mürciî olduğunu nakletmiştir.[91] Müsennâ b. Muaz'ın babası, Bağdad'da bulunan Ebî Şeybe el-Kâdî'yi Şu'be'ye mektup yazarak sormuş,

---

[86] Hâkim, *el-Medhal*, 1/36.

[87] Bazılarını şu şekilde zikredebiliriz: *et-Târîhu'l-Buhârî,* İbn Ebî Hâtim'in *el-Cerh ve't-Ta'dîl* adlı eseri, *Sualâtu ed-Dûrî li İbni Maîn.* Ayrıca o, Ahmed b. Hanbel'den bazen isnadsız olarak bazen de İbn Bâlûyeh → Abdullah → Abdullah'ın babası tarikiyle nakleder. Amr b. Ali el-Fellâs ve kendi şeyhleri de bunlar arasındadır. Bunların başında İmam el-Hâkim el-Kebîr Ebû Ahmed Muhammed b. Muhammed el-Hâfız, Ebû Ali el-Hâfız ve İmamu'l-Eimme Ebû Bekir b. Huzeyme gelir. Bütün bunlar Hâkim'in kendilerinden istifade ettiği ve yararlandığı kaynaklardandır. Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/28-43-115-118-139-196-280-288; 3/231-353.

[88] Mürcie, ilk etapta Mürcie, Şîa ve Hâricîler gibi siyasi bir grup idi. İman ve küfür olayında ortaya çıkan ve ihtilafların yoğunluk kazanmaya başladığı birinci asrın ikinci yarısında Müslümanlardan bir grup, mücadele eden iki grubun da kendilerine göre haklı tarafları olduğunu, ancak onların tekfir ettiği insanların Allah'ın varlığını ve birliğini tasdik etmelerinden dolayı kâfir kabul edilemeyeceklerini, fakat haklarında kesin bir hüküm vermenin de mümkün olmadığından bu hükmü ahiret gününde Allah'a terketmek süretiyle ileri sürdükleri görüşünden dolayı Mürcie adıyla şöhret kazanan mezhebi oluşturmuşlardır. Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, (Beyrut: Dar Kitabu'l-Arabi, ty)., 279-282.

[89] Kaderiyye, cebr ve kader meselesinde meydana gelen tartışmalarda Cebriyye'nin görüşüne zıt olan ve insanın fiil ve hareketlerinde hür bir iradeye sahip olduğunu ispat etmeye çalışan mezhebin savunucularına Kaderiyye adı verilmiştir. Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, 283-289.

[90] Hâkim, *Ma'rife* thk. Fâris es-Sellûm, 430-432.

[91] Hâkim. *Ma'rife* thk. Fâris es-Sellûm, 440.

o da "mezhebinde mezmûmdur" diye cevap vermiştir.[92] Hâkim, sahabeye dil uzatan ve onlara buğzeden kişileri de cerhetmiştir.[93]

Hâkim. *Müstedrek*'te de farklı şekillerde cerh ve ta'dîl örneklerini zikretmiştir. Kişileri ta'dîl ile vasıflandırırken bir ya da birçok sıfatla nitelemiştir. Cerhte bulunurken de Buhârî ve Müslim'in delil olarak itibar etmediği kişiler, hadis alanında uzman olmayanlar, Şiîlikle itham edilenler, hâfızanın kötülüğü ve meçhul olması gibi mülahazalarda bulunarak kişileri cerhe tâbi tutmuştur. Onun zikrettiği belli başlı bazı cerh lafızlarını ve uslubunu şöyle zikredebiliriz:

1. Hâkim, Buhârî ve Müslim'in terkettiği râvileri savunması genellikle râvinin itham edilmemiş olmasını kastederek ifade etmeye çalışmıştır.[94] Şurahbîl b. Sa'd hakkında "İtham edilmemiş Medineli bir tâbiîdir", Seleme b. Vehram, Mezmea b. Sâlih yahut el-Eclec el-Kindî ve Bişr b. Râfi'î gibi râviler hakkında "metrûk" olmadığını ya da râvinin bidat dışında bir kusurla eleştirilmediğini söylemesidir. Sevr b. Ebî Fâhita Şeyhayn onun hadisini almamışsa da bu kişi Şiî olmak dışında bir kusurdan dolayı eleştirilmemiştir. Hâkim'in bunlar hakkındaki savunmasının zayıf olduğu görülüyor. Râvinin "müttehem" veya "metrûk" olmaması hadisinin *Sahih*'de rivayet edilmesi için yeterli değildir.

2. Râviler hakkında "Lâ tekûmü bihi hücce" veya "Lâ yuhteccü fihi/Vâhi'l-hadîs" gibi ifadeler[95] kullanmıştır.

3. Pek çok kere bazı râviler hakkındaki açıklayıcı olmayan cerh ile tatmin olmamış, açıklayıcı olmayan cerhi reddetmiş ve "Onun hakkında delilsiz konuşuluyor" dediği rivayet olunmuştur.[96]

4. Râvinin "Cehâle / Bilinmemesi" ile niteleme değerlendirmesinde bulunmuştur.[97]

5. Râvi hakkında "Haddese bi ehâdîsin mevdûatin/Ehâdîsuhû mevdûa" "Hadisleri uydurmadır" ya da "Uydurma hadis" rivayet etmiştir gibi ifadeler kullanmıştır. Hâkim *el-Medhal*'de uydurma ile itham edilme ibarelerini "Sâkitun bilâ hilâf", "Münkerü'l-hadîs", "Yervi'l-muaddalat", "Hurime es-sıdk", "Metrûku'l-hadîs bi merra" gibi çeşitli şekillerde kullanmıştır.. Ayrıca Hâkim, *el-Medhal İla's-Sahih* adlı eserinde iki yüz otuz üç râviden rivayetin caiz olmadığını ifade etmiştir. Fakat buna rağmen bunlardan bazılarının hadislerini *Müstedrek*'te zikretmiştir.[98]

---

92 Hâkim. *Ma'rife* thk. Fâris es-Sellûm, 432.

93 Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Sualâtu Ebî Âbid*, thk. Abdülalim Abdulazim el-Bestevî, (Beyrut: Dâru-İstikame, 1997), 2/232-247.

94 Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/336-425-542; 2/90; 4/96; Dirâsât Ulûmu'ş-Şerîa ve'l-Kânûn, *Mecelle İlmiyye Muhakkeme*, 202, Ürdün Üniversitesi, sy. 2.

95 Kesîr b. Abdullah el-Müzenî ve Abdurrahman b. Zeyyâd el-Ifrîkî, Zîr b. Habeyş ve Ebû Cenab Yahyâ b. Ebî Hayye el-Kelbî, Müslime b. Ali, Ebû Kays Abdurrahman b. Servan el-Evdî vardır. Bunlara "Vâhi'l-hadis" dediği kimseler de dâhildir. Ancak Hâkim'in nâdir kullandığı bir nitelemedir. Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/101-128; 4/517.

96 Abdullah b. Saîd b. Ebî Hind, Muhammed b. Abdurrahman Ebî Leylâ, Ubeydullah el-Umerî gibi râvilerin hâfızalarının kötü olduğunu belirterek bunlar hakkında "Sadece hâfızalarının kötü olduğu" söylenmiştir. Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/50-53-101-197-570; 3/560; 4/151-266.

97 Hâkim'in, *Müstedrek*'te bilinmeyenler olarak zikrettiği bir gruptur. O, bu kişilerin hadislerinin sıhhati hususunda tevakkuf etmiştir. İshak b. Berzec hakkında "Eğer İshak b. Berzec (cehâlet) bilinmiyor olmasaydı hadisinin sahih olduğuna hükmederdim."sözü buna örnektir. Hâkim, *el-Müstedrek*, 1,/282; 3/60-156; 4/230-230-522.

98 Hâkim *el-Medhal İla's-Sahîh*, 114-116.

Netice itibari ile Hâkim, cerh ve ta‘dîl imamlarından olup, râviler hakkındaki görüşleri delil olarak kabul edilen ve kendi döneminde râvilerin durumları hakkında kendisine başvurulan tenkidçilerden biridir. O, aynı zamanda cerh ve ta‘dîl ilmi hakkında görüş belirten ikinci tabakadan sayılmıştır. Hâkim cerh ve ta‘dîl ilminde *Müstedrek* adlı eserindeki çalışmasından dolayı mütesâhil/gevşek telakki edilmiştir. Yoksa usul eserlerinde böyle bir durumun olması söz konusu değildir. Ricâl konusunda eser yazan âlimler onun görüşleri doğrultusunda eserlerine yön vermiş ve eserlerini buna göre bina etmişlerdir. O da kendinden önce gelen Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, Buhârî ve Nesâî gibi âlimlerden nakillerde bulunmuştur.

Hâkim'in *el-Müstedrek*'teki ta'dîl lafızları, cerh lafızlarının aksine çeşitlilik arz eder. Râviler hakkındaki cerh ve ta‘dîl için kullandığı lafızlara bakıldığında, onun cerh ve ta‘dîlde (her ne kadar bu alanda çoğunlukla cumhura uysa da) "müstakîmü'l-hadîs", "yucmeu hadîsuhu" gibi kendisine özgü ıstılahlar kullandığı görülmektedir.[99]

6.2. Ta‘dîl Örnekleri

Hâkim kitaplarında birçok kişi hakkında ta‘dîl lafızlarını kullanmıştır. Onun bu lafızlarla genel olarak râvileri övdüğü görülmektedir.

Hâkim, el-Hasan b. Sâlih'in fakih, sika ve me'mûn olduğunu ve de *Sahihayn*'da hadislerinin bulunduğunu söylemiştir.[100] Abdürrezzâk hakkında da olumlu ifadeler kullanarak ondan hadis almanın terkedilmemesi gerekeceğini söyleyerek sitemde bulunmuştur. Zira Abdürrezzâk'ın güvenilir biri olduğunu ve "şayet o irtidad etse de yine ondan hadis almayı terketmeyiz" diyerek Abdürrezzâk hakkındaki olumlu düşüncesini belirtmiştir.[101] Hâkim'in bu gibi ifadelerle bazı kişiler hakkında ta‘dîlde bulunduğunu görmekteyiz. Râvileri ta‘dîlde bulunurken kullanmış olduğu bazı ifadeler ve değerlendirmeler şunlardır:

el-Vaddâh el-Yeşkürî ve Züheyr b. Muâviye el-Cu‘fî'yi kastederek ilim ehlinin onlar hakkında sika olduklarını, hıfzda da diğer âlimlere göre daha önde oldukları hususunda icma ettiklerini belirtmektedir. Hâkim, bu şahısların güvenilirlikleri hususunda âlimlerin fikir birliği ettiği kişilerdir.[102]

Buhârî ve Müslim'in delil kabul etmede öne sürdüğü durumları şu şekilde ele alabiliriz: 1. Buhârî ve Müslim'in delil kabul etmede ittifak ettiği grubun *Müstedrek*'te altmıştan fazla râvi olduğu zikredilmektedir. Ancak Hâkim'in bazen Buhârî ve Müslim'in şevâhidden olan rivayetlerine yer verdikleri ile kendileriyle ihticâc ettiği râviler arasında ayırım yapmadığı görülmektedir. 2. Hâkim, bazen de bir râvinin Müslim'de hiçbir rivayeti olmadığı halde İbrâhim b. Abdurrahman es-Seksekî gibi râviler hakkında, "Müslim ve Buhârî'nin İbrâhim'den ihticâcda bulunduklarını" söylemektedir.

[99] Zehebî, *Zikru men yu‘temedü kavluhu fi'l-cerh ve't-ta‘dîl*, 159; Dirâsât, *Mecelle İlmiyye Muhakkeme*, 594.
[100] Hâkim, *Ma‘rife* thk. Fâris es-Sellûm, 436-437.
[101] İbn Adiy, *el-Kâmil*, 5/11; Ukaylî, ed-Duafâ‘, 3/110.
[102] Hâkim, *el-Müstedrek* thk. Yûsuf Abdurrahman el-Mar‘aşli, (Beyrut: Dârü'l-ma‘rife, ty). 2/171; 4/128.

Oysaki İbrâhim'in Müslim'de herhangi bir rivayetine rastlanmamaktadır. 3. Hâkim, bazen de Buhârî ve Müslim'in, Humeyd b. Ziyâd el-Harrât, Zâzân Ebû Ömer el-Kindî, Süleym b. Âmir, Abdullah b. el-Hâris en-Necrânî gibi bir râvi hakkında ittifak ettiklerini söylese de ancak Buhârî ondan sadece *el-Edebü'l-Müfred*'de rivayette bulunmuştur. Bilindiği gibi onun *el-Edeb*'deki şartları, *Sahih*'teki şartlarından farklıdır. Buhârî'deki rivayeti muallak olarak geldiği halde, Hâkim Hüseyin b. Vâkid için "Şeyhayn ondan rivayet edip ihticâc etmişlerdir" diye ifade etmiştir. Oysaki bu rivayeti sadece Buhârî muallak olarak zikretmiştir [103],

Hâkim, kişileri "Sıdk" ile nitelendirmiştir. Örnek olarak şunları zikredebiliriz: "Sadûk", ta'dîl ifadesini İshak ed-Deberî, Bekkâr b. Abdülazîz ve Abdullah b. Ferruh hakkında, "Mahalluhu Sıdk" ifadesini el-Mes'ûdî hakkında kullanmıştır. Aynı zamanda o, "Sadûk", ta'dîl ifadesini İshak ed-Deberî, Bekkâr b. Abdülazîz ve Abdullah b. Ferruh hakkında, "Mahalluhu Sıdk" ifadesini de el-Mes'ûdî hakkında kullanmıştır. [104]

Hâkim, sadece tek bir kelimeyle veya birçok sıfatla râvilerin güvenilirliğine atıfta bulunmuştur. Bunu da Ebû Âsım ed-Dahhâk b. Muhalled hakkında "hüccetün", Hammâd b. Seleme hakkında "imamun", Yezîd bin Hârun hakkında "sebtun" ifadelerini kullanmıştır. Ebû Temile Yahyâ b. Vâdıh ve Zübeyr b. Cunâde hakkında da "sıkatun" demiştir. Bu ta'dîl lafızları arasından, "sika-mutemed" ifadesini Enis b. Ebî Yahyâ ve Ebû Üsâme hakkında, "hâfız-sika" ifadesini Haccâc b. eş-Şa'ir ve Zekeriyyâ b. İshak hakkında, "hâfız-sika-sebt" ifadesini İbn Uyeyne ve Bündâr hakkında kullandığı görülmektedir.[105] O, "Ahfaz, Esbet, Evsak" gibi ifadeleri Ebû İshak İbrâhim b. Muhammed el-Fezârî için "el-Evzaî'nin ashâbının en iyi hıfzedenidir" diyrek râviler arasında tafdîl ifadelerini kullanmıştır.[106]

Hâkim, İmrân b. Da'ver el-Kattân hakkında "Şeyhayn onun hadisini rivayet etmemişlerdir." Onu terk etmeleri hususunda bir delilleri de yoktur. O, İmrân b. Da'ver'i "mustakîmu'l-hadis" olarak değerlendirmiştir.[107] Aynı zamanda Amr b. Şebîb b. el-Ukaylî[108] hakkında da "mustakîmu'l-hadis" demiştir. Fakat mütesâhil/gevşeklik göstererek Ebû el-Varkâ olarak bilinen Faid b. Abdurrahman el-Attâr hakkında "Kûfeli, hadisi düzgün birisidir" demiştir.[109] Hâlbuki o kendisinde şiddetli zayıflık bulunan bir kimsedir. Hatta İbn Hacer onun hakkında "Metrûktur, itham edilmiştir" diyerek farklı görüş beyan etmiştir.[110] Hâkim'in "mustakimu'l-hadis" ifadesini bir ta'dîl lafzı olarak kullandığını

---

[103] Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/6-7-8-9-11-31-51-62-74-88-105-122-177-283-422; 2/105-197; Dirâsât, Ulûmu'ş-Şerîa ve'l-Kânûn, *Mecelle İlmiyye Muhakkeme*, 2/286.

[104] Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/217-232-240-276-313-364-367; 2/10; 3/160.

[105] Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/80-109-176-188-189-44-160-183; Âşıkkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi*, 173-174; Ali Özek, *Hadis Ricâli*, (İstanbul: Fatih Matbaası, 1967),125.

[106] Hâkim, *el-Müstedrek* 1/92-350; 2/69.

[107] Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/387.

[108] Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/387.

[109] Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/320.

[110] İbn Hacer, *et-Takrîb*, 2/473; Dirâsât, Ulûmu'ş-Şerîa ve'l-Kânûn, Mecelle İlmiyye Muhakkeme, 2002, Ürdün Üniversitesi, sy, 2.

görmekteyiz. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu ifade İbn Maîn, Buhârî, Ebû Hâtim, Ebû Zur'â, Ahmed b. Hanbel, Ukaylî, Nesâî, Hâkim, Dârekutnî, Hatîb el-Bağdâdî gibi birçok âlim tarafından ta'dîl lafzı olarak kullanılmıştır.[111]

Hâkim, bazı râviler hakkında da ma'ruf ve meşhur ifadelerini kullanmış, Esved b. Sa'lebe hakkında "Şamlı'dır, ma'ruftur"[112], Abdullah b. Vehb b. Zem'a hakkında "Meşhurdur"[113] demiştir. Birinci kişinin İbn Hacer "Meçhul"[114], ikinci kişinin de "Sika" olduğunu belirtmiştir. Hâkim her ne kadar ta'dîl olarak nitelendirse de râvi "Sıdk" yahut "Sika" kaydıyla anılmadığı sürece, "Meşhur" veya "Ma'ruf" sözlerini güvenilirlikle ilişkilendirmemiz uygun olmaz.

Bazen de Hâkim'in, "kişileri yaşadığı bölgeye ve toplum içindeki şöhretine bakarak değerlendirdiği görülmektedir. Eyyûb b. Süveyd, Şam'ın ileri gelen hocalarından olduğu için hadisleri alınmıştır"[115] demektedir. Ayrıca Hâkim'in, şu sözleri de konumuzu daha da destekler mahiyettedir: "Sa'saa b. Muâviye Araplar'ın övünç kaynaklarındandır.[116] Yezîd b. Ebî Ziyâd Kûfeliler arasında hadis ilminin temelini oluşturacak şahsiyetlerdendir."[117] Sika veya sadûk olsalar da bu ifadeyi yani beldeye ve itibara göre "ta'dîl" lafızlarından saymak güçtür. Ancak Yezîd b. Ebî Ziyâd zayıf olarak kabul edilmiştir. Bu lafızlar Hâkim'in *el-Müstedrek*'te bizzat kendisinin türettiği lafızlardır.

Rivayet ettiği hadisleri toplanmaya değer biri olan, dolayısıyla çok zayıf olmayan râvi hakkında kullanılan bir ifadedir.[118] Bu, hadisin kuvvetini veya zayıflığını göstermek için kullanılan bir ifade değildir. Hâkim, bununla bazen sika, bazen zayıf bazen sadûk birini nitelemiştir. Hâkim, Abdülcebbâr b. Abbâs eş-Şebami,[119] Abdulaziz b. Rufey'î',[120] Osman b. Sa'd el-Kâtib,[121] Kâmil b. el-A'lâ,[122] el-Mugiretu b. Muksim[123], Hişâm b. el-Gaz[124] gibi râvilere "Yucmeu hadisuhu" demiştir.

Hâkim, râvileri daha önceki bölümlerde dile getirdiği gibi burada da farklı bir tanımlamayla değerlendirmektedir. Şeyh, bir râvinin kendisinden hadis aldığı kimse, hoca mânalarında kullanılan bir ifadedir. Ya da üstad mertebesini bulan zattır.[125] Hâkim, Haccâc b. Furâfisâ'nın[126] "Şeyh", "Sâlih"

[111] Kadâh Abdulmecîd Said, *Mustalahu Mustekîmu'l-Hadis fi Kitâbi'l-Kâmil li İbn Adiyy ve Delâletuhu*, s. 1287.
[112] Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/176.
[113] Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/219.
[114] Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/145-176; 2/219; İbn Hacer, *et-Takrîb*, 1/145.
[115] Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/456.
[116] Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/86.
[117] Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/373.
[118] Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s. 332.
[119] Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/68.
[120] Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/289.
[121] Hâkim, *el-Müstedrek,* 2/101.
[122] Hâkim, *el-Müstedrek,* 1/271.
[123] Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/289.
[124] Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/283.
[125] Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s. 144.
[126] Hâkim *el-Müstedrek* (thk. Hamdi Demirdaş), c. 1, s, 61.

ve "Âbid", Ömer b. Râşid'in Hicaz halkından bir şeyh[127], Atîk b. Yâkub'un Medine ehlinden olup Kureyşlî bir şeyh[128], Ziyâde b. Muhammed el-Ensârî'nin de Mısır halkından bir şeyh olup "Kalîlu'l-hadis"[129] nitelemesini yapmıştır. Bunlarla birlikte Yahya b. Ebî Süleyman'ın "Şeyh"[130] ve Şerîk b. el-Hattâb'ın da "Şeyh ve Sika"[131] olduğunu belirtmiştir.

Hâkim, hakkında cerh veya ta'dîl bilgisine sahip olmadığı kişileri değerlendirebilecek bir ölçünün olmadığını ifade etmiştir. Muhammed b. İshâk el-Acmî' ve oğlunun cerhedildiğini bilmiyoruz.[132] Âmir b. Şakîk hakkında herhangi bir şekilde eleştiri yapıldığını bilmiyorum.[133] Buhârî Müslim'in, Abdullah b. Ferruh'tan hadis almamaları cerhedildiği için değildir.[134] Kesir b. Ebî Kesîr hakkında da cerh yapılmamıştır.[135] Aynı zamanda Hâkim, Muhammed b. Sâlim gibi râviler hakkında ne cerh ne de ta'dîle yönelik herhangi bir şey işitmediğini ifade etmiştir.[136] Hâkim'in bu tutumu "tevsik" (güvenilir sayma) olarak kabul edilir. Fakat bu çok zayıf bir tevsiktir. Çünkü Âmir b. Şakîk'te[137] olduğu gibi, onun güvenilir saydığı bir râvinin başkası tarafından cerhedilmiş olması mümkündür. Zira İbn Hacer bu kişi hakkında "Leyyinu'l-hadis" demiştir.[138] Bazen Kesîr b. Ebî Kesîr gibi râvilerin güvenilir sayıldığı ve hakkında herhangi bir cerh yapılmadığı halde onun hakkında "Leyse bihi be's"[139] gibi nitelendirmelerde bulunulmuştur. Dolayısıyla Hâkim'in, cerh veya ta'dîl hakkında bir bilgiye sahip olmadığını belirttiği kişileri değerlendirebileceğimiz bir ölçünün de bulunmadığını ifade edebiliriz. Ayrıca o, Kerez b. Alkame hakkında "Muharrecun Hadisuhu fi Mesanidi'l-Eimme", Süfyan b. Saîd, Şu'be b. Haccâc ve Zaide b. Kudâme hakkında "Hum Eimmetu'l-Huffaz", el-Hakem b. el-A'rec "Yuskenu İleyhi'l-Kalb", künyesi Ebû Muhammed olan Kesîr b. Zeyd hakkında da "La A'rifuhu Yucrehu fi'r-Rivâye" değerlendirmelerle. güven telkin eden farklı lafızlarla kişileri ta'dîlde bulunmuştur.[140]

7. Sonuç

Hâkim en-Nîsâbûrî birçok farklı ilim dalında ve özellikle de hadis usulü alanında önemli eserler telif etmiş mütekaddimûn âlimlerindendir. Genç yaşlarda hadis ilmine başlayan Hâkim, hadis usulü alanında hadisçiler arasında hatırı sayılır bir yer edinmiş ve kendisinden sonraki ilim ehli üzerinde

[127] Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/125.

[128] Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/20.

[129] Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/344.

[130] Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/274.

[131] Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/44.

[132] Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/124.

[133] Hâkim, *el-Müstedrek,* 1/149.

[134] Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/216.

[135] Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/119

[136] Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/206.

[137] İbn Hacer, *et-Takrîb*, 1/269.

[138] Leyyinu'l-Hadis: Cerhin, Irâkî'ye göre beşinci, İbn Hacer'e göre altıncı, Sehâvî'ye göre yine altıncı mertebesinde bulunan bir râvi hakkında bir sıga. Böyle bir râvinin rivayet ettiği hadis. Aydınlı, *Hadis Istılahları*, s. 164; İbn Hacer, *et-Takrîb*, 1/269.

[139] Leyse Bihi Be's; Ta'dîlin, Irâkî'ye ve Zehebî'ye göre üçüncü, Sehâvî'ye göre beşinci mertebesinde bulunan bir râvi hakkında kullanılan bir sıga. Aydınlı, *Hadis Istılahları*, s. 163; İbn Hacer, *et-Takrîb*, 2/492.

[140] Hâkim, el-Müstedrek 1/46-52-63-68.

ciddi bir etki bırakmıştır. Hâkim'in *Ma'rifetü Ulûmi'l-Hadîs* adlı eseri ilk dönem usul eseri olması hasebiyle hadis usulü açısından önem arzetmiştir. Öyleki müteahhirûn hadis usulünde bir dönüm noktası olarak kabul edilen İbnü's-Salâh ve diğer usulcüler ondan ciddi anlamda etkilenerek hadis usulü yöntemini bina etmişlerdir.

Hâkim, *Ma'rife* adlı eseri dışında da diğer bazı eserlerinde usul konularını ele alarak kendisinden sonrakilere kaynaklık etmiş, aynı zamanda bu alanda açtığı çığırla kendisinden sonra gelenlere örnek olmuştur. Bu eserler arasında usul konularını kısmen de olsa *el-İklîl*, *el-Müstedrek*, *el-Medhal İlâ Ma'rifeti's-Sahihayn* adlı eserlerinde işaret ederek belirtmiştir. Özellikle Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerine yaptığı istidrak ile isminden farklı bir şekilde söz ettirmiştir.

Cerh ve ta'dîl ilmi Ma'rife'de "Ma'rifetü'l-cerh ve't-ta'dîl" adıyla müstakil hadis usulü ilk defa Hâkim tarafından konu edilmiştir. Bu başlık altında adâlet ve cerh ile ilgili bazı konuları kısmen de olsa özetlemeye çalışan Hâkim, burada daha çok râvi tabakalarından ve "esahhu'l-esânîd" konusundan bahsetmiştir. Adâletin beş, cerhin ise on çeşidi olduğunu zikrettikten sonra bunları el-Medhal ilâ Kitâbi'l-İklîl adlı eserine atıfta bulunarak anlattığını belirtmiştir. Ayrıca bu zikredilen eserinde kişileri farklı şekillerde cerh ve ta'dîlde bulunmuştur.

Hâkim, her ne kadar cerh ve ta'dîl ile ilgili müstakil bir kitabı bulunmasa da bazı tenkid ve analizlerinden hareketle cerh ve ta'dîl alanında birçok kişi hakkında tenkidde bulunmuştur. Hâkim, cerh ve ta'dîl âlimleri tarafından ikinci tabakadan kabul edilmiştir. Cerh ve ta'dîl alanında Hâkim'in sahip olduğu üstün konumu dolayısıyla ondan sonra gelen hadis araştırmacıları onun görüşlerine önem vermiş, cerh ve ta'dîl konusundaki eserlerinde onun bu görüşlerini birer kaynak kabul edip ondan etkilenmişlerdir. Onun râviler hakkındaki hükümlerini İbn Hacer et-Tehzîb, el-Lisân, el-İsâbe ve Hedyu's-Sârî adlı eserlerinde, Mizzî Tehzîb adlı eserinde, Zehebî Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ, et-Tezkiretü'l-Huffâz, el-Mugnî ve ed-Dîvân adlı eserlerinde Moğoltay ise İkmâl adlı eserinde aktarmışlardır. Özellikle kendi döneminde başta olmak üzere, neredeyse cerh ve ta'dîl konusunda kitap yazan her müellif Hâkim'den nakilde bulunmuştur. Şurası kesindir ki hadisler üzerinde araştırma yapan ilim ehlinin Hâkim'in sözlerini bu kadar kaynak göstermeleri onun ne kadar değerli ve üstün bir konuma sahip olduğunu göstermiştir.

Kaynakça

Kur'ân-ı Kerim

Ahmed, Emîn, Fecrü'l-İslâm, Beyrut, Dârü'l-kitâbi'l-'Arabî, ty.

Ahmed Naim, Tecrîd-i Sarîh. Ankara: Başbakanlık Basım evi, 1982.

Allûş, Ebû Abdullah Abdüsselâm b. Muhammed B. Ömer, Mukaddimetü müstedrek ala's-sahihayn, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 2006.

Âşıkkutlu, Emin, "Cerh ve Ta'dîl" 7: 394-401. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul TDV yayınları, 1993.

Bağcı, H. Musa, Hadis Tarihi Ve Usulü, Ankara: Bilay Yayınları, 2018.

Dirâsât, Ulûmu'ş-Şerîa ve'l-Kânûn, Mecelle İlmiyye Muhakkeme, Ürdün Üniversitesi, yy. 2002.

Ebü'l-Kâsım, Ali b. el-Hüseyin b. Hibetullah, Tebyînü Kezibi'l-Müfterî fîmâ Nüsibe ilel-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî, Şam: el-Kudsi, 1347.

Dâyinî, Aziz Reşid Muhammed, Tashîhu ehâdîsi'l-Müstedrek beyne'l-Hâkim en-Nîsâbûrî ve'l-Hâfız Zehebî, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l- ilmiyye, 2006.

Fâris es-Sellûm, Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs ve kemiyyetü ecnâsih, Mektebetü Maârif, Riyad 2010.

Hâkim, Ebû Abdullah el-Hâkim en-Nîsâbûrî, el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn ve bi zeylihi et-telhîsu li'l-Hâfız Zehebî Thk. Dr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî, Beyrut Dârü'l-ma'rife, yt.

Hâkim, Ebû Abdullah el-Hâkim en-Nîsâbûrî, Kitâbü'l-medhal 'ilâ ma'rifeti kitâbi'l-iklîl, Thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003.

Hâkim, Ebû Abdullah el-Hâkim en-Nîsâbûrî, Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs ve kemiyyeti ecnâsihi bi ta'likâti İbnü's-salâh Thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003.

Hâkim, Ebû Abdullah el-Hâkim en-Nîsâbûrî, Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs, Daru'l-İhyâi'l-İlim Thk, es-Seyyid Muazzam Hüseyin, Beyrut: 1997.

Sualâtu Mes'ud b. Ali es-Siczî, Thk. Muvaffık b. Abdullah B. Abdulkadir, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit, el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye Thk. Zekeriyyâ Umeyrât, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2006.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit, el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi' Thk. Mahmûd et-Tahhân, Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 2007.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî, el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl, Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr., Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1997.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi nuhbeti'l-Fiker, Mısır: Dâru İbn Abbas, 2011.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, Hedyu's-Sârî Mukaddimetu Fethu'l-Bârî Thk. Abdurrahman b. Nâsır el-Berrâk, Riyad: Dâr et-Taybe, 2005.

İbn Hanbel, Ahmed, Müsned, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2008.

İbn Hibbân, Kitâbü'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn Thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefî, Riyad: Dâru's-Samii, , 2000.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mulcim, Lisânü'l-arab Thk. Abdullah Ali el-Kebîr ve Muhammed Ahmed Hasbullah ve Hâşim Muhammed eş-Şâzelî, tsz.

İbn Receb, el-Hanbelî, Şerhu 'ileli't-tirmizî, Thk. Hemmâs Abdürrahîm Saîd), Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2012.

Koçyiğit, Talat, Hadis Usulü, Ankara: TDV Yayınları, 2010

Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ b. Hammâd, Kitabü'd-Du'âfâ'il-kebîr, Thk. Abdülmu'tî Emin Kal'acî, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, ty.

Melîbârî, Hamza b. Abdullah, Hadis Usulüne Yeni Yaklaşımlar, Çvr. Mühittin Düzenli-Ayhan Ak, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.

Polat, Selahattin, "Galat", 13: 296-300. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Râmhürmüzî, Hasan b. Abdurrahman, el-Muhaddisü'l-Fâsıl beyne'r-Râvî ve'l-vâî, Thk. Muhammed Acâc Hatîb, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1971.

Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed, el-Mütekellimûne fi'r-ricâl, Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut, Mektebü'l-Matbuâti'l-İslâmiyye, 1980.

Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed, Fethu'l-müğîs şerhu elfiyeti'l-hadis,, Thk. Salah Muhammed Muhammed Uveyda, Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1993.

Sicistânî, Ebû Dâvûd, Sualâtü ebî âbid, Thk. Abdulalim Abdulazim el-Bestevî, Beyrût: Dâru-İstikâme, 1997.

Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir, Tedrîbü'r-râvî fî şerhi takrîbi'n-Nevevî, Thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî, Dâru Tayyibe, C. 1, Yy. tsz.

Özek, Ali, Hadis Ricâli, Fatih Matbaası, İstanbul: 1967.

Vâdiî, Abdurrahman Mukbil b. Hâdî el-Vâdiî, el-Müstedrek ala's-sahihayn, Dârü'l-Haremeyn, yy. 1997.

Yasir Ahmed, Et-Tashih Ala Şarti Şayhayn, Mecelletü'ş-şerîa ve'd-dirâseti'l-islâmî, Kuveyt: Kuveyt Üniversitesi, 2015.

Yücel, Ahmet, Hadis Tarihi, İstanbul: İfav, 2011.

Hadis Usulü, İstanbul: İfav, 2011.

Hadis Istılahlarının Doğuşu Ve Gelişimi, İstanbul: İfav, 1996.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, Zikru men yu'temedü kavluhu fi'l-cerhi ve't-ta'dîl, Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut, Mektebü'l-Matbuati'l-İslâmiyye, 1980.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, Tezkiretü'l-huffâz, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998.

Zeylaî, Cemaleddin Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf, Nasbü'r-râye li ehâdîsi'l-hidâye Muhammed Avvâme, Cidde: Müessesetü'r-Reyyân, tsz.

HADITH

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

Temmuz / July / يوليو / 2021, 6: 153-168

"Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri" Adlı Kitabın Dördüncü Bölümünün Değerlendirilmesi

Hidayet Şefkatli Tuksal

Tanıtan / Reviewed by / معرف

Doç. Dr. Tahsin KAZAN* - Nisa Nur ŞEKER**

*Dr. Öğr. Üyesi, Fırat Üniversitesi, Elazığ/Türkiye
Dr. Lecturer, Fırat University, Elazığ/Turkey
tkazan12@hotmail.com
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-7675-9000

** Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, IV. Sınıf Öğrencisi

Makale Bilgisi | Article Information
Makalenin Türü / Article Type : Kitap Tanıtımı / Book Review
Geliş Tarihi / Received Date: 28.06.2021
Kabul Tarihi / Accepted Date: 15.07.2021
Yayın Tarihi / Published Date: 31.07.2021
Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Temmuz / July
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.5183057

Atıf / Citation / إقتباس : Kazan, Tahsin; Nisa Nur Şeker. "Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri" Adlı Kitabın Dördüncü Bölümünün Değerlendirilmesi. *HADITH* 6 (Temmuz / July 2021): 153-168. doi.org/10.5281/zenodo.5183057.

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

HADITH 6 (Temmuz/July 2021): 153-168

KİTAP TANITIMI

"Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri" Adlı Kitabın Dördüncü Bölümünün Değerlendirilmesi

Doç. Dr. Tahsin KAZAN - Nisa Nur ŞEKER

Giriş

İslam'a göre insanların cinsiyet, soy, etnik köken veya dünyevi statülerine bağlı bir üstünlüğü söz konusu değildir. İnsanı muhatap alan Kur'ân-ı Kerim, tüm insanları eşit görür. Vahye muhatap olma bakımından kadın bir insandır ve erkekle eşittir. Allah, Kur'ân'da üstünlüğün ancak takva ile olacağına dikkat çekmiştir.[1] Takvanın anlamı ise insanın kendisini günahlardan sakındırmasıdır.[2] Bu üstünlük yarışında kadın da aynı konumdadır.

Kadın, geleneksel veya modern tarzda birçok çalışmaya konu edilmektedir. Bu konuda İlahiyat alanında da çok sayıda makale ve tez çalışmalarının yapıldığı, kitapların neşredildiği görülmektedir. Bu çalışmalardan biri de Hidayet Şefkatli Tuksal'ın "Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri" (Ankara, 1999) adlı eseridir. Bu eser 1999 yılından beri kendi sahasında yayımlanan en geniş kapsamlı kitaplardan biri olarak kabul edilmektedir. Yazar, eserin temel amacını "Hadis literatüründe kadın aleyhtarı bir söylemin oluşmasına malzeme teşkil eden rivayetleri ait oldukları ve ilintilendirildikleri bağlamlar içinde inceleyerek, bu rivayetler üzerinde, binlerce yıldır bütün toplumların geleneksel yapılarına damgasını vurmuş olan ataerkil geleneğin etkilerini araştırmaktır" şeklinde ifade etmektedir. (s. 28) Bu bağlamda Hidayet Şefkatli Tuksal, tarihi bir bakış açısıyla kadın aleyhtarı söylemin İslam geleneğindeki izdüşümlerini öne sürüp, eserine önce ataerkil anlayışla mücadele etmiş olan kadın hareketinin kısa bir özetini vererek başlamaktadır.

Eser, "Önsöz", "Giriş", dört bölüm, "Sonuç", "Ekler", "Kaynakça" ve "Dizin"den oluşmaktadır. "Kur'ân Muhtevasında Kadının Konumu ve Ataerkil Geleneğin Tesirleri" adlı "Birinci Bölüm"de Kur'ân-İnsan ilişkisinden ve İlahi mesajın kadına hitabının toplumsal yansımalarından bahsedilmiştir. "İkinci Bölüm"de ise "Kadının Yaratılışı İle İlgili Rivayetlerde Ataerkil Geleneğin Tesirleri: 'Eğrilik' Söylemi" ele alınmış olup, Kur'ân ve Sünnet çerçevesinde kadının yaratılışı ve hadis rivayetlerinde

---

1 el-Hucurât, 49/13.

2 Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî,*el-Müfredât /Kur'ân Kavramları Sözlüğü.* Çeviren Abdülbaki Güneş ve Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010, 778.

geçen kadının eğriliği değerlendirilmiştir. "Üçüncü Bölüm"de "Kadınların Akıl ve Din Bakımından Durumları İle İlgili Rivayetlerde Ataerkil Geleneğin Tesirleri: 'Eksiklik' Söylemi" konusu işlenmiştir. Bu bölümde kadınların, akıl ve din bakımından eksik olduklarını ifade eden birtakım rivayetler ele alınmıştır. Bölüm temelde üç eksen çevresinde açıklanmış olup, ilk eksende 'küsuf namazı' toplantısı ve hutbesi esnasında geçen 'nankörlük' kavramı üzerinde durulmuş ve bunun cehennemlik bir günah olarak tanımlanması şeklindeki yorumlara temas edilmiştir. İkinci eksende, cennetin azlığını kadınların oluşturduğu iddiası ile ilgili rivayetler değerlendirilmiştir. Akıl ve din eksikliği rivayetlerinin geçtiği Bayram namazı ve hutbesi ise, üçüncü eksende uzun uzadıya ele alınmıştır. "Dördüncü Bölüm"de ise, "Kadınlara Uğursuzluk Atfeden Rivayetlerde Ataerkil Geleneğin Tesirleri: 'Uğursuzluk ve Değersizlik' Söylemi" başlığı iki ana bölüme ayrılmıştır. İlk bölümde uğursuz saymayı şirk sayan rivayetlere yer verdikten sonra Allah Rasûlü'nün uğursuzluğun yerine koysunlar diye onlara tercih edecekleri ikinci bir seçenek olmak üzere *"el-fe'l"*i, yani hayra yormayı tercih olarak sunduğunu gösteren hadisler zikredilmektedir. Bu bağlamda bilhassa kadının uğursuzluğuna değinen hadislere yer verilmektedir. İkinci bölümde ise kadının değersizliğine dair rivayetler kapsamında kadının namaz kılan kişinin namazını bozmasına dair rivayetler değerlendirilmiştir.

Bu çalışmada, eserin dördüncü bölümünde konu edilen kadının uğursuzluğu ve değersizliğine dair iki kısımdan, önce kadının 'uğursuzluğuna' dair yazarın değerlendirmeleri muhteva ve bilgi açısından tahlil edilecektir. İkinci bölümde ise, kadının 'değersizliğine' dair hadisleri, aynı şekilde etraflıca ele alacağız. Bu bağlamda yapacağımız araştırma, eserden iktibas edilen rivayetlerin tahliliyle gerçekleştirilecektir.

1. Kadının Uğursuzluğuna Dair Rivayetler

İslâm düşüncesinde kadının, insana uğursuzluk getiren varlıklar arasında sayıldığı, *"Uğursuzluk (Şu'm) üç şeyde; evde, kadında ve attadır"*[3]rivayeti bağlamında tartışıla gelen bir durumdur. Hadis literatüründe birçok tarikinin bulunduğu bilinen bu rivayet ile Enes b. Malik'ten (ö. 93/711-12) rivayet edilen *"Ne sirayet (bulaşma), ne de uğursuzluk vardır. Benim fe'l hoşuma gider."*[4]hadisi arasında çelişkinin var olması bu tartışmaların odak noktasını oluşturmaktadır. Uğursuzluk, "gören ve işiten kişinin nefret duyup reddettiği şey" demektir.[5] Evde, kadında ve atta uğursuzluk olması, genel anlamda uğursuzluğu kabul etmeyi gerektirir. Fakat İslâm'da uğursuzluk mefhumunun olmaması ümmetin üzerinde ittifakla icma ettiği konulardan biridir. Bu bağlamda Tuksal, "لا طيرة *(Uğursuzluk Yoktur)*" rivayetlerini değerlendirdikten sonra, evi, atı ve kadını uğursuz sayan rivayetleri muhteva ve bilgi açısından etraflıca ele almıştır.

[3] Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî,*el-Câmiu's-sahîh.*Riyâd: Dâru's-Selâm, 2000, Cihâd, 47; 76. Tıb, 43; Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, Selam, 115-116.

[4] Buhârî, "Tıb", 44, 54; Müslim, Selam 113, (2224); EbûDâvûdSüleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, Sünen, thk. Şuayb el-Arnaût ve Muhammed Kamil Karabelli,1430/2009, "Tıb", 24, (3916)

[5] İlyas Çelebi, Uğursuzluk, TDV İslâm Ansiklopedisi *(DİA.),*İstanbul:2012, c.42, s. 51.

1.1. "Uğursuzluk Yoktur" (lâ Tıyara) Rivayetlerinin Bağlamı ve Yorumları

Yazar bu bölümde, Buhari'nin (ö. 256/870 *Sahih*'inde geçen ve insan sağlığı üzerinde etkisi olduğuna inanılan birkaç durumla alakalı haber ihtiva eden bir hadisi ele almıştır. Söz konusu hadis, Ebû Hureyre'den rivayet edilen *"(Hastalıkta)bulaşıcılık yoktur. Uğursuz sayma yoktur. Hâme yoktur. Safer yoktur."*[6]hadisidir. Yazar, bu rivayetin ardından şunları söyler: "Bazı rivayetlerde -o dönemlerde çok görülen- cüzzam ve veba gibi bulaşıcı hastalıklara karşı tedbir alınmasının öngörülmesi, -Allah'ın takdirine bağlı olmak şartıyla- tabiat kanunları kapsamında addedilebilecek tarzda bir bulaşıcılık olgusunun kabulünü göstermekle beraber, alıntıladığımız Ebû Hureyre (ö. 58/678) rivayeti türü haberler, Allah'ın takdirinden bağımsız bir surette 'mutlak bulaşıcılık' anlayışının reddini öngörmektedir." (s. 231.)

Tuksal'ın kitabında yukarıdaki zikrettiği rivayetle birlikte ele alması gereken şu rivayete yer vermemesi manidardır. Mezkûr rivayetin başka bir varyantında Allah Rasûlü şöyle buyurmaktadır: *"Ne sirayet, ne safer ne de hâme vardır!"* Bunu işiten bir bedevi atılıp: "Ey Allah'ın Rasûlü! Öyle de, kumda geyik gibi olan develer, uyuzlu bir deve aralarına girince hepsine uyuz bulaşması nasıl oluyor?" diye sordu. Hz. Peygamber şu cevabı verdi: *"Peki birinciye kim sirayet ettirdi?"*[7]Hadisin metninde geçen "bulaşıcılık yoktur" ibaresiyle Allah Rasûlü, cahiliye döneminden kalma inancı yıkmak istemektedir. Çünkü Araplar, cahiliye döneminde hastalığın tabiatı icabı insana bulaştığına inanıyorlardı. Başka bir ifadeyle Allah Rasûlü, aklî delillerle bu inancı yıkmak ve tüm mahlûkâtın Cenab-ı Allah'ın kudretine bağlı olduğu inancını pekiştirmek istediğini görüyoruz.[8]

Kanaatimizce bu bölümde yazarın, bedevinin Allah Rasûlü'ne soru sorduğu rivayeti de ele almamış oluşu, Tuksal'ın ifadelerinin askıda kalmasına sebep olmuştur. Çünkü yazarın bahsetmiş olduğu "mutlak bulaşıcılık anlayışının reddi" bahsettiğimiz rivayette bedevinin sorusundan sonra verilen cevaptan çıkan sonuçtur.

Yazar, uğursuz saymanın şirk olduğu yorumunu getiren âlimlerin görüşlerine yer verdikten sonra Ebû Hureyre'den nakledilen şu hadisi ele almıştır: "Rasulullah'ın şöyle dediğini işittim: *'Uğursuz sayma yoktur! En hayırlısı el-fe'l'dir.'* el-Fe'l nedir? diye sordular. Rasulullah: *'Sizden birinizin duyduğu güzel bir sözdür.'* dedi.[9] Yazar, rivayette geçen "el-fe'l" ibaresi için, toplumda yer etmiş bazı inançların reddi kolay olmadığından Allah Rasûlü'nün reddedilen anlayışın yerine alternatif bir olumluluk olan hayra yormayı önerdiğini açıklamaktadır. Bunun tutarlı bir yaklaşım olduğunu söylemek mümkündür.

1.2. *"Uğursuzluk (eş-Şu'm) Evde, Kadında ve Attadır"* Rivayeti Bağlamında Uğursuzluk Anlayışı

---

6 Buhârî, "Tıb", 45, VII, 27.

7 Buhârî, "Tıb" 54; Müslim, "Selâm", 101 (2220).

8 Salih Kesgin, "'(Hastalıkta) Bulaşıcılık Yoktur' Hadisinin İsnad ve Metin Açısından Tahlili", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014, c. 13, sayı:26, s. 115.

9 Buhârî, "Tıb", 43, VII, 27; Müslim, "Selâm", 34, 110 (2223).

Yazar, *"Hastalıkta bulaşıcılık yoktur! Uğursuz sayma yoktur! Uğursuzluk (ancak) üç şeydedir: Kadında, evde ve attadır."*[10] hadisini incelediği bu bölümde rivayetleri ikiye ayırıp ilk kategorideki rivayetlerin kesin bir ifade tarzı ile uğursuzluğun evde, kadında ve atta mevcut olduğunu belirten üç rivayete yer vermiştir. İkinci olarak ise, *"Eğer uğursuzluk varsa..."* tarzında, uğursuzluğun kesin bir olgu olmaktan ziyade, varsayıma dayalı bir olgu olarak söz edildiği dört rivayeti sıraladıktan sonra bazı şârih ve âlimlerin yorumlarına yer vermektedir. Yazar, tüm bu yorumları zikrettikten sonra şu ifadelere yer vermektedir: "Görüldüğü üzere, âlimlerin tamamı -uğursuzluğun kesin ifadeli ve koşullu olarak zikredildiği- iki grup rivayetin de sahih hadis olarak sübutunda müttefiktirler; ancak, yorumlarında ayrılmaktadırlar. Uğursuzluğun varlığını kabul eden kişiler, bunun bizzat nesnelerden kaynaklanmadığını, ancak Allah'ın takdirinin -tabiat kuralları uyarınca- bu nesneler üzerinde gerçekleşerek, bunları kötülük ve uğursuzluk için vesile kıldığını kabul ederken; uğursuzluğun bütünüyle reddedilmiş olduğunu kabul eden âlimler, bu rivayetlerin cahiliye ehlinin inançlarından haber veren sözler olduğunu ve bu inançların tamamen batıl kabul edildiğini iddia etmektedirler." (s. 245-246)

Yukarıdaki ifadeler, uğursuzluğu kapsayan rivayetlerin iki yoruma ayrıldığını ortaya koymaktadır. Ancak -ileride temas edeceğimiz- yazarın atlamış olduğu bir nokta vardır. Bu rivayetlerin tamamında, 'uğursuzluk' ibaresinin yer aldığı ve bu nesnelerin uğursuzluk ile ithamı mevcuttur. Bize göre bu durum üzerinde durulması gereken bir konudur.

Yazar, Aynî'nin (ö.855/1451) *Umdetu'l-kârî* adlı şerhinde zikrettiği görüşüne yer vererek, bölümle ilgili son olarak şunları söylemektedir: "Aynî bu görüşlerini, Ebû Dâvûd'un (ö 275/889) rivayetine dayanarak, uğursuz saymanın 'şirk' olduğu ifadesiyle tamamlar ve böylece pek çok yorumcunun aksine, çok net ve kesin bir tavrın sahibi olarak diğerlerinden ayrılır. Ancak kadının uğursuzluğu meselesi, bütün ilkeleri ve fikir ayrılıklarını ortadan kaldırarak, yorumcuların tümünü aynı görüşlerde buluşturacak kadar, birleştirici bir konu olarak ortaya çıkmaktadır." (s. 246)

Bir sonraki bölümde yazar, bu iddiasını destekleyen rivayetleri ele almıştır. Fakat söz konusu rivayetlerin hiçbirinde önceden açıklık getirilen hadislerin dışında, lafzen 'kadının uğursuz kabul edildiği' başka bir rivayet yer almamaktadır. Aynı rivayetleri iki yorum üzerinden tekrar edip şârih ve âlimleri kadınların uğursuz varlıklar olduklarında ittifak etmiş gibi göstermek insaftan uzak bir değerlendirmedir. Şimdi söz konusu değerlendirmeyi etraflıca ele almak istiyoruz.

1.3. Kadının Uğursuzluğu

Tuksal, bu bölümde Usâme b.Zeyd'den (ö. 54/674) rivayet edilen şu hadisi ele almaktadır: *"Benden sonra erkeklere, kadınlardan daha zararlı bir fitne bırakmadım."*[11]Yazar, İbn Hacer (ö. 852/1449) ve Aynî'ye ait iki görüşe yer verdikten sonra kendi görüşünü belirtmektedir. Şimdi yazarın kendi

[10] Buhârî, "Tıb", 53, VII, 26-27.

[11] Buhârî, "Nikâh", 17.

görüşleriyle ilgili iki alıntı yapmak istiyoruz: "Görüldüğü gibi kadının uğursuzluğu, fitne ve düşmanlık bağlamında ele alınmakta, bu iki işlevin Şeytan'ın misyonuyla ayniyet arz etmesi sebebiyle, kadın, Şeytan'la özdeşleştirilmektedir. Üstelik bu yorumlara öyle bir genelleme havası hâkimdir ki, kadınların en hayırlıları bile, bu kapsamda muameleye tabi tutulmaktadır." (s. 248) "Bu söyleme göre, hizmetçi konumunda bulunan köle erkekler hariç, erkekler için -ister literal anlamıyla, isterse tevil edilmiş uyumsuzluk anlamıyla olsun- hiçbir uğursuzluk ihtimali söz konusu değildir; onlar böyle bir yakıştırmadan berî olacak kadar ayrı bir dünyanın insanları; 'asıl' insanlardır. Bu sebeple Allah erkeklere, eşlerinin ve çocuklarının düşman olabileceklerini haber vermekte; Hz. Peygamber de, onları bekleyen en büyük fitneyi açıklayarak onları uyarmaktadırlar. Âlimler arasında ittifakla kabul edilen, varlıkların kendiliklerinden zarar veya fayda veremeyeceği inancına binaen, uğursuzlukla ilgili haberler ya -neshedildiği veya geçmiş dönemlerden haber verdiği tezi ile- olumsuzlanır, ya da - Allah'ın takdirinin tecellisi ile- bir anlamda olumlanırken; kadınların fitne oluşları ile ilgili durumun kendi iradeleri ile mi tecelli ettiği, yoksa Allah'ın takdiri ile mi olduğu konusuna netlik getirilme ihtiyacı hissedilmemiştir. Bu veri, apriori bir öncül olarak, doğruluğuna iman edilen kabullerdendir. Böyle bir kabulden sonra, prensip olarak uğursuzluğun gerçekliğini reddetmek bile kadın için bir çözüm değildir ki, Ayni'nin tavrında bunu görmüştük." (s. 249)

Yukarıda geçen ifadeleri maddeler halinde değerlendirmek istiyoruz:

a. Yazarın, 'kötülük, bela ve düşmanlık' olarak yorumladığı ve hem ayette[12] hem de hadis-i şerif'te geçen 'fitne' kelimesini ele almak istiyoruz. Çünkü Tuksal fitneyi, bildik anlamda 'düşmanlık ve fesatlık' olarak değerlendirmektedir. Oysa Arapça'da "فتنة" kelimesinin anlamı, "sağlam olanın çürüğünden ayrılması için altının ateşe sokulmasıdır."[13] Burada bir sınama söz konusudur. Yazarın ele almış olduğu ayette Cenab-ı Allah, kendilerinden kaynaklanacak şeyler dolayısıyla eş ve çocukları düşman diye isimlendirmiştir. Bir sonraki ayette ise Allah, *"Mallarınız ve çocuklarınız sizin için ancak bir imtihandır; büyük mükâfat ise Allah'ın katındadır."*[14]buyurmaktadır. Meâlen "imtihan" olarak geçen ifade, ayet-i kerîme'de "فتنة" kavramıyla yer almaktadır. İbn Kesîr'e (ö. 774/1373) göre bu ayette geçen fitne, mal ve evlâdın Allah tarafından kullarını denemek için verilmiş bir imtihan anlamında kullanılmıştır.[15] Fitne kelimesinin ayetteki bu anlamı, rivayette geçen fitne kelimesinde de vardır. Zira kadının erkeğe fitne olması, onu Allah'ın yarattığı maksat üzere bulmaması demektir. Kadının Allah'ın yarattığı maksadın dışına taşmış, şeytanın hilelerine alet olmuş olarak görmesi, erkek için kontrolsüz bir güce karşı korumasız bırakır. Bu da erkek için fitnedir yani ağır bir imtihandır.

[12] Tegâbün, 64/14.

[13] Râgıbel-İsfehâni, *Kur'ân Kavramları Sözlüğü,* 778.

[14] Tegâbün, 64/15.

[15] İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî, *Tefsîrü'l-Kur'ân'l-'Azîm,* thk. Sâmî b. Muhammed Selâme, Dâru Tayyibe, 1420/1999, 4: 42.

Erkek için imtihan olan bir şey kadın için de imtihandır. Bu rivayetteki fitne olma durumu, yazarın değerlendirdiği gibi kadının penceresinden bakılıp uğursuz olma anlamından ziyade birbirlerinin imtihanı olarak aynı süreci yaşamaları şeklinde sonuç vermektedir. Nitekim hadisin lafzından 'kadının uğursuz olduğunu' çıkarmak genellemenin yol açtığı bir yanılgıdan ibarettir.

b. Yazar'ın "onlar böyle bir yakıştırmadan berî olacak kadar ayrı bir dünyanın insanları 'asıl' insanlardır" şeklindeki ifadelerinin büyük bir iddia olduğunu söylemek durumundayız. Sözgelimi burada 'asıl insan' yakıştırmasının erkeklere kim tarafından yapıldığı o kadar da açık değildir. Şayet yazar, şârihler tarafından böyle bir yakıştırma yapıldığını iddia ediyorsa bunun mesnetsiz bir iddiadan ibaret olduğu aşikârdır. Çünkü söz konusu şerhlerin hiçbirinden erkeğin üstün ve yüce, kadının ise aşağı ve uyumsuz bir varlık olduğunu çıkarmak mümkün görünmemektedir. Nitekim İbn Hacer bu rivayet için yaptığı yorumda, erkek merkezli bir tutumun aksine, hadiste kadınlarla ilgili fitnenin başka fitnelerden çok daha şiddetli bir fitne olduğunu belirtmektedir.[16] Burada başka fitnelerin daha az şiddetli olmasından başka bir sonuç çıkarmak gerçeğe aykırı bir tutumdur.

c. Yazarın, '...kadın, Şeytan'la özdeşleştirilmektedir. Üstelik bu yorumlara öyle bir genelleme havası hâkimdir ki, kadınların en hayırlıları bile, bu kapsamda muameleye tâbi tutulmaktadır' ifadesiyle, yüzyıllarca çeşitli ilimlerin yardımıyla hadislerin anlaşılmasına katkıda bulunmuş ve bu yöndeki ihtiyacı karşılamış olan şârihleri töhmet altında bıraktığını görmekteyiz. Zira kadınların en hayırlılarına bile böyle bir muamele ve yakıştırmada bulunan hiç kimsenin, İslâm'ın ana kaynaklarından biri olan hadisi bir kadından almayacağı aşikârdır. Oysaki İbn Hacer'in kadın hocalarının sayısının 55 olduğu araştırmalar neticesinde ortaya konulmuştur.[17] Şârih ve sahabîlerin -birazdan zikredileceği üzere- kadınlar hakkında uğursuz ve şeytanî bir bakış açısına sahip olduklarını ifade etmenin, bir araştırmacı açısından ciddi bir sorun olduğunu belirtmek istiyoruz.

Yazar, kadının kocasıyla aralarındaki ihtilaflar ve yaşadığı tartışmaların neticesinde de kadının uğursuz –uyumsuz- bir varlık olarak tanımlandığını belirterek şunları kaydetmiştir: "66/Tahrîm, 1-5 ayetlerinde, Hz. Peygamber'in, eşlerinden bazılarını memnun etmek için, Allah'ın kendisine helal kıldığı birtakım şeyleri kendisine yasaklaması ve bazı eşlerinin Hz. Peygamber aleyhinde yardımlaşmaları konu edilmektedir. 33/Ahzab, 28-29 ayetlerinde ise, mütevazı bir şekilde yaşamayı ilke edinen Resulullah'a kendilerine daha iyi standartlarda bir hayat temin etmesi için baskı yapmaları sonucunda, müminlerin annelerine (*ummehât-ı mu'mînîn*) ya Peygamber eşi olarak bu şartlara razı

[16] Ebü'l-FazlŞihâbüddînAhmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-Bârîbi-Şerhi Sahîhi'l- Buhârî*, Kâhire:Dâru'r-Reyyan li't-Turas, 1987, 9: 41.

[17] Tahsin Kazan, *İbn Hacer'in Hadis Usulüne Getirdiği Yenilikler.* İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2018, 120.

olmak ya da boşanarak istedikleri gibi yaşamak seçenekleri arasında tercih yapma hakkı getirilmiştir." (s.250) Bu ifadelerden sonra Tuksal, ayetlerde konu edilen hadiselerin ayrıntılarını nakleden rivayetlere yer vermiştir. Bu rivayetlerin arasında Câbir b. Abdillah'tan (ö. 78/697) nakledilen, eşlerinin nafaka istekleri yüzünden Allah Rasûlü'nün onlardan 29 gün süreyle ayrılması ve tahyir ayetinin iniş sebebi de yer almaktadır. Rivayet şu şekildedir: "Cabir b. Abdullah'tan nakledildiğine göre, o şöyle dedi: "Ebû Bekir (ö. 13/634) geldi ve Resulullah'tan (s.) izin istedi. (Bu sırada) insanları onun kapısında oturur vaziyette buldu; hiçbirisine girmesi için izin verilmemişti." (Cabir) dedi ki: "Ebû Bekir'e izin verildi ve içeri girdi. Sonra Ömer geldi, izin istedi, ona da izin verildi. Peygamber'i (s.), etrafında hanımları, suskun bir vaziyette oturur halde buldu." (Cabir) dedi ki: "Ömer: 'Resulullah'ı (s.) güldürecek bir şey söyleyeceğim.' dedi ve şunu söyledi: 'Ey Allah'ın Resulü! Keşke bntHarice'yi görseydin! Benden nafaka istedi, üzerine yürüdüm ve boğazına sarıldım!' (Bunun üzerine) Resulullah (s.) güldü ve 'Gördüğünüz gibi şu benim etrafımda oturanlar da benden nafaka istiyorlar.' dedi. Ebu Bekir A'işe'ye doğru kalktı ve boğazına sarıldı. Ömer de Hafsa'nın üzerine yürüyerek boğazına sarıldı. İkisi birden şöyle dediler: 'Resulullah'tan (s.) gücünün yetmediği şeyleri istersiniz (öyle mi)! (Â'işe ve Hafsa): 'Allah'a yemin olsun ki, ondan gücünün yetmediği bir şeyi bir daha asla istemeyeceğiz.' dediler. Sonra (Resulullah) hanımlarından bir ay veya yirmi dokuz gün(lük bir süre için) ayrıldı. Sonra ona şu ayet indi: 'Ey Peygamber, eşlerine şöyle söyle ...onlardan iyi davrananlara büyük bir ecir vereceğiz." (Cabir) dedi ki: "(Resulullah) Â'işe ile başladı, dedi ki: 'Ey Â'işe! Sana bir şey arz etmek istiyorum, ailenle istişare edene kadar da (karar vermekte) acele etmemeni arzu ediyorum.' (Â'işe): 'Nedir ey Allah'ın Resulu?' diye sordu. (Resulullah) ona ayeti okudu. Â'işe: 'Senin hakkında mı ailemle istişare edeceğim ey Allah'ın Resulü? Tabii ki, Allah'ı, Resulünü ve ahiret yurdunu seçiyorum. Ve hanımlarından hiçbirine benim sözlerimi bildirmemeni istiyorum.' dedi. (Hz. Peygamber): 'Onlardan hiçbiri, kendilerine söylediğim şeyler dışında benden bir şey istemedi. Allah beni insanlar üzerine zorlayıcı ve onların küçük düşmesini isteyici olarak göndermedi. Beni ancak öğretici ve müjdeleyici olarak gönderdi.' dedi."[18] (s.253)

Yazar rivayetin ardından şunları söylemektedir: "Önemli ölçüde kurgulama havasının sezildiği bu rivayette, Allah ve Peygamber'inden önce davranarak, naşizelik yapan kızlarını tehdit eden babaların tavırları ve bu tavırlar sonucunda Hz. Â'işe ve Hafsa'nın nafaka istemekten vazgeçerek yola gelmesi dikkat çekici bir durumdur." (s. 253) Biz burada rivayete değil, bir yaklaşım biçimine dikkat çekmek istiyoruz. Zira yazar 'kurgulama havası' tabiriyle, hem Allah Rasûlü'nü hem de Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'i zan altında bırakmaktadır. Nitekim bu izahıyla ilgili herhangi bir dayanak zikretmemesi bir tarafa, Allah Rasûlü'nün önceden Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'e kendisinin yapmayacak olduğu bir şeyi onun yerine yapmaları için tembih etmiş gibi îmada bulunmakta haktan uzak bir değerlendirmedir. Zira güzel ahlâkı tamamlamak için gönderilen Hz. Peygamber, (sav) bizzat yapmayı

[18] Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, *el-Emâlî fî âsâri's-Sahâbe,*thk. Mecdî es-Seyyid İbrahim, Kahire: Mektebetü'l-Kur'an, tsz. 60 H. No: 70.

kerih gördüğü bir şeyi dolaylı yoldan bir başkasına yaptırmazdı. Sözgelimi Allah Rasûlü'nün yirmi üç yılda insanlığa tebliğ ettiği dinin özeti mesabesinde olan Veda hutbesinde de kadınlar için şu önemli cümlelerine iktibas etmeyi uygun görüyoruz:

"Ey insanlar! Kadınların haklarını gözetmenizi ve bu konuda Allah'tan korkmanızı tavsiye ederim. Siz kadınları Allah'ın emaneti olarak aldınız. Sizin kadınlar üzerinde hakkınız, kadınların da sizin üzerinde hakları vardır."[19]

Yazar, bir sonraki paragrafta şunları söylemektedir: "Peygamber hanımlarının ailevi işlerine müdahale etmek isteyen Hz. Ömer'e karşı gösterdikleri tutum ve tavırlar başka rivayetlerde de zikredilir: '(Ömer) dedi ki: "Â'işe'nin yanına geldim. Ona 'Ey Ebû Bekir'in kızı! Tavırlarını Peygamber'e (s.) eziyet edecek dereceye mi vardırdın?' dedim. O da bana şöyle karşılık verdi: 'Benden sana ne ey Hattab'ın oğlu? Sen git kendi ayıbınla uğraş!' Ömer dedi ki: '(Bunun üzerine) Hafsa bnt Ömer'in yanına gittim. Ve ona: 'Ey Hafsa! İşlerini Hz. Peygamber'i üzecek dereceye mi vardırdın? Vallahi, Resulullah'ın (s.) seni sevmediğini bilirsin. Eğer ben olmasam, mutlaka seni boşamış olurdu.' dedim. Hafsa şiddetli bir ağlamaya (tutuldu).'[20] (s. 253-254)

Rivayete yer verdikten sonra yazar, Hz. Ömer için, ataerkil otoritenin tipik bir temsilcisi olduğunu belirtmektedir. (s.254) Yazar'ın kitapta 'ataerkil' kullanımı ve bu kavramla ilgili değerlendirmeleri dikkate alındığında, Hz. Ömer için böyle bir ifadeyi kullanması, onu bir noktada kadın aleyhtarı konumuna koyduğu anlaşılmaktadır. Şayet "Muvâfakât-ı Ömer" denilen ayetlerde görüşleri teyit edilen Hz. Ömer'in, tavırları nedeniyle onun kadın aleyhtarı olmak gibi İslâm ahlâk ve öğretilerine taban tabana zıt bir tutum içinde olduğunu kabullenecek olursak, Allah Rasûlü'nün onun hakkında söylemiş olduğu şu övgüyü göz ardı etmiş oluruz: *"Allah'ın emirleri konusunda ümmetimin en kuvvetlisi Ömer'dir"*[21]

Yazarın, Allah Rasûlü'nün çok evliliği üzerine yaptığı değerlendirme oldukça dikkat çekicidir: "Hz. Peygamber'in Â'işe'ye gösterdiği özel düşkünlük sebebiyle cepheleşen hanımlarının "Ebû Kuhâfe'nin kızı hakkında adalet isteme" gerekçesiyle yaptıkları itirazlar veya sıranın Hz. Â'işe'de olduğu ve Hz. Peygamber'in bütün hanımlarıyla birlikte onun odasında toplandığı bir akşam, Zeyneb'in elini tutması üzerine Hz. Â'işe'nin itirazı gibi tavırlar genel olarak kıskançlık bağlamında değerlendirilse de, kadınların -böyle bir sistemde zaten oldukça küçülmüş olan- haklarına son derece etkin bir biçimde sahip çıkma gayretlerinin bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Tabii ki Hz. Peygamber'in böyle bir ortamda, oldukça zor bir duruma düştüğü açıktır." (s. 254-255)

Burada cevabı aranması gereken bir soru vardır:

[19] Bünyamin Erul, Vedâ Hutbesi. 2012. https://islamansiklopedisi.org.tr/veda-hutbesi (05.06. 2021 Tarihinde erişilmiştir).

[20] Müslim, "Talâk", 30 (1470) II, 1105-1106.

[21] Mustafa Fayda, *Ömer.* 2007. https://islamansiklopedisi.org.tr/omer#1 10.06. (2021 tarihinde erişilmiştir).

Yazarın, "kadınların böyle bir sistemde zaten oldukça küçülmüş olan hakları" yorumundaki söz konusu sistemden kastı nedir? Açıkça zikredilmemiş olsada öyle anlaşılıyor ki yazara göre Allah Rasûlü'nün çok eşli olması, eşlerine karşı bir haksızlık ve onları küçük düşürücü bir durumdur. Öncelikle belirtelim ki, çok evlilik hususunda Allah Rasûlü'nün özel bir durumu olduğu açıktır. Fakat konunun bütünlüğünü sağlamak amacıyla bu durumları açıklamaya lüzum görmemekteyiz. Nitekim burada üzerinde durulması gereken şey, Hz. Peygamber'in "Ümmü'l-Müminîn" vasfını taşıyan eşlerinin içerisinde bulundukları duruma karşı dile getirilen olumsuz tavırdır.

2. Kadının Değersizliğine Dair Rivayetler

Yazar bu bölümde, namaz kılanın önünden sütre olmaksızın geçildiği takdirde kişinin namazını bozacak olan varlıkları konu edinen rivayetleri değerlendirmektedir. Yazar parçadan bütüne mantığıyla, bu rivayetleri ele almadan önce, "Namaz Kılan Kişinin Önünden Geçilmesi Sorunu" ve "Namaz Kılan Kişinin Önüne Sütre Konulması Tavsiyesi" adı altında iki müstakil başlık oluşturmuştur. Yazarın, kitabın geneline yansıyan bu tutumu, bilimsel bir araştırma meydana getiren araştırmacı için takdire şayandır.

2.1. Namaz Kılan Kişinin Önünden Geçilmesi Sorunu

Yazar burada, Allah Rasûlü'nün hanımları ve sahabenin rivayet etmesiyle, bizzat kendi uygulamasının namaz kılan kişinin önünden geçme, yatma gibi fiillerin kılınan namaza bir zarar vermeyeceği şeklinde olan uygulamaları değerlendirmektedir.

"İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre o şöyle demiştir: Ben, dişi merkebin üzerinde Fadl'ın redifi (ihtiyat askeri) idim. Resulullah Mina'da ashabı ile namaz kılarken geldik ve merkepten inerek safa dâhil olduk. Merkep onların önünden geçti ve namazlarını bozmadı."[22]

Yazar rivayeti zikrettikten sonra şunları söylemektedir: "Bu iki rivayet -birazdan Hz. A'işe (ö. 58/677) rivayetlerinde de görüleceği üzere- sadece Hz. Peygamber'in herhangi bir uygulamasından haber vermek için varid olmuş gibi görünmemektedir. Adeta, bu rivayetlerde Hz. Peygamber'e hadis rivayeti yoluyla atfedilen bir hükme kendi kişisel tecrübelerini aktararak itiraz etme ve bu anlayışın Hz. Peygamber'e isnad edilmesini engelleme tavrı sergilenmektedir. Hz. Peygamber'in hanımları ve en yakın arkadaşları hayattayken, namaz uygulamaları hakkında birtakım tartışma yaratan meseleler ortaya atılmış görünmektedir." (s. 263)

Yazarın bu ifadeleri ele alındığında, sahabenin kişisel tecrübelerini aktararak itiraz etme süreci rivayetlerin hiçbirinde açıkça yer almamaktadır. Oysa Buhârî'de yer alan bir rivayete göre Hz. Âişevalidemiz'in bazı sahâbîlere itirazı açıkça yer almaktadır: "Hz. Âişe'nin yanında namazı bozan şeyler arasında köpek, eşek ve kadın zikredilince şöyle dedi: "Bizi eşeklere ve köpeklere mi benzettiniz? Allah'a yemin ederim ki, ben Resulullah'ın önünde, sedirin üzerinde yattığım halde onun

[22] Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve Muhammed FuâdAbdülbâkî, Mısır: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975, "Salât", 135.

hala namaz kıldığını gördüm. Bazen ihtiyacım oluyor, Resulullah'ı rahatsız etmemek için oturmak istemiyordum ve ayakları arasından çıkıyordum."[23] İtiraz kâbilinde değerlendirip bölümüne dâhil ettiği rivayetlerin hiçbirinde itirazın açıkça yer almaması, yazarın iddiasının mesnetsiz olduğunu göstermektir.

2.2. Namaz Kılan Kişinin Önüne Sütre Konulması Tavsiyesi

Yazarın -önceki bölümde de ele almış olduğumuz- şerh edebiyatı ve şârihlerle alakalı ifadelerine bakıldığında sanki şârihler, istedikleri hükümleri rivayetler aracılığıyla ortaya çıkarmışlardır. Nitekim yazarın şu sözleri bu iddiamızı kanıtlar niteliktedir: "Abdullah b. Abbas'tan gelen ve Zuhrî'nin (ö. 124/742) Veda Haccı veya Mekke'nin fethedildiği gün olarak tarihlendirdiği rivayetteki sütresiz uygulama ile zikrettiğimiz diğer rivayetlerdeki sütreli uygulama, birbirinden farklı, hatta zıt konumlardadır. Ancak, hadis otoritelerinin hemen tamamının sütrenin gerekliliğini benimsemiş olduklarını gösteren bab başlıkları ve şarihlerin de bu yöndeki görüşleri neticesinde, bu rivayetler arasındaki çelişkinin giderilmesi için bazı yorumlar yapılmıştır." (s. 264) Burada şârihlerin zıt konumda olan rivayetleri salt kendi görüşlerine göre yorumlamaları iddiası dikkat çekmektedir. Oysa hadis edebiyatı şârihleri tarafından, İslâm şeriatı hususunda, özellikle hadislerin şerhi konusunda çok derin ve titiz çalışmalar yapıldığı bilinen bir husustur.[24]Şârihlerin, hadisleri asıl anlamından çıkarıp kasıtlı bir şekilde hükmünü değiştirebildiklerini ima etmek, insaf sınırlarını aşan bir değerlendirmedir.

2.3. Namazı Bozan Varlıklar: Eşek, Köpek ve Kadın

Yazar, ilgili rivayetleri zikrettikten sonra şu değerlendirmelerde bulunmaktadır: "Böylece, kadının eşek ve köpek gibi, literatürde aşağılanan bazı hayvanlarla aynı kategoride değerlendirilme durumu da bir meşruiyet kazanmış olmaktadır. Kadını bu konuma düşüren sebep, erkeklerin akıllarının karışmasına sebep olan 'baştan çıkarıcı cazibe' olarak zikredilse de, Hz. Â'işe'nin itirazlarında dile getirdiği "Size göre kadın kötü bir mahlûktur." ifadesinin ortaya koyduğu cahilî/örfî cinsiyetçi kalıp yargıların, dini literatürdeki yansımalarını ve buraya sızma yollarını tespit etmek açısından önemlidir." (s. 274)

"Böylece, fiilî uygulamaları yansıtan bir kısım rivayetler tarafından yalanlansa da, kadın hakkındaki olumsuz söylem etkisini sürdürmeye devam etmiştir. Ancak İslam'ın öz itibarıyla insanlığa en büyük hediyesi olan ontolojik değer eşitliği, kadının da en tabii haklarından biridir. Bu hakların hem teori bazında teslim edilmesi, hem de pratik alanda işlevsel kılınması, pek çok açıdan geçmiş kuşaklardan daha şanslı ve daha sorumlu bir konumda bulunan çağımız Müslümanlarının önünde, tarihî bir görev olarak durmaktadır." (s. 275)

---

[23] Buhâri, "Salât", 105.

[24] İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı; Çeşitleri - Özellikleri Faydalanma Usulleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015, 191.

Yazarın Hz. Âişe'ye nispet ettiği "Size göre kadın kötü bir mahluktur" ifadelerini hiçbir kaynağa başvurmadan zikretmesi, ilmi açıdan kusurlu bir durumdur. Çünkü yazarın"cinsiyetçi kalıp yargıları" ifadesini, Hz. Âişe'ye atıfta bulunması, bir anlamda kendi düşüncelerine dayanak sağlamaktadır. Kaldı ki taradığımız kaynaklarda Hz. Âişe'ye nispet edilen böyle bir rivayet bulunmamaktadır.

Konuyla ilgili rivâyetlerin zahirinden hareket edenler, namaz kılanın önünden geçen çeşitli varlıklar sebebiyle namazın bozulacağını ifade ederlerken, makâsıdı dikkate alanlar, böylesi bir durumda namazın bozulmayacağını ancak ibadetten alınacak sevabın azalacağını belirtmişlerdir. Dolayısıyla 'kadının değersizliğine' bir vurgu yaparak yazar, isabetli bir değerlendirmede bulunmamıştır. Ayrıca söz konusu beyanlardan amacın, Hz. Peygamber'in namazı hiçbir şeyin bozmayacağına ilişkin beyanları ve cumhûrun bu yöndeki görüşleri de dikkate alınarak, namaz kılan kimsenin önünden herhangi bir şeyin geçmesi halinde namazın bozulmayacağı belirtilmelidir.[25]

Yazarın ele almış olduğu rivayetlerde kadının olumsuzlanması lafzen mümkün gözükmektedir. Hz. Peygamber'in *"Ben, ancak güzel ahlâkı tamamlamak üzere gönderildim."*[26] buyurarak İslâm dinini algılama ve yaşamadaki temel prensibin, güzel ahlâklı olmak olduğunu belirtmektedir. Nitekim bu güzel ahlâkın kapsamında yer alan bir hususta; İslâm'a göre kadının, kulluk ve insanlık değeri bakımından erkeğe eşit bir insan olması, yaratılış bakımından ise, erkek kadar kâmil insan olma kabiliyetine sahip olmasıdır. Yazarın, "kadının eşek ve köpek gibi, literatürde aşağılanan bazı hayvanlarla aynı kategoride değerlendirilme durumu da bir meşruiyet kazanmış olmaktadır" değerlendirmesini kabul edecek olursak, bahsetmiş olduğumuz 'güzel ahlâk' nitelemesi ile bu yorum arasında bir zıtlık olduğundan, büyük bir çelişkiye düşmüş oluruz. Fakat şunu da belirtmemiz gerekir ki, pratikte Müslümanların, İslâm'ın tüm öğretilerinde olması gerektiği gibi, her iki cinse de bahşetmiş olduğu ontolojik değer eşitliğini işlevsel kılması için çaba sarf etmesi gerekmektedir.

Sonuç

Kadının sosyal, kültürel, dinî ve ailevî hayattaki yeri hususunda Allah Rasûlü'nden rivayet edilen birçok hadis bulunmaktadır. "Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri" adlı kitabında Hidayet Şefkatli Tuksal, kadın konusunda olumsuz söylem içeren hadislerdeki bu söylemlerin pratikteki izdüşümlerinin ataerkil gelenekten beslendiğini savunmaktadır. Yazar kitap boyunca kadın hakkındaki yerleşik değer yargılarının hadisleştirilmesi üzerinde durmuş olup, bu bağlamda yer yer sahabîlerin, şârihlerin ve âlimlerin değerlendirmelerini tenkit etmiştir. Kitabın dikkat çekici bir özelliği olarak Tuksal, hadisleri sahih/mevzu olarak değerlendirmemiş ve sened üzerinde herhangi bir rical tenkidi yapmamıştır. Bu da onun hadisleri salt anlam bakımından ele aldığını göstermektedir.

---

[25] Fatih Mehmet Yılmaz, Namaz Kılanın Önünden Çeşitli Varlıkların Geçmesine Dair Rivâyetlerin Sened ve Metin Yönünden Değerlendirilmesi, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi,* 2018, c. 10, sayı:4 s. 1448.

[26] Ebû AbdillâhAhmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsned*, Şuayb el-Arnaût vd., Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1421/2001, 14:513.

Dördüncü bölümde yazar, kitabın diğer bölümlerinde de olduğu gibi, önce rivayetle ilintilendirilebilecek konuları başlıklar halinde okuyucuya sunmaktadır. Bu durum, konu bütünlüğünün sağlanması açısından elzemdir. Yazar, incelemeye tabi tuttuğu “kadının uğursuzluğunu ve değersizliğini” ifade eden rivayetlerin, Hz. Peygamber’den sadır olmadığını, yüzyıllar boyunca benimsenen ataerkil otoritenin rivayetler aracılığıyla bu söylemlerine dayanak oluşturduğunu iddia etmektedir. Nitekim yazar kitap boyunca ele alıp eleştirdiği tüm rivayetlerin Hz. Peygamber’in sözleri olmadığını ispat etmeye çalışmaktadır. Fakat -okuyucu tarafından bakıldığında- rivayetleri, sahîh hadisleri tasnif edip eserine alan Buhâri ve Müslim’den kaynak göstermesi sebebiyle, yazar bu söylemlerin Allah Rasûlü’nden rivayet olunmadığını delillendirmemektedir. Kanaatimize göre yazar, ele aldığı rivayetleri sened tenkidi yapmış ve Allah Rasûlü’nün hangi durum ve ortamda bu ifadeleri kullandığını değerlendirmiş olsaydı, eser nihai amacına ulaşmış olurdu. Dolayısıyla yazarın değerlendirmelerinin, öznel bir tepkiden ileri gitmediği görülmektedir.

BOOK REVIEW

There have been various debates in terms of the social, legal and economic position of women in Islamic societies until today. As a result of these discussions, it is seen that many studies have been carried out on women and several books have been published. Within the scope of this research area, there are also studies on the rumors that constitute the material for the formation of anti-women discourses. One of these studies is Hidayet Şefkatli Tuksal's "The Projections of Anti-Women Discourse in the Islamic Tradition". This work is considered one of the most comprehensive books in its field published since 1999. In this study, Hidayet Şefkatli Tuksal has put forward the projections of the anti-women discourse in the Islamic tradition from a historical perspective, and deals with some rumors that can form a basis for these discourses. The author argues that the practical projections of these discourses in the ḥadīths that contain negative discourse on women are fed by the patriarchal tradition. In this study, the evaluations of the author on the 'bad luck' of women will be analyzed in terms of content and information, from the two parts about the bad luck and worthlessness of women, which are mentioned in the fourth part of the work. In the second part, we will also discuss the ḥadīths about the 'worthlessness' of women in detail.

Key Words:

Ḥadīth, Evaluation, Women, Anti-women, Patriarchal, Bad-luck, Worthlessness

تعريف بكتاب

كانت هناك نقاشات مختلفة في المجتمعات الاسلامية من حيث الوضع الاجتماعي والقانوني والاقتصادي للمرأة الى يومنا هذا. ونتيجة لهذه المناظرات تتبين انه تم اجراء العديد من الدراسات حول المرأة وتم نشر الكتب. هناك أيضًا دراسات حول الإشاعات التي تشكل مادة لتشكيل خطابات مناهضة للمرأة. ومن بين هذه الدراسات كتاب هدايت شفتلي توكسال بعنوان "إسقاطات الخطاب المعادي للمرأة في التقليد الإسلامي". يعتبر هذا العمل من أكثر الكتب شمولاً في مجاله والذي تم نشره منذ عام 1999. في هذه الدراسة ، طرحت هداية شفتلي توكسال توقعات الخطاب المعادي للمرأة في التراث الإسلامي من منظور تاريخي ، وتناولت بعض الشائعات التي يمكن أن تشكل أساسًا لهذه الخطابات. يجادل المؤلف بأن الإسقاطات العملية لهذه الخطابات في الأحاديث التي تحتوي على خطاب سلبي عن المرأة يغذيها التقليد الأبوي. في هذه الدراسة ، سيتم تحليل تقييمات المؤلف حول "سوء الحظ" لدى النساء من حيث المحتوى والمعلومات، من الجزأين حول سوء حظ النساء وانعدام قيمتهن ، والمذكورين في الجزء الرابع من العمل. في الجزء الثاني ، سنناقش أيضًا الأحاديث حول "عدم قيمة" المرأة بالتفصيل. في هذا السياق ، سيتم إجراء بحثنا من خلال تحليل الروايات المقتبسة من العمل.

الكلمات المفتاحية:

الحديث، تقييم، المرأة، ضد المرأة، الأبوية، حظ سيء، التفاهة

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, EbûAbdillâhAhmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, Müsned, Şuayb el-Arnaût vd., Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail.el-Câmiu's-sahîh.Riyâd: Dâru's-Selâm, 2000.

Çakan, İsmail Lütfi. Hadis Edebiyatı; Çeşitleri - Özellikleri Faydalanma Usulleri. İstanbul: İFAV Yayınları, 1995.

Çelebi, İlyas. Uğursuzluk. TDV İslâm Ansiklopedisi, 2012.

Râgıb el-İsfahânî, Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal.el-Müfredât /Kur'ân Kavramları Sözlüğü. Çeviren Abdülbaki Güneş ve Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî.Sünen, thk. Muhammed MuhyüddînAbdulhamîd, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.

Erul, Bünyamin. Vedâ Hutbesi. 2012. https://islamansiklopedisi.org.tr/veda-hutbesi (2021 tarihinde erişilmiştir).

Fayda, Mustafa. Ömer. 2007. https://islamansiklopedisi.org.tr/omer#1 (2021 tarihinde erişilmiştir).

İbn Hacer, Ebü'l-FazlŞihâbüddînAhmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l- Buhârî, Kâhire: Dâru'r-Reyyan li't-Turas, 1987.

İbn Hanbel, Ahmed Muhammed (241/855), MusneduAhmedİbnHanbel I-VI, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

İbn Kesîr, İmâdüddînİsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî.Tefsîrü'l-Kur'ân'l-'Azîm, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme, Dâru Tayyibe, 1420/1999.

Kazan, Tahsin. İbn Hacer'in Hadis Usulüne Getirdiği Yenilikler. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2018.

Kesgin, Salih. "'(Hastalıkta) Bulaşıcılık Yoktur' Hadisinin İsnad ve Metin Açısından Tahlili". Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014.

San'ânî,EbûBekrAbdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi'el-Himyerî. Emâlî fî âsâri's-Sahâbe. thk. Mecdî es-Seyyid İbrahim, Kahire: Mektebetü'l-Kur'an, tsz.

Muslim, Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, Sahihu Muslim (el-Musnedu's-sahih) I-III, tahk. Muhammed Fu'ad Abdulbaki, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Tirmizî, Ebûîsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd). Sünen. thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Mısır: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975.

Yılmaz, Fatih Mehmet. «Namaz Kılanın Önünden Çeşitli Varlıkların Geçmesine Dair RivâyetlerinSened ve Metin Yönünden Değerlendirilmesi.» e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi 10, no. 4 (22) (Aralık 2018): 1416-1454.