

HADITH

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

Yıl : 2021

Sayı : 7

ISSN: 2667-5455

HADITH

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

Yıl | Year | السنة: 2021 Sayı | Issue | العدد: 7

Kapsam Dini Araştırmalar (Hadis ve Sünnet)	Scope Religious Studies (Hadith and Sunnah)
Periyot Yılda 2 Sayı (31 Temmuz & 31 Aralık)	Period Biannual (31 July & 31 December)
Yayın Dili Türkçe & İngilizce & Arapça	Publication Language Turkish & English & Arabic
e-Yayın Tarihi 31 Aralık 2021	Online Publication Date 31 December 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.

عملية النشر | Publication Process | Yayın Süreci

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

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

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

محتوى البحث | Article Content | Makale İçeriği

Makaleler, öz (en az 200 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), geniş özet (750-800 kelime) ve (Türkçe makalelerde İSNAD atf 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 التركيبية يجب أن تتوافق الأبحاث مع نظام الاقتباس العلمي للأبحاث التركيبية (ISNAD)

بيان قانوني | Legal Statement | Hukuki Beyan

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

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

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

İletişim | Communication | عناوين الاتصال

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

Sahipleri | Owners | الملكية

Assoc. Prof. Dr. Abdulvahap ÖZSOY
Assoc. Prof. Dr. Ahmed ÜRKMEZ
Assoc. Prof. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR
Assoc. Prof. Dr. Salih KESGİN
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 Mayıs University / Turkey, skesgin@omu.edu.tr)

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

Arapça Dil Editörleri | Arabic Language Editors | محررو اللغة العربية

Assoc. Prof. Dr. Thamer HATAMLEH (Bingol University / Turkey, 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 | محر اللغة الإنجليزية

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

Editör Yardımcıları | Assistant Editors | المحررون المساعدون

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

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

R.A. Muhammed ASLAN (Marmara University / Turkey, d.muhammedaslan@gmail.com)

R.A. Yusuf Fuat ÜNAL (Inonu University / Turkey, yusuffuat517@gmail.com)

Esra Nur SEZGÜL (Ondokuz Mayıs University / Turkey, kaufbeurenesra@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**, Kahramanmaraş 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 Mayıs University/Turkey | **Prof. Dr. Ali Çelik**, Eskisehir University/Turkey | **Prof. Dr. Ali Kuzudişli**, Gumushane University/Turkey | **Prof. Dr. Amin Moh'd Qudah**, University of Jordan/Jordan | **Prof. Dr. Bekir Kuzudişli**, 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 Yıldırım University/Turkey | **Prof. Dr. H. Musa Bağcı**, Dicle University/Turkey | **Prof. Dr. Hüseyin Kahraman**, Uludağ University/Turkey | **Prof. Dr. Hüseyin Hansu**, Istanbul University/Turkey | **Prof. Dr. Mahmut Kavaklıoğlu**, Hitit University/Turkey | **Prof. Dr. Mehmet Sait Toprak**, Mardin Artuklu University/Turkey | **Prof. Dr. 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/Palestine/ | **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 Mayıs University/Turkey | **Prof. Dr. Yusuf Ziya Keskin**, Harran University/Turkey | **Prof. Dr. Zekerriyya Güler**, Istanbul 29 Mayıs 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 Banna Ahmed Ali**, International Islamic University of Malaysia/Malaysia | **Assoc. Prof. Dr. Ahmed Abdullah al-Mekhyal**, Kuwait University/Kuwait | **Assoc. Prof. Dr. Ahmed Emin Seyhan**, Kafkas University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. Mehmet Dinçoğlu**, Bitlis Eren University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. M. Sait Uzundağ**, Adıyaman University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. Mustafa Işık**, Nevşehir Hacı Bektaş University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. Necmeddin Şeker**, Kahramanmaraş Sutcu Imam University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. Nurullah Agitoğlu**, Sırnak University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. Ömer Özpınar**, Necmettin Erbakan University/Turkey | **Assoc. Prof. Dr. Yusuf Suiçmez**, Near East University/Turkish Republic of Northern Cyprus | **Assoc. Prof. Dr. Orhan Yılmaz**, Bozok University/Turkey

المحكمون في هذا العدد | Referee Board | Sayı Hakemleri

- Prof. Dr. Hanifi ŞAHİN (Atatürk University / Turkey)
- Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ (Recep Tayyip Erdoğan University / Turkey)
- Assoc. Prof. Dr. Abdurrahman ENSARİ (Mardin Artuklu University / Turkey)
- Assoc. Prof. Dr. Muhittin DÜZENLİ (Kırgızistan-Turkey Manas University / Kyrgyz)
- Assoc. Prof. Dr. Muhammed Enes TOPGÜL (Marmara University / Turkey)
- Assoc. Prof. Dr. Fikret ÖZÇELİK (Mardin Artuklu University / Turkey)
- Asst. Prof. Dr. Nizamettin Çelik (Fırat University / Turkey)
- Asst. Prof. Dr. Mehmet Dilek (Akdeniz University / Turkey)
- Asst. Prof. Dr. Emine ERDOĞAN MARSAK (Fırat University / Turkey)
- Asst. Prof. Dr. Emine DEMİL (Hacı Bektaş Veli University / Turkey)
- Asst. Prof. Dr. Yahya Maabdeh (Pamukkale University / Turkey)
- Asst. Prof. Dr. Asma Albogha (Bayburt University / Turkey)
- Asst. Prof. Dr. Mehmet ÇETİN (Cumhuriyet University / Turkey)
- Dr. Sait İnan (İnönü University / Turkey)
- Instructor İdris TÜZÜN (Harran University / Turkey)

سياسة الوصول المفتوح | Open Access Policy | Açık Erişim Politikası

Hadith Dergisi içeriğine anında açık erişim sağlanmaktadır.

Hadith provides free immediate access to its content.

توفر مجلة الحديث إمكانية الوصول الفوري إلى محتواها

Editörden / Editorial / رئاسة تحرير المجلة1-3

Makaleler / Articles / الأبحاث

İmâm Müslim'in Kitâbu't-Temyîz'i Işığında Erken Dönem Münekkidlerinde Metin Tenkidi

Content Criticism of Early Critics in The Light of Imâm Muslim's Work Titled Kitâb at-Tamyeez

نقد المتن عند المتقدمين في ضوء كتاب التمييز ل إمام مسلم بن الحجاج

Mehmet Ali ÇALGAN.....4-51

توظيف النقد الحديثي في التوثيق من نسبة الكتب إلى مؤلفيها: دراسة تطبيقية على كتب الحيل المنسوبة إلى الحنفية في القرن الثاني نموذجاً

Employing the Method of Ḥadīth Criticism in Verifying the Attribution of Books to Their Authors -A Practical Case Study on The Books of al-Hiyal (Legal Stratagems) Which are Attributed to the Ḥanafis in The Second Century-

Hanefilere Nispet Edilen II. -Eserlerin Müelliflerine Aidiyetini Belirlemede Hadis Tenkid Yönteminin İşletilmesi -Asır Hiyel Eserleri Özelinde Uygulamalı Bir Çalışma

Hamzeh al-BAKRİ.....52-104

Hanefi Usûlcülere Göre Hz. Peygamber'in Fiileri ve İctihadları -Hicrî V. Asır Özelinde-

The Actions and İdjtihâds of the Prophet Muḥammad According to Ḥanafî Methodologists in the Fifth Century Ah

أفعال النبي ﷺ واجتهاداته عند الأصوليين الحنفية في القرن الخامس الهجري

Serkan DEMİR.....105-125

Erken Dönem İmâmiyye Şîası'nda Gaybetin Temelleri, Toplum ve Rivayetlerdeki Yansımaları

The Foundations of Occultism in the Early Period Shî'a İmâmiyya, Its Reflections in Society and Narratives

أصول الغيبة في بدايات فترة الشيعة الإمامية وانعكاساتها في المجتمع والروايات

Yusuf OKTAN.....126-155

Kitâbetle İlgili Rivâyetlerin Değerlendirmesinde Yazı Malzemeleri

Written Materials on The Evaluation of Narratives on Ḥadīth Scripture

أدوات الكتابة في فهم وتقييم الروايات حول الكتابة

Sait İNAN.....156-191

مصطلح الكتب الستة، تاريخه ومدلوله، ومعايير الاختيار

The Term Six Books Its History, Its Meaning and The Selection Criteria

Kütüb-i Sitte Kavramının; Tarihi, Anlamı, Diğer Hadis Kitapları Arasından Seçilme Kriterleri

Abdulaziz Muhammad al-KHALAF - Ömer ELBEYLİ.....192-216

أثر القراءات في الصناعة الحديثية عند الإمام العيني في عمدة القاري شرح صحيح البخاري

The Effect of Qirā'at on the Ḥadīth Science in the Framework of Imām al-‘Aynī’s Umdat al-Qārī

İmam el-Aynî'nin Umdetü'l-Kârî Adlı Eseri Çerçevesinde Kıraatlerin Hadis İlmine Etkisi

Israa Mahmood EİD.....217-254

Çeviriler (Tercümelere) / Translations / الأعمال المترجمة

İmâm Buhârî'nin Metinlerini Çelişki Sebebiyle İletli Bulduğu Hadisler

Ḥadīth Which al-Bukhārī Finds Muallal Due to Contradiction

Mehmet Ali ÇALGAN.....255-275

Kitap Tanıtımları / Book Reviews / تعريف بكتب

Kavramsal ve Olgusal Açıdan Sünnet-Gelenek İlişkisi

Book Review

تعريف بكتاب

Merve ŞİŞMAN.....276-287

Hadis Rivayetinde Bağlam – Sebeb-i İrâdi'l-Hadis

Book Review

تعريف بكتاب

Emirsultan DEMİREŞİK.....288-300

EDİTÖRDEN

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla,

Bundan 4 yıl önce başladığımız akademik dergicilik faaliyetimiz bu sayımızla birlikte 4. yılını tamamlamış olacak. Özellikle ülkemiz açısından bir derginin 5 yılını doldurmuş olması yetkinlik itibariyle önemli bir basamak olarak kabul edilmektedir. Çok şükür biz de son yılımıza girmiş bulunuyoruz. Bu süreçte hedeflediğimiz uluslararası standartta bilimsel bir dergi olma yolunda bize katkı sağlayacak yetkinlikte arkadaşlarımızı çalışma ekibimize kattık. Önümüzdeki süreçte ekimizin nicelik ve nitelik olarak daha ileri seviyeye ulaştırılması hususunda gayretlerimiz artarak devam edecektir. Uluslararası tanınırlık açısından geriye kalan 4 yıllık süreçte edindiğimiz tecrübeler çerçevesinde yeni bir atılım sürecine girme amacında olduğumuzu ifade etmek isteriz.

Bu sayımızda yine hadis/sünnet disiplini çerçevesinde önemli makalelerle okuyucularımızın karşısına çıkıyoruz. “Kütüb-i Sitte Kavramının; Tarihi, Anlamı, Diğer Hadis Kitapları Arasından Seçilme Kriterleri”, “İmam el-Aynî'nin Umdetü'l-Kârî Adlı Eseri Çerçevesinde Kıraatlerin Hadis İlmi'ne Etkisi”, “Müslim'in Kitâbu't-Temyîz'i Işığında Erken Dönem Münekkidlerinde Metin Tenkidi”, “Kitâbetle İlgili Rivâyetlerin Değerlendirmesinde Yazı Malzemeleri” , “Erken Dönem İmâmiyye Şîası'nda Gaybetin Temelleri, Toplum ve Rivayetlerdeki Yansımaları” ve “Hanefî Usûlcülere Göre Hz. Peygamber'in Fiileri ve İctihadları -Hicrî V. Asır Özelinde-” gibi hadis/sünnet alanının teknik problemleri ile ilgili önemli makalelerin yanından Arapçadan Türkçeye çevrilen “İmâm Buhârî'nin Metinlerini Çelişki Sebebiyle İletli Bulduğu Hadisler” isimli çalışma bu sayımızda öne çıkan çalışmaları oluşturmaktadır. Ayrıca Türkçe olarak kaleme alınan bu çalışmaların yanında Arap asıllı genç bir akademisyen tarafından kendi dilinde yazmış olduğu “Eserlerin Müelliflerine Aidiyetini Belirlemede Hadis Tenkidinin İşletilmesi -Örnek Olarak Hanefilere Nispet Edilen II. Asır Hiyel Eserleri-” isimli çalışma ile ihtisas alanımıza katkı sağlamaya çalışıyoruz. Bunların dışında ülkemizde yayımlanan önemli eserlerin tanıtım ve tenkidinin yapıldığı kitap incelemeleri ile de literatüre dair yeni gelişmeleri değerlendirmeye çalışan genç akademisyenlerin çalışmalarına yer vermiş bulunuyoruz.

Böylece Türkçe ve Arapça gibi farklı dillerde çalışmaların yanından çeviri ve kitap incelemesi mahiyetinde yazılarla sizlere tadına doyum olmayacak bir ilmi ziyafet vermeyi amaçlıyoruz.

HADITH Editörler Kurulu

EDITORIAL

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

Our academic journalism activity, which we started 4 years ago, will have completed its 4th year with this issue. Especially, for our country, a journal's reaching its fifth year in the publication is considered a great step in terms of competence. Allah be praised, we have entered our last year. In this process, we included our colleagues in our work team who would contribute to our goal of becoming a scientific journal of international standards. In the upcoming period, our efforts will continue to increase in terms of quantity and quality. We would like to express that we aim to enter a breakthrough process within the framework of the experiences we have gained in the remaining 4 years in terms of international recognition.

In this issue, we again meet our readers with important articles within the framework of the hadith/sunnah discipline: "The Term Six Books: Its History, Meaning, Selection Criteria Among Other Hadith Books", "The effect of Qira'at on the Hadith Science according to Imam al-Aini in Umdat al-Qari, Explanation of Sahih al-Bukhari", "Content Criticism of Early Critics in the Light of Imam Muslim's Work Titled Kitâb At-Tamyeez", "Written Materials on the Evaluation of Narratives on Hadith Scripture", "The Foundations of Occultism in the Early Period Shiite Imamiyyah, Its Reflections in Society and Narratives" and "The Prophet According to Hanafi Methodists". In addition to important articles on the technical problems of the hadith/sunnah field such as the Prophet's Acts and Ijtihads -In the 5th Century Hijri", the study titled "Hadiths that Imam Bukhari Finds Illegal Due to Contradictions", translated from Arabic into Turkish constitutes the prominent studies in this issue. In addition to these studies, which were written in Turkish, a young academic of Arab origin wrote in his language, "Employing the Method of Ḥadīth Criticism in Verifying the Attribution of Books to Their Authors: A Practical Case Study on the Books of al-Ḥiyal (Legal Stratagems) Which are Attributed to the Ḥanafīs in The Second Century". Apart from these, we have included the works of young academics who are trying to evaluate the new developments in the literature, with the book reviews of the important works published in our country.

In conclusion, we aim to provide you with a delicious scientific feast with translations and book reviews, as well as studies in different languages such as Turkish and Arabic.

Editorial Board of HADITH

بسم الله الرحمن الرحيم

سيكون نشاطنا العلمي الأكاديمي، الذي بدأناه قبل 4 سنوات، قد أكمل عامه الرابع مع هذا العدد. وعلى وجه الخصوص بالنسبة لبلدنا، فإن وصول المجلة إلى عامها الخامس في النشر يعتبر خطوة كبيرة من حيث الكفاءة. لقد دخلنا عامنا الأخير في هذه العملية لكي نصبح مجلة ذات معايير، فلقد أدرجنا زملاءنا في فريق عملنا الذين سيسهمون في تحقيق هدفنا المتمثل في: أن نصبح مجلة علمية معتمدة للمعايير الدولية. وفي الفترة المقبلة ستستمر جهودنا في الزيادة من حيث الكمية والتنوع. ونود أن نعرب عن هدفنا للدخول في عملية التطور المستقبلي في إطار التجارب التي اكتسبناها في السنوات الـ 4 المتبقية من حيث الاعتراف الدولي.

في هذا العدد، نلتقي قراءنا الكرام مرة أخرى بمقالات مهمة في إطار نظام الحديث / السنة النبوية: "مصطلح الكتب الستة: تاريخها ومعناها ومعايير الاختيار بين كتب الأحاديث النبوية الأخرى"، "أثر القراءات في الصناعة الحديثية عند الإمام العيني في عمدة القاري شرح صحيح البخاري"، "نقد المتن عند المتقدمين في ضوء كتاب التمييز للإمام مسلم بن الحجاج"، "أدوات الكتابة في فهم وتقييم الروايات حول الكتابة"، "أصول الغيبة بدايات فترة الشيعة الإمامية وانعكاساتها في المجتمع والروايات" و"نظرة الأصوليين الأحناف لاجتهادات النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله". بالإضافة إلى المقالات الهامة حول المشكلات الفنية في مجال الحديث / السنة النبوية مثل الأعمال النبوية والاجتهادات في القرن الخامس الهجري، فإن الدراسة بعنوان "الأحاديث التي يعتبرها الإمام البخاري معلة بسبب التناقضات"، مترجمة من العربية إلى التركية. بالإضافة إلى هذه الدراسات التي كُتبت باللغة التركية، وكتب شاب أكاديمي من أصل عربي بلغته: "توظيف منهج النقد الحديث في التحقق من إسناد الكتب إلى مؤلفيها: نسبة كتب الحيل في القرن الثاني الهجري عند الأحناف".

إلى جانب ذلك، قمنا بتضمين قائمة عمل شاب لأعمال الأكاديميين الجديدة مع عرضها والحديث حولها في تركيا، كذلك مراجعات الكتب والأعمال الهامة المنشورة في بلادنا مؤخراً.

في الختام، نهدف إلى أن نوفر للقراء الكرام وجبة علمية متنوعة من الأبحاث والترجمات ومراجعات الكتب، وكذلك الدراسات بلغات مختلفة مثل التركية والعربية.

هيئة التحرير

HADITH

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

Aralık / December / ديسمبر / 2021, 7: 4-51

İmâm Müslim'in Kitâbu't-Temyîz'i Işığında Erken Dönem Münekkidlerinde Metin Tenkidi

Content Criticism of Early Critics in The Light of Imâm Muslim's Work Titled Kitâb at-Tamyeez

تقد المتن عند المتقدمين في ضوء كتاب التمييز للإمام مسلم بن الحجاج

Mehmet Ali Çalgan

Dr. Öğr. Üyesi, Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Adıyaman/Türkiye
Ass. Prof., Adıyaman University Islamic Sciences Faculty, Adıyaman/Turkey
mehmetcalgan@gmail.com
ORCID ID: orcid.org/0000-0002-5780-5067

Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received Date: 15.10.2021
Kabul Tarihi / Accepted Date: 11.12.2021
Yayın Tarihi / Published Date: 31.12.2021
Yayın Sezonu / Publication Date Season: Aralık / December
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.5812446>

Atıf / Citation / اقتباس : Çalgan, Mehmet Ali. "İmâm Müslim'in Kitâbu't-Temyîz'i Işığında Erken Dönem Münekkidlerinde Metin Tenkidi / Content Criticism of Early Critics in The Light of Imâm Muslim's Work Titled Kitâb at-Tamyeez". *HADITH* 7 (Aralık/December 2021): 4-51. doi.org/10.5281/zenodo.5812446.

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

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

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

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

İmâm Müslim'in Kitâbu't-Temyîz'i Işığında Erken Dönem Münekkidlerinde Metin Tenkidi

Dr. Mehmet Ali ÇALGAN

Anahtar Kelimeler:

Hadis
Metin Tenkidi
Müslim
Kitâbu't-Temyîz
İllet

ÖZ

Bu makalede Müslim'in (öl. 261/875) hadis tenkidini uygulamalı olarak gösterdiği, öğretici bir gayeyle telif etmiş olduğu Kitâbu't-temyîz isimli ilâle eserinde başvurduğu ve erken dönem hadisçilerin ortak metodu olarak nitelediği metin tenkidi metodu incelenmiştir. Ayrıca bu eserdeki izah ve uygulamalar ışığında mütekaddim münekkidlerin hadis tenkid metodu ele alınmıştır. Kitâbu't-temyîz'de Müslim'in hadis metinlerini, neredeyse tüm metin tenkidi esaslarına dikkat ederek değerlendirdiği görülmektedir. İncelenen yirmi beş hadisin yirmi ikisinde metin tenkidi uygulanması oldukça dikkat çekicidir. Hadis metnindeki hatanın kaynağını muâraza (karşılaştırma) yöntemiyle araştıran Müslim, Şu'be, İbn Şihab gibi âlimlerin hadis rivayetlerindeki hatalarını tespit etmiş, böylece senedin sıhhatinin metnin sıhhatini garanti etmediğini göstermiştir. Günümüzde metin tenkidiyle alakalı çalışmalarda fazla dikkate alınmadığı görülen Müslim'in bu değerli eserinde, Sahîh-i Buhârî gibi önemli hadis kaynaklarında bulunan bazı hadislere metin tenkidi uygulandığı tespit edilmiştir. Müslim, eserinde takip ettiği yöntemin Şu'be, Abdurrahman b. Mehdî gibi hadisçilerin ortak yöntemi olduğunu bildirir. İllet, nekâret, teferrüd ve muhalefet gibi usul kavramlarını açıkça metin tenkidi kapsamında kullanan Müslim'in eseri, ilâle ve rical kaynaklarında geçen muhtasar tabirlerin arkasında yatan metin tenkidine ışık tutması yönüyle fevkalade önem arz etmektedir. Bu makalede muâraza-metin tenkidi ilişkisine ve Müslim'in vafettiği metodun Buhârî, İbn Hibbân gibi erken dönem ve Zehebî, İbn Kesîr ve İbn Hacer gibi geç dönem hadisçiler üzerindeki izdüşümüne de değinilmiştir.

Content Criticism of Early Critics in The Light of Imâm Muslim's Work Titled Kitâb at-Tamyeez

Keywords:

Hadîth
Content Criticism
Muslim
Kitâb at-Tamyeez
'İlla

ABSTRACT

In this article, Muslim's content criticism method which he applied in his 'ilal work Kitâb at-Tamyeez that he wrote for didactic purposes and showed hadîth criticism in an applied way has been studied. In this work, it is observed that Muslim evaluates hadiths by taking into account nearly all of the content criticism principles. It is striking that out of twenty-five hadith which are examined, content criticism is applied in twenty-two. Muslim, who examined the source of the mistake in the text of the hadith using the comparison method, detected the mistake made by Shu'bah and Ibn Shihâb and thereby showed that the authenticity of the isnad does not guarantee the authenticity of the text. In Muslim's valuable work which seems to be not taken into account in content criticism related studies today, it is observed that hadiths in Works such as Şahîh al-Bukhârî are subject to content criticism. Muslim informs that his method in his work is the same as hadith scholars such as Shu'bah and Aḥmad ibn Ḥanbal. Muslim's work in which employs the concepts such as 'illa, munkar, contradiction openly in the context of content criticism is especially important since it sheds light on the content criticism that lies behind the short statements seen in the 'ilal and rijal studies. In this article, the relationship between muâraza-text criticism and the projection of the method described by Muslim on early period hadithists such as Bukhari and Ibn Hibban and on late period hadîthists such as Zahebî, Ibn Kathir and Ibn Hajar are also mentioned.

EXTENDED ABSTRACT

Content Criticism of Early Critics in The Light of İmām Muslim's Work Titled Kitāb at-Tamyeez

Muslim explained the methods of early ḥadīth critics in his work titled Kitāb at-Tamyeez of which some parts are lost today. Muslim informs that he shares the information in this book in order to teach people who would like to learn the methods of the ḥadīth scholars. Muslim lets us know that his method in this didactic book is not peculiar to himself but ḥadīth scholars such as Shu'bah also utilizes the same method in order to evaluate ḥadīth transmitters and their transmissions. According to Muslim, Kitāb at-Tamyeez is written in order to explain the mistakes which take place in the isnād and matn of the ḥadīth and how to detect this kind of mistakes. As far as we know, this work which is unique for its didactic purpose is extraordinarily valuable due to the explanations that Muslim provides about the methodology and the concrete examples in the book which allow us to understand the content criticism methods applied to the ḥadīth that lie beyond the concise judgements regarding the ḥadīth transmitters and their transmissions.

Kitāb at-Tamyeez contains an introduction which includes certain points regarding ḥadīth transmission and twenty five ḥadīth examples. Muslim finds out the mistakes in ḥadīth by comparison method and relates the various transmissions of the same ḥadīth and other ḥadīths in the same topic and explores contradiction cases. It is striking that out of twenty five ḥadīth which are examined, content criticism is applied in twenty two. Muslim makes use of various content criticism methods such as contradiction to the various transmissions of the same ḥadīth and other ḥadīths in the same topic, contradiction to reasoning, contradiction to companions' application, contradiction to the consensus of the scholars, contradiction of the ḥadīth that the transmitter relates to his own actions and ignorance about a topic about which everybody is supposed to know something. The book offers striking information due to the fact that the mistakes detected in the ḥadīth examples are largely found in the text rather than sanad and the various content criticism methods. Muslim's work also provides evidence contrary to the claim that the classic ḥadīth methodology does not allow for content criticism and content criticism was not carried out in practice. This is because Muslim who employs the concepts such as 'illa, munkar, contradiction openly in the context of content criticism often made use of content criticism using the various methods for his aim.

The fact that the examples in Kitāb at-Tamyeez which are examined thoroughly are also found in other works but in a more concise format; and methods utilized in Muslim's book were also utilized by the important critics in the second and third centuries is a very important finding about ḥadīth scholars' systematic and comprehensive content criticism. The evaluation of a ḥadīth transmitter and his transmission which is examined by content criticism method in Muslim's book in

a concise manner in other books contradicts the claim that content criticism was not utilized by ḥadīth scholars. This result shows the necessity to better analyze the concise judgements in order to infer the purpose and meaning of such judgements. Muslim who examined the source of the mistake in the text of the ḥadīth using the comparison method detected the mistakes by Shu‘bah and Ibn Shihāb and thereby showed that the authenticity of the isnād does not guarantee the authenticity of the text. In Muslim’s valuable work which seems to be not taken into account in content criticism related studies today, it is observed that ḥadīths in works such as Ṣaḥīḥ al-Bukhārī are subject to content criticism.

Kitāb at-Tamyeez is a distinct work since it sheds light on the content criticism methods of the ḥadīth scholars and on the content criticism that lies behind the short statements seen in the ‘ilal and rijāl studies. It is a controversial issue whether the early ḥadīth scholars applied content criticism or not. In recent times many important studies have been carried out which indicate the content criticism efforts of both early and late ḥadīth scholars. Muslim as an early ḥadīth critic utilized these methods extensively and made use of various methodology concepts such as ‘illa, contradiction in this framework in relation with content criticism. Furthermore, the methods described by Muslim has also been employed by other ḥadīth scholars such as al-Bukhārī in a systematic and comprehensive way which shows that the claim that ḥadīth scholars did not place importance on content criticism has been refuted by the research findings.

ملخص موسع

نقد المتن عند المتقدمين في ضوء كتاب التمييز للإمام مسلم بن الحجاج

إن الإمام مسلم (ت 261-875) قد شرح طرق نقاد العصور الأولى في أثره الذي فُقد جزء منه والمسمى بكتاب التمييز. وفي هذا الكتاب بين الإمام مسلم لمن أراد معرفة طرق المحدثين كيفية تقييم المحدثين للرواية من خلال الأدلة التي استندوا إليها أثناء القيام بذلك. وقد بيّن مسلم في كتابه هذا أن الطريقة التي اتبعها لم تكن خاصة به وإنما هي طريقة قُيِّمت بها روايات ورواة من قبل محدثين مثل شعبة بن حجاج وعبد الرحمن بن مهدي ويحيى بن سعيد القطان وسفيان بن عيينة. فكتاب التمييز الذي يهتم بالعلل هو وفق عبارة مسلم: أُلِّف لشرح العلل الموجودة في نصوص وإسناد الأخبار المنكرة وكيفية فهمها بشكل موسع. وبفضل الأمثلة التطبيقية الموجودة في هذا الكتاب والإيضاحات حول الأصول التي أملاها مسلم في هذا الكتاب الذي لا نعرف مثيلاً له من هذا الوجه أضحى مرجعاً يُمكننا من خلاله فهم طرق نقد النص الموجودة؛ في عمق الأحكام المختصرة المعطاة للروايات والرواة في مراجع العلل والرجال كما بات يحمل أهمية عظمى من هذا الوجه.

ويتضمن كتاب التمييز الذي فُقد جزء منه مقدمة سُرح فيها بعض الأمور حول روايات الأحاديث وأمثلة خمسة وعشرين حديثاً. وقد وجد مسلم علة الأحاديث عبر طريقة المعارضة ولهذا الغرض فقد لفت الانتباه إلى أحوال التفرد أو المعارضة في المتن والسند عبر نقل روايات مختلفة للحديث ذاته أو للأحاديث التي تشترك في نفس الموضوع. وبشكل غريب فإن مسلم الذي قام بنقد متن اثني وعشرين حديثاً من خمسة وعشرين حديثاً حللها قام في كتابه بالتطرق لمعايير أخرى في نقد المتن مثل تعارض الحديث الواحد في روايات متعددة أو تعارض الروايات في

الموضوع ذاته بالإضافة للتعارض العقلي أو التعارض التطبيقي له من قبل الصحابة وفساد معنى النص أو عدم فهمه أو تعارضه مع إجماع العلماء أو عدم الإلمام بمواضيع مهمة تتعلق به على الرغم من صحته (عموم البلوى) أو تعارض عمل راوي الحديث مع ما نقله من الأحاديث. وعلى عكس الادعاءات التي تقول بوجود علة بنسبة كبيرة وفقاً للمتن وإملائه لمعلومات ملفتة للنظر في كتابه من ناحية نقد المتن أو ابتعاده عن أصول النقد التقليدية ولم يتم نقد النص بطريقة عملية فإن هناك ما يثبت عكسها في ذلك الكتاب. لأن مسلم الذي استعمل مفاهيم المنكر والتفرد والمعارضة بشكل مباشر في نقد النص قام بنقد مكثف للمتن عبر الالتزام بمبدأ نقد المتن في معظم النصوص.

إن وجود الأمثلة المشروحة باستفاضة في الكتاب في مراجع العلة والرجال بشكل مختصر واستخدام الطريقة الواردة في الكتاب من قبل النقاد الكبار في القرنين الثاني والثالث الهجري دليل مهم على ما قام به المحدثون الذين نحن في معرض الحديث عنهم من نقد للمتن بطريقة منظمة وشاملة. إن القيام بتقييم رواية نُقدت في هذا الكتاب وتقييم أحمد بن حنبل الذي حُطّي في هذا الكتاب بشكل مختصر في مراجع العلة والرجال لا يثبت أن نقد المتن لم يرد في كتب العلة والرجال وعلى العكس من ذلك يظهر ضرورة قراءة المعاني والمقاصد للتعبير ذات المعنى والمستخدمة في المراجع بأبحاث دقيقة للغاية بشكل أكثر دقة وبانتهاء أكبر. ومن الملفت للانتباه وجود نقد لأكثر من سند ورواية في الكتب الستة بما فيها صحيح البخاري. وبسبب هذه الخصائص فإن كتاب التمييز هو أثر ينير الطريق لفهم إجراءات نقد المتن لدى المحدثين وطرق تقييم الرواة والروايات كما أنه عمل استثنائي يمكننا من فهم مواضيع غير واضحة المعالم في مراجع أخرى.

فموضوع نقد المتن من قبل المحدثين في العصور الأولى هو محط للخلاف. وفي الآونة الأخيرة وبالإضافة للأعمال المهمة جداً والتي تناولت تطبيقات عملية لنقد المتن للمحدثين في العصور الأولى وما بعدها فإننا عندما

نتصفح هذا الأثر لمحدث مهم مثل مسلم من محدثي العصور الأولى نرى أن تطبيق هذه الطريقة في النقد التي قال عنها بأنها طريقة المحدثين العامة أمر مهم للغاية بشكل مكثف في الكتب الستة بما فيها صحيح البخاري. وفي هذا الصدد فإن استعمال مسلم لمصطلحات تتعلق بنقد النص مثل العلة والمنكر والتفرد والمعارضة و استعمال الطريقة التي وصفها مسلم من قبل محدثين مثل البخاري وابن حبان في العصور الأولى أو من قبل الذهبي وابن كثير وابن حجر بشكل منتظم تنسف ادعاءات أن المحدثين لم يولوا أهمية كافية لنقد المتون.

Giriş¹

İmam Müslim (öl. 261/875) hadis ilminin önde gelen âlimlerinden birisi olarak başta *Sahîhi* olmak üzere rical sahasında yazdığı diğer eserleriyle de tanınmaktadır.² Bir kısmı kaybolmuş olan *Kitâbü't-Temyîz* isimli eserinde erken dönem hadis münekkitlerinin metotlarından bahsetmiştir. Müslim bu kitaptaki bilgileri hadisçilerin metodunu öğrenmek isteyenlere onların râvilerle hangi kriterlere göre not verdiklerini göstermek için paylaştığını kaydeder.³ Müslim öğretici bir eser olan kitapta anlattığı metodun kendine özgü olmadığını, Şube b. Haccâc (öl. 160/776), Abdurrahman b. Mehdi (öl. 198/813-14), Yahya b. Said el-Kattân (öl. 198/813), Süfyan b. Uyeyne (öl. 198/814) gibi muhaddislerin de rivayet ve râvileri aynı metotla değerlendirdiğini belirtir.⁴ Bir ilel kitabı olan *Kitâbü't-Temyîz*, Müslim'in ifadesine göre hatalı nakledilmiş haberlerin sened ve metinlerinde yer alan illetlerini ve bunların nasıl bulunacağını geniş bir şekilde şerh etmek için yazılmıştır.⁵ Bu yönüyle bilebildiğimiz kadarıyla başka bir benzeri olmayan eser, gerek Müslim'in hadis tenkidine dair yaptığı izahlar, gerekse eserde yer alan uygulamalı örnekler sayesinde, ilel ve rical kaynaklarında rivayetler ve râviler hakkında verilen muhtasar hükümlerin arka planında yatan metin tenkidi yöntemlerini anlamamıza imkân veren ve bu açıdan fevkalade önem taşıyan bir kaynak durumundadır.

Günümüze ulaşan haliyle *Kitâbü't-Temyîz*'de hadis tenkidiyle alakalı bazı hususların anlatıldığı bir mukaddime ve yirmi beş tane hadis incelemesi mevcuttur. Müslim, hadislerin illetlerini muâraza metoduyla bulmakta, bu amaçla aynı hadisin farklı rivayetlerini ve aynı konudaki diğer hadisleri naklederek sened ve metinde teferrüd/muhalefet durumlarına dikkat çekmektedir. İlginç bir şekilde incelediği yirmi beş hadisin yirmi ikisinde metin tenkidi yapan Müslim, bu amaçla aynı hadisin farklı rivayetlerine ve aynı konudaki diğer hadislerle aykırılık yanında akla aykırılık, sahabe uygulamasına aykırılık, metnin manasının doğru anlaşılabilmesi, âlimlerin ittifakına aykırılık (icmâya aykırılık); doğruluğu halinde bilinmesi gereken önemli bir konunun (umûmü'l-belvâ) kimse tarafından bilinmemesi ve râvinin amelinin, naklettiği hadise aykırı olması gibi diğer metin tenkidi kriterlerine

¹ Bu makale 5-7 Kasım 2021 tarihlerinde Diyarbakır'da düzenlenen Güncel Hadis Meseleleri ve Babanzâde Ahmed Naîm isimli sempozyumda sunulan ve özeti yayımlanmış olan "Müslim'in Kitâbu't-Temyîz'inde Metin Tenkidi" başlıklı tebliğin geliştirilmiş halidir. Makaleyi okuma nezaketi gösteren ve katkılarını esirgemeyen Prof. Dr. Mehmet Eren ve Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk Akpınar'a müteşekkirim.

² Müslim'in hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Yaşar Kandemir, "Müslim b. Haccâc", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 13 Ekim 2021); Dilek Tekin, "Müslim ve el-Câmiu's-Sahîh'i Üzerine", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015), 49-68; Mustafa Taş, "İmâm Müslim'in İlmî Kişiliği ve Yayımlanan Üç Eseri Çerçevesinde Ricâl İlmindeki Yeri", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/20 (2018/2), 353-369; Hamza b. Abdullah Melîbârî, *Abkariyyetu'l-İmâm Müslim fi Tertîb Ehâdis Müsnedihi's-Sahîh* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997).

³ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Kitâbu't-Temyîz*, thk. Muhammed b. Ali el-Ezherî (Kâhire: el-Fâruku'l-hadîse li't-tibâa, 2008), 154.

⁴ Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 42.

⁵ Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 59. Ayrıca Müslim, kitabının girişinde hadis sanatını bilmeyen bazı insanların bu konuda ileri geri konuştuklarını, bu kitabında hatalı bazı hadislerin izahını geniş biçimde yaparak (بيِّنَان شَاف) bu hataların nasıl anlaşılacağını açık biçimde göstereceğini beyan eder. Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 37.

de eserinde başvurmuştur. İncelediği örneklerde illetlerin senede nispetle yüksek oranda metinde bulunması ve kullandığı metin tenkidi kriterleri yönüyle eser, çarpıcı bilgiler sunmakta ve klasik hadis usulünün metin tenkidine izin vermediği, pratikte de metin tenkidinin hiç veya yeterince yapılmadığı yönündeki iddiaların aksine epeyce veri barındırmaktadır. Zira münker, illet, teferrüd ve muhalefet kavramlarını daha çok metin tenkidi kapsamında kullanan Müslim, eserinde birçok metin tenkidi prensibini işleterek yoğun biçimde metin tenkidi yapmıştır.

Eserde genişçe incelenen örneklerin diğer ilel ve rical kaynaklarında muhtasar biçimde yer alması ve aynı metodun hicrî 2. ve 3. asırların önde gelen münekkitleri tarafından da kullanılması, söz konusu hadisçilerin metin tenkidini sistematik ve kapsamlı biçimde yaptıklarına dair önemli bir bulgudur. Eserde metin tenkidi uygulanan bir rivayetin ve hatalı görülen bir râvinin Ahmed b. Hanbel'in *İlel*'i gibi ilel ve rical kaynaklarında daha muhtasar ifadelerle değerlendirilmesi, ilel/rical eserlerinde metin tenkidinin yer almadığı tezini yanlışlamakta, bilakis daha titiz çalışmalarla bu kaynaklarda kullanılan özlü tabirlerin mana ve maksatlarının dikkatli kavranması gereğini göstermektedir.⁶ Eserde *Sahîh-i Buhârî* dahil olmak üzere *Kütüb-i Sitte*'de yer alan bir çok rivayete Müslim tarafından önceden metin tenkidi yapılması dikkat çekicidir. Bu özellikleri sebebiyle, *Kitâbü't-Temyîz* muhaddislerin metin tenkidi faaliyetlerine ve rivayetleri/râvileri değerlendirme yöntemlerine ışık tutan, diğer kaynaklarda muhtasar ve kapalı biçimde yer alan hususları daha iyi anlamamıza imkân sağlayan müstesna bir çalışmadır.

Erken dönem muhaddislerin metin tenkidi yapıp yapmadıkları ihtilafı bir konudur.⁷ Mesela Hayri Kırbaoğlu metin tenkidi prensiplerinin *Kütüb-i Sitte* gibi ilk dönem hadis musannefatına uygulandığına ve bu eserlerin müelliflerinin tenkit anlayışlarında metin tenkidinin önemli bir yer tuttuğuna dair bilimsel bir çalışmanın ortaya konulmadığını dile getirmektedir.⁸ Son zamanlarda gerek erken dönem gerek sonraki dönem hadisçilerinin metin tenkidi uygulamalarını konu eden önemli çalışmalar⁹ yanında, Müslim gibi önde gelen bir erken dönem hadisçisinin incelediğimiz bu

⁶ Bazı böyle çalışmalar için bk. Halid b. Mansur ed-Durays, *Nakdu'l-metni'l-hadisî ve eseruhû fi'l-hükmi ale'r-ruvât inde ülemâ'il-cerhi ve't-ta'dil* (Riyad: Daru'l-Muhaddis, 2007); Muhittin Düzenli, "Metin Tenkidi Açısından İlel Eserleri: İbn Ebî Hâtim'in İlel Adlı Eseri Özelinde", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2010), 225-250; Nâsiruddîn Mazhari, "Cerh ve Ta'dil Kitaplarından Metin Tenkidi Örnekleri", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 16/1 (2018), 147-160. Durays, eserinin mukaddimesinde bu çalışmayı, Dumeynî'nin ilel ve rical kitaplarında metin tenkidi yapılmadığı iddiasına cevap olarak hazırladığını belirtir.

⁷ Örneğin, Türcan erken dönem hadisçilerin metin tenkidi yapmadıklarını iddia etmekte ve neden yapmadıklarını çeşitli argümanlarla izah etmeye çalışmaktadır. Benzer iddia ve argümanlar Ayaz tarafından da dile getirilmiştir. bk. Zişan Türcan, "Hadisçilerin Rivayet Telakkisi ve İçerik Tenkidi Meselesi", *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 4/2 (2019), 299-316; Hacer Ayaz, "Klasik Hadis Usulünde Metin Tenkidi Tartışmaları Üzerine Bir Değerlendirme", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2021), 325-367. Çalışmamızdaki bulgular, bu iddia ve argümanların yeniden gözden geçirilmesini zorunlu kılmaktadır.

⁸ Hayri Kırbaoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 49.

⁹ Çalışmamızın "Müslim'in Metin Tenkidi Metodunun Diğer Hadisçilerce Kullanımı" başlıklı kısmında bu çalışmaların bir kısmını tanıtacağız.

eserinde ortaya koyduğu ve hadisçilerin genel metodu olduğunu ifade ettiği metin tenkidi yöntemleri ve bunların eserinde *Sahih-i Buhârî* dâhil olmak üzere *Kütüb-i Sitte* hadislerine yoğun bir şekilde uygulanması, bu kapsamda illet, nekâret, teferrüd, muhalefet gibi kavramları metin tenkidi ile bağlantılı şekilde kullanması, ayrıca Müslim'in vafettiği metodun gerek Buhârî (öl. 256/870) ve İbn Hibbân (öl. 354/965) gibi erken dönem, gerekse Zehebî (öl. 748/1348), İbn Kesîr (öl. 774/1373) ve İbn Hacer (öl. 852/1449) gibi geç dönem hadisçiler tarafından sistematik bir şekilde uygulanması, muhaddislerin metin tenkidine gereken önemi vermediğine dair iddiaları dayanaksız kılmaktadır.

Kitâbü't-Temyîz'i inceleyen iki yüksek lisans tezi ve bir makale mevcuttur. Bu çalışmalar hakkında kısaca bilgi vermek ve çalışmamızın nasıl bir boşluğu doldurmayı hedeflediğini izah etmekte fayda olacaktır. Mustafa Taş *Kitâbü't-Temyîz*'deki hadislerin yirmi biri üzerinde durmuş, ancak ne genel olarak kitap ne de özelde hadisler hakkında metin tenkidi ile ilgili hususları yeterli seviyede incelemiştir.¹⁰ Muhammet İkbâl Aslan ve Mehmet Çilek tarafından hazırlanan yüksek lisans tezleri¹¹ ise eser hakkında önemli bilgi ve tahliller sunan, çeşitli yönlerden birbirini tamamlayan emek mahsulü araştırmalardır. Aslan'ın tezinde eserdeki belli hadisler titiz bir şekilde incelenmiş, muâraza ve Müslim'in eserindeki tenkit metodu hakkında oldukça derinlikli tahliller yapılmış olmakla beraber eserin metin tenkidi yönüne temas edilmemiş, kullanılan metin tenkidi kriterlerine dikkat çekilmemiştir. Hâlbuki yukarıda belirtildiği üzere, mezkûr eserin metin tenkidi bakımından kıymeti fevkaladedir. Çilek'in tezinde eserdeki tüm hadisler oldukça detaylı biçimde incelenmiş, bu hadisler hakkında gerek ilel ve rical kaynaklarında gerekse sonraki dönemlere ait hadis ve fıkıh kaynaklarında yer alan değerlendirmelere yer verilmiş, eserin metin tenkidi yönüne de kısmen temas edilmiştir. Ancak yukarıda bahsi geçen ve Müslim'in eserinde kullandığı metin tenkidi kriterlerinden akla aykırılık, metnin manasının bozuk olması ve anlaşılammaması, doğruluğu halinde bilinmesi gereken önemli bir konunun (umûmü'l-belvâ) kimse tarafından bilinmemesi ve râvinin amelinin naklettiği hadise aykırı olmasına değinilmemiş, ayrıca, Müslim'in metin tenkidi ile bağlantılı olarak kullandığı illet, münker, teferrüd gibi kavramların dikkatli bir tahlili yapılmamıştır. Biz bu çalışmamızda *Kitâbü't-Temyîz*'in özellikle metin tenkidi yönünden tahlilini yapmayı, bunu yaparken Müslim'in kullandığı metodun ve kavramların metin tenkidi ile alakasını ve incelediği örneklerde metin tenkidinin uygulanış tarzını daha detaylı incelemeyi hedeflemekteyiz.

Hamza el-Melîbârî, erken dönem münekkidlerin hadis tenkid metodunu izah ederken Müslim'in *Kitâbü't-Temyîz*'de sunduğu teorik izahları ve dört metin tenkidi uygulamasını,

¹⁰ Mustafa Taş, "Müslim'in Kitâbü't-Temyîz Adlı Eserinde Hadis Tenkit Örnekleri", *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 10/19 (2017), 127-139.

¹¹ Muhammet İkbâl Aslan, *Müslim'in Kitâbü't-Temyîz'i ve hadis ilmi açısından değerlendirilmesi* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018); Mehmet Çilek, *İmam Müslim ve Kitâbü't-Temyîz adlı eseri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017).

açıklamalarına esas almıştır.¹² Bu durum da *Kitâbü't-Temyîz*'in, mütekaddim muhaddislerin sadece metin tenkidi anlayışlarını değil, genel olarak hadis tenkid (tashih ve ta'lîl) metodlarını anlamada önemine işaret etmektedir.

Çalışmanın birinci kısmında erken dönem münekkidi tarafından kullanılan muâraza metodunu ve bu metodun metin tenkidi ile ilişkisini, Müslim'in izah ettiği tenkit metodunun diğer hadisçilerce kullanımını ve Müslim'in eserinde metin tenkidiyle bağlantılı olarak kullandığı kavramları inceleyerek *Kitâbü't-Temyîz*'in metin tenkidi açısından önemini ve bu eserde yapılan izahlar ışığında erken dönem hadisçilerinin râvileri ve rivayetleri tenkid/temyîz metodunu ortaya koymaya çalışacağız. İkinci kısımda ise eserde yer verilen hadisler Müslim'in yaptığı metin tenkidi açısından tek tek incelenecektir.

1. *Kitâbu't-Temyîz*'de Verilen Teorik Bilgiler Işığında Mütekaddimûn'un Hadis Tenkid Metodu

1.1. Muâraza-Metin Tenkidi İlişkisi

Erken dönem hadis münekkidi bir rivayeti değerlendirirken incelemeye önce râviden değil, rivayetin kendisinden başlamışlardır. Zira müteahhirûn hadisçilerin aksine, mütekaddimûn hadisçilerin ellerinde râviler için verilmiş, onların adalet ve zabtına dair hazır hükümler yoktur. Onlar kendileri bu hükümleri râvilerin rivayetlerini inceleme sonucunda tespit etmişler, bir anlamda herşeye sıfırdan başlamışlardır.¹³ Mütekaddimûn hadisçilerin ellerindeki tek malzeme kendilerinin muâraza (karşılaştırma) metodunu kullanarak inceleyecekleri merviyattır. Bu noktaya işaret eden Müslim, hadisçilerin hadis sanatını yani sahih ve sakim hadisi tanımayı bilmelerinin sebebini râvilerin merviyâtına vakıf olmalarına bağlar (لانهم الحفاظ لروايات الناس). Müslim, işte bu merviyâta dayanarak hadisçilerin râvileri tanıdıklarını ve temyiz ettiklerini (sika ile zayıfı birbirinden ayırdıklarını) ve onların cerh ve tadildeki konumlarını bu şekilde belirlediklerini belirtir.¹⁴

Müslim'in *Kitâbu't-temyîz*'de sarf ettiği şu sözleri erken dönem hadisçilerinin hadisleri tenkid metodunu oldukça öz ve açık bir şekilde yansıtmaktadır: “Bu rivayetleri bir araya getirerek ve birbirleriyle mukayese ederek onların sahihi sakiminden temyiz edilir ve aynı zamanda zayıf râviler ile karşıtı olan hafız râviler ortaya çıkar.” (فبجمع هذه الروايات ومقابلة بعضها ببعض تميّز صحيحها من سقيمها وتبين)¹⁵ Bu ifadeler Şu'be, Abdurrahman b. Mehdi, Ahmed b. Hanbel, Ali b. Medînî, Buhârî, Müslim gibi erken dönem hadis münekkidi rivayetleri ve râvileri nasıl temyiz ettiklerini, hadisleri nasıl tenkid ettiklerini anlamak için anahtar görevi görmekte ve büyük önem arz

¹² Hamza b. Abdullah Melibârî, *Nazarât Cedîdet fi Ulûmi'l-Hadîs* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003), 85-94 (“Menhecû't-tashîh ve't-ta'lîl inde'l-mütekaddimîn” başlıklı bölüm).

¹³ M. Mustafa A'zamî, *Menhecû'n-nakd 'inde'l-muhaddisîn neş'etuhu ve târihu* (Riyad: Mektebetu'l-kevser, 1990/1410), Mukaddime.

¹⁴ Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 154. Mahir el-Fahl da erken dönem münekkidi rivayetleri merviyât bilginde sahip oldukları yetkinliğe ve bunun hadislerdeki hataları tespitteki önemine işaret eder. bk. Mâhir b. Yasin el-Fahl, “Tebâyün menhecî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn fi't-tashîh ve't-ta'lîl”, *Mecelletü'l-hikme*, 36 (2008), 88-89, 91.

¹⁵ Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 132.

etmektedirler.¹⁶ Müslim'in bu ifadeleri ve *Kitâbu't-temyîz*'deki tahlil ve tenkidleri, erken dönem hadisçilerinin hadis tenkidinin sadece senede dayanmadığını, bilakis sened ve metni birlikte dikkate aldığını göstermektedir. Diğer bir ifadeyle, onların metodunun senedlerin mukayesesi yanında aslında büyük oranda hadis metinlerinin de mukayesesi yoluyla metin tenkidine dayandığını,¹⁷ aynı zamanda hatalı buldukları metindeki problemin kaynağı olan râviyi tespit ederek bu râvi hakkında bir değerlendirmede bulduklarını, diğer bir deyişle metindeki hatayı senede de irca ettiklerini söyleyebiliriz. Erken dönem hadisçilerinin tenkit metodu ana hatlarıyla bu şekildedir.

Metindeki hatayı senede irca etmek oldukça işlevsel bir metottur. Zira bu şekilde aynı râvinin diğer rivayetlerini incelerken yapılacak değerlendirmelerde kullanılması elzem olan çok kıymetli bir bilgi zayi edilmemekte, muhafaza edilmiş olmaktadır.¹⁸ Çünkü muâraza işlemi sonucunda hatanın kaynağı olarak görülebilecek birden fazla râvi söz konusu olduğu zaman hangi râvinin hatanın sorumlusu olduğuna karar vermekte, önceden bu râvi hakkında yapılan değerlendirmeler belirleyici

¹⁶ Râvi değerlendirmelerinin rivayetleri üzerinden yapıldığına dair tespitler bu konuda çalışmaları olan, A'zamî, Selefi, Melîbârî, Durays, Saîdî, Mazharî, Özçelik, Kesgin, Karagözoğlu, Turhan, Topgül gibi hadisçilerce yapılmıştır. bk. A'zamî, *Menhecu'n-nakd*, Mukaddime; Muhammed Lokman es-Selefi, *İhtimâmu'l-muhaddisîn bi nakdi'l-hadîs seneden ve metnen* (Riyad: Dâru'd-Dâî li'n-neşr, 1420), 330; Hamza b. Abdullah Melîbârî, *Nazarât Cedîde fî Ulûmi'l-Hadîs* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003), 98; Halid b. Mansur Durays, *Nakdu'l-metni'l-hadîsî ve eseruhû fi'l-hükmi ale'r-ruvât inde ülemâi'l-cerhi ve't-ta'dîl* (Riyad: Daru'l-Muhaddis, 2007); Hasan Fevzî Hasan Saîdî, *el-Menhecu'n-nakdî inde'l-mutekaddimîn mine'l-muhaddisîn ve eseru tebyûni'l-menhec* (Kâhire: Câmiatu Ayn Şems, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 422; Mazharî, "Cerh ve Ta'dîl Kitaplarından Metin Tenkîdi Örnekleri", 160; Harun Özçelik, "Mevzû Hadisleri Tesbitte Metod Farklılıkları", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22 (2004), 223-224; Muhammed Enes Topgül, *Rivayetten Râviye: Cerh-Ta'dîl Hükümleri Nasıl Oluşturdu?* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019); Salih Kesgin, *Hadisleri Anlama Sorunu* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2016), 91, 132, 256; Fikret Özçelik, *Rivayet Bağlamında Râvi Tenkidi -Şarhî Cerh Ta'dîl-* (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2021); Halil İbrahim Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 81; Mustafa Macit Karagözoğlu, *Zayıf Raviler Duafâ Literatürü ve Zayıf Rivayetler* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 125. Topgül'ün kıymetli çalışması râvilerin gerek zabt gerekse adaletlerinin değerlendirilmesinde rivayetlerinin oynadığı rolü oldukça kapsamlı ve ikna edici bir şekilde incelemiştir. Bilhassa muâraza metodunu izahı ve temellendirmesi oldukça sistematik ve kapsamlı olması yönüyle hayli kıymetlidir ve pek çok eserin titiz bir araştırmasını gerektirmiştir. Müslim'in incelediğimiz eseri, muâraza ile ilgili gerek içerdiği teorik izahları gerek uygulamalı örnekleri yönüyle oldukça önemli bilgileri bu kadar derli toplu ve berrak sunması açısından fevkalade değerlidir. Zira ilel ve rical kaynaklarında yer alan konuyla ilgili bilgiler hem dağınık hem de daha muhtasardır. Topgül'ün erken dönem hadis tenkid metodunu anlamak için bu dağınık ve muhtasar bilgileri bir araya getiren ve bunları dikkatli bir şekilde tahlil eden çalışması, aynı zamanda Müslim'in eserinin kıymetini iyice ortaya çıkarması bakımından da önemlidir.

¹⁷ Muâraza (hadis senedlerinin ve metinlerinin mukayesesi) ile metin tenkidinin ilişkisi aşağıda daha geniş biçimde ele alınacaktır. Erken dönem münekkidlerin bu metodu sonraki dönem muhakkik âlimler tarafından da kullanılmıştır.

¹⁸ Metindeki hatayı senede irca etmenin doğru anlaşılması hakkında şu örnek faydalı olabilir. Müslim *Kitâbü't-Temyîz*'de incelenen bir örnekte "Zührî metinde vehm etti" demektedir. Bu durumda illetin senedde değil, metinde olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Ancak metindeki bu hatayı yapan kişi elbette seneddeki râvilerden birisi olmak zorundadır ki bu durumda hatadan sorumlu kişi Zührî'dir. Bu durum, illetin senedde olduğu yahut yapılan tenkidin sened/râvi merkezli olduğu mânasına gelmez. Diğer bir ifadeyle, hata yapanın senedde olması ile yapılan hatanın senedde olması farklı mânâ taşımaktadır. Bunların ilki, senedde olsun metinde olsun, yapılan hatanın sorumlusunun seneddeki bir râvi olduğunu ve dolayısıyla hatanın senede irca edilebileceğini ifade ederken ikincisi senedle ilgili bir hatanın/illetin söz konusu olduğunu ifade etmektedir. İlel kitaplarında izlenen yol, önce senedde ya da metindeki illeti tespit etmek, sonra da hatadan sorumlu râviyi tespit etmek, yani hatayı senede irca etmektir. Anlaşıldığı üzere, hatayı senede irca etmek, illetin senedde olduğu anlamına gelmemektedir.

olmaktadır.¹⁹ Şayet metindeki hata senede irca edilmemiş olsa, sadece metin tenkidi yapılmış olacak, ancak hata yapan râvinin başka sorunlu rivayetlerinin gözden kaçma ihtimali doğacaktır.²⁰ Dolayısıyla, bir râvi hakkında rivayetleri incelenmek suretiyle zamanla bir not/hüküm oluşmakta, bu not metinleri hatalı bulunan başka rivayetlerin incelenmesi sırasında bir yandan hatanın sorumlusu olan râviyi tespit etmek üzere değerlendirilmekte, bir yandan da güncellenmiş olmaktadır.

Hadisçilerin metodunun dinamik yapısını gösteren bu hususu basit bir örnekle anlatmak gerekirse, 100 adet rivayeti bulunan bir râvi bu rivayetlerden 50 tanesinin metinleri incelenerek çok hata yaptığı görüldüğü için zabt seviyesi on üzerinden dört olarak değerlendirilmiş olsun. Yine 100 adet rivayeti bulunan bir başka râvi de bu rivayetlerden 50 tanesinin metinleri incelenerek az hata yaptığı görüldüğü için zabt seviyesi on üzerinden sekiz olarak değerlendirilmiş olsun. Bu iki râvinin senedinde beraber yer aldığı yeni bir rivayet (ikisi için de 51. rivayet) incelenirken bu rivayetin de metni sorunlu bulunursa ve sorunun bu iki râviden birisinden kaynaklandığı düşünülürse (örneğin, metninde hata saptanan tarik üzerinde birbirlerinden nakilde buldukları için), hatanın zabtı kötü olan ilk râviden kaynaklandığı daha kuvvetli bir ihtimal olarak belirir ve bu râvinin zabt notu güncellenerek dörtten üçe düşer. Aslında hadis münekkidi açısından rivayetler böyle peş peşe değil bazan toplu olarak da öğrenilebilir ve daha karmaşık bir süreç söz konusu olur. Ancak sistemin dinamik yapısı ve işleyişi hakkında bir fikir vermesi açısından böyle basit bir örnek faydalı olabilir. Bu basit örnek şu önemli noktayı da göstermektedir ki, zamanla oluşan zabt notundan mütekaddimun hadisçiler sened tenkidinde de istifade edebilmektedirler. Hatta müteahhirun hadisçiler bu notları hazır buldukları için hadislerin sıhhatini belirlemede büyük oranda bu hazır notlara dayandıkları intibası edinilmektedir. Ancak görüldüğü üzere, erken dönem hadis münekkitleri bu notları hazır bulmamışlar, kendileri bu notları rivayetlerin hem senedlerini hem de metinlerini inceleyerek ve seneddeki/metindeki hatayı senede irca ederek vermişlerdir. Dolayısıyla, erken dönem hadis münekkitleri için asıl olan sened ve metinlerin mukayesesi olmuş, bu sayede râvilere notlar verilmiş ve bu notlar oluştuğu sened tenkidi de, metin tenkidine yardımcı olmak üzere, yapılabilmektedir.

Muâraza metodu ile sadece metindeki bir hata değil, seneddeki bir hata da tespit edilebilmektedir. Zira aynı hadisin farklı metinleri mukayese edildiği gibi, senedler de mukayese edilebilmektedir. Bunun neticesinde yine hatanın sorumlusu olan râvinin zabt notu güncellenmekte ve bu zabt notu yeni bir muâraza işlemi hatanın senede ircasında gerekirse değerlendirilebilmektedir. Elbette metinde çok hata yapan, zabt derecesi düşük bir râvinin senedde de hata yapması tabiidir. Ancak, Müslim'in eserinde incelediği 25 hadisin 22 tanesinde, diğer bir ifade ile nerdeyse yüzde doksanında, incelenen rivayetlerin metinlerinde hata tespit edilmekte ve metin

¹⁹ *Kitâbu't-Temyiz'* de 15. ve 17. hadislerde bu durum söz konusu olup ayrıntılı bilgi için bk. Aslan, *Müslim'in Kitâbu't-Temyiz'i ve hadis ilmi açısından değerlendirilmesi*, 77-80.

²⁰ Metindeki hatanın senede ircasında gözetilen çeşitli amaçlar için bk. Murat Kaya, "Mevzûat Edebiyatında Metin Tenkid Faaliyetleri", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2018), 89.

tenkidi yapıldığı görülmektedir. Müslim'in eserine aldığı rivayetlerin bir ölçüde illetli hadislerin genelini yansıttığı düşünülürse ki metninde hata olduğu sonucuna vardığı rivayetler ilginç bir şekilde *Sahîh-i Buhârî* dahil olmak üzere *Kütüb-i Sitte* ve *Sahîh-i İbn Huzeyme* gibi muteber hadis musanneflerinde yer aldığı gibi Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) *İlel'i*, İbn Ebî Hatim'in (öl. 327/938) *İlel'i*, Buhârî'nin *et-Târihu'l-kebir'i* gibi ilel ve rical kaynaklarında da yer almaktadır²¹, erken dönem hadisçilerinin, metin tenkidini sanılandan daha yoğun bir şekilde kullandıkları ortaya çıkar.²²

Müslim'in yukarıda bahsettiği ve incelediğimiz eserinde kullandığı muâraza metodunun işleyişini ve metin tenkidi ile alakasını yine basit bir örnek üzerinden görmek mümkündür. Muâraza metodunun en basit şekli aynı hadisin farklı rivayetlerini birbiriyle mukayese etmektir.²³ Bir hadisin yirmi farklı rivayeti arasında metni diğerlerinininkine muhalefet eden bir rivayet olduğu düşünülürse eşyanın tabiatı gereği, bir sözü işitenlerin çoğunun yanlışta ittifak etmeleri beklenmeyeceğinden dolayı, metni aykırı olan rivayetin hatalı olduğu sonucuna varılır. Nitekim, sünnete/sahih hadislerle arz ismi verilen metin tenkidi kuralının özü de bu düşünceye dayanır.²⁴ Müslim de bu gerçeği şu sözlerle ifade etmiştir: "iki rivayetten sahih olanı, hafız bile olsa tek kalanınki değil, hafızlardan oluşan çoğunluğa ait olanıdır." (أَنْ الصَّحِيحَ مِنَ الرَّوَايَتَيْنِ مَا حَدَّثَ الْجَمَاعَةُ مِنَ الْحَفَازِ دُونَ الْوَالِدِ الْمُنْفَرِدِ وَإِنْ كَانَ حَافِظًا)²⁵ Dikkat edilirse, hafız olan bir râvinin de hatası mümkün görülmektedir. Metni diğer rivayetlerinkine aykırı olan rivayette aynı zamanda diğer metin tenkidi esaslarına aykırılıklar olması da mümkündür. Mesela Müslim, akla aykırılık²⁶, sahabe uygulamasına aykırılık, aynı konudaki başka hadislere aykırılık, metnin manasının anlaşılabilmesinin²⁷, âlimlerin ittifakına (اتفاق العلماء)²⁸ aykırılık (icmâya aykırılık); doğruluğu halinde bilinmesi gereken önemli bir konunun (umûmü'l-belvâ)²⁹ kimse

²¹ Çalışmamızın hacmi sebebiyle bu konuda nispeten kısıtlı oranda bilgi verebildik, incelenen rivayetlerin yer aldığı kaynaklar konusunda detaylı bilgi için Çilek ve Aslan'ın mezkûr çalışmalarına bakılabilir.

²² Müslim'in bu eserinde bu kadar çok metin tenkidinin bulunması hakkında değerlendirme çalışmamızın ikinci kısmının sonunda yer almaktadır. Çalışmamızda diğer ilel kitaplarında bulunan bazı sarîh metin tenkidi örneklerine de yer verilmiştir. Ayrıca, ilel ve rical kitaplarındaki muhtasar ifadelerin metin tenkidine delâleti konusu da çalışmada ele alınmıştır.

²³ Muâraza metodu hakkında daha geniş bilgi için bk. A'zamî, *Menhecû'n-nakd*; İbrahim b. Abdillâh Lâhim, *Mukârenetü'l-Merviyât* (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2013); Topgül, *Rivayetten Râviye: Cerh-Ta'dîl Hükümleri Nasıl Oluşturdu?; Aslan, Müslim'in Kitâbü't-Temyîz'i ve hadis ilmi açısından değerlendirilmesi; Ahmed Ökdem, Hadis tenkidinde tariklerin karşılaştırılmasının kuralları* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

²⁴ Sünnete arz metodu hakkında geniş bilgi için bk. Nevzat Aydın, *Hadisin Tespit ve Tenkidinde Sünnete Arz'ın Fonksiyonu* (Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008).

²⁵ Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 42. Müslim, aynı yerde Şu'be, Süfyan b. Uyeyne, Yahya b. Saîd, Abdurrahman b. Mehdî ve hadis ilminin diğer öncülerinin bu şekilde hareket ettiklerini belirtir.

²⁶ Müslim, incelediği bir haber hakkında imkansız bir haber (خبر محال) der. Bk. Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 76.

²⁷ Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 98.

²⁸ Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 113.

²⁹ Erken dönem münekkidlerinin umûmü'l-belvâ ve teferrüd sebebiyle hadis metnini tenkidlerine dikkat çekici bir örnek *Sahîh-i Müslim*'de geçen (Müslim, Mesâcid, 290) ve namazda imamlık için öncelik kriterlerini belirten bir hadis olup bu hadis İbn Ebû Hâtim'in *İlelü'l-hadîs* isimli eserinde incelenmektedir. Bu hadis hakkında Ebu Hâtim, Şu'be'nin "Rasûlullah'dan, (İsmail b. Recâ'dan) başka kimsenin nakletmediği bir hüküm" dediğini ve Şu'be'nin bu hadisten bu

tarafından bilinmemesi (لَوْ كَانَ مَحْفُوظًا وَقَوْلًا مَقُولًا بِمَثَلِ سَائِرِ الْمَوْجِبَاتِ لَمْ يَذْهَبَ عَنْ جَمِيعِهِمْ)³⁰ ve râvinin amelinin naklettiği hadise aykırı olması gibi diğer metin tenkidi kriterlerine de eserinde başvurmuştur.³¹ Bu işlemin sonucunda hatalı görülen rivayete en genel manada zayıf hükmü verilir.

Bir sonraki adım, metindeki hatanın senede ircası, bir diğer ifadeyle hatadan sorumlu râvinin tespiti. Eğer sened tek bir hoca ve ondan nakilde bulunan öğrencilerinden oluşan basit bir yapıya sahip olsa, farklı rivayet eden öğrenci hatanın sahibi olarak kolaylıkla tespit edilebilir. Ancak bazı özel durumlardan dolayı (hocanın hem doğru hem hatalı nakletmesi³² ya da hocanın kendisinin hatalı nakletmesi ya da doğru nakleden öğrencinin kendisinden yanlış nakleden bir öğrencisi olması gibi) hatadan sorumlu râviyi tespit etmek dikkat gerektirir. Sorumlu râvinin zabt derecesi incelenen her yeni rivayetle beraber güncellenir. Eğer bir râvi nadiren hata yapıyorsa bu onun zabt derecesini fazla etkilemez. Nitekim Müslim, eserinde Şu'be ve İbn Şihâb ez-Zührî gibi hadis ilminin en önde gelen iki şahsiyetinin de hadis metinlerinde yaptıkları hatayı tespit etmiştir.³³ Müslim'in bu noktada insanların hadis konusunda en uzman olanının dâhi yanılmasının mümkün olduğunu ifade eden şu sözleri oldukça önem arz etmektedir: "Ezberlediği ve naklettiği hadislerde insanların en hâfızı ve dikkatlisi olsa bile geçmişten günümüze hiçbir râvi yoktur ki hıfzında ve naklinde hata ve yanılma mümkün olmasın." (فَلَيْسَ مِنْ نَاقِلٍ خَيْرٍ وَحَامِلٍ أَثَرٍ مِنَ السَّلَفِ الْمَاضِينَ إِلَى زَمَانِنَا وَإِنْ كَانَ مِنْ أَحْفَظِ النَّاسِ وَأَشَدَّهُمْ تَوْقِيًا وَاتَّقَانَا لَمَا يَحْفَظُ) (وينقل الا الغلط والسهو ممكن في حفظه ونقله)³⁴. Dolayısıyla Müslim'e göre, hadisçiler en güvenilir görülen bir râvinin de hatasını ihtimal dâhilinde görmüşlerdir ve Müslim bu eserde bu tarzda iki hata tespit etmiştir.³⁵ Bu ifadeler ve Müslim'in eserindeki uygulamaları hadisçilerin tamamen senede dayanıp senede güvenilir râviler varsa metni incelemedikleri şeklindeki genelleme yaklaşımının vâkıyı doğru yansıtmadığını gösteren somut göstergeler olarak değerlendirilebilir. Ayrıca, "senedin sıhhatinin metnin sıhhatini garanti etmediği" prensibinin de canlı örnekleridir.

sebeple çekindiğini belirtir. Zira hadisteki teferrüd Müslümanların hayatında sıkça ihtiyaç duyulan bir konu hakkındadır. Ebu Hâtim de hadis râvisinin teferrüdünün bir problem teşkil ettiğine dikkat çeker. Bu örnek bir ilel kitabında Şu'be ve Ebû Hâtim gibi iki önemli hadisçinin Müslim ve bazı diğer hadisçiler tarafından sahih görülen bir hadisin metnini sarâhaten tenkid etmeleri bakımından dikkat çekicidir. bk. Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebû Hâtim, *Kitâbü'l-ilel*, thk. Said b. Abdullah el-Humeyyid (Riyad: Metâbiu'l-Humeydî, 2006/1427), 2/109-110.

³⁰ Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 113.

³¹ Her hadis için hangi kritere başvurulduğu ikinci bölümün başında bir tablo halinde sunulmuştur.

³² Böyle ilginç bir durum senedleri musanniflere kadar tamamen aynı olan müttefekun aleyh bir hadis (Rasûlullah'ın (sav) Benî Kurayza yurdunda öğle (Buhârî'ye göre)/ikindi (Müslim'e göre) namazının kılınmasını emretmesi) için geçerli olup İbn Hacer'in tahliline göre, Buhârî ve Müslim'in ortak hocası Abdullah b. Muhammed hadisi Buhârî'ye farklı, Müslim'e farklı anlatmıştır. Detaylı bilgi için bk. Mehmet Ali Çalgan, "Fethu'l-Bârî'de Meğâzî Rivayetlerinin Metin Tenkidi ve Teâruz Çözümleri", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/35 (2020), 122.

³³ Eserde incelenen ilk hadisin metnindeki hatanın sorumlusu Şu'be, üçüncü hadisteki hatanın sorumlusu Zührî olarak değerlendirilmiştir.

³⁴ Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 38.

³⁵ Müslim, Malik'in de birkaç hatasını tespit etmekle beraber bu hatalar senede yapılmıştır.

Öte yandan, hatadan sorumlu görülen râvi eğer bu tarz hataları çok sık yapıyorsa artık zayıf görülür ve bir noktadan sonra rivayetleri terk edilecek seviyeye gelebilir. Bu bağlamda, Müslim, sikaların rivayetlerine muhalefet eden ve müstenker³⁶ hadisler nakleden bir râvinin hadisçilerce zayıf görüldüğünü ifade etmiştir: “Hadisçiler Amr b. Abdullah ve onun gibi râvileri, hafızlardan sikaların bilinen (ma'rûf) rivayetlerine aykırı müstenker hadisler naklettikleri için zayıf saymışlardır.” (وَلَذَلِكَ أَضْعَفُ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ بِالْحَدِيثِ عَمْرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي خَثْعَمٍ وَأَشْبَاهَهُمْ مِنْ نَقْلَةِ الْأَخْبَارِ لِرَوَايَتِهِمُ الْإِحَادِيثَ الْمُسْتَنْكَرَةَ الَّتِي تَخَالَفُ رَوَايَاتِ الْيَقَاتِ الْمَعْرُوفِينَ مِنَ الْحَفَازِ³⁷). Bir başka râvinin hadisleri ise hatalı rivayetlerinden dolayı nihayet hadisçiler tarafından terk edilmiştir (يَمْتَلِ هَذِهِ الرِّوَايَةَ وَأَشْبَاهَهَا تَرَكَ أَهْلَ الْحَدِيثِ حَدِيثَ يَحْيَى بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ لَا يَعْتَدُونَ بِهِ³⁸).

Anlaşıldığı üzere, hadis münekitleri her râvinin rivayetlerini titizlikle inceleyip bu rivayetlerin isabet (ma'ruf ve meşhur rivayetlere muvafakat) oranını takip ediyorlardı. Bu konuda muhaddislerin farklı incelikleri gözettiklerini Müslim'in izahlarından öğrenebilmekteyiz. Mesela, Yahya el-Kattân, Yahya b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel gibi hadisçiler Hammad b. Seleme'nin (öl. 167/784) rivayetlerini incelemeleri sonucunda onun Sâbit el-Bünânî'den (öl. 127/744) nakledilen haberler konusunda en başarılı (ma'ruf ve meşhur rivayetlere muvafakatı en yüksek) kişi olduğunu, ancak onun başka hocalarından naklettiği haberlerde çok hata yaptığını tespit etmişlerdir.³⁹ Anlaşıldığı üzere, râvinin zabt seviyesinin nakilde bulunduğu kişiye bağlı olarak değişmesi dâhi tespit edilen hususlardandır.⁴⁰

İlel ve rical kaynaklarında “münkeru'l-hadis”, “metrûku'l-hadis”, hatta kısaca “zayıf” şeklindeki genel hükümlerin altında söz konusu râvinin rivayetine *Kitâbu't-temyîz*'de izah edilen şekilde bir metin tenkidinin yattığı görülebilmektedir.⁴¹ Dolayısıyla, Müslim'in bu eserinde yaptığı son derece kıymetli izahlar ve uygulamalı örnekler bu mekanizmaya ışık tutması bakımından fevkalade önemlidir.

³⁶ Erken dönem hadisçilerin müstenker/münker kavramını lügat mânasına yakın bir şekilde daha genel bir mânada kullandıkları hakkında geniş bilgi ilerleyen kısımlarda verilecektir.

³⁷ Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 132.

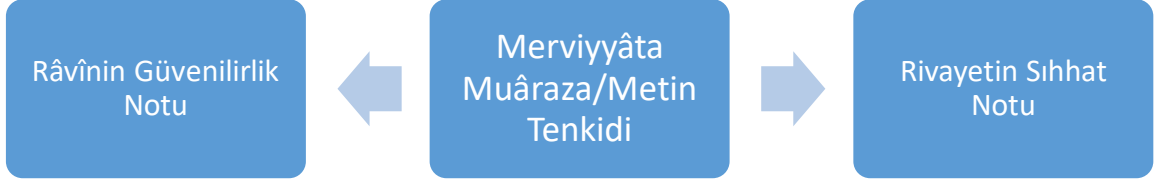
³⁸ Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 124.

³⁹ Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 152-153.

⁴⁰ Râvilerin zaman, mekan, hoca-talebe gibi farklı yönlerden zabtının değişiklik göstermesi ve bunun hadisçiler tarafından tespiti hakkında bk. Emin Âşıkutlu, “Bir İsnad Tenkid Yöntemi Olarak Şarhî Cerh-Ta'diller ve Uygulamadaki Sonuçları”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (2001), 49-80. Özçelik, konuyla alakalı geniş çalışmasının üçüncü bölümünde aslında sika olmakla beraber Zührî'den yaptıkları nakillerde hata yaptıkları tespit edilen dört râviyi incelemiş, bu bağlamda incelediği râvilerin Zührî'den rivayetlerini araştırmak suretiyle haklarındaki hükmün rivayetlere binaen verildiği teyid etmiştir. bk. Özçelik, *Rivayet Bağlamında Râvi Tenkidi -Şarhî Cerh Ta'dil-*, 133-173.

⁴¹ Çalışmada eserdeki örnekler incelenirken ilel ve rical eserlerindeki ifadeler ile Müslim'in ifadeleri zaman zaman kıyaslanarak bu noktanın daha iyi görülmesi sağlanmıştır. Ayrıca iki tane dikkat çekici örnek için bk. Şema 2 (“Bir Râvi Özelinde İlel ve Rical Eserlerindeki Muhtasar Hükümlerin Arka planı”) ve Şema 3 (“Müslim'in Gerekçesi Diğer Muhtasar Hükümleri Açıklıyor”).

Şema 1: Müslim'in İzahına Göre Hadisçilerin Rivayet ve Râvîleri Değerlendirme Metodu



Muâraza metodu hakkındaki bu bilgilerin ardından bu metotla sened ve metin tenkidi arasındaki münasebete dair bazı önemli noktalara kısaca temas etmek faydalı olacaktır. Muâraza metodunun rivayetten hareketle râvi hakkında hükme ulaşması ile sened tenkidinin râviden hareketle rivayet hakkında hükme ulaşması arasındaki fark dikkat çekmektedir. Daha önce değinildiği üzere, muâraza metodunun doğru neticeye ulaştırması için bazı durumlarda sened tenkidinden faydalanılmakla beraber, muâraza metodunda aslanan sened tenkidinin tersi bir mantıkla çalışması ve bu sayede en sika görülen bir râvinin de hatasını tespit edebilmesidir. Elbette muâraza metoduyla bilinemeyecek olan râvinin vefat tarihi, belli bir hocadan hadis işitmesi gibi bilgiler için de sened tenkidine başvurulmaktadır. Yine dikkat çekici bir husus, ister bir hadisin farklı rivayetleri, ister aynı konuda başka hadisler kullanılarak olsun muâraza metodu ile rivayetin metninde bir hata tespit edildiğinde, tamamen metinden hareketle hadisin sıhhati hakkında bir neticeye varıldığı için yapılan işlemin metin tenkidi olmasıdır.⁴² Bu iki gözlem, muâraza metodunun işleyişi itibariyle özellikle metinde hata söz konusu olduğunda sened tenkidinden ziyade metin tenkidiyle daha yakından alakalı olduğunu göstermektedir.

Muâraza metodunda karşılaştırma yapılacak rivayetlerin belirlenmesi amacıyla tabî ki bir hadisin isnad ağından yararlanır. Bu hususta dikkat edilmesi gereken bir nokta, bu istifadenin metnin sıhhatini belirlemeye yönelik olmayıp sadece mukayese yapılacak metinleri seçmeye yönelik olduğudur. Zira isnad ağı bilinmeden muâraza yapılamayacağı gibi belli bir isnadın sikalardan oluşması da metindeki hatayı tespite mâni değildir. Dolayısıyla, muâraza işleminin başlangıcında mezkûr amaçla sened bilgisinden istifade ve işlemin sonunda metindeki hatanın sorumlusu olan râviyi tespit etme, yapılan işlemin (metnin diğer metinlerle uyumunun/uyumsuzluğunun tespiti) râvi merkezli olduğunu göstermez. Şu hususa da dikkat çekmek gerekir ki aslında sahih hadislerle arz kriterinin işletilmesi demek her halükârda senetlerin de bir şekilde devreye girmesi demektir. Diğer bir ifadeyle, sahih hadislerle arz yoluyla metnin tenkidi, tabiatı itibariyle senedlere hiç bakılmadan yapılamaz. Ancak burada önemli olan sened bilgisinden hangi amaçla istifade edildiğidir.

Durays sened tenkidi ile bu tenkidin arkasında yatan metin tenkidinin alakasını güzel bir örnekle şu şekilde izah eder. Mesela senedde Buhârî ve Ahmed b. Hanbel'in hakkında münkeru'l-hadis dedikleri bir râvi bulunsun ve müteahhirûndan bir âlim senedin sıhhatini değerlendirsin. Zaten bu

⁴² Cerh-ta'dil hükümlerinin verilmesinde metin tenkidinin rolünü inceleyen Halid b. Mansur ed-Durays'ın *Nakdu'l-metni'l-hadîsi ve eseruhû fi'l-hükmi ale'r-ruvât inde ülemâi'l-cerhi ve't-ta'dil* isimli eseri hakkında aşağıda daha geniş bilgi verilecektir.

râviye münkeru'l-hadis hükmü, bu râvinin genellikle metni münker haberleri nakletmesinden dolayı verilmiştir.⁴³ Dolayısıyla sened tenkidi olarak görülen işlemin arkasında içinde metin tenkidinin de bulunduğu daha kapsamlı bir süreç yer almaktadır.⁴⁴ Diğer bir ifadeyle sonraki dönemdeki bir hadisçinin sened tenkidinin girdisi, erken dönemdeki bir münekkidin yaptığı metin tenkidinin çıktısıdır.

Melîbârî, erken dönem ile, duafâ, sahih hadisleri toplayan ve sünen tarzı kitapları incelemesi neticesinde mütekaddimûn münekkidlerin hadis tenkid (tashih ve ta'lîl) metodunu şu şekilde özetlemektedir. Münekkidler bir hadisin râvilerinin doğru sözlü olmalarına ve naklettikleri hadiste (sened ve metin yönünden) isabet ettiklerine kesin kanaat getirdiklerinde o hadisi sahih sayarlardı. Râvilerin güvenilir olması ya da terk edilmedikleri sürece zayıf olmaları bu konuda fark etmemektedir.⁴⁵ Yani, sika hata yapabildiği gibi zayıf râvi de isabet edebilir; ancak, önemli olan incelenen hadisteki durumdur. Öte yandan, münekkidler, ister güvenilir ister zayıf olsun râvinin hadiste sened ya da metin yönünden hata yaptığına dair kuvvetli bir kanaat edinirse o hadisi zayıf sayarlardı. Dolayısıyla, râvinin sika ya da zayıf olmasına göre hadise hüküm verilmez, önemli olan râvinin söz konusu hadiste isabet edip etmediğidir. Zaten râviye en sonunda verilecek not, hadislerdeki isabet oranına göre verilecektir.⁴⁶ Bu izah, görünürde sened tenkidine ağırlık veren usul kitaplarındaki bilgilere kıyasla erken dönem hadisçilerin değerlendirmelerinde sened ve metnin birlikte yer aldığını, ayrıca bu tenkid metodunun görünürde sened tenkidine ters sonuçlar verebilmesini açıklıkla göstermesi bakımından fevkalade önemlidir.

Bu çerçevede Melîbârî, Buhârî ve Müslim'in, bazı zayıf râvilerin naklettikleri bazı hadisleri *Sahîh*'lerine almalarının sebebi olarak bu râvilerin söz konusu rivayetlerinde isabet etmelerini, yani sikalara muvafakat etmelerini gösterir.⁴⁷ Dolayısıyla, bu durum aslında sened tenkidinin vermesi gerekenin tam tersi bir durum olup burada bilakis, olumlu mânada bir metin tenkidi yapıldığının göstergesidir.⁴⁸ Zira, râvi diğer rivayetlerinden ötürü zayıf görülmüş olsa da belli bir rivayetinde isabet etmişse, o rivayet otomatik olarak zayıf olarak değerlendirilmemekte, bilakis sikalarınkine uygun

⁴³ Rivayete verilen hükmün, râviye verilen hükümden önce olması hususunda ayrıca bk. Tarık b. İvadullah, *Şerhu Lüğati'l-muhaddisîn* (Cîze: Mektebetu İbn Teymiyye, 2002), 415.

⁴⁴ Durays, *Nakdu'l-metni'l-hadîsî ve eseruhû fi'l-hükmi ale'r-ruvât inde ülemâi'l-cerhi ve't-ta'dîl*, 60.

⁴⁵ Mesela, Buhârî, Abdurrahman b. Ebî Zinâd isimli zayıf râvinin isabet ettiği bir hadise sahih demiştir. bk. Ebû İsâ Muhammed b. İsâ Tirmizî, *el-İlelü'l-kebîr* nşr. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî (Beyrut: Mektebetü'n-nehda, 1409/1989), 258.

⁴⁶ Melîbârî, *Nazarât Cedîde fi Ulûmi'l-Hadîs*, 85-86.

⁴⁷ Melîbârî, *Nazarât Cedîde fi Ulûmi'l-Hadîs*, 97-98. Aynı önemli noktaya Fahl ve Saîdî de işaret etmiştir. bk. Mâhir b. Yasin el-Fahl, "Tebâyün menheci'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn fi't-tashîh ve't-ta'lîl", *Mecelletü'l-hikme*, 36 (2008), 94-95; Hasan Fevzî Hasan Saîdî, *ez-Zehbî ve Menhecuhû fi Nakdi Metni'l-Hadîsî-Ş-Şerîf* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2013), 516.

⁴⁸ Zira sened tenkidine göre hadise zayıf notu verilmesi gerekir. Ancak metin, ma'ruf ve meşhur metinlere muvafık olduğu için bu rivayette söz konusu zayıf râvinin isabet ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, burada olumlu mânada metin tenkidi yapılarak, yani metnin uyumu dikkate alınarak hadis sahih sayılmaktadır.

olduğu için sahih görülmektedir.⁴⁹ Melîbârî söz konusu durumun, hadisçilerin metni dikkate almadan sadece senede bakarak hadisleri değerlendirdikleri yönündeki düşüncenin aksini ispat ettiğini belirtir.⁵⁰

Müslim'in *Kitâbu't-temyîz*'de yer verdiği bir örnek ile yukarıda izah edilen erken dönem hadis tenkid metodunun nasıl işlediğini görmek faydalı olacaktır. Bu örnekte, Zührî, Saîd b. el-Müseyyeb (öl. 94/713) yoluyla Ebu Hüreyre'den merfu bir hadis nakletmiş, ancak metinde hata yapmıştır. Müslim, bu hadisi metnine bakmadan sadece sened tenkidi yaparak değerlendirmemiştir, böyle yapsa hadisin metni ne olursa olsun sened sikalarından oluştuğu için sahih sayması beklenirdi. Ancak Müslim bunun yerine merviyât bilgisine dayanarak ve muâraza metodunu işleterek şöyle bir yol izlemiştir. Said b. Müseyyeb'in ashabından aktarılan merviyâta bakmak gerekir. İbn Müseyyeb bu metni, bu senedle aktarmış mıdır? İbn Müseyyeb böyle bir metni hiç aktarmamış olabileceği gibi farklı bir senedle aktarmış da olabilir ya da bu senedle farklı bir metin aktarmış olabilir. Eğer İbn Müseyyeb'in merviyâtında bu senedle bu metin eşleşmiş olarak varsa Zührî'nin isabet ettiği anlaşılır.

Görüldüğü üzere, yapılan tahlilde sened ve metin birlikte hesaba katılmaktadır ve ulaşılan sonuç sened tenkidinin tersi olabilmektedir. Dolayısıyla, mütekaddim münekkidlerin tenkid metodu gerek işleyiş gerekse ulaşılan sonuç itibarıyla usul kitaplarında ön planda gözüken sened tenkidinden farklı olup sened ve metni birlikte ele alan mütekâmil bir metoddur.⁵¹ Erken dönem münekkidlerin dayandığı merviyât bilgisi Mizzî'nin (öl. 742/1341) *Tuhfetü'l-eşrâf bi-ma'rifeti'l-e'râf* veya İbn Hacer'in (öl. 852/1449) *İthâfü'l-mehere bi-e'râfi'l-aşere* isimli eserlerindeki veritabanının çok daha gelişmiş bir şekli olup her râviden gelen maruf ve meşhur rivayetler sened ve metin olarak bilinmekte, yeni bir rivayet bunlarla karşılaştırılmaktadır. Günümüzde metin tenkidi ile ilgili çalışmalarda erken dönem

⁴⁹ Köktaş da metnin dikkate alınarak zayıf râvinin hadisinin şahid ve mutabaatla makbul seviyeye çıkmasına, öte yandan yine metnin dikkate alınarak sikanın hadislerinin zayıf görülmesine dikkat çekerek bunun hadis usulünün dinamik yapısını gösteren önemli bir nokta olduğunu kaydeder. Bk. Yavuz Köktaş, *Hadis Usûlü Yazıları* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), 61.

⁵⁰ Melîbârî, *Nazarât Cedîde fî Ulûmi'l-Hadîs*, 98. Bu bağlamda, Nevevî de Sahîh-i Müslim'de geçen ve senedi zayıf görülen bazı hadislerin, Müslim'in zikrettiği diğer tariklere muvafakatı sebebiyle metin yönünden sahih olduğuna dikkat çeker. Bu konuda bazı örnekler için bk. Semih Acet, "Nevevî'nin, Minhâc Şerhinde Müslim ve Sahîh'i Hakkındaki Tespit ve Tenkitleri", e-*Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 11/23 (2019), 62. Mesela Nevevî (*رواية الوليد عن (فالحاصل أن هذا الاضطراب الذي في رواية الوليد عن (الأوزاعي لا يقدح في صحة أصل هذا الحديث فلا خلاف في صحته وقد قَدَّمْنَا أَنَّ أَكْثَرَ اسْتِدْرَاكَاتِ الدَارِقَطْنِيِّ مِنْ هَذَا النَّحْوِ وَلَا يُؤْتَرُ ذَلِكَ فِي صِحَّةِ الْمُتَوَّنِ*) diyerek bahsi geçen bir tarikin senedindeki zaafın metnin sıhhatine zarar vermediğini, Dârekutnî'nin tenkidlerinin çoğunun bu tarz, metnin sıhhatine tesir etmeyen istidrakler olduğunu belirtir. bk. Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Muslim b. el-Haccâc* (Dımaşk: Dâru'l-Feyhâ, 2010), 2/120. Zehebî de, sikaların hata yaptığı metinleri zayıf saydığı gibi, zayıf râvilerin isabet ettikleri metinleri de sahih saymıştır. Örnekler için bk. Saîdî, *ez-Zehbî ve Menhecuhû fî Nakdi Metni'l-Hadîsî-Ş-Şerîf*, 516-518.

⁵¹ Bu ifadeyle usul kitaplarında sadece sened tenkidine yönelik bilgiler bulunduğunu kastedmiyoruz; sened tenkidinin ön planda gözüktüğünü, metin tenkidıyla alakalı hususların aynı oranda gözükmeyeceğini belirtiyoruz. İlet, nekaret, teferrüd, muhalefet gibi usul kitaplarında yer alan kavram ve meselelerin metin tenkidıyla yakın alakası vardır. Ancak bu nazârî bilgilere kıyasla erken dönem münekkidlerin uygulaması hadis tenkidinde sened-metin birlikteliğini daha berrak bir şekilde yansıtmaktadır. Sonraki dönemden muhakkik âlimler de aynı hadis tenkidi metodunu tatbik etmeyi sürdürmüşlerdir.

münekkidlerinin uygulamaları yeterince dikkate alınmadığı, bunun yerine usul kitaplarındaki nazârî bilgilerin çerçevesinde değerlendirmeler yapıldığı için özeldir. Hadisçilerin metin tenkidi, genelde ise erken dönem münekkidlerin hadis tenkid metodu hakkında doğru değerlendirmeler yapılamadığı görülmektedir.

Muâraza metodu ile sahih hadislere arz şeklinde metin tenkidi uygulanmaktadır ki pratikteki durum da çoğunlukla bu şekildedir. Sünnete arz konusunu doktora tezi olarak çalışan Aydın, İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 597/1201) *Mevzuât*'ında red gerekçesini açıkladığı yetmiş dört rivayetten otuz ikisinde sahih hadislere arz ilkesini kullandığını belirtir.⁵² Müslim'in eserinde yer verdiği bir örnekten hareketle ifade edecek olursak, örneğin namazda imama uyan tek bir kişinin imamın sağında, solunda yahut arkasında durması Kur'ân'a veya akla göre bilinebilecek/uygun görülecek bir durum değildir. Böyle bir konuda Hz. Peygamber nasıl davranmışsa belirleyici olan odur. Bunu tespit etmenin yolu da sahih hadislere başvurmaktır. Bununla beraber, Müslim *Kitâbu't-Temyîz*'de diğer metin tenkidi esaslarını da dikkate almıştır. Diğer hadis münekkidlerinin de diğer metin tenkidi esaslarını kullandığına dair birçok önemli araştırma yapılmıştır.⁵³

1.2. Müslim'in Metin Tenkidi Metodunun Diğer Hadisçilerce Kullanılması

Bu kısımda, Müslim'in eserinde hadisçilerin ortak metodu olarak takdim ettiği metin tenkidi yöntemlerinin gerek erken dönemde Buhârî ve İbn Hibbân gibi, gerekse daha geç dönemde Zehebî, İbn Kesîr ve İbn Hacer gibi önemli diğer hadisçiler tarafından da benimsendiğini ve tatbik edildiğini gösteren bazı bilgileri kısaca sunmakta fayda görmekteyiz.

Öncelikle, Müslim'in *Sahih*'inde de metin tenkidine dikkat ettiğine dair iki şekilde çıkarımda bulunabiliriz. Evvela, erken dönem hadis münekkitlerinin tenkit metodunu bir eserinde uygulamalı olarak genişçe ele alan Müslim'in, özellikle sahih hadisleri toplamayı hedefleyen bir başka eserinde bu tenkit metodunu göz ardı etmesi hiçbir şekilde makul görülemez. İkinci olarak, zaten *Sahih-i Müslim*'de olumlu mânada metin tenkidini⁵⁴ sünnete arz özelinde tespit etmek mümkündür. Zira, Müslim aynı konudaki hadisleri bir arada verdiği gibi, bir hadisin pek çok sayıda rivayetini de peş peşe sıralamaktadır.⁵⁵ Hatta eseri bu yönüyle temayüz etmiştir. Eserin bu özelliği, bir arada sunulan çok

⁵² Aydın, *Hadisin Tespit ve Tenkidinde Sünnete Arz'ın Fonksiyonu*, 113.

⁵³ Çalışmamızda Müslim'in uygulamaları görülecektir. Çalışmamızın farklı yerlerinde de gerek erken dönem, gerek sonraki dönem hadisçilerinin metin tenkidi uygulamalarına yönelik çeşitli araştırmalara atıflar bulunmaktadır.

⁵⁴ Sahih hadislere arz özelinde olumsuz mânada metin tenkidi ile metnin ma'ruf ve meşhur metinlere muhalefeti sebebiyle kabul edilmemesini/zayıf sayılmasını, olumlu mânada metin tenkidi ile ise metnin ma'ruf ve meşhur metinlere muvâfakatı sebebiyle kabul edilmesini/sahih sayılmasını kast ediyoruz. Daha genel bir ifadeyle olumsuz/olumlu mânada metin tenkidi, hadis metninin metin tenkidi ölçülerine muhalefetinin/muvafakatının tespitidir.

⁵⁵ Mesela *Sahih-i Müslim*'de *Kitâbu'l-Hudûd*'un ilk bâbında hırsızlığın cezası hakkında Hz. Aişe, Ebu Hüreyre ve İbn Ömer tarihiyle rivayet edilen birbiriyle yakın mânada hadisler yer almaktadır. Müslim bunlardan İbn Ömer yoluyla gelen hadisi (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَطَعَ سَارِقًا فِي مَجْرٍ قِيمَتُهُ ثَلَاثَةُ دَرَاهِمٍ) önce Yahya b. Yahya-Malik-Nâfi-İbn Ömer tarihiyle ve iktibas edilen metinle aktarmış, daha sonra aynı hadisin yirmi bir tane rivayetinin senedlerini dokuz adet tahvil işareti kullanarak bir arada nakletmiştir. Müslim'in ya da onun üstündeki bir râvinin birden fazla hocadan hadisi alması durumunda her ayrı hocadan gelen rivayet ayrı bir tariki oluşturduğu için yirmi bir ayrı rivayet söz konusu olmuştur.

sayıda rivayetin metninin de sağlamasının yapılmasına dolayısıyla sahih hadislerle arz metodunun aktif bir şekilde işletilmesine imkan sağlamakta ve Müslim'in her hangi bir rivayetin metninin diğer rivayetlerinkine uygunluğunu gözettiğini göstermektedir.

Müslim'in, *Sahîh*'inde sadece tefsir bölümünde değil, kitabının farklı bölümlerinde de Kur'an'ı anlamaya katkı sunan pek çok hadise yermesi Kur'an-sünnet bütünlüğüne önem verdiğini ve hadislerin ayetlere uygunluğunu gözettiğini göstermektedir.⁵⁶ Elbette Müslim'in olumlu veya olumsuz manada yaptığı her tenkitten isabet ettiği ileri sürülemez. Nitekim, Zehebî, *Sahîh-i Müslim*'deki yedi hadisi metin yönünden tenkit eder.⁵⁷ Pekala Zehebî'nin görüşleri de tartışılabilir, ancak burada önemli olan nokta, muhaddislerin tenkit anlayışlarında metnin önemli bir yer tutması olgusudur. Suyûtî de *Sahîh-i Müslim*'de yer alan ve namazda besmelenin sesli okunmayacağını içeren bir hadisin metninde illet olduğunu zikreder ve metindeki illetlerin arasında diğer çok sayıdaki hâfızlara muhalefeti, hadisin lafzında ızdırabı, idracı, hadisin sahâbî râvisinden hadisin metnindeki ifadenin aksini haber veren sabit hadislerin oluşunu ve aynı konuda çok sayıda farklı sahâbeden gelen haberlere muhalefeti zikreder.⁵⁸ Görüldüğü üzere, illetlerin bir kısmı metin tenkidi ölçüleri ile tespit edilen durumlardır.⁵⁹

Benzer bir durumu *Sahîh-i Buhârî*'de farklı bir açıdan görebilmekteyiz. Buhârî de, eserinde ayetleri oldukça yoğun biçimde kullanmakla temayüz etmiştir. Hadislerle uyumlu biçimde ve birbirlerine istihsad edecek şekilde bu kadar yoğun ayet kullanımının olduğu bir eserde geçen bir hadisin Kur'an-ı Kerîm ile uyumunun gözetilmemiş olması da uzak bir ihtimaldir. Mesela, günümüzde Kur'an'a aykırı bulunarak reddedilebilen kabir hayatı ile ilgili altı tane hadis zikrettiği bâba, kabir hayatına işaret eden üç tane ayetle başlaması⁶⁰ hadislerin Kur'an-ı Kerîm ile uygunluğuna dikkat etmesinin, bir diğer deyişle aykırılıktan kaçınmasının önemli bir işaretidir. Dolayısıyla, burada olumlu

Müslim (أَنَّ بَعْضَهُمْ قَالَ قِيمَتُهُ، وَبَعْضُهُمْ قَالَ ثَمَنُهُ ثَلَاثَةُ دَرَاهِمٍ) diyerek bu yirmi bir rivayetin lafızlarındaki farkın sadece kıymet/semen kelimesi olduğunu belirtmiştir.

⁵⁶ Bu konuda önemli bir çalışma için bk. Nurdane Güler, *Sahîh-i Müslim'de Kur'an atıflı rivayetler* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012).

⁵⁷ Biraz aşağıda bu hususta daha geniş bilgi verilecektir.

⁵⁸ Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyuti, *Tedribü'r-ravi fi şerhi Takribi'n-Nevevi* thk. Bedî Seyyid Lahhâm (Dımaşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 2010), 290-295.

⁵⁹ Müslim, *Sahîh*'inin mukaddimesinde eserinde bazı illetli hadislerle bunları izah etmek maksadıyla yer vereceğini beyan eder. Bu konuda geniş bilgi için bk. Hamza b. Abdullah Melîbârî, *Abkariyyetu'l-İmâm Müslim fi Tertîb Ehâdis Müsnedihi's-Sahîh* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997). Nesâî de, Müslim gibi, illetli bazı hadislerle illetlerini beyan etmek üzere *Sünen*'inde yer vermiştir. Bu konuda bk. Leyla Çetin, *Dizilişi açısından Nesâî'nin Sünen'inde ihtilaflı rivayetler ve Müslim'in Sahîh'i ile karşılaştırılması* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019). Öte yandan, Dârekutnî gibi bazı âlimler tarafından *Sahîh-i Müslim*'de büyük çoğunluğu senedde, az bir kısmı da Zehebî ve Suyûtî'nin işaret ettiği üzere metinde olan illetin varlığı belirtilmiştir. Ancak burada vurguladığımız nokta, Müslim'im hiç hata yapmadığı değil, bilakis hadis tenkid metodunda, *Kitâbu't-Temyîz*'de açıkça görüldüğü üzere, metin tenkidinin önemli bir yer tuttuğu ve bunu metodik ve kapsamlı bir şekilde eserlerinde tatbik ettiğidir.

⁶⁰ Buhârî, "Cenâiz", 86.

manada bir metin tenkidi söz konusudur.⁶¹ Ancak, metin tenkidi denilince daima olumsuz manada metin tenkidi (aykırı durumda kabul etmeme) bahis konusu edildiği için, olumlu manada metin tenkidi yapılması (uygunluğun gözetilmesi), dikkatlerden kaçabilmektedir. Elbette, uygunluğun gözetildiğinin bilinmesi karinelere bağlıdır; Buhârî örneğinde onun eserinde oldukça yoğun ayet kullanımı ve bunun hadislerle irtibatlandırılması yeterli karine oluşturmaktadır. Öte yandan, Buhârî'nin de *et-Târihu'l-kebîr* ve diğer eserlerinde açıkça metin tenkidi yaptığı (sahih sünnete ve tarihî bilgiye arz ederek), diğer bir ifadeyle doğrudan metne dayanarak hüküm verdiğine dair altı örnek Brown tarafından sunulmuştur.⁶² Köktaş da Buhârî'nin, ümmet-i merhume hadisini şefaathla ilgili hadislere aykırı bulduğu için kabul etmediğini belirtir.⁶³ Ayrıca, Müslim'in *Kitâbu't-Temyîz*'de inceleyerek metin tenkidi yaptığı hadislerin bir kısmının Buhârî tarafından da daha muhtasar ifadelerle tenkit edilmesi⁶⁴ bu muhtasar ifadelerin arkasında benzer metin tenkidinin bulunduğu işaret etmektedir. Sonuç olarak, Buhârî'nin de Müslim gibi, hadisleri değerlendirirken metin tenkidine gerekli önemi verdiği bu izahlardan anlaşılmaktadır.

Buhârî'nin metin tenkidi anlayışını ve metodunu geniş olarak ortaya koyan bir çalışmada⁶⁵ Buhârî'nin *et-Târihu'l-Kebîr*, *et-Târihu'l-evsat*, *ed-Duaî'ü's-sagîr*, *Ref'ü'l-yedeyn fi's-salât* isimli eserlerinde ve Tirmizî'nin *el-İlelü'l-kebîr* isimli eserinde Buhârî'nin Kitap ve Sünnet'te sabit olan durumlara veya tarihî ve aklî hakikatlere muhalefet ettiği için metninde sıhhat hükmü verilmesine engel, mâna yönünden bir illet⁶⁶ olduğunu açıkça belirttiği hadislerden kırk tanesi incelenmiştir. Buhârî'nin metnini illetli bulduğu hadisler, metinleri sahih sünnete aykırı olan hadisler, metinleri söz konusu hadisin râvisi olan sahabînin diğer sahih rivayetlerine aykırı olanlar, metni sahabenin ameline aykırı olanlar, metni o hadisi rivayet eden kişinin görüşüne ve mezhebine aykırı olanlar ve metni vâkıya aykırı olanlar şeklinde gruplandırılmıştır. Söz konusu çalışma Buhârî gibi oldukça önemli bir

⁶¹ Bu son derece önemli hususa Polat, Keleş ve Düzenli de dikkat çekmiştir. bk. Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 174; Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 302; Muhittin Düzenli, *Hadislerde Gizli Kusurlar* (İstanbul: İSAM yayınları, 2016), 193.

⁶² Jonathan A. C. Brown, "Erken Dönem Hadis Münekkitlerinin Metin Tenkidi Yaptığını Nasıl Biliyoruz ve Bulmak Niçin Bu Kadar Zor?", çev. Salih Kesgin, *Usûl: İslam Araştırmaları* 25 (2016), 281. Bu rivayetlerin daha geniş değerlendirilmesi için bk. Kesgin, *Hadisleri Anlama Sorunu*, 89-96, 99-102.

⁶³ Yavuz Köktaş, "Hadiste İlet: Ümmetin Faziletiyle İlgili Bir Hadisin Değerlendirilmesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2002), 1-73. Buhârî'nin söz konusu tespiti ("Hz. Peygamber'den (sav) şefaate ve bir topluluğun azab gördükten sonra (cehennemden) çıkarılacağına dair gelen haber (tarik sayısı bakımından) daha çok, (mânaca) daha açık ve daha meşhurdur") (والخبر عن النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الشَّفَاعَةِ، وَأَنْ قَوْمًا يُعَذِّبُونَ، ثُمَّ يَخْرُجُونَ، أَكْثَرُ وَأَبْيَنُ وَأَشْهَرُ) için bk. Ebû Abdullah Muhammed el-Buhârî, *Târihu'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts), 1/39.

⁶⁴ Bunun örnekleri çalışmamızın ikinci kısmında yer almaktadır.

⁶⁵ Bessâm b. Abdullah b. Salih el-Çânim el-Atâvî, "el-Ehâdis elletî e'alle el-İmâmu'l-Buhârî Mutûnehâ bi't-tenâkuz", *Mecelletü'l-Hikme* 34 (2007 Şubat), 165-259. Bu makale tarafımızdan tercüme edilmiştir.

⁶⁶ Bununla idrac, tashif gibi lafızla alakalı illetlerden ziyade ümmet-i merhume örneğindeki gibi mâna bakımından muhalefet şeklindeki illet kast edilmektedir.

hadisçinin metin tenkidi metodunu somut pek çok örnekle ortaya koyması bakımından hayli önem arz etmektedir.

Erken dönem hadis münekkidlerinin metodunu İbn Hibbân özelinde inceleyen ve 2019 senesinde yapılan bir araştırmada⁶⁷ ise İbn Hibbân'ın *Kitâbu'l-Mecrûhîn* isimli eserinde yaptığı metin tenkidi otuz sekiz somut örnek üzerinden incelenmiştir. İbn Hibbân'ın kullandığı metin tenkidi ölçüleri hadis metninin ma'ruf sünnete, Hz. Peygamber'in şemailine, dinin asıllarına, sahabenin meşhur fetvalarına muhalefet etmesi ve nübüvvet makamına yakışmamasıdır. İbn Hibbân'ın metin tenkidi anlayışını yansıtan ve zayıf bir râvinin naklettiği bir rivayet sebebiyle zikrettiği şu ifadeler önemlidir: “(Ebû Zeyd isimli bu râvi) İbn Mesud'dan mutabaat edilmeyen haberler nakleder, kim olduğu, babası ya da memleketi bilinmez. Bir insan bu özelliklere sahip olur, sonra Kitab'a, sünnete, icmaya, kıyasa ve akla muhalif bir haber naklederse bu naklinin terk edilmesini hak eder.”⁶⁸ Yine, İbn Hibbân başka bir eserinde bir habere mutabaatın nasıl bulunacağını anlattıktan sonra şu ifadelerle metin tenkidine değinmektedir: “Söz konusu habere mutabaat bulunamazsa ve bu haber aynı zamanda usûl-i selâseye (Kitab, sünnet ve icmâ) aykırıysa bu haberin doğru olmadığı şüphe olmayacak şekilde anlaşılır.”⁶⁹

Erken dönem hadis münekkitlerinde görülen metin tenkidi anlayışı ve sistematik uygulamayı müteahhirun hadisçilerde de görmek mümkündür. Örneğin, Kamel Karabelli'nin araştırma bulgularına göre, Zehebî'nin farklı eserlerinde sünnet, akıl ve tarihe aykırılık esasları kullanılarak yapılan açık metin tenkidi örnekleri mevcuttur. Zehebî, ayrıca pek çok hadis için “isnadı sikalardan oluşuyor, ancak hadis münker”, “isnadı temiz olmasına, Tirmizî'nin de sahih demesine rağmen gerçekten münker” gibi metin tenkidine oldukça net bir şekilde işaret eden ifadeler kullanmıştır. Karabelli, aynı çalışmada Zehebî'nin *Sahîh-i Müslim*'de geçen ve sahih isnadına rağmen metnini münker bulduğu yedi tane hadisi inceler.⁷⁰ Görüldüğü üzere, Zehebî gibi 8. asırda yaşamış önemli bir hadisçinin çalışmalarında metin tenkidi açık bir şekilde uygulanmıştır. Zehebî'nin metin tenkidi faaliyeti hakkında yakın zamanda yapılan ve *ez-Zehebî ve Menhecuhû fî Nakdi Metni'l-Hadîsi's-Şerîf* isimli bir araştırma 2013 senesinde bir kitap olarak yayınlanmıştır.⁷¹ Bu çalışma da Zehebî'nin metin tenkidini sistematik ve kapsamlı bir şekilde yaptığını ve onun hadis tenkidinin önemli bir unsuru olduğunu göstermektedir.

⁶⁷ Süleyman b. Abdullah es-Seyf, “Meâyîr Nakdi'l-Metn inde'l-İmâm Ebû Hâtim b. Hibbân el-Büstî min Hilâl Kitâbihî el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn”, *Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyye* 189 (1440/2019), 97-221. Söz konusu bu araştırma da tarafımızdan tercüme edilmiştir.

⁶⁸ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâ ve'l-metrûkîn* thk. Mahmut İbrâhim Zayed (Beyrut: Dârul-ma'rife, 1412/1992), 2/514.

⁶⁹ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *el-Ihsan fî takribi Sahihi İbn Hibban* thk. Şuayb el-Arnaut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986/1406), 1/155.

⁷⁰ Karabelli, M. Kamel, “Menhecü'z-Zehebî fî Nakdi Ahadis fî “Sahihi Müslim” min Hilali Kitabihî “Mizani'l-İ'tidal”, *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2021), 261-301.

⁷¹ Hasan Fevzî Hasan es-Saîdî, *ez-Zehebî ve Menhecuhû fî Nakdi Metni'l-Hadîsi's-Şerîf* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2013).

Saîdî'nin bahsi geçen çalışmasında, Zehebî'nin muhtelif eserlerinde yaptığı yaklaşık bin tane metin tenkidi örneği, kitabın sonunda elli sayfalık bir fihrist içinde hadis metinlerin birer tarafı, Zehebî'nin metinle ilgili değerlendirmesi ve geçtiği kaynak verilerek sunulmuştur. Zehebî'nin metnini tenkid ettiği hadislerin bir kısmı Sahîhân da dâhil olmak üzere muteber hadis kaynaklarında geçmektedir. Zehebî olumlu metin tenkidi olarak metni şerh etmiş, metinlerdeki zâhirî teâruzunu gidermiş, olumsuz metin tenkidi olarak ise sahih hadislere, sabit tarihî bilgilere, vâkıya, alışılmış/bilinene, akla muhalefet, lafız bozukluğu, mübalağa, kıssacıların kelamına benzeme, çok uzun olma, İsrailiyat olma şüphesi, peygamberlik makamına yakışmama, tâkatin üstünde teklif, râvinin söz ve davranışı ile uyuşmamayı esas almıştır. Sikaların hatalarına dikkat çekmiş, mesela “münker bir hadis, sika da hata yapabilir”⁷² demiştir.⁷³

Biz de bu konuda İbn Kesîr ve İbn Hacer'in metin tenkidi uygulamalarını inceleyen iki çalışma yapmış bulunuyoruz. Söz konusu çalışmaların birinde önemli bir muhaddis olan İbn Kesîr'in tefsirinde gerek Kur'ân-ı Kerim, sahih sünnet, akıl ve tarih verilerine aykırılığa işaret edilerek, gerekse böyle özel bir sebep belirtilmeden doğrudan metinde nekaret ve garabet olduğu belirtilerek sistematik bir şekilde metin tenkidi yapıldığına dair bulgular ortaya konmuştur.⁷⁴ Diğerinde ise, İbn Hacer'in *Fethu'l-Bârî* isimli şerhinde meğâzî hadislerini incelerken ilgili âyetlerin delâleti, dinimizin temel öğretileri, siyer kaynaklarındaki bilgiler ve mantikî değerlendirmeleri dikkate aldığı, bunun neticesinde Buhârî'nin hadislerindeki tarihî hataları tespit ettiği, bazı durumlarda siyer kaynaklarındaki ya da başka bir hadis eserindeki haberi Buhârî'nin verdiği habere tercih ettiği, siyakını daha uygun gördüğü için bir siyer haberini kabul ederek isnadının sahih olduğunu belirttiği halde başka bir hadisi kabul etmediği gibi hususlar tespit edilmiştir.⁷⁵ İbn Hacer ve Aynî'nin (öl. 855/1451) *Sahîh-i Buhârî* hadislerine yönelik metin tenkidi uygulamalarını gösteren başka bir araştırma da mevcuttur.⁷⁶

Çalışmamızın sınırları sebebiyle yer veremediğimiz Türkçe ve Arapça benzeri çalışmalar bulunmaktadır.⁷⁷ Günümüzde süregelen, geçmişte metin tenkidinin yeterince yapıp yapılmadığı ve klasik hadis usulünün metin tenkidine imkân verip vermediği yönündeki tartışmaların bir sonuca ulaşmasında metin tenkidinin kapsamlı bir şekilde uygulandığını gösteren şahıs ve eser bazında yapılacak ilmî çalışmalar çok büyük önem arz etmektedir. Bu bölümde son olarak yukarıda ismi geçmeyen diğer bazı erken dönem münekkidlerin Kur'ân-ı Kerim, sahih hadisler, icmâ ve sahâbe

⁷² Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1985/1405), 9/524-525.

⁷³ es-Saîdî, *ez-Zehebî ve Menhecuhû fî Nakdi Metni'l-Hadîsi'-Şerîf*, 540-600.

⁷⁴ Mehmet Ali Çalgan, “Tefsîrî'l-Kur'ânî'l-'Azîm'de İbn Kesîr'in Hadis Şerh Metodu ve Metin Tenkidi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (2020), 97-118.

⁷⁵ Mehmet Ali Çalgan, “Fethu'l-Bârî'de Meğâzî Rivayetlerinin Metin Tenkidi ve Teâruz Çözümleri”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/35 (2020), 105-135.

⁷⁶ Yavuz Köktaş, *Fethu'l-Bari ve Umdetü'l-Kari'nin Metin Tahlili Açısından İncelenmesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2020), 266-299.

⁷⁷ Örnek olarak şu çalışmayı zikredebiliriz: Ayşe Esra Şahyar, “Sünen-i Nesâî'de Bir Metin Tenkidi Uygulaması Örneği”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 12/2 (2014), 7-26.

uygulamasını metin tenkidi ölçüsü olarak kullandıkları birkaç dikkat çekici örneğe yer vererek hepsinde hâkim olan metin tenkidi düşüncesi hakkında genel bir fikir vermek istiyoruz.

Ahmed b. Hanbel *Kitâbü'l-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl* isimli eserinde çok önemli bir hadisçi olan Yahya b. Saîd el-Kattân'ın bir hadisin metninde büyük bir hata yaptığını kaydeder ve şu sözleri söyler: "Yahya'ya pek çok kişi muhalefet etmiş ve iki Yahudi'nin Hz. Peygamber'e 'Senin Nebi olduğuna şahidiz' dediğini nakletmişlerdir. Eğer [bu Yahudiler Yahya'nın naklettiği gibi] 'Senin Rasulullah olduğuna şahidiz' deselerdi Müslüman olmuş olurlardı, ancak Yahya burada çirkin bir hata yaptı."⁷⁸ Yine, Ahmed b. Hanbel *Kitâbü'l-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl* isimli eserinde Talha b. Yahya isimli bir râvinin, Hz. Aişe'nin müminlerin çocuklarının cennette kuş olacağına dair sözünü, Hz. Peygamber'in (sav) ise bu sözü kabul etmediğini içeren bir hadisi nakletmesi sebebiyle bu râvinin zayıflığını ima eder.⁷⁹ Söz konusu hadis *Sahîh-i Müslim*'de mezkûr râvinin de içinde bulunduğu bir senedle nakledilmiştir.⁸⁰ Ahmed bu hadisi şu şekilde tenkid etmiştir: "(müminlerin çocuklarının) cennette olacağından kim şüphe eder ki? Bu çocukların babaları için bu umulurken nasıl çocukları için bu umulmasın? İhtilaf konusu olan sadece müşriklerin çocuklarıdır."⁸¹ Görüldüğü üzere, Ahmed b. Hanbel müminlerin çocuklarının cennetlik oldukları konusunda icmânın olduğunu belirtmiş, bu icmâyâ aykırı düştüğü için *Sahîh-i Müslim*'de yer alan, mezkûr hadisin metnini tenkid etmiştir.

Ebû Hâtim ateşin değdiği yemek sebebiyle abdestin gerektiğini belirten hadis için muzdaribu'l-metn ifadesini kullanmış ve metnin doğru şeklini aktarmıştır.⁸² Ebû Dâvûd *Sünen*'inde yer verdiği ve namazı nelerin bozacağını bildiren hadisin metnindeki "mecusi" ve "hinzır" ifadelerinin münker olduğunu belirtir ve hatanın sorumlusu olarak hafızasından nakleden bir râviye işaret eder.⁸³ Mâlik müttefekun aleyh bir hadis olan ve alıcı ile satıcının muhayyerliğini anlatan bir hadisi⁸⁴ kendisiyle amel edilmediği için tenkit etmiştir.⁸⁵ Tirmizî ise *Sünen*'inde naklettiği ve nebiz ile abdest alınmasını anlatan hadisi Nisâ sûresinin 43. ayetini delil göstererek Kur'ân-ı Kerim'e uygun bulmaz.⁸⁶ Örnek verilen münekkidlerin hadis tenkid metodları ve metin tenkidi uygulamaları yapılacak araştırmalarla daha iyi anlaşılacaktır.

⁷⁸ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl*, thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas (Riyad: Dâru'l-Hânî, 1422), 3/83, no: 4286.

⁷⁹ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl*, 2/11, no: 1380.

⁸⁰ Müslim, Kader, 31.

⁸¹ Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed İbn Kudame, *el-Müntehabu min ileli'l-Hallal*, thk. Târık b. İvazullah (Riyad: Dârü'r-Raye, 1998/1419), 53.

⁸² İbn Ebû Hâtim, *Kitabü'l-ilel*, 1/644, no: 168.

⁸³ Ebû Dâvûd, Salât, 261.

⁸⁴ Buhârî, Buyû', 42; Müslim, Buyû', 43.

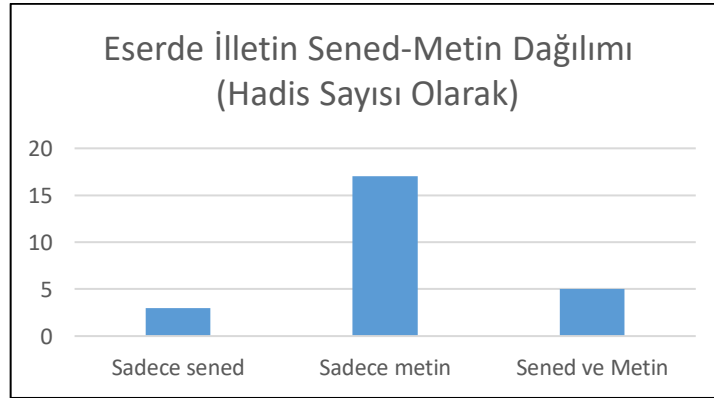
⁸⁵ Muvattâ, Buyû', 79.

⁸⁶ Tirmizî, Tahâre, 65.

1.3. Müslim'in Eserinde Metin Tenkidiyle Bağlantılı Olarak Kullandığı Kavramlar: İlet, Münker, Teferrüd, Muhalefet

Müslim, eserinin başında en güvenilir râvilerin de hata yapabileceği, ancak muâraza yoluyla bunların tespitin mümkün olduğu, hadis naklinde titizliğin önemi, cerhin gıybet olmadığı, râvilerin zabt derecelerine göre kabaca üç sınıfa ayrıldığı gibi bilgileri paylaştıktan sonra sıranın hadisçilerin senedlerinde ve metinlerinde hata buldukları hadisleri zikretmeye geldiğini, bu hadisleri tek tek ele alıp bunlardaki illetleri bildireceğini ve bu illetleri nasıl tespit ettiklerini izah edeceğini belirtir.⁸⁷ Görüldüğü üzere, Müslim incelediği hadislerin illetli olduğunu beyan etmektedir. İncelenen hadislere verilen başlıklara bakıldığında “metninde ğalat/vehim/hata olan”, “metni mahfuz olmayan”⁸⁸, “müstenker haber” gibi ifadelerin metindeki illete işaret etmek üzere kullanıldığı görülmektedir.⁸⁹ Yine bu eserinde münker haberler zikretmesinin sebebinin bunlardaki illeti haber vermek olduğunu bildirir (مَا أَخْرَجَهُ مِنَ الْأَخْبَارِ الْمُنْكَرَةِ وَلَكِنَّا سَوَّغْنَا رِوَايَتَهُ لِعَزْمِنَا عَلَى إِخْبَارِنَا فِيهِ مِنَ الْعِلَّةِ الَّتِي وَصَفْنَا...)⁹⁰. Eserde incelenen hadislerin pek çoğu ilel ve rical kaynaklarında da yer almaktadır.⁹¹ Müslim'in kullandığı “metinde illet, münker, müstenker, metinde bulunan hata, vehim, ğalat” gibi tabirlerin, metin tenkidi kapsamında kullanılan kavramlar olduğuna dikkat edilmelidir.

Kitâbu't-Temyîz'de yer alan hadislerdeki illetlerin sened ve metin bakımından dağılımına baktığımızda illetlerin büyük oranda metinde yer aldığı görülmektedir. Daha önce değindiğimiz gibi toplam 25 hadis içinde metin tenkidi yapılan hadis sayısı 22'dir. Senedle alakalı birtakım problemler de illet kapsamında incelenmiş olmakla beraber eserde incelemenin yoğunlaştığı asıl alan, metindeki illetler olmuştur.



⁸⁷ Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 59.

⁸⁸ Müttekaddimûn tarafından kullanılan *mahfûz* kavramının mânası hakkında geniş bir inceleme için bk. Muammer Bayraktutar, *Hadis Tespit ve Tenkidinde Mahfûz Kavramı ve Değeri* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2016).

⁸⁹ Rivayet asrında illete işaret etmek üzere vehim, hata, ğalat, teferrüd, muhalefet, nekâret gibi kavramların kullanıldığı hakkında geniş bilgi için bk. Ömer Faruk Akpınar, *Rivayet Asrında İlet -Bezzâr Örneği-* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 46-99.

⁹⁰ Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 98.

⁹¹ Çalışmamızın hacmi sebebiyle incelenen hadislerin sadece az bir kısmının ilel ve rical eserlerinde nasıl değerlendirildiğine kısaca değinebildik. Bu konuda daha geniş bilgi için Çilek ve Aslan'ın bahsi geçen çalışmalarına bakılabilir.

Öte yandan, Hâkim'in (öl. 405/1014) illet sebebi olarak büyük çoğunlukla senedle ilgili hususları zikretmesi, illetin asıl itibarıyla senedle ilgili olduğu tezine bir gerekçe olarak gösterilmektedir. Yine, ilel eserlerindeki örneklerin hepsinin senedle alakalı olduğu iddia edilmektedir.⁹² Ancak, bir ilel eseri olan *Kitâbu't-Temyiz*'in incelenmesi bu görüşleri doğrulamamaktadır. Tam aksine, onda çoğunlukla metindeki illetler incelenmiş, tahlillerde metin tenkidi kriterlerinin pek çoğuna başvurulmuş ve incelenen örneklerin aynısının ilel eserlerinde daha muhtasar bir şekilde yer aldığı görülmüştür. Herhalde, ilel eserlerinin doğru ve dikkatli okunmaması sonucu bu muhtasar ifadelerin metinle alakasız olduğu düşünülmüştür.⁹³ Oysa, Müslim'in bu eseri araştırmacılar için, erken dönem hadisçilerinin illet anlayışı ve metin tenkidi faaliyetleri hakkında ezber bozucu ve oldukça çarpıcı veriler sunmaktadır.⁹⁴

Müslim'in eserinde metin tenkidi ile alakalı olarak kullandığı bir diğer kavram "münker"dir. Biraz yukarıda Müslim'in illetlerini beyan etmek için eserinde münker haberleri zikredeceğine dair sözünü alıntılamıştık. Müslim, *Sahîhi*'nin mukaddimesinde münkerin alametini, hadis hafızlarının rivayetinde muhalefet etme olarak tarif eder ve bir kişinin bu şekilde çok rivayeti olursa, onun

⁹² Mehmet Emin Çiftçi, "Hadis Usûlünde Egemen Sahih Hadis Tanımı ve Problemleri", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2020), 226-227. Hayri Kırbaşoğlu illet-metin tenkidi ilişkisini kabul etmeyerek kendisinin Ahmed b. Hanbel, İbnu'l-Cevzî'nin *İlel* eserlerini ve Tirmizî'nin *Süneni*'nin sonunda yer alan *İlel* kısmını incelediğini ve metin tenkidi denebilecek hiçbir bilgi bulamadığını belirtmektedir. Öncelikle, Tirmizî'nin *Süneni*'nin sonunda yer alan kitap, *el-İlelü's-Sağîr* ismiyle bilinen ve bir ilel eseri olmaktan ziyade hadis ilminin muhtelif konularının incelendiği bir usul kitabıdır. Tirmizî'nin ilel kitabı olarak bilinen eseri *el-İlelü'l-Kebîr*'dir. Dolayısıyla, bu kitapta aranan örneklerin bulunması mümkün değildir. Bunun yerine, bir ilel eseri olan Müslim'in *Kitâbu't-Temyiz*'i incelse daha farklı bulgular ortaya çıkardı. Ayrıca, Ahmed b. Hanbel ve İbnu'l-Cevzî'nin eserlerindeki gerek açık metin tenkidi örnekleri tespit edilse, gerekse muhtasar ifadelerin medlûlleri daha iyi anlaşılrsa farklı bir sonuca varmak mümkün olurdu. İlel eserlerinde bulunan metin tenkidi uygulamaları "Nakdu'l-mutûn fî kütübi ileli'l-hadîs, cem' ve dirâse" başlıklı 2006'da yapılan bir doktora çalışmasında geniş bir şekilde ele alınmıştır. bk. Sultan b. Fahd et-Tübeysî, *Nakdu'l-mutûn fî kütübi ileli'l-hadîs, cem' ve dirâse* (Riyâd: Câmîatü'l-Melik Suud, Doktora Tezi, 1427). Ahmed b. Hanbel'in *Kitâbü'l-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl* isimli eserinde ve kendisine ait görüşlerin derlendiği diğer eserlerinde yaptığı metin tenkidi örnekleri için bk. Durays, *Nakdu'l-metni'l-hadîsî ve eseruhû fî'l-hükmi ale'r-ruvât inde ülemâi'l-cerhi ve't-ta'dîl*, 28-29, 32-33, 36, 45, 48 ve Topgül, *Rivayetten Raviye: Cerh-Ta'dil Hükümleri Nasıl Oluşturdu?*, 113-5; Tirmizî'nin her iki ilel kitabının muhtevası hakkında bk. Veysel Özdemir, "Tirmizî ve el-İlelü'l-Kebîr'inin İlel İlmindeki Yerine Genel Bir Bakış", *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları* 9/2 (2014), 1175-1195; Tirmizî'nin *el-İlelü's-Sağîr*'i hakkında bk. Abdullah Çelik, "Hicri III. Asırda Hadis Usûlüne Kaynaklık Eden Eserler ve Özellikleri", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2018), 119-138. İbnu'l-Cevzî'nin kitabı hakkında bk. Alparslan Kartal, "El-İlelü'l-Mütenahiye Özelinde İbnu'l-Cevzî'nin Bazı Metin Tenkidi Uygulamaları", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2017), 103-115.

⁹³ İbn Ebî Hatim'in *İlel* isimli eseri özelinde bu tespit için Düzenli'nin şu makalesi incelenebilir: Muhittin Düzenli, "Metin Tenkidi Açısından İlel Eserleri: İbn Ebî Hâtim'in İlel Adlı Eseri Özelinde", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2010), 225-250. Söz konusu muhtasar ifadelerin metinle alakalı olduğuna dair bir tespit için bk. Topgül, *Rivayetten Raviye: Cerh-Ta'dil Hükümleri Nasıl Oluşturdu?*, 142.

⁹⁴ Hadislerde illet konusu üzerine doktora çalışması yapan Düzenli, illet türlerini isnadda, metinde ve hem isnad hem metinde olmak üzere üç gruba ayırmış, metinde bulunan illet türlerini ise metin tenkidi esaslarına (Kur'an'a, sahih hadislerle, tarihe vb.) aykırı olma şeklinde belirlemiştir. bk. Düzenli, *Hadislerde Gizli Kusurlar -İllet ve Şâz-*, 131-264. Klasik dönem âlimlerinden Taberî de, Kur'an'a aykırılığı, sahih hadislerle aykırılığı, tarihî rivayetlere aykırılığı illet olarak kabul etmiştir. bk. Ömer Faruk Akpınar, *Rivayet Asrında İlet -Bezâr Örneği-*, 31. Müslim'in söz konusu eserindeki illet dağılımı ve başvurduğu kriterler de bu yaklaşımı desteklemektedir.

hadisçiler tarafından terk edileceğini bildirir.⁹⁵ Müslim, eserinde birkaç kez kullandığı müstenker kavramını da aynı şekilde tanımlar (روايات النَّقَاتِ الْمُتَخَالَفِ الْمُسْتَكْرَةِ الَّتِي تَخَالَفُ رَوَايَاتِ النَّقَاتِ).⁹⁶ Müslim'in eserinde metin tenkidi yönelttiği hadislerden münker diye bahsetmesi ve yaptığı tarif, münker kavramının metin tenkidi ile alakasını göstermektedir.

Aslında erken dönem hadis münekkidlerinin münker kavramını lügat mânası çerçevesinde her türlü hatayı kapsayacak şekilde daha geniş kullandıkları, ister teferrüd ister muhalefet şeklinde ortaya çıksın, ister sika ister zayıf râvi tarafından yapılsın bütün hataları nekâret olarak gördükleri erken dönem ilel ve rical kaynaklarının incelenmesiyle tespit edilebilir.⁹⁷ Dolayısıyla, erken dönem münekkidlerinin kullanımına göre münker kavramı, bir nevi sahihin zıttı olup hatalı hadis mânasına gelmekte, metindeki nekâret ise doğrudan metin tenkidine işaret etmektedir.

İbn Kesir'in tefsiri özelinde yapılan bir çalışmada, münker kavramının muhaddislerce metin tenkidinde kullanıldığı tezini destekleyen veriler elde edilmiştir.⁹⁸ İbn Kesir, tefsirinde dinin asıllarıyla bağdaşmama, aşırı mübalağa içerme gibi sebeplerle metnini yadırgadığı bazı hadisleri (örneğin günahların bağışlanmasının tevbeyle değil, yaşa bağlanması⁹⁹) tenkid için belli bir metin tenkidi kriterini açıkça ifade etmeden sadece, metninde nekâret olduğunu ifade etmektedir. Düzenli de, İbn Ebî Hâtim'in *İlel* isimli eserinde gerekçe gösterilmeden yapılan münker değerlendirmesinin senedden ziyade metinle alakalı olduğunu değerlendirmektedir.¹⁰⁰ Münker kavramının hadisçilerce kullanımına yönelik son dönemde yapılmış, önemli çalışmalar kavramın metin tenkidi ile alakasına ışık tutmaktadır.¹⁰¹

⁹⁵ Müslim, Mukaddime, 1/6.

⁹⁶ Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 132.

⁹⁷ Bu konuda örneklerle beraber geniş bilgi bk. Tarık b. İvâdullah, *Şerhu Lügati'l-muhaddisîn* (Cîze: Mektebetü İbn Teymiyye, 2002), 404-415. Ayrıca bk. Melîbârî, *Nazarât Cedîde fî Ulûmi'l-Hadîs*, 32. Melîbârî, aslında müstakil bir çalışma olmakla beraber mezkûr kitabının ekinde bulunan "*el-Hadîsi'l-Ma'lûl*" başlıklı bölümde ilel ve duafâ eserlerinden bu konuda pek çok örnek sunar. bk. Melîbârî, *Nazarât Cedîdet fî Ulûmi'l-Hadîs*, 200-211. Topgül de erken dönem literatürde ister senedde ister metinde olsun rivayet hatalarının genel olarak "nekâret" kavramıyla izah edildiğini belirtir. bk. Topgül, *Rivayetten Raviye: Cerh-Ta'dil Hükümleri Nasıl Oluşturdu?*, 67. Aynı tespit hicri ilk üç asırda hadis usulünün gelişimini araştıran Çelik tarafından da yapılmıştır. bk. Abdullah Çelik, *Hadis usûlü ilminin doğuşu ve gelişimi Hicrî ilk III asır* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 213.

⁹⁸ Çalğan, "Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm'de İbn Kesîr'in Hadis Şerh Metodu ve Metin Tenkidi", 103-104.

⁹⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi - Hasan es-Semâhî Süveydan, 3/251.

¹⁰⁰ Düzenli, "Metin Tenkidi Açısından İlel Eserleri: İbn Ebî Hâtim'in İlel Adlı Eseri Özelinde", 231.

¹⁰¹ Muhammed Gannâm, Kâsım & Abdullah Ahmed, Ahmed. "el-Hadîsu'l-münker inde'l-İmâm Ebî Hatim er-Râzî Dirâsetun Tatbîkiyyetun min hilâl Kitâbi'l-İlel li ibnihî". *Mecelletu'l-Câmiati'l-İslâmiyye* 10/1 (2002), 1-40; Abdurrahman b. Nüveyf es-Sülemî, *el-Hadîsu'l-Münker inde Nukkâdi'l-Hadîs* (Riyad: Mektebetü'r-Rişd, 2005). Sülemî'nin çalışması oldukça kapsamlı olup Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Ebu Hâtim gibi münekkidlerin münker buldukları hadisleri de ayrıca incelemektedir. Ayrıca bk. Abdusselam Ebu Semha, *el-Hadîsu'l-münker* (Beyrut: Dârü'n-nevâdir, 2012); Muhammed Aslan, "Mütekaddimîn ve Müteahhirîn Hadîs Âlimlerine Göre Münker Hadis", *The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]* 62 (2017), 236-274; Hatice Karadeniz, "İstihlâşma Sürecinde Münker Hadis Kavramı", *Hadîs ve Siyer Araştırmaları* 3/2 (2017), 57-92; Hatice Karadeniz, *Hadis ilminde münker hadis kavramı* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Jonathan A. C. Brown, "Erken Dönem Hadis Münekkidlerinin Metin Tenkidi Yaptığını Nasıl Biliyoruz ve Bulmak

Müslim, “hadis uzmanlarınınkine muhalefet eden hadisin zayıf olduğu ortaya çıkar”¹⁰² sözüyle muhalefetin, “râvi teferrüd etti, dolayısıyla metninde bir hata olması beklenir”¹⁰³ sözüyle de teferrüdün metin tenkidindeki işlevine dikkat çeker. Ancak, teferrüdün kabul edilmemesini râvinin zabtının iyi olmamasına bağlar (وهو شيخ من الشيوخ ولا يقر الحديث بمثله إذا تفرد)¹⁰⁴. Teferrüdün kabul edilmemesi aslında, umûmü'l-belvâ ile benzer bir mantık taşımaktadır. Zira teferrüdde tek kalma, umûmü'l-belvâda ise önemli bir konuda tek kalma söz konusudur ki her iki durum da problemlidir. Anlaşılmaktadır ki, kaynaklarda geçen muhalefet, teferrüd, mutabaat olmaması, nekâret, garâbet gibi ifadeler metin tenkidi ile son derece yakından alakalıdır. Sonuç olarak, Müslim'in eserinde defalarca kullandığı illet, münker, teferrüd ve muhalefet kavramlarının, eserindeki hadislerin yüzde doksanına uyguladığı ve incelemeye başlayacağımız metin tenkidi ile irtibatı oldukça açıktır.

Halid ed-Durays isimli araştırmacı *Nakdu'l-metni'l-hadîsî ve eseruhû fi'l-hükmi ale'r-ruvât inde ülemâi'l-cerh ve't-ta'dîl* isimli son derece kıymetli çalışmasında illel ve rical eserlerinde yapılan teferrüd, muhalefet ve ızdırab kaynaklı metin tenkidlerini inceleyerek Kur'an-ı Kerim'e, sahih hadislere, icmaya aykırılık, râvinin sözüne ve fiiline muhalefet gibi metin tenkidi kriterlerinin kullanımını örneklerle ortaya koymuştur. Böylece Şu'be, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, İbn Hibbân ve benzeri münekkitlerin bu metodu aktif olarak kullandıklarını göstermiştir.¹⁰⁵ Dumeynî'nin illel ve rical kitaplarında metin tenkidi bulunmadığı iddiasının doğru olmadığını göstermek üzere yazılan eser, 2006'da yayınlanmasına rağmen Dumeynî'nin bu sözlerinin teyidi yapılmadan hâlâ bazı araştırmalarda hadisçilerce metin tenkidinin yapılmadığına delil gösterilerek tahkik edilmeden tekrarlanması, Durays'ın çalışmasının önemine işaret etmektedir. Durays bu çalışmasında Dumeynî'nin iddiasının doğru olmadığını, Ahmed b. Hanbel'in *Kitâbü'l-İllel ve ma'rifeti'r-ricâl*, İbn Ebû Hâtim'in *Kitâbü'l-İllel ve el-Cerh ve't-ta'dîl*, Tirmizî'nin *el-İllelü'l-kebîr*, İbn Hibbân'ın *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, İbn Adî'nin (öl. 365/976) *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl* gibi illel ve rical eserlerinde yer alan çok sayıda metin tenkidi örneklerini ve bu konuda yapılmış olan teorik izahları sunarak göstermiştir.¹⁰⁶ Tübeysî'nin,

Niçin Bu Kadar Zor?”, çev. Salih Kesgin, *Usûl: İslam Araştırmaları* 25 (2016), 265-310. Ayrıca, bk. Mehmet Efendioğlu, “Münker”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 13 Ekim 2021). Arap dünyasında son zamanlarda münker kavramına ve bu kavramın farklı hadisçilerce kullanımına yönelik tartışmalar, makale ve kitap çalışmaları hakkında daha geniş bilgi için bk. İbrahim Koç, *Günümüz Arap Dünyasında Hadis Usulü Tartışmaları* (Ankara: TDV Yayınları, 2021), 181-200.

¹⁰² Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 87.

¹⁰³ Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 119.

¹⁰⁴ Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 145.

¹⁰⁵ Halid b. Mansur ed-Durays, *Nakdu'l-metni'l-hadîsî ve eseruhû fi'l-hükmi ale'r-ruvât inde ülemâi'l-cerh ve't-ta'dîl* (Riyad: Daru'l-Muhaddis, 2007). Eserin tanıtımını yapan bir çalışma için bk. Ramazan Çoban, “Hadiste Metin Tenkidi ve Cerh-Ta'dîl Âlimlerinin Râvi Değerlendirmelerine Etkisi”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (Aralık 2018), 567-571 .

¹⁰⁶ Durays, bu çalışmasında Müslim'in *Kitâbu't-Temyîz*'inin ilk dönem münekkidlerinde metin tenkidine verdikleri önemi gösteren çok mühim bir vesika olduğunu belirtir. Ayrıca, eserdeki tenkidlerin büyük çoğunluğunun metin tenkidi olmasının da dikkat çekici olduğunu vurgular. bk. Durays, *Nakdu'l-metni'l-hadîsî ve eseruhû fi'l-hükmi ale'r-ruvât inde ülemâi'l-cerhi ve't-ta'dîl*, 13. Bu öneme rağmen belirttiğimiz üzere ülkemizde metin tenkidi ile ilgili çalışmalarda Müslim'in bu eserinin muhtevasına ve önemine dikkat çekilmediği görülmektedir.

“Nakdu'l-mutûn fî kütübi ileli'l-hadîs” isimli yukarıda bahsi geçen doktora tezi de matbu ilel eserlerinde bulunan 250 metin tenkidi örneğinin geniş biçimde incelendiği oldukça önemli bir çalışmadır.

2. Kitâbu't-Temyîz'deki Metin Tenkidi Uygulamaları

Bu bölümde Müslim'in eserinde bulunan hadislerle yaptığı metin tenkitleri, rivayet ve râvi hakkında detaylara girilmeden incelenecektir.¹⁰⁷ Müslim'in hatalı bulduğu rivayet ve râviler hakkında ilel ve rical eserlerinde daha muhtasar ve kapalı ifadelerle yapılan ancak Müslim'in daha genişçe izah ettiği, aynı metin tenkidini yansıtan alıntılara da bazı hadislerde yer verilecektir. İlk olarak, eserde incelenen hadislerde kullanılan metin tenkidi esaslarını gösteren bir tablo sunmakta genel bir fikir vermesi açısından fayda görmekteyiz.

Tablo 1: Eserde İncelenen Hadislerin Konuları ve Uygulanan Metin Tenkidi Metotları

No	Konu	Metin Tenkidi Metodu
1	Fatiha kıraatinden sonra sesli/sessiz âmin denmesi	Aynı hadisin farklı rivayetleriyle (“tevâtür eden rivayetler ¹⁰⁸ ”) ve aynı konuda başka hadislerle mukayese
2	Cünüplükten ötürü uykudan önce abdest alıp almama	Aynı hadisin farklı rivayetleriyle mukayese
3	Sehiv secdesi yapıp yapmama	Aynı hadisin farklı rivayetleriyle (“meşhur ve müstefiz rivayetler”) ve aynı konuda başka hadislerle mukayese
4	Tek kişinin imamın sağında veya solunda durması	Aynı hadisin farklı rivayetleriyle ve aynı konuda başka hadislerle mukayese; Hz. Peygamber'in sünnetinin tespiti
5	Kurban Bayramı ilk günü sabah namazının Mekke'de kılınması	Aynı hadisin farklı rivayetleriyle mukayese; Akla uygunluk
6	Mescidde hacamat yaptırmak	Aynı hadisin farklı rivayetleriyle mukayese
7	Teşehhüd metnindeki ilave	Aynı hadisin farklı rivayetleriyle mukayese; aynı konudaki diğer sahih hadislerle işaret

¹⁰⁷ Bu konuda detaylı bilgi Aslan ve Çilek'in mezkûr çalışmalarında bulunmaktadır.

¹⁰⁸ Tenvâtür ve benzeri kavramların istilâhî mânada değil, lügat mânasında kullanıldığı anlaşılmaktadır.

8	Dedenin mirasçı kılınması	Aynı hadisin farklı rivayetlerine işaret
9	Müşterek kölenin bir payının azat edilmesi	Aynı hadisin farklı rivayetleriyle mukayese
10	Kasâmede davacılar delil istenmesi	Aynı hadisin farklı rivayetleriyle ve aynı konuda başka hadislerle mukayese
11	İhlas sûresi Kur'an'ın üçte biri olması	Aynı hadisin farklı rivayetleriyle ve aynı konuda başka hadislerle mukayese; metnin manasının anlaşılması
12	Müdebber kölenin satımı	Aynı konuda başka hadislerle mukayese
13	Cibril hadisi	Aynı hadisin farklı rivayetleriyle mukayese
14	Arafat'ta vakfeye yetişmek	Hz. Peygamber ve sahabe sözleri; âlimlerin ittifakı (icmâ); doğruluğu halinde bilinmesi gereken önemli bir konunun (umûmü'l-belvâ) kimse tarafından bilinmemesi
15	Mest üzerine mesh	Aynı hadisin farklı rivayetleriyle mukayese
16	Yemin kefareti	Aynı konuda başka hadislerle mukayese
17	Cenazeye katılana verilecek ecir	Aynı hadisin farklı rivayetleriyle ve aynı konuda başka hadislerle mukayese
18	Sabah namazının sünneti	Aynı hadisin farklı rivayetleriyle mukayese
19	Mest üzerine mesh	Aynı konuda başka hadislerle mukayese; râvinin amelinin naklettiği hadise aykırı olması
20	Seferde nafîle namaz kılmak	Aynı konuda başka hadislerle mukayese; râvinin amelinin naklettiği hadise aykırı olması
21	Fıtır sadakası	Aynı hadisin farklı rivayetleriyle mukayese; râvinin amelinin naklettiği hadise aykırı olması
22	Mikat yeri	Aynı konuda başka hadislerle mukayese

Hadis 1: Bu hadiste cerh ve tadil ilminin en önde gelen ismi olan Şu'be'nin bir hadisin metninde yaptığı yanlışlık sahih hadislerle arz yoluyla tespit edilmiştir. Şu'be'nin naklettiği rivayete göre

Rasûlullah (sav) namazda Fatıha sûresini bitirdikten sonra sesini alçaltarak âmin demiştir.¹⁰⁹ Müslim, Şu'be'nin bu rivayette "sesini alçaltarak" kısmını aktarmasının hata olduğunu bildirir ve mezkûr rivayetin sahabe râvisi olan Vail b. Hucr'dan gelen ancak Hz. Peygamber'in âmin sözünü, tam aksine, sesli bir şekilde okuduğunu haber veren rivayetlere yer verir.¹¹⁰ Daha sonra Müslim قد تَوَاتَرَتْ الرِّوَايَات (Tüm rivayetlerde Nebi'nin âmin sözünü sesli söylediğini tevatür seviyesinde gelmiştir) diyerek ve bu konuda Vail'den kitabında yer vermediği başka rivayetlerinin de bulunduğuna işaret ederek doğru olan metnin bu şekilde olması gerektiğini belirtir. Ancak Müslim yaptığı tahlili, söz konusu hadisin aynı sahabe râvisinden gelen tariklerinin muârazası ile sınırlı tutmaz. Bir de Ebu Hureyre'den gelen ve Hz. Peygamber'in, imamın âmin dediğinde cemaatin de âmin demesi gerektiğini haber veren ve bunun faziletini bildiren başka bir hadis rivayetine¹¹¹ yer verir.¹¹² Görüldüğü gibi bu hadis, Vail b. Hucr'un aktardığı hadisten farklı bir konuda olmakla birlikte ondan da imamın âmin lafzını sesli söyleyeceği dolaylı olarak anlaşılmaktadır. Böylece Müslim, Şu'be'nin hatasını ispat eden diğer bir hadise daha başvurarak sünnetteki uygulamanın imamın âmin sözünü sesli söylemesi şeklinde olduğunu ortaya koymuştur. Bu şekilde, Şu'be'nin hadis ilmindeki otoritesi ve saygınlığı onun hatalarının tespit edilmesine engel teşkil etmemiş, Şu'be'nin naklettiği hadis, doğrudan metnindeki problem (sünnetteki uygulamaya aykırılık) sebebiyle illetli bulunmuştur.

Müslim'in tenkid metodunun yansımalarını diğer erken dönem hadis münekkitlerinde görmek konumuz açısından önemlidir. Tirmizî, Hz. Peygamber'in Fatıha sûresinin ardından sesli biçimde âmin dediğini aktaran ve Vail b. Hucr'dan gelen bir rivayeti aktardıktan sonra sahabe, tabiûn ve sonraki nesillerden Şafii ve Ahmed b. Hanbel gibi pek çok alimin bu hadis gereğince âmin sözünün sesli söylenmesi gerektiğini bildirdiğini belirtir.¹¹³ Ardından Şube'nin Vail'den naklettiği hatalı rivayete işaret eden Tirmizî, bu hatalı hadis hakkında Buhârî'nin, Şube'nin âmin sözünün sessiz söylenmesi ile ilgili naklinin hatalı olduğunu, doğrusunun sesli söylenmesi gerektiğini bildirdiğini nakleder. Benzer şekilde Ebu Zur'â da bu konuda en doğru rivayetin Şube'nin aksine âmin sözünün sesli olacağını aktaran Süfyan es-Sevrî'nin rivayeti olduğunu Tirmizî'ye söyler. Buhârî ve Ebû Zur'â'nın nakillerinin ardından Tirmizî, Vail b. Hucr'dan gelen ve metni doğru olan bir diğer rivayeti daha aktarır.

Görüldüğü üzere, Tirmizî de Şube'nin aktardığı metnin hatalı olduğunun farkındadır. Onun sahabe, tabiûn ve sonraki alimlerin görüşlerine yer vermesi, bu konuda iki hocasına danışıp onların doğru metin hakkındaki düşüncelerini aktarması ve son olarak aynı sahabiden metni doğru aktaran bir diğer rivayete aynı babda yer vermesi Tirmizî'nin metin tenkidi konusundaki farkındalığının

¹⁰⁹ Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 60; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 31/146, no: 18854.

¹¹⁰ Ör. Tirmizî, "Salat", 70.

¹¹¹ Buhârî, "Ezan", 113; Müslim, "Salat", 72.

¹¹² Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 61-63.

¹¹³ Tirmizî, "Salat", 70.

önemli işaretleridir. Tirmizî, Şube'nin aktardığı metni tenkid ederek onun hadisteki yetkinliğine rağmen bu hadiste hata yaptığına işaret etmiştir.

Dikkat çekmekte fayda gördüğümüz bir diğer önemli husus ise, Buhârî ve Ebû Zur'â'nın tenkidlerinin muhtasar oluşu ve sadece vardıkları neticeyi aktarmalarıdır. Şube'nin hata yaptığını nasıl anladıklarını ise bildirmemişlerdir. Halbuki Müslim, yukarıda izah edildiği üzere, hem Vail'den gelen doğru rivayetlerle karşılaştırma yoluyla, hem de Ebu Hureyre'den gelen ve Rasûlullah'ın genel tutumunu yansıtan başka bir habere yer verme yoluyla Şube'nin metnini nasıl tenkid ettiğini açıklamıştır. Bunun sebebi Müslim'in bu eserini öğretici bir amaçla yazmış olmasıdır. Dolayısıyla, işlettiği metin tenkidi metodunu genişçe izah etmektedir. Buhârî ve Ebû Zur'â ise aslında zihinlerinde aynı tenkid mekanizmasını işletmelerine rağmen sadece vardıkları neticeyi söylemekle yetinmişlerdir. Söz konusu ravi Şu'be bile olsa senedin sıhhatiyle yetinmeden, metindeki hatadan dolayı hadisi tenkid etmeleri onların da metin tenkidi yaptıklarını gösterir.

Hadis 2: Müslim, Hz. Aişe'den Ebu İshak kanalıyla nakledilen ve Rasûlullah'ın gece cünüb olunca suya dokunmadan (abdest ya da gusül almadan) uyuduğuna dair rivayetin,¹¹⁴ yine Hz. Aişe'den İbrahim en-Nehaî, Abdurrahman b. Esved ve Ebû Seleme kanallarıyla gelen ve cünüb olunca uyumadan önce abdest aldığına dair rivayetlerle¹¹⁵ çeliştiğini, doğru olanın Hz. Peygamber'in uyumadan önce abdest aldığına dair rivayetler olduğunu bu rivayetleri kaydederek belirtir.¹¹⁶ Görüldüğü üzere, aynı hadisin farklı rivayetleri birbirleriyle mukayese edilerek çelişki arz eden rivayetlerden doğru olduğu düşünülen tercih edilmektedir. Bunun bir muhtelifu'l-hadis örneği olarak da değerlendirilebileceği açıktır. Zaten metin tenkidi, hadis usulünde illet ve nekaret gibi kavramlarla yakın alakasının yanında, muhtelifu'l-hadis ile de oldukça irtibatlıdır.¹¹⁷ Muhtelifu'l-hadis kapsamında, cem ve tercihin metin tenkidi ile ilişkisine vurgu yapan Köktaş, tercih söz konusu olduğunda olumsuz manada bir metin tenkidinin, cem ve tevil söz konusu olduğunda ise olumlu manada bir metin tenkidinin yapıldığını belirtir. Zira, tercih yapılıncı metninden dolayı bir hadis zayıf sayılırken, cem ve tevil yapılıncı da incelenen hadisin metninin çelişkili gözüktüğü diğer delillerle uyumunun mümkün olup olmadığı araştırılır ve her hâlükârda metin ciddi bir incelemeden geçer.¹¹⁸

¹¹⁴ Tirmizî, "Tahâret", 87; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 90; Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 129. Tirmizî ve Ebû Dâvûd bu hadisin hatalı görüldüğünü kaydederler. Müslim ise, metindeki hatalı kısmı hafzeder. Kütüb-i Sitte'de zayıf hadislere yer verilmesinin sebepleri hakkında önemli bir çalışma için bk. Ayşe Esra Şahyar, *Kütüb-i Sitte'den Örneklerle Zayıf Hadis Rivayeti, Metodolojik Anlam ve Yorum* (İstanbul: Akdem Yayınları, 2011).

¹¹⁵ Ör. Müslim, "Hayz", 22; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 88.

¹¹⁶ Müslim, *Kitâbu't-Temyiz*, 64.

¹¹⁷ Metin tenkidi-muhtelifu'l-hadis alakası hakkında bk. Abdulcelil Alpkıray, *İhtilâfu'l-Hadîs bağlamında metin eksenli hadis tenkit yöntemi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020). Bu yakın irtibata rağmen hadis usulünde metin tenkidıyla ilgili hususlar sayılırken muhtelifu'l-hadis kimi zaman göz ardı edilmesi bir eksiklik olarak değerlendirilmektedir.

¹¹⁸ Yavuz Köktaş, *Hadis Usûlü Yazıları* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), 103-6.

Müslim'in yukarıda tenkit ettiği rivayeti *Sünen*'inde nakleden Tirmizî, ardından yaptığı değerlendirmede Hz. Aişe'den Hz. Peygamber'in uyumadan abdest aldığına dair nakledilen haberlerin daha doğru olduğunu belirtir.¹¹⁹ Bir sonraki babda ise cünüb olan kişinin uyumadan evvel abdest alması gerektiğine dair Hz. Ömer'in Allah Rasûlü'nden aktardığı hadise yer verir ve bunun sahabe ve tabiûndan pek çok kişinin kanaati olduğunu bildirir. Görüldüğü üzere, Tirmizî kitabında yer verdiği rivayetin metninde olan illetin farkında olup gerek metninin doğru olduğunu düşündüğü rivayete işaret ederek, gerek Hz. Ömer'den aynı hususu teyid eden başka bir hadis aktararak, gerekse de sahabenin kanaatinin bu yönde olduğunu belirterek tercihde bulunmuştur. Tirmizî ayrıca Şu'be ve Süfyan-ı Sevrî'nin de suya dokunmadan uyumayı bildiren rivayette hata olduğunu düşündüklerini kaydeder¹²⁰ ki bu bilgi de Şube ve Süfyan gibi ikinci asır münekkitlerinin metin tenkidi yaptıklarını ve ancak bu tenkidin sadece neticesini özlü bir şekilde ifade ettiklerini göstermektedir.

Hadis 3: Müslim, Zührî vasıtasıyla nakledilen ve Hz. Peygamber'in bir namazda yanıldıktan sonra sehiv secdesi yapmadığını bildiren mürsel bir haberi¹²¹ metninden dolayı tenkid etmektedir.¹²² Zira Rasûlullah'ın aynı olayda sehiv secdesi yaptığını Ebû Hureyre, İbn Ömer ve İmran b. Husayn gibi sahabîler açıkça ifade etmişlerdir. Müslim bahsi geçen rivayetleri kaydederek ilk rivayetin metnindeki illeti gösterdikten sonra söz konusu hatadan sorumlu olan râvinin İbn Şihab ez-Zührî olduğunu muâraza metodunu uygulayarak tespit eder. Dikkat edilirse, birinci hadiste Şu'be örneğinde olduğu gibi, hadis tarihinin en önde gelen isimlerinden olan Zührî'nin de hata yapması ihtimal dâhilinde görülmüş ve metin tenkidi yoluyla hata tespit edilmiştir. "Rasûlullah'ın (sav) secde ettiğine dair bu meşhur ve müstefiz rivayetlerle Zührî'nin rivayetinde hata yaptığı anlaşılmıştır" diyen Müslim, meşhur olduğunu değerlendirdiği hadislerle¹²³ aykırı bulduğu Zührî rivayetini kabul etmemiştir.¹²⁴

Hadis 4: Müslim, İbn Abbas'ın gece namazında Hz. Peygamber'in sağında namaza durduğunu, Allah Rasûlü'nün (sav) ise onu soluna geçirdiğine dair rivayeti, bu konudaki sahih rivayetlerinin tam tersi bir bilgiyi içermesinden dolayı tenkid eder.¹²⁵ Bahsettiği sahih haberleri¹²⁶ nakleden Müslim, Rasûlullah'ın sünnetinin, tek kişiye imam olunduğunda bu kişinin imamın solunda değil, sağında durması şeklinde olduğunu belirtir. Müslim, İbn Abbas'dan gelen rivayetlerin yanında Cabir b. Abdullah'dan gelen ve benzeri bir olayda Allah Rasûlü'nün tek kişiyi imamın sağına geçirdiğini haber

¹¹⁹ Tirmizî, "Tahâret", 87.

¹²⁰ Tirmizî, "Tahâret", 87.

¹²¹ Ebû Dâvûd, "Salat", 194; Nesâî, "Sehv", 22,23.

¹²² Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 66.

¹²³ Müslim, "Mesâcid", 97, 101.

¹²⁴ Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 70.

¹²⁵ Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 71.

¹²⁶ Buhârî, "Ezan", 58; Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 184.

veren bir başka hadise¹²⁷ de yer verir. Böylece hem aynı hadisin farklı rivayetleri hem de aynı konuyla ilgili başka bir hadis dikkate alınarak metin tenkidi gerçekleştirilmiştir.

Hadis 5: Müslim, Hz. Peygamber'in Ümmü Seleme'ye Kurban bayramı günü Mekke'de kendisiyle beraber sabah namazını kılmasını istemesine dair rivayeti metni açısından tenkide tabi tutar. Zira Müslim'e göre Rasûlullah hac esnasında bayram günü sabah namazını Müzdelife'de kılmıştır ve bu, O'nun sünnetidir.¹²⁸ Peşinden, metinde "kendisiyle beraber" kaydının bulunmadığı diğer rivayetleri aktararak doğru haberin bu şekilde olduğunu kaydeder. Müslim, Allah Rasûlü'nün aynı anda hem Mekke'de hem de Müzdelife'de olmasının mümkün olmadığını ifade etmek için tenkid ettiği rivayet hakkında محال خبرdeğerlendirmesi yaparak burada bir akla aykırılık hali doğacağını belirtir.¹²⁹

Hadis 6: Müslim, İbn Lehâ isimli râvinin Hz. Peygamber'in mescidde hacamat yaptırdığıyla ilgili naklettiği rivayetin metninin hatalı olduğunu, bu rivayeti aynı hadisin farklı rivayetleriyle karşılaştırarak ortaya koyar. Buna göre, hadisin doğru metin "Rasûlullah mescidde bir oda çevirdi"¹³⁰ şeklindedir.¹³¹

Hadis 7: Teşehhüdün "Bismillah ve billah" lafızlarıyla başlayıp sonrasında da "Es'elullahe'l-cennete ve eûzu billahi mine'n-nâr" şeklinde bittiğini belirten bir rivayeti metin açısından problemlen bulan Müslim, teşehhüd hakkında pek çok sahih haberin varlığına işaret eder ve bunların hiçbirinde tenkit ettiği rivayette bulunan ilave sözlerin bulunmadığına dikkat çeker.¹³² Daha sonra, muâraza metodunu kullanarak hatanın sorumlusu olan râvi olarak Eymen b. Nabil'i tespit eder.

Müslim'in hata yaptığını bildirdiği Eymen b. Nabil isimli râvi hakkında İbn Hibban'ın كَانَ يَخْطِئُءَ sözcüklerini¹³³ anlamlı bulmaktayız. İbn Hibban Eymen'le ilgili verdiği bilgiler arasında Müslim'in tenkid ettiği rivayetin aynısına yer vermese de Eymen'in rivayetlerinde hata yaptığını ve teferrüd ettiğini belirtmesi, hadis münekkitlerinin râvilerin merviyâtını dikkatli bir şekilde incelediğini, birbirleriyle karşılaştırdığını, diğer bir ifadeyle metin tenkidi yaptıklarını ve buna göre söz konusu râvi hakkında bir değerlendirmede bulduklarını göstermektedir. İbn Hibban, daha sonra Eymen'in naklettiği bir diğer habere yer verir ve bu haberin tamamen münker olduğunu belirtir.¹³⁴ Burada İbn Hibban'ın söz konusu rivayetin metnine göre hüküm verdiği anlaşılmaktadır.

¹²⁷ Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 196; Ebû Dâvûd, "Salat", 82.

¹²⁸ Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 76.

¹²⁹ Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 76.

¹³⁰ Buhârî, "İ'tisâm", 3; Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 214.

¹³¹ Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 79-80.

¹³² Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 82-84.

¹³³ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbu'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-Duafâ ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmut İbrâhim Zayed (Beirut: Dârul-ma'rife, 1412/1992), 1/183.

¹³⁴ İbn Hibban, *Mecrûhîn*, 1/184.

Hadis 8: Bir tashif sonucu fitır sadakasıyla ilgili bir rivayet dedenin mirasçı kılınmasıyla ilgili bir ifadeye dönüşmüştür. Müslim hatalı metni, doğru nakledilen metinle karşılaştırarak hataya işaret etmiştir.

Hadis 9: Müşterek kölenin bir payının azat edilmesiyle ilgili bir rivayette geriye kalan meblağın ödenememesi durumunda kölenin çalıştırılmasından bahsedilmektedir. Müslim, bu rivayetin hatalı olduğunu, doğru metinde kölenin çalıştırılmasının geçmediğini aynı hadisin diğer rivayetlerini inceleyerek ortaya koyar.¹³⁵ İbn Hibban, Müslim'in bu rivayette hata yaptığını belirttiği râvilerden birisi olan Yezid b. Abdurrahman Ebû Hâlid ed-Dâlânî hakkında "hatası çoktur, sikalara rivayetlerinde muhalefet eder" tespitinde bulunur.¹³⁶

Hadis 10: Hayber'de şehit edilen bir Müslümanın diyeti konusundaki bir rivayette davacı taraftan Hz. Peygamber'in yemin yerine delil istediği bilgisi geçmektedir. Müslim, bu rivayetin hatalı olduğunu, doğru metinde davacılarından yemin istendiğini aynı hadisin farklı rivayetleriyle ve aynı konuda başka hadislerle mukayese yoluyla ortaya koyar.¹³⁷ Dikkat çekici bir husus, Müslim'in hatalı gördüğü rivayetin *Sahîh-i Buhârî*'de yer alıyor olmasıdır.¹³⁸ Dolayısıyla, Müslim, *Sahîh-i Buhârî*'deki bir hadisi metin tenkidi yoluyla hatalı görmektedir.

Hadis 11: Müslim'in müstenker ve manası sorunlu (مستنكر غير مفهوم صححة معناه) olarak nitelediği bir haberde Hz. Peygamber'in İhlas sûresi ile beraber beş sûrenin Kur'an'ın dörtte biri olduğunu bildirdiği geçmektedir. Müslim bu haberin bu konudaki sabit ve meşhur haber olan İhlas sûresinin Kur'an'ın üçte birine denk olduğunu bildiren habere aykırı olduğunu kaydeder. Daha sonra altı sahabîden bu hususu teyid eden hadisler aktarır.¹³⁹ Bu örnekte Müslim'in hatalı bulduğu rivayetin metnini, hem bu konudaki meşhur habere aykırı olması hem de manasının sorunlu olması sebebiyle yadırgadığı görülmektedir. Müslim'in doğrudan metnin manasının sorunlu olmasını bir metin tenkidi unsuru olarak dile getirmesi ayrıca önem arz etmektedir.

Müslim'in metindeki hatanın sorumlusu kabul ettiği Seleme b. Verdan hakkında Ahmed b. Hanbel münkerü'l-hadis demiştir.¹⁴⁰ Ebû Hâtim ise "hadisini inceledim, çoğunun münker olduğunu gördüm, zira Enes'den naklettiği hadisleri biri dışında sikalarinkine muvafık değil" ifadelerini kullanarak aslında Ahmed b. Hanbel'in muhtasar olarak ifade ettiği münkerü'l-hadis sıfatının gerekçesini açıklamıştır.¹⁴¹ Müslim ise incelediğimiz örnekte tam da Seleme'nin Enes'den yaptığı

¹³⁵ Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 87-90.

¹³⁶ İbn Hibban, *Mecrûhîn*, 3/105.

¹³⁷ Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 91-96.

¹³⁸ Buhârî, "Diyât", 22. Metnin ilgili kısmı şu şekildedir: "فَقَالَ لَهُمْ: «الْكَبِيرُ الْكَبِيرُ» فَقَالَ: «يَا رَسُولَ اللَّهِ، ائْتَلْنَا إِلَى خَيْبَرَ، فَوَجَدْنَا أَحَدَنَا قَتِيلًا، فَقَالَ: «الْكَبِيرُ الْكَبِيرُ» فَقَالَ لَهُمْ: «تَأْتُونَ بِالْبَيْتَةِ عَلَى مَنْ قَتَلَهُ»"

¹³⁹ Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 97-101.

¹⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*, 2/216 no: 2058.

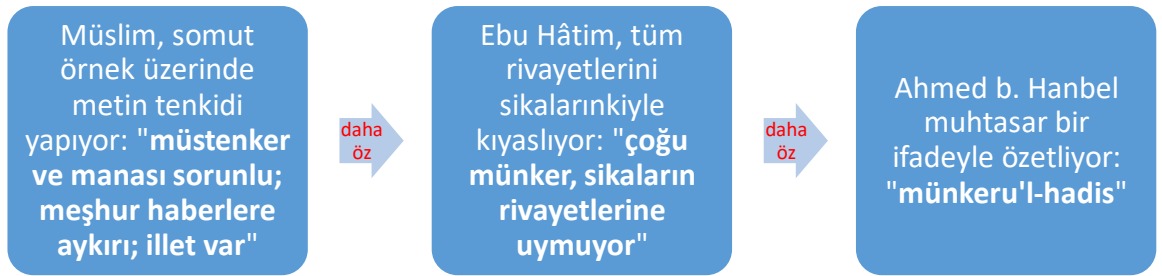
¹⁴¹ Ebu Muhammed Abdurrahmân İbn Ebî Hâtim, er-Râzî, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1371/1952), 4/175 no: 761.

somut bir nakli metin tenkidine tabi tutmuş ve yukarıda bahsi geçtiği üzere onun rivayetinin hem sahih hadislerle aykırı olduğunu hem de manasının sorunlu olduğunu kaydetmiştir.

Görüldüğü üzere, Müslim'in nispeten geniş bir biçimde yaptığı metin tenkidi incelemesini Ebu Hâtim, Seleme'nin Enes'den yaptığı tüm rivayetler üzerinde gerçekleştirdiğini ifade etmiş ve tek bir hadis dışında diğerlerinin sika râvilerin rivayetlerine ters düştüğünü tespit etmiş, Ahmed b. Hanbel ise bu râvi için muhtasar bir şekilde doğrudan münkerü'l-hadis demiştir. Demek ki Ahmed b. Hanbel de aslında Müslim ve Ebû Hâtim ile aynı metodu kullanarak Seleme'nin merviyatını değerlendirmiş ve mezkûr hükme ulaşmıştır. Ancak, A'zamî'nin isabetle belirttiği üzere, hadis münekkidi uzun bir araştırma sonucunda ulaştığı hükmü kısa bir terimle ifade etmektedir.¹⁴² Aslında Müslim de Seleme'nin münker haberler naklettiğine ve bu rivayetinin metninde illet olduğuna işaret etmiştir.¹⁴³ Dolayısıyla, erken dönem münekkidler aynı metodu kullandıkları açıkça görülmektedir. Bu metot ise metin tenkidi metotlarından birisi olan sünnete arzı, râvinin tüm merviyâtına tek tek uygulayarak başarı oranını tespit etmek ve ona göre râviye hüküm vermektir. Görüldüğü üzere, Müslim'in eserinde yaptığı tenkitler, rical ve ilel eserlerinde yer alan muhtasar hükümlerin arkasında bulunan metin tenkidi sürecine ışık tutması açısından fevkalade önem arz etmektedir. Öğretici bir gaye için yazılmış olması vesilesiyle yakaladığımız bu fırsat nadir bir durumdur.

Topgül, cerh ve ta'dilde kullanılan "muhtasar lafızların arka planında metinlerin yer aldığını" Buhârî, Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Main gibi münekkidler bu lafızları kullanımını yakından inceleyerek gösterir.¹⁴⁴ Bu son derece önemli sonuca ulaşmak için *Kitâbu't-Temyîz*'in sunduğu imkân ise oldukça değerlidir. Zira Müslim uyguladığı metin tenkidini eserinde oldukça berrak bir şekilde göstererek söz konusu muhtasar lafızların medlûlunu doğru anlamamıza yardımcı olmaktadır.

Şema 2: Bir Râvi Özelinde İlel ve Rical Eserlerindeki Muhtasar Hükümlerin Arka Planı



Hadis 12: Müslim, müdebber kölenin satımına dair bazı hususların hatalı nakledildiği bazı rivayetleri metin yönüyle tenkid eder. Küfeli râvilerin rivayetinde metinde bazı ziyadelerin olduğunu

¹⁴² A'zamî, *Menhecu'n-nakd*, 25.

¹⁴³ Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 98.

¹⁴⁴ Topgül, *Rivayetten Râviye: Cerh-Ta'dil Hükümleri Nasıl Oluşturdu?*, 142. Akpınar da ilk ilel eserlerinde sadece ulaşılan sonucun bazı tabirlerle kısaca ifade edilmesi sonucu, illetlendirme sebeplerinin kapalı kaldığına işaret eder. bk. Akpınar, *Rivayet Asrında İlet -Bezzâr Örneği-*, 424. Melîbârî de aynı hususa dikkat çekerek bu muhtasar lafızların doğru anlaşılması gerektiğine işaret eder. bk. Melîbârî, *Nazarât Cedîde fî Ulûmi'l-Hadîs*, 91-92.

belirten Müslim aynı konuda nakledilen sahih olduğunu değerlendirdiği bir hadisin farklı rivayetlerini sunarak karşılaştırma yapar.¹⁴⁵

Hadis 13: Müslim, meşhur Cibril hadisinin Küfeli raviler tarafından *شرايع الاسلام* şeklinde hatalı rivayet edildiğini, doğrusunun Basralı raviler tarafından nakledildiği üzere *شرايع الاسلام* şeklinde olması gerektiğini ilgili rivayetleri paylaşarak gösterir.¹⁴⁶

Hadis 14: Müslim, tan yeri ağardıktan sonra ancak güneşin doğuşundan önce Arafat'a gelen bir kişinin hacca yetişmiş sayılacağına dair bir rivayeti hatalı bulur. Zira gerek Rasûlullah'dan, gerekse sahabe ve tabiundan bu konuda gelen haberler, ayrıca âlimlerin bu hususta ittifakı tan yeri ağardıktan sonra Arafat'a gelenin hacca yetişmemiş olacağı şeklindedir. Müslim sahih gördüğü merfu ve mevkuf haberleri nakleder.¹⁴⁷ Görüldüğü üzere, Müslim metin tenkidini Hz. Peygamber ve sahabeden gelen haberlerin uyuşmasına ve âlimlerin ittifakına (تواطؤ الاخبار واتفاق العلماء) dayandırmıştır. İbn Rüşd bu konuda icmâ olduğunu (مُجْمَعٌ عَلَيْهِ) beyan eder.¹⁴⁸ Müslim ayrıca, *لو كان مَحْفُوظًا وقولا مقولا بمثل سائر الموجبات*, Müslim ayrıca, *لم يذهب عن جميعهم* diyerek Allah Rasûlü'nden yapılan bu hatalı nakil şayet doğru olsaydı, hac ibadetiyle alakalı böyle önemli bir hususun herkesin gözünden kaçmış olamayacağına dikkat çekmektedir.¹⁴⁹ Dolayısıyla, Müslim bu hadise yönelik metin tenkidinde "Hz. Peygamber'in, sahabenin sözlerine ve icmâya uygunluk" ile "umûmü'l-belvâ niteliğinde bir hususun sahabe arasında bilinmesi gereği" esaslarını dikkate almıştır.

Hadis 15: Hz. Peygamber'in çorabı ve nalını üzerine mesh ettiğine dair rivayeti hatalı bulan Müslim doğrusunun mest üzerine yapılan mesh olduğunu kaydeder. Bunu ispat için aynı sahabi râviden doğru metni barındıran on sekiz rivayet aktarmıştır.¹⁵⁰

Hatalı metinden sorumlu olan râviyi tespit etmek için muâraza metodu uygulandığında Hüzeyl ve ondan rivayet eden Ebu Kays isimli iki râviden birisinin hatayı yapmış olması muhtemeldir. Bu noktada Müslim *أبا قيس قد استنكر أهل العلم من روايته أخبارًا غير هذا الخبر* diyerek hadisçilerin Ebu Kays'ın bundan başka diğer haberlerini de münker bulduğunu, dolayısıyla hatayı ona hamletmenin daha isabetli olacağı tespitini yapar.¹⁵¹ Müslim'in bu tespiti, metin tenkidi yoluyla metnin problemlili olduğu görülen bir hadisin senesinde bu hatadan sorumlu olan râviyi tespit etmenin, diğer bir deyişle hatayı onu yapana irca etmenin önemini göstermektedir. Zira eğer sadece metin tenkidi yapıp rivayete zayıf hükmü verilip o noktada bırakılırsa, hatadan sorumlu olan râvinin diğer rivayetlerinin değerlendirilmesinde işe yarayacak çok kıymetli bir bilgi tespit ve muhafaza edilmemiş, aksine zayıf

¹⁴⁵ Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 102-106.

¹⁴⁶ Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 107-110.

¹⁴⁷ Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 111-113.

¹⁴⁸ Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1997/1418), 2/114.

¹⁴⁹ Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 113.

¹⁵⁰ Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 114-119.

¹⁵¹ Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 119.

olmuş olacaktır. Halbuki bu örnekte görüldüğü üzere, Ebu Kays'ın zaten münker haberler naklettiği bilince, incelenen rivayette hatanın sorumlusunun Hüzeyl değil, Ebu Kays olduğu tespiti yapılabilmıştır.

Diğer erken dönem hadis münekkitleri de bu örnekte zikredilen Ebu Kays rivayetinin metnini benzer şekilde tenkit etmişlerdir. Örneğin, Ahmed b. Hanbel, bu rivayeti Abdurrahman b. Mehdi'ye sorduğunu, onun bu rivayete sadece Ebu Kays yoluyla geldiği için münker dediğini bildirir.¹⁵² Demek ki Ahmed b. Hanbel'in *İlel* isimli eserinde aslında hadis münekkitlerinin metin tenkidi yaptıklarına dair bilgileri görmek mümkündür; Müslim'in yaptığı gibi doğru buldukları rivayetleri açıkça sıralayarak sorunlu buldukları rivayetle mukayese yapılmasa da Abdurrahman b. Mehdi'nin alıntılanan sözünde olduğu gibi zayıf görülen bir râvinin teferrüdü sebebiyle söz konusu rivayetin münker sayılacağı belirtilmektedir. Bu ifade tam da Abdurrahman b. Mehdi'nin anılan râvinin rivayetini diğer rivayetlerle karşılaştırdığını ve onlardan farklı bulunduğunu, bu sebeple metnini sorunlu gördüğünü yansıtmakta, bu bilgiyi teferrüd ve münker kavramlarıyla muhtasar biçimde aktarmaktadır.

Bir diğer önemli hadis münekkidi olan Ali b. Medînî de Ebu Kays rivayetini diğer rivayetlere muhalefet ettiği gerekçesiyle tenkit etmiştir. Yahya b. Maîn de aynı hususa dikkat çeker.¹⁵³

Hadis 16: Müslim, bozulan yemine kefarete gerekmediğini ifade eden bir hadis metnini bu konuda beş farklı sahabeden gelen ve kefarete gerektiğini bildiren hadislere aykırı bulunduğu için kabul etmemiştir. Atıfta bulunduğu hadislerin bir kısmının sened ve metnini, bir kısmının da metin aynı olduğu için sadece senedlerini paylaşmıştır.¹⁵⁴

Müslim, metinden hareketle sahih kabul etmediği hatalı rivayetin sorumlusu olarak muâraza metodunu kullanarak Yahya b. Ubeydullah'ı tespit etmiştir. Daha sonra *هذه الرواية وأشباهها ترك أهل* يمثل هذه الرواية وأشباهها ترك أهل *يترك أهل* diyerek, bu ve benzeri hatalı rivayetlerinden dolayı Yahya'nın naklettiği hadislerin hadisçiler tarafından terk edildiğini belirtmiştir.¹⁵⁵ Müslim'in ifadesi net bir şekilde Yahya isimli râvinin metinleri hatalı rivayetleri sebebiyle hadisçiler tarafından zayıf görüldüğünü ifade etmektedir. Hadisçilerin Yahya hakkındaki hükümlerini incelediğimiz zaman Müslim'in ifadesindeki gerekçeyi (metinlerinin kusurlu olması) göremeyebiliriz. Onlar bunun yerine daha muhtasar ifadeler kullanmaktadırlar. Örneğin, Süfyan b. Uyeyne, Yahya hakkında sadece zayıf değerlendirmesi yapmaktadır.¹⁵⁶ Ahmed b. Hanbel ise *أحاديثه من أكبر* diyerek aslında naklettiği

¹⁵² Ahmed b. Hanbel, *İlel*, 3/366 no: 5608.

¹⁵³ Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (b.y.: Merkezü Hecer li'l-buhûs, 1432/2011), 2/342.

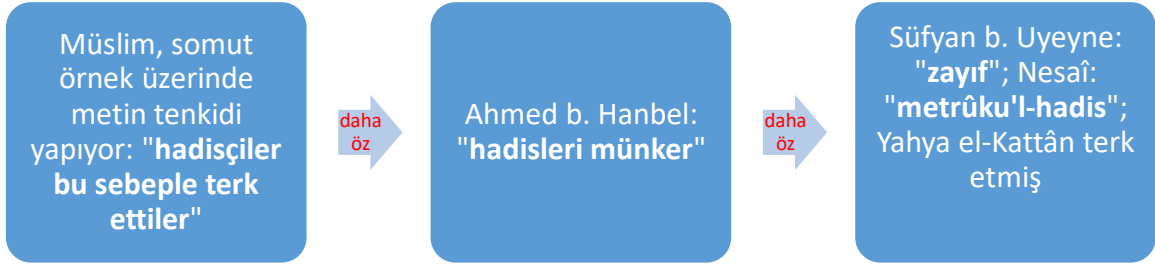
¹⁵⁴ Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 120-124.

¹⁵⁵ Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 124.

¹⁵⁶ Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, 8/295 no: 3056.

metinlerinin sorunlu olduğuna işaret etmektedir.¹⁵⁷ Görüldüğü üzere, Müslim, Süfyan b. Uyeyne ve Ahmed b. Hanbel gibi hadis münekkitlerinin aynı râvi hakkında verdikleri hükmü kıyasladığımızda böyle bir maksad gütmemiş olsalar da Ahmed'in Süfyan'ın hükmünü açıkladığı, Müslim'in de Ahmed'in hükmünü açıkladığı görülmektedir. Nesaî mezkûr râvi hakkında "metrûku'l-hadis" demiş, Yahya b. Said el-Kattân da onu terk etmiştir (ondan hadis almamıştır).¹⁵⁸ Müslim'in sunduğu gerekçe, bu muhtasar ifadelerin izahına ışık tutmaktadır.

Şema 3: Müslim'in Gerekçesi Diğer Muhtasar Hükümleri Açıklıyor



Hadis 17: Cenaze hizmetine katılan bir kişiye namazı kılma ve defne iştirak etme gibi fiillerden dolayı toplamda dört kırat ecir verileceğini bildiren bir rivayetin metnini bu konuda başka sahabîlerden gelen hadislerin metinlerine aykırı bulan Müslim, dört sahabîden konuyla ilgili rivayetleri aktararak doğru metinde toplam iki kırat ecir geçtiğini kaydeder.¹⁵⁹ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn* isimli eserinde Müslim'in anılan rivayette hata yaptığını değerlendirdiği Ma'dî b. Süleyman isimli râvi hakkında verdiği bilgide sika râvilerden maklub haberler aktardığını, teferrüd ettiğinde hadisnin kabul edilmeyeceğini belirtir ve Müslim'in incelediği aynı rivayeti örnek olarak aktarır.¹⁶⁰ Dolayısıyla, rical kitaplarında da *Kitâbu't-temyîz*'de incelenen hatalı rivayetlerin yer aldığı ve râviler hakkında yapılan değerlendirmede bu hatalı rivayetlere yapılan metin tenkidinin etkili olduğu görülmektedir.

Hadis 18: Müslim'in tenkid ettiği bir rivayete göre İbn Ömer Rasûlullah'ın sabah namazının sünnetinde okuduğu sûreleri yirmiden fazla defa işitmiştir. Müslim'in konuyla ilgili paylaştığı sahih hadislere göre ise İbn Ömer, Hz. Peygamber'in sabah namazının iki rekat sünnetini kıldığını kız kardeşi Hafsa'dan öğrendiğini belirtir. Dolayısıyla, şahit olmadığı bir namazda okunan sûreleri işitmesi mümkün değildir.¹⁶¹

Hadis 19: Müslim'in tenkid ettiği ve müstenker olarak nitelediği bir rivayete göre Ebu Hüreyre, mest üzerine meshin süresi hakkında bilgi vermektedir. Müslim, bu rivayetin metninin hatalı olduğunu, zira Ebu Hüreyre'nin mest üzerine meshi kabul etmediğine dair sahih haberler

¹⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *İlel*, 2/489 no: 3222.

¹⁵⁸ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed ibn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-tehzîb* thk. Âdil Mürşid, İbrahim Zeybek (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, ts.), 11/220, no: 7920.

¹⁵⁹ Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 125-127.

¹⁶⁰ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 3/40, no: 1092.

¹⁶¹ Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 128-130.

bulduğunu belirtir. Müslim'e göre, eğer Ebu Hüreyre'nin mest üzerine mesh konusunda Hz. Peygamber'den işittiği bir bilgi olsaydı, mesh etmeye riayet ve bağlılık hususunda insanların en önde geleni kendisi olurdu (وَلَوْ كَانَ قَدْ حَفِظَ الْمَسْحَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ أَجْدَرَ النَّاسِ وَأَوْلَاهُمْ لِلزُّومَةِ وَالتَّدِينِ بِهِ).¹⁶² Müslim burada râvinin amelinin naklettiği hadise aykırı olmasını bir metin tenkidi esası olarak kullanmıştır.¹⁶³ İbn Receb bir hadisin illetli oluşunu anlamak için listelediği kaideler arasında 18. sırada râvinin görüşüne aykırı bir rivayeti olmasını o rivayetin zayıf sayılması için bir gerekçe olarak zikreder ve incelediğimiz Ebu Hüreyre hadisini örnek olarak verir.¹⁶⁴ Görüldüğü üzere, önemli bir ilel eserinde bir metin tenkidi esası yer almakta ve gerek Müslim gibi bir erken dönem hadisçisi, gerek İbn Receb gibi 8. asırda yaşamış bir hadisçi bu esasa göre hadis metinlerini tenkid etmektedirler. Bu bilgi bir yandan mütekaddimun ve müteahhirun hadisçilerin metin tenkidi faaliyetlerine dair, bir yandan da metin tenkidi-illet ilişkisine dair önemli bir veri olarak değerlendirilebilir.

Müslim, Ömer b. Abdullah isimli râviyi incelediğimiz bu hatalı rivayeti ve sikaların rivayetlerine muhalefet eden başka müstenker haberleri sebebiyle hadisçilerin zayıf gördüğünü belirtmiştir.¹⁶⁵ Hadis münekkitlerinin kısaca “zayıf”¹⁶⁶ ve “münkeru'l-hadis”¹⁶⁷ hükmü verdikleri Ömer b. Abdullah'a bu hükmün verilmesinin altında yatan gerekçe, Müslim'in metin tenkidi yaparak bir örneğini sunduğu bu ve sika ravilerin rivayetlerine ters düşen diğer münker rivayetleridir.

Hadis 20: Müslim'in tenkid ettiği bir rivayete göre İbn Ömer Rasûlullah'ın seferde nafile namaz kıldığını haber vermektedir. Müslim metnini doğru bulmadığı bu rivayetin aksine Rasûlullah'ın seferde nafile namaz kılmadığını yine İbn Ömer'den aktaran başka sahih hadisler paylaşır. Ayrıca, İbn Ömer'in kendisinin de seferde nafile namaz kılmadığını bildiren bir habere yer veren Müslim, böylece hatalı bulunduğu rivayetin râvisi olan İbn Ömer'in rivayet ettiği iddia edilen hadise aykırı davranışını, bu rivayetin hatalı oluşuna delil olarak getirmektedir.¹⁶⁸

Hadis 21: Müslim'in tenkid ettiği bir rivayete göre İbn Ömer Rasûlullah zamanında fitır sadakasının arpa, üzüm, çavdar ve hurmadan verildiğini haber vermektedir. Müslim, İbn Ömer'den fitır sadakasının arpa ve hurmadan verilmesi gerektiği bildiren yedi farklı rivayet aktararak ilk rivayetin metninin hatalı olduğunu belirtir. Ayrıca, İbn Ömer'in Rasûlullah'ın vefatından sonra da sadece hurmadan, hurma bulamadığında ise arpadan fitır sadakasını verdiğini kaydeden Müslim İbn

¹⁶² Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 131-132.

¹⁶³ Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009), 718-719. Yıldırım aynı örneğe kitabında “râvinin amelinin naklettiği hadise aykırı olması” başlığı altında yer vermiştir.

¹⁶⁴ Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu ileli't-Tirmizî*, thk. Nûreddîn İtr (Dâru'l-melâh, ts.), 2/888-889.

¹⁶⁵ Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 132.

¹⁶⁶ Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer Dârekutni, *el-İlelü'l-varide fi'l-ehâdisi'n-nebeviyye*, thk. Mahfuzürrahman Selefi (Riyad: Daru Taybe, 1985.), 8/275, no: 1563.

¹⁶⁷ Buhârî bu hükmü vermiş ve incelediğimiz rivayetin zayıf olduğunu belirtmiştir. bk. Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-İlelü'l-kebîr*, nşr. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî (Beirut: Mektebetü'n-nehda, 1409/1989), 52, no: 61.

¹⁶⁸ Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 133-135.

Ömer'in bu davranışını bildirmek suretiyle o rivayetin hatalı olduğunu bir başka açıdan göstermiş olur.¹⁶⁹

Hadis 22: Karn denilen yerin Iraklılar için mikat olduğunu belirten rivayeti hatalı bulan Müslim, burasının Necd halkı için mikat olduğunu haber veren rivayetleri naklederek doğru metnin bu olması gerektiğini kaydeder.¹⁷⁰

Müslim'in hatalı bulduğu rivayetin râvisi olan Hişam b. Behrâm hakkındaki şu tespiti teferrüde bakışını ortaya koymaktadır: (وهو شيخ من الشيوخ ولا يقر الحديث بمثله اذا تفرد) Buna göre zabtı çok iyi olmayan¹⁷¹ bir kişinin teferrüdü kabul edilmez.¹⁷² Metin tenkidi-teferrüd ilişkisi açısından bu tespit önemlidir; zira, rivayet ettiği metinle teferrüd eden bir râvinin zabtı da kusurluysa, bu metin sorunlu sayılacaktır.

Değerlendirme: Yukarıdaki yirmi iki hadisin incelenmesi neticesinde şu değerlendirmelerde bulunmak faydalı olacaktır:

Öncelikle Müslim'in kullandığı metin tenkidi kriterlerinin kullanım sıklığına bakacak olursak, yirmi iki hadisin tümünde aynı hadisin farklı rivayetlerine aykırılık, on üç tanesinde aynı konuda başka hadislere aykırılık, bir tanesinde akla aykırılık, bir tanesinde metnin manasının sorunlu olması, bir tanesinde icmâya aykırılık, bir tanesinde sahâbe sözlerine aykırılık, bir tanesinde umûmü'l-belvâ bir konunun kimse tarafından bilinmemesi, üç tanesinde râvinin amelinin naklettiği hadise aykırı olmasının metnin tenkidinde kullanıldığı görülmektedir.

Eserde geçen hadislerdeki illet dağılımı (yirmi beş hadisten yirmi ikisinde metinde illet bulunması) oldukça şaşırtıcı bir veridir. Bu noktada, acaba Müslim'in bu eserinde incelediği yirmi beş illetli hadisin, illetli hadislerin geneline yansıttığı söylenebilir mi? Müslim'in hadisçilerin ortak metodunu göstermek için hazırladığı bu eserine özellikle metninde illet olan hadisleri seçmesinin makul bir sebebi gözükmemektedir. Öte yandan, incelenen hadisler bir yandan Kütüb-i Sitte gibi muteber kaynaklarda yer almakta, bir yandan ilel ve rical kaynaklarında da geçmektedir. Eğer eserdeki hadislerin illetli hadislerin geneline kısmen de olsa yansıttığı düşünülürse, bu durumda ilel ve duafâ türü rical eserlerindeki hadislerin çoğu olmasa da, azımsanamayacak bir bölümünde metinde illet olduğu ve sadece varılan hükme işaret eden muhtasar ifadeler kullanılmış olsa da arka planda metin tenkidi yapıldığı sonucu çıkmaktadır. Bu durumda bu kaynaklarda geçen muhtasar cerh ve ta'dil lafızlarının medlûllerini belirlemeye yönelik titiz ve dikkatli çalışmaların yapılması oldukça elzem gözükmektedir. Nitekim İslam dünyasında bu yönde, bir kısmına bu makalede işaret edilmiş olan ciddi çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Mesela, Buhârî'nin *et-Tarîhu'l-Kebîr*'inde "lâ yutâbeu

¹⁶⁹ Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 136-138.

¹⁷⁰ Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 139-146.

¹⁷¹ Müslim'in kullandığı "şeyh" ifadesi ta'dîlin en düşük seviyesi olarak kabul edilmektedir. Bk. Târik b. İvadullah. *Şerhu Lügatî'l-muhaddisîn*, 284.

¹⁷² Müslim, *Kitâbu't-Temyîz*, 145.

aleyhi” dediği hadisler böyle bir araştırmaya konu olmuştur.¹⁷³ Böyle bir araştırma neticesinde söz konusu lafzın ne oranda metindeki ya da seneddeki bir illet hakkında kullanılmış olduğu, dolayısıyla Buhârî'nin ne ölçüde metindeki hatayı tespit ve tenkid ettiği ortaya çıkacaktır. Bunun için diğer münekkidlerin aynı hadisler/râviler hakkında yaptıkları değerlendirmelere daha fazla bilgi edinmek maksadıyla müracaat etmek gerekecektir. Topgül de Buhârî'nin *et-Tarîhu'l-Kebîr*'inde “fîhi nazar” tabirinin isnaddan ziyade metinle ilgili olarak geçtiğine dair kapsamlı olmasa da kısa bir tahlil yapar.¹⁷⁴ Böylece bu ve benzeri cerh tâ'dil lafızlarının metin tenkidiyle alakalarının derecesi belirlenebilir.

Son olarak, bu çalışmada kısmen görüldüğü üzere hadis musannefleri ve şerhleri de metin tenkidi örnekleri ihtiva etmektedir. Bunların ilmi araştırmalarla eser ve şahıs bazında ortaya çıkarılması muhaddislerin metin tenkidi faaliyetlerinin ve yöntemlerinin anlaşılmasına büyük katkı sağlayacaktır.

Sonuç

Metin tenkidi hadisçileri uzun zamandır meşgul eden önemli bir konudur. Müslim gibi büyük bir hadisçinin, günümüzdeki metin tenkidi ile ilgili tartışmalara yön verecek oldukça çarpıcı bir muhtevaya sahip olan ve erken dönem hadisçilerin hadis tenkidinde metnin oynadığı merkezî rolü şeffaflıkla gösteren *Kitâbu't-Temyîz* gibi fevkalade öneme sahip bir eserinin araştırmacılar tarafından bilinmesine rağmen, metin tenkidi yönü yeterince ele alınmamış olsa da müstakil araştırmalara ancak 2017 senesinden itibaren konu olması ve uzun süredir metin tenkidi ile ilgili yapılan çok sayıda araştırmada göz ardı edilmesi dikkat çekici bir eksikliklerdir.

Çalışmamızda görüldüğü üzere, Müslim neredeyse tüm metin tenkidi kriterlerini incelediği hadislerin yüzde doksanına uygulamış, Zührî, Şu'be ve Mâlik gibi en sika sayılan râvilerin de hata yapabileceklerini düşünerek onların hatalarını tespit etmiş ve tahlillerinde metin ile senedi birlikte değerlendirmiştir. Uyguladığı metodun erken dönem hadis münekkitlerinin ortak metodu olduğunu bildiren Müslim'in söz konusu metodu bu kadar berraklıkla izah etmesini, aslında bir illel eseri olan çalışmasını öğretici bir gaye gözeterek telif etmesine borçluyuz. Müslim'in bu son derece kıymetli çalışması aynı zamanda illet, nekâret, muhalefet, teferrüd gibi kavramları açıkça metin tenkidi bağlamında kullanmıştır.

Kitâbu't-Temyîz'in anılan özellikleri onu metin tenkidi için fevkalade önem arz eden ve hadisçilerin tatbikatını yansıtan son derece kuvvetli bir delil kılarken, eserin muhtevasının araştırmalara konu olmaması ve eserin metin tenkidi tartışmalarında ihmal edilmesi sonucu, bu kuvvetli delil etrafında harcanması gereken mesailer başka konulara kaymaktadır. Hâlbuki metin tenkidi üzerine yapılan bütün incelemelerin *Kitâbu't-Temyîz*'e yer vermesi, bu eserin metin tenkidiyle

¹⁷³ Abdurrahman b. Süleyman eş-Şâyi', *el-Ehâdis elletî Kâle fihâ el-İmâmu'l-Buhârî (Lâ Yutâbeu Aleyhi) fî't-Târîhu'l-Kebîr* (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1422/2001).

¹⁷⁴ Topgül, *Rivayetten Râviye: Cerh-Ta'dil Hükümleri Nasıl Oluşturdu?*, 141-142.

alakalı özelliklerini ve sunduğu fevkalade önemli bilgileri hesaba katması ve hadisçilerin metin tenkidi çabalarını bu bilgiler ışığında anlamaya/anlamlandırmaya çalışmasının gereği son derece açıktır. Zira bu çalışmada görüldüğü üzere, *Kitâbu't-Temyîz*'in muhtevası, metin tenkidinin hadis usulüyle bağlantısını ve erken dönem hadis tenkid metodu dâhilinde uygulamadaki yaygınlığını göstermesi açısından müstağni kalınamayacak bir zenginliğe ve berraklığa sahiptir.

Ulaştığımız önemli sonuçlardan birisi, Müslim'in yaptığı tenkitlerin rical ve ilel kaynaklarında daha muhtasar, hadis şerhlerinde ve fıkıh kaynaklarında daha geniş, hadis musanneflerinde ise bunların arasında bir genişlikte yer bulmasıdır.¹⁷⁵ Bu tespit, Müslim'de görülen metin tenkidi anlayışının ve metodunun gerek mütekaddimun gerekse müteahhirun muhaddislerince paylaşıldığı ve uygulamaya yansıtıldığının bir işaretidir. Elbette, her eser, telif gayesine uygun oranda bu bilgilere yer vermektedir.

Eserle ilgili ulaşılan bir diğer önemli netice, eserin metin tenkidi esaslarının neredeyse tümünü kullanması ve muâraza metodunu dikkatle işletmesi yönüyle sistematik, incelediği hadislerin neredeyse yüzde doksanına metin tenkidi yapması yönüyle kapsamlı, metinde tespit ettiği hataları senede irca ederek hatadan sorumlu râviyi bulması ve o râvinin zabt notunu bu şekilde güncellemesi yönüyle de işlevsel olmasıdır. Bahsi geçen bu son hususla ilgili gözlemlenen yanlış bir kanaat, senede ircadan ötürü, yapılan tahlilin râvi merkezli olduğu yönündedir. Halbuki dikkatle bakıldığında, öncelikle ve râviden bağımsız olarak metne bakıldığı, metindeki hata tespit edildikten sonra ilave bir adım atılarak sorumlu râvinin tespit edildiği, böylece ileride işe yarayacak kıymetli bir bilginin muhafaza edildiği anlaşılacaktır. Zührî gibi en güvenilir bir râvinin hatasının tespiti, bunun delilidir. Zira, eğer tenkit râvi merkezli olsa, böyle bir hata tespit edilemez. Dolayısıyla, senede irca işlemi çalışmanın ilgili kısmında daha genişçe izah edildiği üzere, muâraza metodunun doğru işlemesi için gerekli olan bir adım olup bunun yapılması, metin tenkidi yapılmadığı ve yapılan tenkidin râvi merkezli olduğu mânasına gelmemektedir.

Çalışmada Şube b. el-Haccâc, Abdurrahman b. Mehdi, Ahmed b. Hanbel, Ali b. el-Medînî, Yahya b. Said el-Kattân, Süfyan b. Uyeyne gibi erken dönem hadis münekkitlerinin metin tenkidini, hadisleri ve râvileri değerlendirmede sistematik bir şekilde kullandıklarını Müslim'in verdiği örnekler üzerinden gördük. Müslim'in bu değerli eseri, diğer ilel ve rical kaynaklarında rivayet ve râvi değerlendirmelerine yönelik daha muhtasar olan ifadelerin altında yatan metin tenkidini daha şeffaf bir şekilde yansıtması bakımından son derece önem arz etmektedir.

Çalışmamızda Buhârî ve İbn Hibbân gibi önemli erken dönem hadisçilerinin eserlerinde metin tenkidi yaptıklarını ortaya koyan ilmi araştırmalara işaret ettik; ayrıca Ahmed b. Hanbel, Ebû Hâtim, Mâlik gibi hadisçilerin metnini sarâhaten tenkid ettikleri bazı hadislere değindik. Aynı zamanda,

¹⁷⁵ Çalışmamızda kısmen yer verebildiğimiz bu bilgiler, Müslim'in incelediği örnekler hakkında erken dönem ve sonraki dönemlerde yazılmış bahsi geçen kaynaklarda yer alan tahlilleri inceleyen Çilek'in anılan çalışmasında daha geniş biçimde ele alınmıştır.

Zehebî, İbn Kesir ve İbn Hacer gibi hadisçilerin eserlerinde sistematik bir şekilde metin tenkidini uyguladıklarını gösteren ilmî çalışmalara da işaret ettik. Tüm bu bilgiler, Müslim'in anlattığı tenkid metodunun hadisçilerce uygulandığını gerek erken dönem gerek sonraki dönemlerde hadisçilerin metin tenkidine gerekli önemi verdiklerinin ve bunu pratiğe yansıttıklarının somut delilleridir.

Uygulamayla ilgili bu bulgular, metin tenkidi ile ilgili tartışmaların, klasik hadis usulünün metin tenkidine imkân sağlayıp sağlamadığı gibi konulardan, hadisçilerin tatbikatının daha dikkatli araştırılması yönüne kaymasının gerekliliğini göstermektedir. Şahıs ve eser bazında yapılacak titiz ilmî çalışmalar sonucunda gerek erken gerekse sonraki dönem hadisçilerinin metin tenkidi faaliyetlerinin ortaya çıkarılması büyük bir ihtiyaç olarak araştırmacıların önünde durmaktadır. Bu kapsamda, gerek ilel ve rical eserlerinin incelenerek kullanılan özlü ifadelerin medlûllerinin dikkatli bir şekilde anlaşılması ve metin tenkidiyle ilgisinin gösterilmesinin, gerekse hadis musannefâtının ve hadis şerhlerinin özellikle metin tenkidi açısından araştırılmasının metin tenkidiyle ilgili tartışmalara olumlu ve yapıcı katkılar sunacağını düşünüyoruz.

Kaynakça

- Acet, Semih. “Nevevî'nin, Minhâc Şerhinde Müslim ve Sahîh'i Hakkındaki Tespit ve Tenkitleri”. *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 11/23 (2019), 52-73.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani. *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*. thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas. Riyad: Dâru'l-Hânî, 1422.
- A'zamî, M. Mustafa. *Menhecu'n-nakd 'inde'l-muhaddisîn neş'etuhu ve Târîhuhu*. Riyad: Mektebetu'l-kevser, 1990/1410.
- Akpınar, Ömer Faruk. *Rivayet Asrında İlet -Bezzâr Örneği-*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Alpkıray, Abdulcelil. *İhtilâfu'l-Hadîs bağlamında metin eksenli hadis tenkit yöntemi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Aslan, Muhammed İkbâl. *Müslim'in Kitâbü't-Temyiz'i ve hadis ilmi açısından değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Âşıkutlu, Emin. “Bir İsnad Tenkid Yöntemi Olarak Şartlı Cerh-Ta'diller ve Uygulamadaki Sonuçları”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 20 (2001), 49-80.
- Atâvî, Bessâm b. Abdullah b. Salih el-Ğânim. “el-Ehâdis elletî e'alle el-İmâmu'l-Buhârî Mutûnehâ bi't-tenâkuz”. *Mecelletü'l-Hikme* 34 (2007 Şubat), 165-259.
- Ayaz, Hacer. “Klasik Hadis Usulünde Metin Tenkidi Tartışmaları Üzerine Bir Değerlendirme”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 10/20 (2021), 325-367.
- Aydın, Nevzat. *Hadisin Tespit ve Tenkidinde Sünnete Arz'ın Fonksiyonu*. Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Bayraktutar, Muammer. *Hadis Tespit ve Tenkidinde Mahfûz Kavramı ve Değeri*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2016.

- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. b.y.: Merkezü Hecer li'l-buhûs, 1432/2011.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *Şuabü'l-îmân*. thk. Abdulaî Abdulhamîd Hâmid. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1423/2003.
- Brown, Jonathan A. C. "Erken Dönem Münekkitlerinin Metin Tenkidi Yaptığını Nasıl Biliyoruz ve Bulmak Niçin Bu Kadar Zor?". çev. Salih Kesgin. *Usûl: İslam Araştırmaları* 2/25 (Ocak Haziran 2016), 265-310.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhim el-Cu'fî. *Târîhu'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- Çalgan, Mehmet Ali. "Fethu'l-Bâr'de Meğâzî Rivayetlerinin Metin Tenkidi ve Teâruz Çözümleri". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8/35 (2020), 105-135.
- Çalgan, Mehmet Ali. "Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'Azîm'de İbn Kesîr'in Hadis Şerh Metodu ve Metin Tenkidi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 24/1 (2020), 97-118.
- Çelik, Abdullah. "Hicri III. Asırda Hadis Usûlüne Kaynaklık Eden Eserler ve Özellikleri". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 6/11 (2018), 119-138.
- Çelik, Abdullah. *Hadis usûlü ilminin doğuşu ve gelişimi Hicrî ilk III asır*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Çetin, Leyla. *Dizilişi açısından Nesâî'nin Sünen'inde ihtilaflı rivayetler ve Müslim'in Sahîh'i ile karşılaştırılması*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çiftçi, Mehmet Emin. "Hadis Usûlünde Egemen Sahih Hadis Tanımı ve Problemleri". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 9/1 (2020), 217-241.
- Çilek, Mehmet. *İmam Müslim ve Kitâbü't-Temyîz adlı eseri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Çoban, Ramazan. "Hadis'te Metin Tenkidi Ve Cerh-Ta'dil Âlimlerinin Râvi Değerlendirmelerine Etkisi". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 / 9 (Aralık 2018): 567-571.
- Dârekutni, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed. *el-İlelü'l-varide fi'l-ehâdîsi'n-nebeviyye*. thk. Mahfuzürrahman Selefî. Riyad: Daru Taybe, 1985.
- Durays, Halid b. Mansur. *Nakdu'l-metni'l-hadîsi ve eseruhû fi'l-hükmi ale'r-ruvât inde ülemâi'l-cerhi ve't-ta'dil*. Riyad: Daru'l-Muhaddis, 2007.
- Düzenli, Muhittin. "Metin Tenkidi Açısından İlel Eserleri: İbn Ebî Hâtim'in İlel Adlı Eseri Özelinde". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2010), 225-250.
- Düzenli, Muhittin. *Hadislerde Gizli Kusurlar*. İstanbul: İSAM yayınları, 2016.
- Ebu Semha, Abdusselam. *el-Hadîsu'l-münker*. Beyrut: Dâru'n-nevâdir, 2012.
- Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi İbn Rüşd. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1997/1418.

- Efendioğlu, Mehmet. “Münker”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 13 Ekim 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/munker>.
- Fahl, Mâhir b. Yasin. “Tebâyün menheci'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn fi't-tashîh ve't-ta'lîl”. *Mecelletü'l-hikme*, 36 (2008), 73-96.
- Güler, Nurdane. *Sahih-i Müslim'de Kur'an atıflı rivayetler*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- İbn Ebû Hâtim, Ebu Muhammed Abdurrahmân er-Râzî. *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1371/1952.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman er-Râzî. *Kitâbü'l-ilel*. thk. Said b. Abdullah el-Humeyyid. Riyad: Metâbiu'l-Humeydî, 2006/1427.
- İbn Hacer el-‘Askalânî, Ahmed b. ‘Ali. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buĥârî*. thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, 1379.
- İbn Hacer el-‘Askalânî, Ahmed b. ‘Ali. *Tehzîbu't-tehzîb*. thk. Âdil Mürşid, İbrahim Zeybek, Beyrut: Müessesetu'r-risâle, ts.
- İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*. thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas, Beyrut, 1988.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbu'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duâfâ ve'l-metrûkîn*. thk. Mahmut İbrâhim Zayed, Beyrut: Dâru'l-mâ'rife, 1412/1992.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *el-İhsan fî takribi Sahîhi İbn Hibban*. thk. Şuayb el-Arnaut. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1986/1406.
- İbn Kudame, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed. *el-Müntehabu min ileli'l-Hallal*. thk. Târik b. İvazullah. Riyad: Dâru'r-Raye, 1998/1419.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmâil ed-Dımaşkî. *Tefsîrül-Qur'ânî'l-‘azîm*. thk. Yusuf Ali Büdeyvî – Hasan Semâhî Süveydan. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1434/2013.
- İbn Receb el-Hanbelî, Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Baĥdâdî ed-Dımaşkî. *Şerhu ileli't-Tirmizî*. thk. Nûreddîn İtr, Dâru'l-melâh, ts.
- Kandemir, Yaşar. “Müslim b. Haccâc”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 13 Ekim 2021, <https://islamansiklopedisi.org.tr/muslim-b-haccac>
- Karabelli, M. Kamel, “Menheci'z-Zehebi fî Nakdi Ahadis fî “Sahîhi Müslim” min Hilali Kitabîhi “Mizani'l-İ'tidal”, *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2021, cilt: V, sayı: 1, s. 261-301.
- Karadeniz, Hatice. “İstılahlaşma Sürecinde Münker Hadis Kavramı”. *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 3/2 (2017), 57-92.
- Karadeniz, Hatice. *Hadis ilminde münker hadis kavramı*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

- Karagözoğlu, Mustafa Macit. *Zayıf Raviler Duafâ Literatürü ve Zayıf Rivayetler*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Kartal, Alparslan. “El-İlelü'l-Mütenahiye Özelinde İbnu'l-Cevzî'nin Bazı Metin Tenkidi Uygulamaları”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2017), 103-115.
- Kaya, Murat. “Mevzûat Edebiyatında Metin Tenkid Faaliyetleri”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2018), 65-90.
- Keleş, Ahmet. *Hadislerin Kur'an'a Arzı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Kesgin, Salih. *Hadisleri Anlama Sorunu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2016.
- Koç, İbrahim. *Günümüz Arap Dünyasında Hadis Usulü Tartışmaları*. Ankara: TDV Yayınları, 2021.
- Köktaş, Yavuz. *Hadis Usulü Yazıları*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2010.
- Köktaş, Yavuz. “Hadiste İlet: Ümmetin Faziletiyle İlgili Bir Hadisin Değerlendirilmesi”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2002), 41-73.
- Köktaş, Yavuz. *Fethu'l-Bari ve Umdetü'l-Kari'nin Metin Tahlili Açısından İncelenmesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2020.
- Lâhim, İbrahim b. Abdillâh. *Mukârenetü'l-Merviyât*. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2013.
- Mazhari, Nasseruddin. “Cerh ve Ta'dîl Kitaplarından Metin Tenkidi Örnekleri”. *Hadis Tetkikleri Dergisi*. 16/1 (2018), 147-160.
- Melîbârî, Hamza b. Abdullah. *Nazarât Cedîde fî Ulûmi'l-Hadîs*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003.
- Melîbârî, Hamza b. Abdullah. *Abkariyyetu'l-İmâm Müslim fî Tertîb Ehâdis Müsnedihi's-Sahîh*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccâc. *Kitâbu't-Temyîz*. thk. Muhammed b. Ali el-Ezherî. Kâhire: el-Fâruku'l-hadîse li't-tibâa, 2008.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc. *el-Câmî'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, ts.
- Nevevî, Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Sahîhi Muslim b. el-Haccâc*. Dımaşk: Dâru'l-Feyhâ, 2010.
- Ökdem, Ahmed. *Hadis tenkidinde tariklerin karşılaştırılmasının kuralları*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Özçelik, Fikret. *Rivayet Bağlamında Râvi Tenkidi -Şartlı Cerh Ta'dil-*. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2021.
- Özçelik, Harun. “Mevzû Hadisleri Tesbitte Metod Farklılıkları”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 22 (2004), 193-230.
- Özdemir, Veysel. “Tirmizî ve el-İlelü'l-Kebîr'inin İlel İlmindeki Yerine Genel Bir Bakış”. *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları*. 9/2 (2014), 1175-1195.
- Polat, Salahattin. *Hadis Araştırmaları*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.

- Polat, Salahattin. *Metin Tenkidi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Sâidî, Hasan Fevzî Hasan. *ez-Zehbî ve Menhecuhû fî Nakdi Metni'l-Hadîsi'sh-Şerîf*. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2013.
- Sâidî, Hasan Fevzî Hasan. *El-Menhecu'n-nakdî inde'l-mutekaddimîn mine'l-muhaddisîn ve eseru tebâyuni'l-menhec*. Kâhire: Câmîiatu Ayn Şems, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Selefî, Muhammed Lokman. *İhtimâmu'l-muhaddisîn bi nakdi'l-hadîs seneden ve metnen*. Riyad: Dâru'd-dâî li'n-neşr, 1420.
- Seyf, Süleyman b. Abdullah. "Meâyîr Nakdi'l-Metn inde'l-İmâm Ebî Hâtîm b. Hibbân el-Büstî min Hilâl Kitâbihî el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn". *Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyye*. 189 (1440/2019), 97-221.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Tedribü'r-ravi fî şerhi Takribi'n-Nevevi*. thk. Bedî Seyyid Lahhâm. Dımaşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 2010.
- Şahyar, Ayşe Esra. "Sünen-i Nesâî'de Bir Metin Tenkidi Uygulaması Örneği". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 12/2 (2014), 7-26.
- Şahyar, Ayşe Esra. *Kütüb-i Sitte'den Örneklerle Zayıf Hadis Rivayeti*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2011.
- Şâyî', Abdurrahman b. Süleyman. *el-Ehâdis elletî Kâle fihâ el-İmâmu'l-Buhârî (Lâ Yutâbeu Aleyhi) fî't-Târîhu'l-Kebîr*. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1422/2001.
- Târik b. İvadullah. *Şerhu Lügati'l-muhaddisîn*. Cîze: Mektebetu İbn Teymiyye, 2002.
- Taş, Mustafa. "Müslim'in Kitâbu't-Temyîz Adlı Eserinde Hadis Tenkit Örnekleri". *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*. 10/19 (2017), 127-139.
- Taş, Mustafa. "İmâm Müslim'in İlmî Kişiliği ve Yayınlanan Üç Eseri Çerçevesinde Ricâl İlmindeki Yeri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/20 (2018/2), 353-369.
- Tekin, Dilek. "Müslim ve el-Câmiu's-Sahîh'i Üzerine". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015), 49-68.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-İlelü'l-kebîr*. nşr. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî. Beyrut: Mektebetü'n-nehda, 1409/1989.
- Topgül, Muhammed Enes. *Rivayetten Râviye: Cerh-Ta'dil Hükümleri Nasıl Oluşturdu?* İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Turhan, Halil İbrahim. *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Türcan, Zişan. "Hadisçilerin Rivayet Telakkisi ve İçerik Tenkidi Meselesi". *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*. 4/2 (2019), 299-316.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadiste Metin Tenkidi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009.

HADITH

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

Aralık / December / ديسمبر / 2021, 7: 52-104

توظيف النقد الحديثي في التوثيق من نسبة الكتب إلى مؤلفيها: دراسة تطبيقية على كتب الحيل المنسوبة إلى الحنفية في القرن الثاني نموذجاً

Employing the Method of Ḥadīth Criticism in Verifying the Attribution of Books to Their Authors -A Practical Case Study on The Books of al-Ḥiyal (Legal Stratagems) Which are Attributed to the Ḥanafīs in The Second Century-

Eserlerin Müelliflerine Aidiyetini Belirlemede Hadis Tenkid Yönteminin İşletilmesi
-Hanefilere Nispet Edilen II. Asır Hiyel Eserleri Özelinde Uygulamalı Bir Çalışma-

حمزة البكري / Hamzeh al-Bakri

الأستاذ المساعد، جامعة ابن خلدون، إسطنبول / تركيا

Dr. Lecturer, Ibn Haldun University, Faculty of Theology, İstanbul/Turkey

hamzeh.albakri@ihu.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7949-7931>

Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received Date: 17.11.2021

Kabul Tarihi / Accepted Date: 15.12.2021

Yayın Tarihi / Published Date: 31.12.2021

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.5812450>

Atif / Citation / اقتباس : al-Bakri, Hamzeh. "توظيف النقد الحديثي في التوثيق من نسبة الكتب إلى مؤلفيها: دراسة تطبيقية على كتب الحيل المنسوبة إلى الحنفية في القرن الثاني نموذجاً" / Employing the Method of Ḥadīth Criticism in Verifying the Attribution of Books to Their Authors -A Practical Case Study on The Books of al-Ḥiyal (Legal Stratagems) Which are Attributed to the Ḥanafīs in The Second Century-. *HADITH* 7 (Aralık/December 2021): 52-104. doi.org/10.5281/zenodo.5812450.

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>

توظيف النقد الحديثي في التوثيق من نسبة الكتب إلى مؤلفيها: دراسة تطبيقية على كتب الحيل المنسوبة إلى الحنفية في القرن الثاني نموذجاً

د. حمزة البكري

المختص	الكلمات المفتاحية
تبحث هذه الدراسة كتب الحيل المنسوبة إلى أئمة المذهب الحنفي الثلاثة، إذ يُنسب في الأخبار التاريخية كتابٌ مُصنّف في الحيل إلى الإمام أبي حنيفة، ويُنسب آخر إلى أبي يوسف، وثالث إلى مُحَمَّد بن الحسن، والمنسوب إلى أبي يوسف محفوظ في بعض خزائن المخطوطات، والمنسوب إلى مُحَمَّد بن الحسن مطبوع، مُبتغية الكشف عما إذا كانت هذه الكتب الثلاثة كتاباً واحداً أم كتباً متغايرة، وما إذا كانت نسبة كل واحدٍ منها ثابتة إلى مَنْ نُسبت إليه أم لا، ومنهية في هذا السياق إلى ما وقع من خلط بين هذه الكتب وما ترتب عليه من نتائج سلبية. ولتحقيق ذلك حاولت هذه الدراسة استقصاء ما ورد في هذه الكتب من أخبار وروايات ونقدها نقداً علمياً، والنظر في محتوى ما وصل إلينا منها وفحصه والتنقيب فيه عن قرائن إثبات النسبة أو نفيها، فوظفت النقد الحديثي في التوثيق من نسبة الكتب إلى مؤلفيها، مع دون الاقتصار عليه وإهمال غيره من أدوات التوثيق، فكانت هادفة إلى إبراز أهمية هذا التوظيف ودوره في التوثيق من نسبة الكتب إلى مؤلفيها من خلال النموذج التطبيقي المذكور.	الحيل كتاب الحيل النقد الحديثي الحنفية محمد بن الحسن نسبة الكتب

Employing the Method of Ḥadīth Criticism in Verifying the Attribution of Books to Their Authors -A Practical Case Study on The Books of al-Ḥiyal (Legal Stratagems) Which are Attributed to the Ḥanafīs in The Second Century-

Keywords:

Legal Stratagems
al-Hiyal
Ḥadīth criticism
Ḥanafīs
Muḥammad b. al-Ḥasan
Attribution of Books

ABSTRACT

The present study examines a genre of books known as, al-Ḥiyal (legal stratagems), which have been attributed to the three imāms of the Ḥanaḥī school. Historical sources attribute the authorship of a text in said genre to al-Imām Abū Ḥanīfa, another to Abū Yūsuf, and a third to Muḥammad b. al-Ḥasan. The work attributed to Abū Yūsuf is still extant in some manuscript vaults, and the one attributed to Muḥammad b. al-Ḥasan has been printed. This study seeks to unravel the reality of these books, whether they are a product of a single work or three different stand-alone works. Additionally, it seeks to verify the accuracy of the attribution of each of these texts to its author, highlighting the confusion that has arisen when the texts have been mixed up between one another, and the negative consequences that resulted from that confusion. In order to achieve these objectives, this study aims to gather all of the reports and narrations found in these texts and to critique them academically. The content of these reports will be examined and scrutinized in search of signs that help affirm or deny their attribution. I have applied the critical method of ḥadīth scholars in verifying the attribution of any given text to its author, while at the same time not ignoring other tools of verification. The aim of said application is to highlight its importance and its role in verifying the attribution of any given text to its author.

EXTENDED ABSTRACT

Employing the Method of Ḥadīth Criticism in Verifying the Attribution of Books to Their Authors -A Practical Case Study on The Books of al-Ḥiyal (Legal Stratagems) Which are Attributed to the Ḥanafis in The Second Century-

The aim of the critical method of ḥadīth scholars is to judge whether reports attributed to the Prophet (Allah bless him and give him peace), or the companions, or the successors, are to be accepted or rejected. In this way, it is like other historical critical methods that focus on studying historical events; are the reports to be accepted or rejected. The difference is that the subject area of investigation for historical critical methods is history writ large, whereas the critical method of ḥadīth scholars focuses on specific historical events, a specific time, a specific place, and specific people. Many studies have been undertaken comparing the critical method of ḥadīth scholars to other historical critical methods. Similarly, there have been studies that employed the critical method of ḥadīth scholars on various historical events, like the reports of the Prophetic Biography.

The critical method of ḥadīth scholars can be used to verify the attribution of books to their authors given that said attribution is a historical event. However, what must be kept in mind is that this unique investigation has certain distinct features given that what is being critiqued is a book. One cannot only investigate the testimonial chain of the book, rather one must investigate other angles that are both detailed and deep.

The present study examines a genre of books known as, al-Ḥiyal (legal stratagems), which have been attributed to the three imāms of the Ḥanafī school. Historical sources attribute the authorship of a text in the genre to al-Imām Abū Ḥanīfa, another to Abū Yūsuf, and a third to Muḥammad b. al-Ḥasan. The work attributed to Abū Yūsuf is still extant in some manuscript vaults, and the one attributed to Muḥammad b. al-Ḥasan has been printed. This study seeks to unravel the reality of these books, whether they are a product of a single work or three different stand-alone works. Additionally, it seeks to verify the accuracy of attribution of each of these texts to its author, highlighting the confusion that has arisen when the texts have been mixed up between one another, and the negative consequences that resulted from that confusion.

These books on legal stratagems were chosen as a case study due to their historical age. Given their age, a large portion of the question of the attribution of the books to their authors relies upon the historical reports found within the texts, in contrast to more recent texts which rely more heavily on the various extant manuscripts of the text as well as citations and other similar variables.

A second reason for choosing these works is due to the many problems associated with these texts and the contradictory opinions in their attribution to the imāms of the Ḥanafī school. These problems and contradictions began in that second century and have continued until our very day.

In order to achieve the aforementioned objectives, this study has employed the critical method of ḥadīth scholars in the investigation of the attribution of the books on legal stratagems to the Ḥanafīs in the second century from a variety of vantage points. One vantage point is critiquing the historical incidents found in the texts. Another is critiquing the testimonial chains that have reached us for each of the texts, as well as critiquing certain topics in the content of the books in a manner commonly used by ḥadīth scholars. For example, the relationships between the narrators in terms of contiguity or lack thereof, in that which they narrate. And this specifically highlights the importance of employing the critical method of ḥadīth scholars when investigating the attribution of historical works to their authors. Importantly, the study has not ignored other critical devices beyond the methods employed by ḥadīth scholars in its verification of said works. Doing so serves as an applied example of the importance of using all forms of verification at one's disposal. This clarifies for the reader that what is meant by employing the critical method of ḥadīth scholars is adding it to one's critical arsenal of tools and applying it, not that it alone suffices.

The results of the study led to the conclusion that the book, al-Ḥiyal, which is attributed to Abū Ḥanīfa, is not authentic. Similarly, the claims of attribution to Abū Yūsuf and Muḥammad b. al-Ḥasan found in some stories is also not authentic and many of those stories are imaginary and distasteful. As for what has reached us attributed to Muḥammad b. al-Ḥasan, titled, Kitāb al-Ḥiyal, whether as a standalone text or as part of his work, Kitāb al-Aṣl, there is an old disagreement concerning its attribution to the Imām among his students. Through the critical study of the book's content, many issues arose thus challenging the attribution to Imām Muḥammad, such as the style, the types of questions mentioned, the examples employed, the names of the teachers of the author, as well as problems in the testimonial chain. Despite all said issues in attributing the text to Imām Muḥammad, there are no academic problems in the text that would problematize the attribution of the text to the legal school at large. What is evident is that it was written by one of the scholars of the school in the generation of the students of Imām Abū Ḥanīfa.

GENİŞLETİLMİŞ ÖZET**Eserlerin Müelliflerine Aidiyetini Belirlemede Hadis Tenkid Yönteminin İşletilmesi****-Hanefilere Nispet Edilen II. Asır Hiyel Eserleri Özelinde Uygulamalı Bir Çalışma-**

Muhaddislerin tenkid yöntemi, Hz. Peygamber'e ya da sahabe ve tabiine nispet edilen haberlerin kabul veya reddine dair hüküm vermeyi hedefler; bu açıdan bu yöntem, haberleri, tarihi olayları ve bu olayların tarihte vuku bulup bulmadığını inceleyen tarih tenkidi yöntemlerine benzer. Ancak tarih tenkidi yöntemlerinin alanı, hiçbir sınırlama olmadan tarihi olaylar iken hadis tenkid yönteminin alanı zaman, mekan ve şahıslarla sınırlı olmak üzere tarihi olaylardır. Hadis tenkid yöntemi ile tarih tenkid yöntemleri arasındaki ilişkiye değinen birçok çalışma bulunmaktadır. Aynı şekilde, siyer-i nebi rivayetlerinin tenkidinde olduğu gibi, hadis tenkid yönteminin tarihi olaylarda işletilmesine yönelik başka çalışmalar da vardır.

Bu itibarla, -bir eserin müellifine aidiyeti tarihle ilgili bir mesele olduğu için- eserlerin müelliflerine nispetini belirlemede hadis tenkid yönteminin işletilmesi mümkündür. Bununla birlikte söz konusu yöntemin işletilmesinde tenkid mahallinin -ki burada kitaptır- sahip olduğu bir kısım özelliklere de dikkat etmek lazımdır. Hadis tenkid yöntemiyle bir kitabın müellifine nispeti ele alınırken sadece o kitabın müellife nispeti üzerinde durulmaz, bunun yanında daha değişik yönlerden derin ve ayrıntılı başka çalışmaların da yapılması gerekir. İşte bu çalışmanın odak noktasını bu konular oluşturmaktadır. Çalışmamızda, Hanefi mezhebinin üç imamına nispet edilen Hiyel kitapları ele alınacaktır. Tarih kaynaklarına bakıldığında Hiyel hakkında tasnif edilen bir kitabın İmâm Ebû Hanîfe'ye atfedildiği görülmektedir. Keza bir başka eser Ebû Yûsuf'a, başka bir eser de Muhammed b. el-Hasen'e nispet edilmektedir. Ebû Yûsuf'a nispet edilen eser, yazma eserlerin bulunduğu kütüphane raflarında yer almaktadır. Muhammed b. el-Hasen'e nispet edilen eser ise matbudur. Bu çalışmada bu üç kitabın tek bir kitap mı yoksa birbirlerinden farklı kitaplar mı oldukları, keza bu eserlerden her birinin kendisine nispet edildiği kişi için sabit olup olmadığının ortaya çıkarılması amaçlanmaktadır. Bu bağlamda bu kitapların birbiri ile karıştırıldığına ve bunun yol açtığı olumsuz sonuçlara işaret edilecektir.

Zikredilen Hiyel kitaplarının araştırmamızda örnek kitaplar olarak seçilmesi onların diğerlerine nazaran eski bir tarihe ait olmaları nedeniyledir. Nitekim bu kitapların müelliflerine nispetinde büyük ölçüde onlarda aktarılan haberlere dayanılmıştır. Bu durum, zaman bakımından daha geç olup nispetlerinde büyük ölçüde yazma nüshaları ile kendisinden yapılan nakillere dayanılan eserlerinkinden farklıdır. Öte yandan problemlerin çokluğu, ikinci asırdaki Hanefî imamlarına Hiyel kitapları nispetinde varit olan verilerin çelişikliği, işte bu işkâller ve tenâkuzlar bizzat söz konusu asırda ortaya çıkmış ve günümüze kadar uzanmıştır.

Az evvel anılan hedeflerin gerçekleştirilmesi için bu çalışma, ikinci asırdaki Hanefilere nispet edilen Hiyel kitaplarının müelliflerine aidiyetini belirlemede hadis eleştirisini birçok yönüyle işletmiştir. Bunlardan bazıları: ilgili kitapların içerisinde varit olan haberlerin eleştirisi, bizzat bu kitapların isnatlarından bize kadar gelenlerinin eleştirisi, bu kitapların muhtevasında olan bazı meselelerin muhaddislerin yöntemi üzerine- raviler ile kendilerinden rivayet edilenler arasındaki süreklilik (ittisâl) ve kopukluk (inkitâ') ilişkileri gibi- eleştirilmesidir. İşte bu uygulamalı şekilde kitapların müelliflerine aidiyetini belirlemede hadis eleştiri yönteminin işletilmesinin önemi açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Çalışma, bu aidiyetin tespitinde aynı zamanda hadis tenkidinden başka araçlardan faydalanmayı göz ardı etmemiştir. Diğer araçlardan yararlanmak iki hususun ortaya çıkmasını sağlamıştır: bunlardan biri, hadis tenkit yöntemi dışındaki diğer tespit araçlarından istifade etmenin bir ihtiyaç olduğu somut olarak ortaya çıkmıştır. Diğeri ise Hiyel kitaplarının müelliflerine nispetinde hadis tenkit yöntemini uygulamaktan maksat sadece bu yöntemi uygulamak değil, aynı zamanda bu uygulamanın neticelerinden de istifade etmektir.

Araştırma, sonuçları içerisinde İmâm Ebû Hanîfe'ye nispet edilen Hiyel kitabı telif etme durumunun kendisine atfedilmesinin sabit olmadığı, keza bibliyografya uzmanlarının İmâm Ebû Yûsuf'a mensup olarak andıkları ile benzer aktarımlarla İmâm Muhammed b. el-Hasen'e nispet ettikleri bu durumun hayali ve reddedilmiş anlatılar olduğunu söylemek lazımdır. Aynı bir şekilde ya da el-Asl kitabının içerisinde İmâm Muhammed b. el-Hasen'e nispet edilerek bize ulaşan Hiyel kitabına gelince; bunun ona nispeti arasında İmâm Muhammed'in öğrencileri arasında görüş ayrılığı vardır. İlgili kitabın içeriği incelenirse onun İmâm Muhammed'e nispetinde isnadının yanı sıra üslup, meseleler, müellifinin şeyhlerinin isimleri gibi konularda birçok problem olduğu görülür. Eserin İmâm Muhammed'e nispetindeki bu problemlere rağmen genel olarak kitapta içerik bakımından Hanefî mezhebine nispet etme yönüyle ilmi problemler yoktur. Görünen o ki bu eser, İmâm Ebû Hanîfe'nin ashabının öğrencileri tabakasından olan mezhebin alimlerinden biri tarafından telif edilmiştir.

مدخل:

من المعلوم أنّ المنهج النقديّ عند المحدثين يهدف إلى الحكم على الأخبار المنسوبة إلى النبيّ صلّى الله عليه وسلّم أو إلى الصحابة والتابعين قبولاً وردّاً، وبهذا يُشابه المنهج النقديّ التاريخيّة التي تُعنى بدراسة الأخبار والوقائع التاريخيّة والحكم عليها ثبوتاً ونفيّاً، إلا أنّ مجالها هو الحوادث التاريخيّة مطلقاً، أما مجاله فهو حوادث تاريخيّة مقيّدةً زماناً ومكاناً وأشخاصاً.

وقد بُحِثت العلاقة بين المنهج النقديّ الحديثيّ والمنهج النقديّ التاريخيّة في دراسات خاصّة انتهت إلى أن أُسس النقد الحديثيّ ومنطلقاته تتفق مع أُسس المنهج النقديّ التاريخيّة ومنطلقاتها¹، ثمّ يتميّز النقد الحديثيّ بتأثيره الدقيق والمحدّد غالباً، نظراً لكونه تفصيليّاً من جهة، ولثراء المعلومات في القضايا التي يبحثها من جهة أخرى، خلافاً للنقد التاريخيّ الذي لا يُعطي نتائج دقيقة غالباً، نظراً لكونه إجمالياً من جهة، ولقلّة المعلومات في القضايا التاريخيّة التي يبحثها من جهة أخرى²، كما يتميّز النقد الحديثيّ بشدّة شروطه وصعوبتها مقارنةً بالنقد التاريخيّ³، فضلاً عن كون المنهج النقديّ الحديثيّ سابقاً للمناهج النقديّة التاريخيّة بقرون عديدة، ورافداً مهمّاً لها في عدد من قواعدها⁴.

ولذا أمكن توظيف النقد الحديثيّ في نقد جوانب تاريخيّة متعددة، ومنها توظيفه في نقد مرويات السيرة النبويّة، مع مراعاة مرونة المنهج النقديّ الحديثيّ في التعامل مع الروايات التاريخيّة، والتخفيف من المعايير النقديّة وشدتها عند تطبيقها على مرويات السيرة⁵.

¹ انظر: السُّلَمي، د. عبد الرحمن بن نويّع، المنهج النقديّ عند المحدثين وعلاقته بالمناهج النقديّة التاريخيّة، (الرياض: مركز نهاء للبحوث والدراسات، 2014م)، ص 55-57.

² انظر: المصدر السابق ص 221-222، وانظر أيضاً: الأعظمي، محمد مصطفى، منهج النقد عند المحدثين، (الرياض: مكتبة الكوثر، 1990م)، ص 102، وحبّوش، محيي الدين، الموازنة بين الرواية الحديثية والرواية التاريخيّة، (بيروت: دار النوادر اللبنانية، 2014م)، ص 504.

³ انظر: الأعظمي، منهج النقد عند المحدثين ص 98.

⁴ انظر: أسدرستم، مصطلح التاريخ، (بيروت: المكتبة العصرية، 2002م)، ص 5.

⁵ انظر: الدميني، مسفر بن عُرم الله، مرويات السيرة النبوية بين قواعد المحدثين وروايات الإخباريين، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، 2004م)، ص 13-16، والعمري، أكرم ضياء، مرويات السيرة النبوية بين قواعد المحدثين وروايات الإخباريين، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد،

وعليه، فيمكن أيضاً توظيف النقد الحديثي في التوثيق من نسبة الكتاب إلى مؤلفيها، بناءً على أنّ تلك النسبة قضية تاريخية، وقد نبّه العلماء قديماً على أهمية النظر في أسانيد الكتب عند التوثيق من نسبتها إلى مؤلفيها، فقد أثار عنهم قولهم: «الأسانيد أنساب الكتب»⁶، واقتبس السُّيوطي في عنوان ثبته إذ سماه «أنساب الكُتب في أنساب الكُتب»، بل هذا النوع من الكتب - وهو الفهارس والأبواب - يدلُّ على تلك الأهمية. والنظر في الأسانيد يتضمّن نقدّها على طريقة المحدثين، مع ملاحظة خصوصية محلّ النقد - وهو كون المنقود كتاباً لا حديثاً - واعتبار تلك الخصوصية. فيكون تنبيههم هذا أساساً في توظيف النقد الحديثي في هذه القضية، لكن لا ينبغي أن يُقيّد به، فإنه يمكن توظيف النقد الحديثي فيها في أمور عديدة غير إسناد الكتاب، على ما ستظهره هذه الدراسة.

ولا تُعنى هذه الدراسة بتأصيل مسألة توثيق نسبة الكتب وأدواتها وقرائنها⁷، ولا إلى إبراز جهود المحدثين في توثيق النصوص وضبطها⁸ أو توظيف هذه الجهود في علم تحقيق النصوص⁹، وإنما تهدف إلى إبراز أداة النقد الحديثي من بين أدوات التوثيق، وإظهار أهميتها، وذلك بتوظيفه في دراسة نسبة كتب الحيل في القرن الثاني إلى أئمة المذهب الحنفي، من دون الاقتصار على هذه الأداة، فإنه لا ينبغي إلغاء سائر الأدوات، كاستفاضة الكتاب وشهرته أو غرابته ونُدْرته، وأصالة نُسخه الخطية وجودتها أو زيفها ورداءتها.

والمراد بالنقد الحديثي: المنهج النقدي الذي أسسه المحدثون واستعملوه في نقد الأخبار، وهو منهج قائم على نقد

(2004م)، ص32، والسيرة النبوية الصحيحة، محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1994م)، ص45-46.

⁶ انظر: ابن حجر، فتح الباري، (بيروت: دار المعرفة)، 1: 5، وذكر أنه سمعه من بعض الفضلاء.

⁷ وهي مما يُدرس في مناهج البحث وقواعد تحقيق التراث، انظر مثلاً: عبد السلام هارون، تحقيق النصوص ونشرها، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 199م)، ص45-46، ورمضان عبد التواب، مناهج تحقيق التراث ص74-76، وقال الأول في ص46، ووافقه الثاني في ص76: إن «الاعتبارات التاريخية تُعدُّ من أقوى المقاييس في تصحيح نسبة الكتاب أو تزيفها»، فيكون للمناهج النقدية التاريخي ومنها المنهج النقدي الحديثي دورٌ مهمٌّ في هذه القضية.

⁸ وفيه دراسات مُفردة، منها كتاب توثيق النصوص وضبطها عند المحدثين للدكتور موفق بن عبد الله بن عبد القادر.

⁹ ومن الدراسات فيه: بحثٌ بعنوان عناية المحدثين بتوثيق النصوص وسبقهم للغرب، توثيق نسبة الكتاب إلى المؤلف نموذجاً للدكتور عبد المجيد جمعة، وقد قدّمه إلى الملتقى الدولي الثاني حول مناهج تحقيق النصوص عند العرب والغرب، المنعقد في الجزائر سنة 2013، وفيه نقصٌ في جوانب عديدة، فضلاً عن اقتصره على المنهج الوصفي.

الأسانيد؛ بدراسة عدالة الرواة وضبطهم وبحث علاقات الاتصال والانقطاع فيما بينهم، ونقد المتون؛ بدراسة محتواها وتمييز مواضع النكارة فيها. وهذا المنهج صالح لنقد الأخبار عموماً، سواء أكانت أحاديث نبوية أم وقائع تاريخية. ومن هنا يمكن أن يكون النقد الحديثي أداة من أدوات توثيق نسبة الكتب إلى مؤلفيها.

ووقع الاختيار على كتب الحيل المذكورة لتكون نموذجاً تطبيقياً للدراسة، نظراً إلى قدمها التاريخي، بحيث يكون جانب كبير من مسألة نسبتها إلى مؤلفيها مبنياً على الأخبار التاريخية الواردة فيها، بخلاف الكتب المتأخرة زمانياً التي يكون جلُّ الاعتماد في نسبتها إلى مؤلفيها على نسخها الخطية والنقول عنها ونحوهما، ونظراً إلى كثرة الإشكالات وتناقض المعطيات الواردة في نسبة كتب الحيل إلى أئمة الحنفية في القرن الثاني، وهي إشكالات وتناقضات ظهرت في ذلك القرن نفسه وامتدت إلى اليوم.

وذلك أنه يُنسب في المصادر التاريخية كتاب مُصنَّف في الحيل إلى الإمام أبي حنيفة (ت150)، ويُنسب آخر إلى أبي يوسف (ت182) وإلى مُحَمَّد بن الحسن (ت189)، والمنسوب إلى أبي يوسف محفوظ في بعض خزائن المخطوطات، والمنسوب إلى مُحَمَّد بن الحسن مطبوع. فهل هذه الثلاثة كتاب واحدٌ اختلف في نسبته إلى أئمة المذهب الثلاثة أم هي كتب متغايرة؟ وهل نسبة كل كتاب منها ثابتة إلى من نسبت إليه أم لا؟

لم أجد من تعرَّض للإجابة عن السؤال الأول منها، إلا ما ذكره الكوثري (ت1371) بإيجاز شديد من أن ما نسب إلى أبي يوسف هو عينه ما نسب إلى مُحَمَّد، ويُلمح في موضع آخر في كلامه على الكتاب المنسوب إلى أبي حنيفة أنه يتحدَّث عن كتاب آخر، كما سيأتي، وما ذكره الدكتور صفوت كوسا (Saffet Köse) من أن هذا الكتاب كما يُنسب إلى أبي حنيفة يُنسب أيضاً إلى تلميذه أبي يوسف ومُحَمَّد¹⁰.

وأرى الحاجة ماسة إلى مزيد بحث فيه، لأن الخلط بين الكتب الثلاثة مُشكِّل جداً، فالكتاب المنسوب إلى أبي حنيفة يختلف إجمالاً وتفصيلاً عن الكتاب المنسوب إلى أبي يوسف ومُحَمَّد، كما أن الكتاب المنسوب إلى أبي يوسف في الأخبار التاريخية يختلف عما هو محفوظ باسمه في خزائن المخطوطات، وكذا الكتاب المنسوب إلى مُحَمَّد في الأخبار التاريخية يختلف عما هو مطبوع باسمه.

¹⁰ Köse, Saffet. *İslâm Hukuku Açısından Kanuna Karşı Hile ve Hile-i Şer'iyye*. (İstanbul: Hikmetevi, 2020), s. 18.

أما السؤال الثاني فقد تعرّض الدكتور صفوت كوسا إلى البحث في الكتاب المنسوب إلى أبي يوسف، وأورد اختلاف الباحثين من المستشرقين وغيرهم في نسبته إلى أبي يوسف أو محمد، وأورد رأي الأستاذ فؤاد سزكين (ت 2018م) في كونه يحتمل أن يكون من تأليف أبي حنيفة وأن يكون أبو يوسف راويه¹¹. لكن هذا لا ينطبق على ما يُنسب إلى أبي حنيفة في الأخبار التاريخية، على ما سيأتي بيانه. واقتصر أكثر الباحثين على الكلام عن الكتاب المنسوب إلى محمد بن الحسن، وتناقلوا كلام أبي سليمان الجوزجاني (ت بعد 200) في نفي نسبة الكتاب إلى محمد، وكلام أبي حفص الكبير (ت 217) في إثبات نسبته إلى محمد، وكلاهما من أصحاب محمد وتلامذته، كما فعل الكوثري ومحمد أبو زهرة (ت 1394) ومحمد عبد الوهاب بحيري (ت 1407) وغيرهم، على اختلاف بينهم في ترجيح النفي أو الإثبات أو التوقف¹².

وأرى أن هذه الدراسات قد تناولت المسألة من جانب مهم لها، وهو أقوال تلاميذ المؤلف في ذلك، إلا أنها أغفلت جانبين آخرين مهمين، وهما: النظر في محتوى الكتاب، والنظر فيما ورد عنه في الأخبار التاريخية، ولم تُقدّم منها في ترجيح إثبات النسبة أو نفيها، سوى ما ذكره الدكتور صفوت كوسا والدكتور محمد بوينوكال. فقد تعرّض الأول للأخبار التي ساقها الخطيب في الكتاب المنسوب إلى أبي حنيفة، معتمداً على نقد الكوثري لها¹³، لكن من غير تفصيل لوجوه النقد الحديثي فيها. كما تعرّض لنقد محتوى الكتاب المنسوب إلى أبي يوسف والكتاب المنسوب إلى محمد¹⁴، لكن من غير تعرّض للأخبار التاريخية الواردة فيها، ولا لوجوه النقد الحديثي في المحتوى. وتعرّض الثاني للنظر في محتوى الكتاب المنسوب إلى محمد في سياق مناقشته ثبوت نسبته أو عدم ثبوتها¹⁵، لكن موجزاً بالاقتصار على وجه واحد فقط.

¹¹ Köse. *İslâm Hukuku Açısından Kanuna Karşı Hile ve Hile-i Şer'iyye*, s. 18-19.

¹² انظر: الكوثري، *حُسن التقاضي*، (عمان: دار الفتح، 2017م)، ص 193-194، وأبو زهرة، *أبو حنيفة*، (القاهرة: دار الكتاب العربي)، ص 471-472، وبحيري، *الحيل في الشريعة الإسلامية*، (القاهرة: مطبعة السعادة، 1974م)، ص 298-299، وسيأتي بحث ذلك في المبحث الثالث.

¹³ Köse. *İslâm Hukuku Açısından Kanuna Karşı Hile ve Hile-i Şer'iyye*, s. 19-20.

¹⁴ Köse. *İslâm Hukuku Açısından Kanuna Karşı Hile ve Hile-i Şer'iyye*, s. 27-28, 33-37.

¹⁵ انظر: د. محمد بوينوكال، *مقدمة تحقيق الأصل*، (بيروت: دار ابن حزم، 2012م)، ص 63.

أما الكتاب المنسوب إلى أبي حنيفة فقلَّ منهم مَنْ تعرَّض إلى الكلام فيه، وقد أوجزَ محمد أبو زهرة الكلامَ فيه¹⁶، ونقدَ الكوثريُّ بعضَ الروايات الواردة فيه¹⁷، ولخصَّ كلامه ورثبه محمد عبد الوهاب بحيري¹⁸، وأفاد منه - أي: من كلام الكوثريِّ - وزاد عليه الدكتور صفوت كوسا¹⁹، لكن نازعَ المُعلِّمُ (ت 1368) الكوثريَّ في بعض ما ذكره²⁰، فكان لا بُدَّ من تجلية الأمر في ذلك، على أنَّ المُعلِّمَ خلط في كلامه بين كتاب وآخر - كما سيأتي بيانه - وهو ما نبهتُ أنفاً على كونه مشكلاً جداً.

وبهذا يتبين أنَّ هذه المسألة ما زالت بحاجة إلى دراسة علمية مُتخصِّصة، تستقصي ما ورد في هذه الكتب من أخبار وروايات، وتقدِّمها نقداً علمياً بتجرُّد وموضوعية، مُوظِّفةً النقد الحديثيَّ فيها ومُستندةً إليه، لكن من غير اقتصار عليه.

وسيطهر في المباحث الآتية أنه قد تمَّ توظيف صور عديدة من النقد الحديثيِّ، وهي: نقدُ الإسناد من جهة الاتصال أو الانقطاع، ونقدُه من جهة جرح الرواة وتعديلهم، ونقدُه من جهة انفراد الراوي بالخبر في زمان متأخر، ونقدُ المتن بمخالفة الواقع، ونقدُه بمخالفة التاريخ، كما تمَّ توظيف علم العِلل في الكشف عن الإدراج في المتن، وفي تعيين طبقة الراوي والنظر في علاقاته بشيوخه، وهذا كلُّه مندرجٌ في النَّقد الحديثيِّ.

1. كتابُ الحَيْلِ المنسوب إلى الإمام أبي حنيفة، وتوظيفُ النقد الحديثيِّ في التوثُّق من نسبته إليه.

ظهرت الحَيْلُ الفقهيَّة في التاريخ الإسلامي قديماً، وتباينت مواقف أهل العلم حولها، فمال بعضهم إلى التوسُّع في تطبُّبها والبحث عنها ثم الإفتاء بها ما دامت مشروعةً، مُستندين إلى إرشاد القرآن الكريم إليها، كما في قوله تعالى في

¹⁶ انظر: أبو زهرة، أبو حنيفة ص 470-471.

¹⁷ انظر: الكوثري، تأنيب الخطيب، (بيروت: 1990م)، ص 238-241.

¹⁸ انظر: بحيري، الحيل في الشريعة الإسلامية ص 294-297.

¹⁹ Köse. İslâm Hukuku Açısından Kanuna Karşı Hile ve Hile-i Şer'iyeye. s. 19-24.

²⁰ انظر: المُعلِّم، التنكيل، (دمشق: المكتب الإسلامي، 1986م)، 2: 671.

قصة أيوب عليه السلام: ﴿وَأَخَذَ بِيَدِكَ ضِعْثًا فَاصْرَبْ بِهِ وَلَا تَحْتِمْ﴾²¹، ويشيعُ هذا المسلكُ عند الحنفية أكثر من غيرهم، فقد نقلت عن الإمام أبي حنيفة (ت 150) حيلٌ عديدة، ذُكرت في الكتب المؤلفة في مناقبه وفوائده، وكذا عن صاحبه الإمام أبي يوسف القاضي (ت 182)، ثم أفردها الإمام الخصاص (ت 261) بالتصنيف²²، ويُعَلَّل الكوثريُّ (ت 1371) هذه الكثرة بأنَّ «أجرأ المتفقهين على التوسع في التحيل أدومهم صلةً بالقضاء»²³.

ومال آخرون إلى ذم الحيل ومنعها، والرّد على مَنْ توسّع فيها، وأفرد لذلك الإمام البخاريُّ (ت 256) في صحيحه كتاباً سماه «كتاب الحيل»، رَدّ فيه على مَنْ سماه «بعض الناس» في 14 موضعاً منه²⁴، يُريدُ بذلك أهل الرأي²⁵، «ومن أكثر الناس رداً للحيل الحنابلة ثم المالكية، لأنهم يقولون بسدّ الذرائع، وهو أصلٌ مُناقضٌ للحيل تمام المناقضة»²⁷.

²¹ سورة ص، الآية 44. قال ابن كثير في تفسيره، (الرياض: دار طيبة، 1420هـ)، 7: 76: «كان أيوب عليه السلام قد غضب على زوجته ووجد عليها في أمر فعلته، وحلف إن شفاه الله ليضربنّها مئةً جلدة، فلما شفاه الله وعافاه ما كان جزاؤها مع هذه الخدمة النائمة والرحمة والشفقة والإحسان أن تُقابل بالضرب، فأفتاه الله عزّ وجلّ أن يأخذ ضِعْثًا فيه مئةً قضيب، فيضربها به ضربةً واحدة، وقد برت يمينه، وخرج من حنثه، ووفى بندره»، ثم قال ابن كثير: «وهذا من الفرج والمخرج لمن اتقى الله وأتاب إليه». وانظر الروايات الواردة في ذلك في: السيوطي، الدرّ المشهور، (بيروت: دار الفكر)، 7: 193-196.

²² طبع كتاب الحيل للخصاص عدّة طبعات، منها في القاهرة سنة 1314هـ.

²³ الكوثري، حسن التقاضي ص 187، ويُنظر تعليقه على زغل العلم للذهبي، (القاهرة: مكتبة القدسي)، ص 14.

²⁴ وهذا عدد كبير، حيثُ رَدّ البخاريُّ على «بعض الناس» في صحيحه كلّ في 25 موضعاً، 14 موضعاً منها في الحيل، و11 أخرى في سائر أبواب الصحيح.

²⁵ ذكر الدكتور عبد المجيد محمود في الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1979م)، ص 614 أنّ «هَدَفَ البخاريُّ من كتاب الحيل هو الرّد على أهل الرأي ونقدهم في القول بإجازة الحيل، ومما يؤيد هذا أمران: أولهما: أنّ الأحاديث التي ذكرها في هذا الكتاب هي أحاديث مكرّرة، ليس من بينها حديثٌ واحدٌ لم يسبق ذكره في باب مُناسب له، وهذا يدلُّ على أنّ تكرير الحديث هنا ليس له من فائدة جديدة إلا الاستدلال به على إبطال حيلة ذهب إليها أهل الرأي. وثانيهما: أنّ الجملة التي عهدناها عند حكايته قول أهل الرأي، وهي «وقال بعض الناس»، قد تكرّرت في كتاب الحيل 14 مرة، وهذا العدد يزيد على المرات التي تكرّرت فيها في صحيح البخاري كلّ، مما يبيّن أنّ مسائل الحيل كلّها موضع نقاش وجدل بين البخاري والأحناف».

²⁶ مراده بـ«الناس»: علماء المذاهب، أما الناسُ عامّة فهم من حيث الحاجة كغيرهم، يحتاجون إلى مَنْ يُتقدّم بحيلة.

²⁷ الحنجوي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995م)، 1: 434، وأصله من: ابن تيمية، بيان الدليل، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1998م)، ص 268، وابن القيم، إعلام الموقعين، (الدمام: دار ابن الجوزي، 1423هـ)، 5: 66.

والذي حَقَّقَهُ أَهْلُ الْعِلْمِ مِنْ مُخْتَلَفِ الْمَذَاهِبِ أَنَّ الْحَيْلَ نَوْعَانِ: مَشْرُوعَةٌ وَمَحْظُورَةٌ، فَاَلْمَشْرُوعُ مِنْهَا: مَا كَانَ تَخْلِيصًا مِنْ مَآزِقٍ بِطَرِيقٍ شَرْعِيٍّ سَائِعٍ، وَالْمَحْظُورُ مِنْهَا: مَا كَانَ فِيهِ إِبْطَالُ حَقٍّ أَوْ إِثْبَاتُ بَاطِلٍ²⁸.

وَالْحَيْلُ الْمَنْقُولَةُ عَنْ أُمَّةِ الْحَنْفِيَّةِ هِيَ مِنَ الْحَيْلِ الْمَشْرُوعَةِ بِلَا رَيْبٍ، فَقَدْ قَالَ الْإِمَامُ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ (ت 189): «لَيْسَ مِنْ أَخْلَاقِ الْمُؤْمِنِينَ الْفِرَارُ مِنْ أَحْكَامِ اللَّهِ بِالْحَيْلِ الْمُوَصَّلَةِ إِلَى إِبْطَالِ الْحَقِّ»²⁹، وَلِلْحَنْفِيَّةِ كَلَامٌ كَثِيرٌ فِي هَذَا الْمَعْنَى³⁰.

لَكِنْ ظَهَرَ فِي النِّصْفِ الثَّانِي مِنَ الْقَرْنِ الثَّانِي كِتَابٌ يُسَمَّى كِتَابَ الْحَيْلِ، أُوْهِمَ اسْمُهُ مُؤَلَّفَهُ، وَتَظَاهَرَتْ كَلِمَاتُ أَهْلِ الْعِلْمِ فِي التَّحْذِيرِ وَالتَّنْفِيرِ مِنْهُ، فَمِنْ ذَلِكَ مَا قَالَ شَرِيكَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ النَّخَعِيِّ (ت 177 أَوْ 178) قَاضِي وَاسِطٍ ثُمَّ الْكُوفَةِ، لَمَّا ذَكَرَ لَهُ كِتَابَ الْحَيْلِ: «مَنْ يُجَادِعِ اللَّهَ يَخْدَعُهُ»³¹، وَقَالَ حَفْصُ بْنُ غِيَاثٍ (ت 194 أَوْ 195): «يَنْبَغِي أَنْ يُكْتَبَ عَلَى كِتَابِ الْحَيْلِ: كِتَابُ الْفُجُورِ»³²، وَقَالَ الْقَاسِمُ بْنُ مَعْنٍ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ (ت 175) قَاضِي الْكُوفَةِ: «كِتَابُكُمْ هَذَا الَّذِي وَضَعْتُمُوهُ فِي الْحَيْلِ: كِتَابُ الْفُجُورِ»³³.

وَصَرَّحَ بَعْضُهُمْ أَنَّ فِيهِ أَحْكَامًا مُكْفَّرَةً، كَمَا قَالَ النَّضْرُ بْنُ شُمَيْلٍ (ت 204): «فِي كِتَابِ الْحَيْلِ كَذَا مَسْأَلَةٌ كُلُّهَا

²⁸ انظر: الخِصَاف، الحِيل، (القاهرة: 1314 هـ)، ص 3-7، والشاطبي، الموافقات، (الرياض: دار ابن عفان، 1997 م)، 3: 106، وابن تيمية، بيان الدليل على بطلان التحليل ص 157-165، وابن القيم، إعلام الموقعين 5: 188-190 و301-304، وابن حجر، فتح الباري 12: 326. وأفردت عدّة دراسات معاصرة في ذلك، منها: الحِيل في الشريعة الإسلامية للأستاذ محمد عبد الوهاب بحيري، والحِيل المحظور منها والمشروع للأستاذ عبد السلام ذهني.

²⁹ نقله عنه النسفي في الكافي، كما في: العيني، عمدة القاري، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، 24: 109، وابن حجر، فتح الباري 12: 329. وروى أبو حفص الكبير - وهو راوي كتاب الحِيل المنسوب إلى محمد بن الحسن - عنه أنه قال: «ما احتال به المسلم حتى يتخلّص به من الحرام، أو يتوصّل به إلى الحلال، فلا بأس به. وما احتال به حتى يبطل حقاً أو يُحقّ باطلاً، أو ليدخل به شبهة في حقّ فهو مكروه»، كذا نقله الحافظ ابن حجر في فتح الباري 12: 331، وقال بإثره: «والمكروه عنده إلى الحرام أقرب». لكن في ثبوت هذه العبارة بهذه الألفاظ عن محمد بن نظر، حيث لم أرها منقولة عنه في كتب المذهب، وقد ذكر الخِصَافُ نحوها في مُقدِّمة كتابه في الحِيل ص 4، وكذا فعل السرخسي في المبسوط (بيروت: دار المعرفة، 1993 م)، 30: 210 في شرح كتاب الحِيل المنسوب إلى محمد، من غير عزّوها إليه، أعني: إلى الإمام محمد.

³⁰ انظر: السرخسي، المبسوط 30: 210، وجماعة من العلماء، الفتاوى الهندية، (بيروت: دار الفكر)، 6: 390.

³¹ الهروي، ذم الكلام، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1998 م)، رقم 1001.

³² المصدر السابق، رقم 1000.

³³ رواه الإمام أبو بكر الخلال في كتاب العلم، كما في: ابن تيمية، بيان الدليل ص 128.

كفر»³⁴، وفي رواية عنه: «في كتاب الحيل» ثلاث مئة وعشرون أو ثلاثون مسألة كلها كفر»³⁵. وصرح آخرون بأن مؤلفه كافر، ومن يعمل أو يفتي به كافر، كما قال عبد الله بن المبارك (ت 181): «من كان عنده كتاب الحيل»، فعمل بما فيه، فهو كافر»³⁶، وفي رواية عنه: «من كان عنده كتاب الحيل يريد أن يعمل بما فيه فهو كافر، وبانت منه امرأته، وبطل حجته»، ثم قال: «قال فلان: لو أن رجلاً ظاهر من امرأته فارتد عن الإسلام سقط عنه كفارة الظهار، ولو أن رجلاً ابتلي بهذا، وقال له رجل: افعل هذا؛ لكي تسقط عنه الكفارة، فهو كافر، وبانت منه امرأته، وبطل حجته»³⁷، وفي رواية أخرى عنه: «فقيل له: إن في هذا الكتاب: إذا أرادت المرأة أن تختلع من زوجها ارتدت عن الإسلام حتى تبين، ثم تراجع الإسلام. فقال عبد الله: من وضع هذا فهو كافر، بانته منه امرأته، وبطل حجته. فقال له خاقان المؤذن: ما وضعه إلا إبليس. قال: الذي وضعه عندي أبلس من إبليس»³⁸، وفي رواية ثالثة عنه: «قيل له: هذا كتاب الحيل، فقال: لقد أحببت أن أرى هذا الكتاب، فلا يقضى لي أن أراه فأعلم ما فيه. ثم قال: أشهد على من وضع هذه المسألة في هذا الكتاب حيلة النساء لتبين من زوجها إذا أرادت، أنه كافر بالله. ثم قال: وذلك لو أني أمرت رجلاً أن يكفر، فكفر بقولي، كنت أنا الكافر»³⁹. وكذا قال الإمام أحمد (ت 241): «من كان كتاب الحيل بيته، يفتي به، فهو كافر بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم»⁴⁰.

ويلاحظ في هذه الأقوال أن أصحابها لم يتعرضوا فيها لمؤلف الكتاب، مع أن كتاباً فيه ما وصفوا من التحلل من أحكام الدين والفسق والفجور بل الكفر، جدير بأن يُحذروا من مؤلفه كتحذيرهم منه أو أشد، بل هذا واجب شرعي، لم يكونوا ليركوه - وهم أئمة ثقات - إلا لعدم علمهم به، وبعضهم إمام في الجرح والتعديل كالإمام أحمد،

³⁴ الخطيب، تاريخ بغداد، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2002م)، 15: 556.

³⁵ رواه أبو بكر الخلال في كتاب العلم، كما في: ابن تيمية، بيان الدليل ص 128.

³⁶ الهروي، ذم الكلام 987 و 1009.

³⁷ ابن حبان، كتاب المجروحين، (حلب: دار الوعي، 1396هـ)، 3: 70-71، والخطيب، تاريخ بغداد 15: 556.

³⁸ الخطيب، تاريخ بغداد 15: 556.

³⁹ أبو بكر المروزي، أخبار الشيوخ وأخلاقهم، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2005م)، رقم 282.

⁴⁰ رواه أبو عبد الله السدوسي في مناقب الإمام أحمد، كما في: ابن تيمية، بيان الدليل ص 129. وقد اقتضت من كلامهم على ما فيه التصريح بذكر كتاب الحيل، أما كلامهم في ذم هذا النوع المحظور من الحيل طلباً أو عملاً أو إفتاءً فكثير جداً، وليس هذا محله.

فلو كان عنده علمٌ بمؤلف الكتاب لَمَا توانى في جرح مؤلفه به، فإنهم يرحون الرواة بما لا يبلغ عُشرَ أمرٍ من هذه الأمور.

قال ابنُ تيمية (ت 728): «وإنما قال هؤلاء الأئمةُ مثلَ هذا الكلام في كتاب الحيل، لأنَّ فيه الاحتیالَ على تأخير صوم رمضان، وإسقاطِ الزكاة والحجِّ، وإسقاطِ الشُّفعة، وحلِّ الرِّبا، وإسقاطِ الكفَّارات في الصَّيام والإحرام والأيمان، وحلِّ السَّفاح، وفَسْخِ العقود. وفيه الكذبُ وشهادةُ الزُّور وإبطالُ الحقوق وغيرُ ذلك...، وكثيرٌ من هذه الحيل حرامٌ باتفاق العلماء من جميع الطوائف، بل بعضها كفرٌ كما قاله ابنُ المبارك وغيره. ولا يجوزُ أن يُنسبَ الأمرُ بهذه الحيل التي هي محرَّمةٌ بالاتفاق، أو هي كفرٌ، إلى أحدٍ من الأئمة. ومنَ يَنسبُ ذلك إلى أحدٍ منهم فهو مخطئٌ في ذلك، جاهلٌ بأصول الفقهاء»⁴¹. ولابن تيمية كلامٌ آخرٌ مهمٌ في أنَّ الحيل المذكورة في هذا الكتاب لا تجوز بلا خلاف بين المسلمين، وفي أنَّ عدم جوازها على مذهب أبي حنيفة وأصحابه أشدُّ⁴².

وقال الكوثري: «الذين يُروى عنهم أنهم تكلموا في كتاب الحيل، إنما تكلموا في كتاب يحتوي على مخرجٍ تُؤدِّي إلى الكفر الصريح، وإبطال الحق، وإحقاق الباطل، وإسقاط الواجب، ومناهضة حكمة التشريع، كان يتداوله المعروفون بالمجون في ذلك العهد، فللذين تكلموا فيه ملءُ الحقِّ في ذلك»⁴³.

وعليه، فمن المُستغرب أن يُوردَ ابنُ حبان (ت 354) كلمةَ ابنِ المبارك في ذمِّ هذا الكتاب وتكفير واضعِهِ في ترجمة أبي حنيفة. وتابعه الخطيبُ (ت 463)، وزاد عليه أن روى بإسناده إلى ابنِ المبارك روايتينَ فيها التصريحُ بنسبة الكتاب إلى أبي حنيفة، الأولى من طريق أبي توبة الربيع بن نافع عن ابنِ المبارك قال: «مَنْ نظَرَ في كتاب الحيل لأبي حنيفة أحلَّ ما حرَّم الله، وحرَّم ما أحلَّ الله»⁴⁴، والثانية من طريق هديَّة بن عبد الوهاب، عن أبي إسحاق الطالقاني، عن ابنِ المبارك: «مَنْ كان عنده كتابُ حيلٍ أبي حنيفة، يستعمله أو يُفتي به، فقد بطلَ حجُّه، وبانت منه امرأته، فقال مؤلِّي ابنِ المبارك: يا أبا عبد الرحمن، ما أرى وَضَعَ كتابَ الحيلِ إلا شيطان، فقال ابنُ المبارك: الذي وضع كتابَ

⁴¹ ابن تيمية، بيان الدليل ص 129-130.

⁴² انظر: ابن تيمية، بيان الدليل ص 131 بتصرف يسير.

⁴³ الكوثري، تأنيب الخطيب ص 239.

⁴⁴ الخطيب، تاريخ بغداد 15: 555.

الحِجْلُ أَشْرٌ مِنَ الشَّيْطَانِ⁴⁵.

وجزم الكوثريُّ بأنَّ ذَكَرَ «أبي حنيفة» مُدْرَجٌ فِي الرُّوَايَاتِ، قَالَ: «وَلَا أَشْكُ أَنَّ ذِكْرَ أَبِي حَنِيفَةَ مُدْرَجٌ فِي زَمَنِ مُتَأَخَّرٍ»⁴⁶، وَاسْتَدَلَّ عَلَى ذَلِكَ بِأَمْرَيْنِ:

الأول: تَمَّتْ الرُّوَايَةُ الثَّانِيَّةُ، فَفِيهَا قَوْلُ مَوْلَى ابْنِ الْمُبَارَكِ: «يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ، مَا أَرَى وَضَعَ كِتَابَ الْحِجْلِ إِلَّا شَيْطَانًا، فَقَالَ ابْنُ الْمُبَارَكِ: الَّذِي وَضَعَ كِتَابَ الْحِجْلِ أَشْرٌ مِنَ الشَّيْطَانِ». يَعْنِي: أَنَّهُ يَدُلُّ عَلَى جَهَالَةِ اسْمِ مُؤَلِّفِ الْكِتَابِ عِنْدَهُمْ.

الثاني: عَدَمُ وَجُودِ ذَلِكَ فِي تَرْجُمَةِ أَبِي حَنِيفَةَ عِنْدَ ابْنِ أَبِي حَاتِمٍ وَالْعُقَيْلِيِّ وَابْنِ عَدِيٍّ وَابْنِ حَبَّانٍ⁴⁷ وَغَيْرِهِمْ مِنَ الْمُتَعَتِّتِينَ، وَلَوْ كَانَ عِنْدَهُمْ شَيْءٌ يُتَمَسَّكُ بِهِ فِي نِسْبَةِ كِتَابِ الْحِجْلِ إِلَى أَبِي حَنِيفَةَ لَطَبَّلُوا وَزَمَرُوا بِذَلِكَ، كَمَا يُعْرَفُ مِنْ عَادَتِهِمْ.

ثُمَّ قَالَ: «فِيظْهَرُ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ ذِكْرَ «أبي حنيفة» مُدْرَجٌ فِي زَمَنِ مُتَأَخَّرٍ جَدًّا»⁴⁸.

قُلْتُ: وَهُوَ مَا يُؤَيِّدُهُ النِّقْدُ الْحَدِيثِيُّ لِلرُّوَايَاتِ. وَبَيَّانُ ذَلِكَ: أَنَّ كَلَامَ ابْنِ الْمُبَارَكِ رَوَاهُ عَنْهُ جَمَاعَةٌ مِنْ أَصْحَابِهِ، وَهُمْ:

1- عُبَيْدَةُ بْنُ سَلِيمَانَ الْكِلَابِيِّ⁴⁹، وَليْسَ فِي رُوَايَتِهِ ذِكْرُ أَبِي حَنِيفَةَ. وَعَبْدَةُ ثَقَّةٌ ثَبَّتْ، وَقَدْ وُصِفَ فِي هَذِهِ الرُّوَايَةِ نَفْسِهَا بِأَنَّهُ رَفِيقُ ابْنِ الْمُبَارَكِ.

2- سَفْيَانُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ⁵⁰، وَليْسَ فِي رُوَايَتِهِ تَسْمِيَةٌ ذِكْرُ أَبِي حَنِيفَةَ. وَسَفْيَانُ مِنْ كِبَارِ أَصْحَابِ ابْنِ الْمُبَارَكِ وَخَوَاصِّ

⁴⁵ المصدر السابق 15 : 555.

⁴⁶ الكوثري، تأنيب الخطيب ص 239.

⁴⁷ يلاحظ أن ابن حبان أورد قول ابن المبارك في التحذير من كتاب الحيل في ترجمة أبي حنيفة، ولم يأت بالرواية المصرحة بذكر أبي حنيفة، وفي هذا ما يؤيد كلام الكوثري، إذ لو كانت معروفة في زمان ابن حبان لذكرها، لأنه أصرح في الدلالة على ما يريد.

⁴⁸ الكوثري، تأنيب الخطيب ص 240.

⁴⁹ الهروي، ذم الكلام 978 و 1009.

⁵⁰ ابن تيمية، بيان الدليل ص 127، ووقع فيه: «شقيق بن عبد الملك»، وكذا في إعلام الموقعين لابن القيم 5 : 97 - وباب الحيل فيه ملخص من كلام شيخه ابن تيمية في بيان الدليل - ، وهو تصحيف، ف«سفيان» كانت تكتب قديماً «سفين»، فيسهل تصحيفها إلى «شقيق».

أصحابه، قال ابنُ سعد: «كان عبد الله بن المبارك يثقُ به ويرفعُ إليه كتبه»⁵¹، وروى أبو داود عن الإمام أحمد قال: «أصحابُ ابن المبارك القُدَماء: سفيان، يعني: ابن عبد الملك، وعليُّ بنُ الحسن، وجعلَ يَعُدُّ غيرَهما»⁵².

3- أحمد بن زهير بن مروان⁵³، وليس في روايته ذِكْرُ أبي حنيفة. وأحمدُ سَمَّاه ابن أبي حاتم: أحمد بن زهير المروزي، وقال: «روى عن عبد الله بن المبارك، وكان من أصحابه»⁵⁴، وذكره ابن حبان في «الثقات» وقال: «شيخ جمع وصنَّف، من جلساء ابن المبارك»⁵⁵.

3- أبو إسحاق الطالقاني - واسمه إبراهيم بن إسحاق، وهو ثقة - ، واختلَفَ عليه؛ فرواه سهل بن زكريا المروزي⁵⁶، ومحمد بن أحمد بن حكيم الشيباني⁵⁷، كلاهما عن أبي إسحاق الطالقاني، عن ابن المبارك، من غير ذِكْرِ أبي حنيفة. ورواه هَدِيَّةُ بن عبد الوهاب - وروايته هي الروايةُ الثانيةُ عند الخطيب - فقال: «كتاب حَيْلِ أبي حنيفة»، وهَدِيَّةُ ذَكَرَهُ ابن حَبَّان في «الثقات» وقال: «ربما أخطأ»⁵⁸. فالروايةُ الأولى هي المحفوظة عن أبي إسحاق الطالقاني.

4- أبو توبة الربيع بن نافع - وروايته هي الروايةُ الأولى عند الخطيب - فقال: «كتابُ الحِيلِ لأبي حنيفة»، والربيعُ ثقة حافظ، ورجالُ الإسنادِ إليه ثقاتٌ أيضاً.

والناظرُ في هذه الروايات عن ابن المبارك، يرى كبارَ أصحاب ابن المبارك وخواصَّ تلاميذه رووا عنه التحذيرَ البالغَ من كتابِ الحِيلِ من غيرِ ذِكْرِ مُؤَلِّفِ الكتاب، وليس هو بأمرٍ تفصيليٍّ فرعيٍّ في الرواية حتى يُختَصَرَ، بل هو من لُبِّ المسألة، والتحذيرُ منه لا يقلُّ أهميةً من التحذير من الكتاب نفسه، فانفرادُ الإسنادِ الأخيرِ بِذِكْرِ أبي حنيفة

⁵¹ ابن سعد، الطبقات الكبرى، (بيروت: دار صادر، 1968م)، 7: 377.

⁵² أبو داود، سؤالاته لأحمد بن حنبل، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1414هـ)، رقم 562.

⁵³ ابن تيمية، بيان الدليل ص 127.

⁵⁴ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، 2: 51.

⁵⁵ ابن حبان، الثقات، (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، 1973م)، 8: 11.

⁵⁶ عند الخطيب في تاريخ بغداد 15: 556.

⁵⁷ عند ابن حبان في المجروحين 3: 70.

⁵⁸ ابن حبان، الثقات 9: 246.

محل نظر، واحتمال الإدراج من راوٍ ما في الإسناد محتتملٌ جداً.

ومثل هذا الإدراج يكون بطريق السهو كثيراً، حيث يسبق إلى لسان الراوي ما في ذهنه من كتاب يُسمى كتاب الحيل، وقد انتشر في القرنين الثالث والرابع كتاب يُنسب إلى أبي حنيفة، ويُسمى كتاب الحيل⁵⁹، كما سيأتي بيانه في المبحث التالي، فلا بُدَّ إذن في دعوى الإدراج.

وهذا توظيفٌ لعلم العلل بجمع الروايات وتعيين مدار الإسناد وبيان اختلاف الرواة والكشف بذلك عن الألفاظ المُدرجة في المتن، وهو من صور النقد الحديثي.

ومن الأدلة على بطلان نسبة هذا الكتاب إلى أبي حنيفة أيضاً:

1- أن أول مَنْ ذمَّ الكتاب وحذّر منه هو شريك القاضي المتوفى سنة 174 أو 175، ثم ابن المبارك المتوفى سنة 181، وهذا يدلُّ على أن الكتاب ظهر بعد سنة 170 أو 160 على أقلِّ تقدير، وأبو حنيفة توفي سنة 150، وهو إمام مشهور، وتلامذته كثيرون، فلو كان هذا الكتاب له حقاً لانتشر واشتهر في حياته أو بعد وفاته بقليل على أبعد تقدير، ولبدأ التحذير منه في زمان مبكّر، وحيث لم نجد مَنْ تكلم فيه أو حذّر منه ممّن توفي بين سنتي 150 و160 أو بين سنتي 150 و170 دلّ على أنه لم ينتشر إلا بعد 170 أو 160 على أقلِّ تقدير، وهذا يقتضي نفي نسبته عن الإمام أبي حنيفة.

2- أن بعض الذين ذموا الكتاب وحذروا منه هم من أصحاب الإمام أبي حنيفة وتلامذته، كحفص بن غياث، فقد ذكره أبو إسحاق الشيرازي الشافعي (ت 476) في أصحابه⁶⁰، وترجمه القرشي (ت 775) وغيره في طبقات الحنفية⁶¹، وله أخبار وروايات عن الإمام أبي حنيفة مُحَرَّجة في كتب مناقب أبي حنيفة وأخباره⁶².

وبهذا يظهر ما في كلام المُعلِّمي من القصور والخلل حيث قال: «الذي تضافرت عليه الروايات الجيدة: أنه كان في

⁵⁹ وهذا بعينه هو ما حصل لابن حبان، حيث أورد كلمة ابن المبارك في ذم كتاب الحيل في ترجمة أبي حنيفة، مع أنه ليس فيها تسمية أبي حنيفة، وابن حبان توفي سنة 354، فحمل الرواية عن ابن المبارك على ما يعرفه من كتاب الحيل.

⁶⁰ الشيرازي، طبقات الفقهاء، (بيروت: دار الرائد العربي، 1970م)، ص 137.

⁶¹ انظر: القرشي، الجواهر المضية، (القاهرة: هجر للطباعة والنشر، 1993م)، 2: 138.

⁶² وكذا عبد الله بن المبارك، لقي الإمام أبا حنيفة وروى عنه، لكن تنازع الحنفية وغيرهم، ولذا لم أذكره، تركاً للاحتيال.

عَصْر ابن المبارك فما بعده كتاب يُسَمَّى «كتاب الحَيْل لأبي حنيفة» أو «كتاب حَيْل أبي حنيفة»، وهناك قرائن تدفعُ أن يكون من تصنيف أبي حنيفة نفسه، وهذه القرائن لا تدفعُ التسمية، فقد يكون مُصَنَّفُهُ نَسَبَهُ إليه، أو يكون الناس لِمَا رأوه مبنياً على قواعد أبي حنيفة أطلقوا عليه هذا الاسم، فأطلق عليه ابنُ المبارك اسمه المعروف به بين الناس، غيرَ قاصِدٍ الجزمَ بأنه تصنيفُ أبي حنيفة، ولا ريبَ أنه لا يستنبطُ الحَيْلَ من قواعد أبي حنيفة إلا رجلٌ عارفٌ بتلك القواعد له يدٌ في الاستنباط، وليس هو بأبي يوسفَ ولا بمُحمَّد بن الحسن، وقد مرَّ عن ابن أبي عمَّران - وهو من أَجَلَّتِهِمْ - قوله: «إنما وضعه إسماعيلُ بنُ حمادِ بن أبي حنيفة»، والمقصودُ هنا: أنه من المقطوع به وجودُ ذلك الكتاب، وأنه كان مُتداوِلاً بين الناس في تلك الأزمنة، وتضافرت الروايات على أنه كان معروفاً بذلك الاسم»⁶³.

قلت: أما وجودُ ذلك الكتاب في عصر ابن المبارك فلا شكَّ فيه، وأما أنه كان منسوباً إلى أبي حنيفة وأنَّ ابنَ المبارك نطق بهذه النسبة فغيرُ مُسَلِّم البتَّة، وأين هي الرواياتُ الجيدةُ المتضافرة؟ وما هي إلا روايتان عند الخطيب لا تسلمان من عِلَّة الإدراج، بل الرواياتُ المتضافرةُ عن ابن المبارك المتظاهرةُ بما روي عن أحمد وحفص بن غياث والنضر بن شُمَيْل على ذكرِ الكتاب دون تعرُّض لتسمية مؤلِّفه، لا سكوتاً عنه، بل لأنه مُبَهَّم أصلاً غيرُ مُسَمَّى.

وأما جزمُه بأنَّ الكتابَ من تأليف أحد الحنفيَّة البارعين في فقه أبي حنيفة، وتلميحه إلى أنه إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة، فهو تفرُّيعٌ على ما قاله قبله، وقد بيَّنا غلطه، وفيه خلطٌ بين كتاب وكتاب، فالكتابُ المنسوبُ إلى إسماعيل ليس هو هذا الكتابُ الموصوفَ بالفجور والمتضمَّن للكفر، بل هو كتابٌ آخرٌ يشتمل على حَيْلٍ مشروعة، كما سيأتي بيانه في المبحث الثالث.

ثم إنَّ أخبار هذا الكتاب تنقطعُ عنَّا في بدايات القرنِ الثالث⁶⁴، ولا نجدُ عنه خبراً إيجاباً أو سلباً، حتى أواخر القرن الثالث، حيثُ يقومُ أبو الطيِّب محمَّد بنُ الحسين بن حَمِيد بن الربيع الكوفي، برواية كتاب الحَيْل في الفقه عن أبي عبد الله محمَّد بن بشر الرَّقِّي - وذكر أنه سمعه منه سنة 258 بسرَّ من رأى - عن خَلَف بن بيان⁶⁵.

⁶³ المُعَلِّمِي، التنكيل 2: 671.

⁶⁴ آخرُ مَنْ تكلم في كتاب الحَيْل هو الإمام أحمد بن حنبل، المولود سنة 164، والمتوفى سنة 241، وأقْدَرُ أن كلامه في هذا الكتاب كان قبل سنة 200، بقريئة الأقوال الأخرى الواردة في الكتاب، وقد سلف نقلها.

⁶⁵ انظر: الخطيب، تاريخ بغداد 2: 440.

وتكلم عليه الكوثري فقال: «قد حاول بعض الكذابين رواية كتاب في الحيل عن أبي حنيفة في زمن متأخر بسند مُرْكَب، فافتضح، وهو أبو الطيب محمد بن الحسين بن حميد بن الربيع، الكذاب ابن الكذاب، حيث زعم بعد سنة ثلاث مئة أنه كان سمع كتاب الحيل سنة 258 بسر من رأى، من أبي عبد الله محمد بن بشر الرقي، عن خلف بن بيان. وقد قال مُطَيَّن: إنَّ محمد بن الحسين هذا كذاب ابن كذاب، وأقره ابن عُقْدَةَ، ثم أقر ابن عدي وأبو أحمد الحاكم ابن عُقْدَةَ في ذلك...، ثم شيخ محمد بن الحسين⁶⁶ مجهول الصفة، بل مجهول العين، وشيخ شيخه⁶⁷ مجهول أيضاً، بل لا وجود له.. وأني افتضح أكثر من عزو كتاب إلى أبي حنيفة الذي ملأ أصحابه ما بين الخافقين، بالرواية عن شخص مجهول، يرويه عن مجهول لا وجود له بين الرواة عن أبي حنيفة، في سند غير هذا السند، بل ولا بين الرواة مطلقاً»⁶⁸.

وتعقبه المعلمي فقال: «أما رواية أبي الطيب هذا الكتاب، فليس فيها ما يريب في صدقه، فقد تحقق أن الكتاب كان موجوداً بأيدي ناس يُسمّى ذلك الاسم، فأني رية أم أيُّ بُعد في أن يجده أبو الطيب عند بعض الوراقين، فيزعم الوراق أنه يروي بالسمع، فيسمعه منه أبو الطيب، وقد يكون ذلك الوراق كذاباً، زعم ما زعم ليروج له الكتاب، ولم يُفتش أبو الطيب عن حاله، على عاداتهم في ذلك العصر من الأخذ عن كل أحد، وترك التحقيق لأهله أو لوقت...، وقد كان للأستاذ في جهالة شيخ أبي الطيب وشيخه ما يكفيه في دفع النسبة إلى أبي حنيفة من محاولة الطعن في أبي الطيب الموثق...»⁶⁹، ثم تكلم عن أبي الطيب، ونقل توثيقه، وردَّ جرحه.

قلت: أما توثيق أبي الطيب أو جرحه فمسألة اجتهادية، ليس هذا محل بسط الكلام فيها، إلا أني أكتفي بالإشارة إلى أن ما فعله الكوثري هنا هو طريق مسلوكة عند أئمة الجرح والتعديل، فإنهم قد يرحون الراوي بانفراده برواية الأباطيل والمناكير عن المجاهيل. ومهما يكن حال أبي الطيب فالنتيجة واحدة، كما ذكر المعلمي في آخر كلامه.

وأما أن الكتاب كان موجوداً بأيدي الناس في ذلك الزمن، ففيه نظر، لأننا بيئنا آنفاً أن الكتاب الذي كان موجوداً في

⁶⁶ يعني: محمد بن بشر الرقي.

⁶⁷ يعني: خلف بن بيان.

⁶⁸ الكوثري، تأنيب الخطيب ص 240-241.

⁶⁹ المعلمي، التنكيل 2: 672.

ذلك الزمن ومشتهراً بين الناس هو كتابٌ مُبهِمُ المُؤَلَّفِ، والكلامُ هنا عن كتابٍ منسوبٍ إلى الإمام أبي حنيفة، فلا يخلو هذا الكتاب من احتمالين:

الأول: أن يكونَ هذا الكتابُ عَيْنَ الكتابِ الأولِ الموصوفِ بأنه كتاب الفجور، والمتضمنٌ لمسائلٍ مُكفِّرة، فنسبته إلى أبي حنيفة وروايته بطريق المجاهيل لا تزيدنا إلا يقيناً ببراءة أبي حنيفة منه.

وهنا يحقُّ لنا أن نتساءل: إذا كان أبو الطيبٍ مُوثقاً كما يراه الخطيبُ ويُتابعه المُعلِّمِيُّ، فكيف يستحلُّ روايةَ كتابٍ بهذا الوصفِ ونقله للناس، وإذا كان عبدُ الله بنُ المبارك وأحمدُ بنُ حنبلٍ كَفَرَا مَنْ يَعْمَلُ بهذا الكتابِ أو يُفتي به، فإنَّ نَقْلَ الكتابِ وروايته سَبَبٌ لذلك، فلا أقلَّ من تفسيره فاعله.

والثاني: أن يكونَ هذا الكتابُ غيرَ الكتابِ الأولِ، فإنَّ نسبته لأبي حنيفة لا تثبتُ بطريق المجاهيل، و«إنَّ عَدَمَ وجودِ هذا الكتابِ، وما ثبت واشتهر من أنَّ أبا حنيفة لم يُؤَلَّفِ كتاباً في الفقه، وأنَّ تلاميذه كانوا يُدَوِّنون المسائلَ بإشرافه أحياناً، يجعلنا نُرجِّحُ أنه لم يُؤَلَّفِ كتاباً بهذا الاسم»⁷⁰.

وعلى كلِّ حال، فالذي أجريناه هنا هو توظيف نقد الإسناد من جهة جرح الرواة وتعديلهم، وهو من صور النقد الحديثي.

2. كتابُ الحَيْلِ المنسوب إلى الإمام أبي يوسف، وتوظيف النقد الحديثي في التوثق من نسبته إليه.

1. 2. توظيف النقد الحديثي فيما يُذكر عنه في الأخبار التاريخية.

نُسِبَ تأليفُ كتابِ في الحَيْلِ إلى أبي يوسف قديماً، جاء ذلك في حكاية أوردها الجاحظُ (ت 255) في كتابه الحيوان قال: «وحدثني محمدُ بنُ الصَّبَّاحِ قال: بيَّنا أبو يوسفَ القاضي يسيرُ بظَهْر الكوفة، وذلك بعد أن كتبَ كتابَ الحَيْلِ، إذ عرَّضَ له مرورٌ عندنا أطيّب الخلق، فقال له: يا أبا يوسف، قد أحسنتَ في كتابِ الحَيْلِ، وقد بقيت عليك مسائلٌ في الفِطْنِ، فإنَّ أذنتَ لي سألتُك عنها، قال: قد أذنتُ لك فسَلْ...»، ثم ذكر مسألتين قبيحتين ليستا من باب الحَيْلِ

⁷⁰ أبو زهرة، أبو حنيفة ص 470.

من قريب أو بعيد، ثم قال: «وحكى لي جواب مسائل، فنسيتُ منها مسألة، فعاودته، فإذا هو لا يحفظها»⁷¹. قلت: الجاحظ علامةٌ متبحرٌ ذو فنون⁷²، إلا أنه لا يُعتمدُ عليه في باب الرواية، فقد قال فيه ثعلب: «ليس بثقة ولا مأمون»⁷³، وقال الذهبي: «كان ماجناً قليل الدين»⁷⁴، وقال أيضاً: «يظهر من شمائل الجاحظ أنه يختلق»، وأورد حكايةً تدلُّ على أنه وضع حديثاً⁷⁵، ثم انتهى إلى أنه «ما روى من الحديث إلا النَّزَرَ اليسير، وليس هو بمُتَمِّمٍ في الحديث، لكن في النفس من حكاياته ولهجته شيء، فربما جازف، وتلطَّخه بغير بدعةٍ أمرٌ واضح»⁷⁶. والمرور: الذي غلبت عليه المرّة⁷⁷، وهي مرضٌ يُصيبُ الإنسان، ومن عوارضه اختلاطُ العقل، ويُطلقُ المرورُ أيضاً على من اختلط عقله وصار قريباً من المعتوه والمجنون، وإن كان من غير هذا المرض⁷⁸.

وهذا توظيف لنقد الإسناد بجرح الراوي وانفراده بالخبر في زمان متأخر، وهو من صور النقد الحديثي. وبأدنى تأمل في متن الحكاية يظهر جلياً ما فيها من نكارة شديدة، يُؤكِّدُ أنها حكايةٌ أدبيةٌ كحكايات كليلة ودمنة أو ألف ليلة وليلة، ومثل هذه الحكايات الخيالية أو شبه الخيالية لا قيمة لها في البحوث العلمية، فظاهر سياقها أنّ القصة وقعت بعدما تولى أبو يوسف القضاء، لأنه وُصِفَ فيها بالقاضي، وأبو يوسف مُقيمٌ إذ ذاك في بغداد، لا في الكوفة كما في الحكاية، ولم يكن أبو يوسف مُغفلاً ليقف مع مرور في الطريق ويُجيبه عن مسائل، ولو فرَّض أنه خفي عليه أمره فوقف له واستمع إليه، أفما كان يعرف حاله من أوّل مسألة سألها إياها، وهي مسألة لا تصدر إلا من

⁷¹ الجاحظ، الحيوان، (بيروت: دار الجيل، 1996م)، 3: 11-12.

⁷² انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985م)، 11: 526.

⁷³ انظر: الذهبي، ميزان الاعتدال، (بيروت: دار المعرفة، 1963م)، 3: 247.

⁷⁴ الذهبي، سير أعلام النبلاء 11: 527.

⁷⁵ انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء 11: 527-528.

⁷⁶ الذهبي، سير أعلام النبلاء 11: 530، وانظر: ابن حجر، لسان الميزان، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2002م)، 6: 189-193 رقم 5780.

⁷⁷ انظر: ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، 1414هـ)، 5: 168 (مر).

⁷⁸ قال الثعالبي في فقه اللغة ص 153: «إذا كان الرجل يعتره أدنى جنونٍ وأهونه فهو مَوْسوسٌ، فإذا زاد ما به قيل: به رَيْئٌ من الجنِّ، فإذا زاد على ذلك فهو ممرور، فإذا كان به لَمَمٌ ومَسٌّ من الجنِّ فهو مَلْمومٌ ومَمسوسٌ، فإذا استمرَّ ذلك فهو معتوهٌ ومألوقٌ ومألوسٌ...، فإذا تكامل ما به من ذلك فهو مجنون». وانظر ترجمة أحمد بن حفص السَّعْدِيّ المعروف بحمدان ممرور من لسان الميزان 1: 446 رقم 475.

سفيه، حتى يبقى معه ليسأله عن مسائل أُخر، وينسى الجواب في إحداها، ويُراجعه، فإذا هو لا يحفظها!
وهذا توظيف لنقد المتن بالكشف عما فيه من مخالفة للواقع، وهو من صور النقد الحديثي.

ومع شدة البحث في كتب التاريخ والتراجم والفقهاء لم أجد لهذا الكتاب ذكراً، إلا في قول ابن حجر: «قد اشتهر القول بالحليل عن الحنفية؛ لكون أبي يوسف صنّف فيها كتاباً»⁷⁹. قلت: هو كتابٌ منحولٌ لا تصحُّ نسبته إلى أبي يوسف، كما يقول الشيخ محمد تقي العثماني⁸⁰، والدليل على ذلك:

1- أنه لم يذكره أحدٌ ممن ترجم لأبي يوسف في مُصنّفاته.

2- أننا لا نرى عنه نقلاً في كتب الحنفية، فلا يُشير إليه السرخسي (ت 483) في شرحه على كتاب الحليل المنسوب إلى محمد بن الحسن، مع أنه يبحثُ نسبة هذا الأخير إلى محمد⁸¹، فلو كان عنده علمٌ بكتاب منسوب لأبي يوسف في هذا الباب لتعرض له، وكذا لا يُشير إليه ابن نجيم في الباب الذي أفرده للحليل من «الأشباه والنظائر».

3- أننا لا نجدُ له ذكراً في الروايات التاريخية، أو على السنة الرواة والمحدثين، مدحاً له أو ذمّاً.

2.2. نقد ما يوجد منه في خزائن المخطوطات.

قال الكوثري: «يُنسبُ إليه - أي: إلى أبي يوسف - كتابٌ في المآرج والحليل، محفوظٌ بدارِ الكتبِ المصريةِ وبمكتبة عليّ باشا الشهيد في الآستانة، طبعه جوزيف شخت المُستشرق الألمانيُّ باسم محمد بن الحسن⁸²»⁸³، يعني: أن الكتاب الذي طبعه شخت (ت 1969 م) باسم محمد بن الحسن هو نفسه الكتابُ المحفوظُ في الخزانتيْن المذكورتَيْن

⁷⁹ ابن حجر، فتح الباري 12: 326.

⁸⁰ انظر: محمد تقي العثماني، أصول الإفتاء، (كراتشي: مكتبة معارف القرآن، 2011 م)، ص 181.

⁸¹ انظر: السرخسي، المبسوط 30: 209.

⁸² نشره شخت في لبيز سنة 1930 م، وأعيد طبعه في مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة سنة 1999 م بإسقاط اسم شخت منه.

⁸³ الكوثري، حسن التقاضي ص 116.

المنسوب فيها إلى أبي يوسف⁸⁴.

والناظر في الكتاب يجد كثيراً من فقراته تبتدئ بلفظ: «يعقوب قال: حدثنا...»، ويعقوب: هو أبو يوسف القاضي، فلعله لهذا السبب نسبة بعض النسخين إلى أبي يوسف، أما شخّط فطبعه باسم محمد بن الحسن لأنه يتوافق إلى حد بعيد مع ما شرحه السرخسي في المبسوط، والسرخسي إنما شرح الكتاب المنسوب إلى محمد، على خلاف في ثبوت نسبه إليه كما ذكره السرخسي نفسه، إلا أن هذا الخلاف في ثبوت هذه النسبة إلى محمد أو عدم ثبوتها، لا في نسبه إلى محمد أو إلى أبي يوسف.

والخلاصة: أن كتاب الحيل المنسوب إلى أبي يوسف في بعض الأخبار التاريخية لا تثبت نسبه إليه، أما كتاب الحيل المنسوب إليه في بعض خزائن المخطوطات فهو كتاب الحيل المنسوب إلى محمد بن الحسن، ونسبه هذا الأخير إلى محمد هي ما سندرسه في المبحث التالي.

3. كتاب الحيل المنسوب إلى محمد بن الحسن، وتوظيف النقد الحديثي في التوثق من نسبه إليه.

3.1. توظيف النقد الحديثي فيما يُذكر عنه في الأخبار التاريخية.

يذكر بعض الأدباء حكاية فيها أن محمد بن الحسن قدم العراق، فاجتمع الناس عليه يسألونه ويسمعون كلامه، فرفع خبره إلى الرشيد، وقيل له: إن معه كتاب الزيدية⁸⁵ - وفي بعض المصادر: كتاب الزندقة⁸⁶ -، فبعث بمن كسبه

⁸⁴ ورد على غلاف النسخة الخطية المحفوظة بمكتبة علي باشا الشهيد أو شهيد علي: «كتاب المخارج في الحيل عن أبي حنيفة النعمان، رواية أبي يوسف يعقوب بن إبراهيم»، وورد في آخرها: «هذا آخر كتاب الحيل الذي يُسمى المخارج عن أبي يوسف يعقوب بن إبراهيم». وورد على غلاف النسخة الخطية المحفوظة بمكتبة ملاً جليبي: «كتاب الحيل في الفقه المنسوبة إلى الإمام أبي يوسف»، وورد في آخرها: «هذا آخر كتاب الحيل الذي يُسمى المخارج عن أبي يوسف يعقوب بن إبراهيم». وأفاد الدكتور محمد بوينوكالين في مُقدمة تحقيقه لكتاب الأصل، ص 156 أن النسختين متشابهتان في المحتوى، كما أفاد ص 174 أن المطبوع بتحقيق شخت منسوباً إلى محمد بن الحسن هو ما في هاتين النسختين، وأفاد أيضاً ص 155 أن هذا الكتاب هو كتاب الحيل نفسه الموجود في كتاب الأصل للإمام محمد بن الحسن، ولا اختلاف بينهما إلا في ترتيب الأبواب والمسائل، مع بعض التغيير في الألفاظ، مع زيادة مسائل يسيرة ليست في كتاب الحيل الموجود في الأصل، وهي قليلة جداً.

⁸⁵ كذا وقع في نشر الدرّ للآبي.

⁸⁶ كذا وقع في التذكرة لابن حمدون والوافي بالوفيات للصفدي.

وحملَه معه كتبه، فأمرَ بتفتيشها، فقال مُحَمَّد: فخشيتُ على نفسي من كتاب الحِجَلِ مِنَ الرَّشيد، فقال لي الكاتب: ما ترجمةُ هذا الكتاب؟ فقلت: كتاب الخيل، فرمى به⁸⁷.

قلت: هي حكايةٌ لا إسناد لها، ولا ذِكر لها إلا عند أهل الأدب، وهم على مرِّ العصور يعتنون بجمع ما هبَّ ودبَّ، بل يطربون لذكرِ الغرائب والعجائب، وأوَّل مَنْ ذكرها فيما وقفتُ عليه من مصادرها هو أبو سعد الآبيّ (ت 421)، وهو أديبٌ مؤرِّخٌ شيعيٌّ إماميٌّ، وبين وبين مُحَمَّد بن الحسن أزيدٌ من مئتي عام، فأنتى لئلهما أن يثبت؟! وهذا توظيف لنقد الإسناد من جهة الاتصال والانقطاع، وهو من صور النقد الحديثي.

وفي متن الحكاية نكارةٌ ظاهرة، ففيها أن ذلك كان عندما قدم مُحَمَّد العراق، وأيُّ قدوم هذا؟! فقد وُلِدَ مُحَمَّد في واسطٍ من بلاد العراق سنة 132، ونشأ بالكوفة، وصَحِبَ أبا حنيفة من سنة 146 إلى وفاته سنة 150⁸⁸، ثم رحل إلى مالِك سنة 158 تقريباً⁸⁹، وسمع منه الموطأ في ثلاث سنوات، ثم عاد إلى الكوفة، واشتهر فيها أمره، وارتفع قدره، وأقبل عليه الطلبةُ والمتفقهة، ولم يزل بها إلى أن طلبه الرشيد لقضاء الرِّقَّة بعد ذلك بسنوات بإشارة من أبي يوسف⁹⁰، ولا تُعرف له صلةٌ بالرشيد من قبل هذا.

وفيها أن سَبَبَ حَمَلِه وتفتيش كتبه وشايةٌ بعضهم إلى الرشيد أن معه كتاب الزيدية أو الزندقة، على اختلاف المصادر في ذلك، أما كتابُ الزندقة فكذبٌ ظاهر، وأما كتابُ الزيدية فقد كان خروجُ زيد بن عليِّ بن الحسين بالكوفة في عهد بني أمية، وقُتِلَ رضي الله عنه سنة 122 قبل ولادة مُحَمَّد بن الحسن بعشر سنين، وكان له أتباع، ولهم أخبارٌ في خلافة المهديّ (ت 169)، حيث وُلَّاهم وزيره يعقوبُ بن داود بن طهَّان (ت 182) كثيراً من أمور الخلافة⁹¹، ولم

⁸⁷ انظر: الآبي، نُشر الدرر في المحاضرات، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004م)، 5: 165، وابن حمدون، التذكرة، (بيروت: دار صادر، 1417هـ)، 8: 222، والصَّفديّ، الوافي بالوفيات، (بيروت: دار إحياء التراث، 2000م)، 2: 248.

⁸⁸ انظر: الكوثري، بلوغ الأمان، (عمان: دار الفتح، 2017م)، ص 9-10.

⁸⁹ المصدر السابق ص 44.

⁹⁰ المصدر السابق ص 112-113.

⁹¹ انظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997م)، 5: 242.

أقف على نزاع بينهم وبين الرشيد في خلافته (170-193)⁹².

وهذا توظيف لنقد المتن بالكشف عما فيه من مخالفة للتاريخ، وهو من صور النقد الحديثي.

3. 2. توظيف النقد الحديثي فيما وصل إلينا بهذا الاسم منسوباً إلى محمد بن الحسن.

وهو كتابٌ صغير الحجم، وصل إلينا بصيغتين مُتقاربتين.

الأولى: في كتاب الأصل للإمام محمد بن الحسن⁹³. وذكره الحاكم الشهيد (ت 334) في الكافي الذي جمع فيه كتب محمد بن الحسن⁹⁴، وشرحه السرخسي في أواخر المبسوط⁹⁵ الذي هو شرح الكافي، إلا أنه لم يميّز المتن، بل مزجه بشرحه. لكن يبدو أنه أُلحق بكتاب الأصل متأخراً، كما يدلُّ عليه قول ابن مازة (ت 616) عندما نقل مسألةً منها: «هكذا ذكر في الأصل، وفي كتاب الحيل...، فعلى رواية كتاب الحيل اعتبر وقت الشراء...، وعلى رواية الأصل اعتبر وقت القبض...»⁹⁶، فجعله مقابلاً لكتاب الأصل خارجاً عن أبوابه. والظاهر أنه هو ما ذكره النديم في الفهرست⁹⁷ في مؤلفات محمد بن الحسن.

⁹² ولا عجب من أبي سعيد الآبي وابن حمدون في ذكر مثل هذه الحكاية، إذ أورداها في ما ألفا في فنّ الأدب، وإنما العجب من الصّفديّ (ت 764) إذ أوردها في كتاب ألفه في فنّ التراجم، في ترجمة محمد بن الحسن، البالغة عنده صفحة ونصف، وكان يُمكنه أن يحشد في هذا القدر اليسير، بل في أضعافه، أخباراً لا يُرتاب في ثبوتها، وكان ينبغي عليه أن يجتنب هذه الحكاية المنكرة في حقّ إمام من أئمة الفقه، وهو الذي قرأ شيئاً من الفقه والأصول (انظر: السبكي، طبقات الشافعية 10: 5)، إلا أنّ صنّعه الأدبية غلبت عليه وألجأته إلى إيرادها.

⁹³ انظر: محمد بن الحسن، الأصل 9: 404-504.

⁹⁴ انظر: ابن قطلوبغا، تاج التراجم، (دمشق: دار القلم، 1992م)، ص 273.

⁹⁵ انظر: السرخسي، المبسوط 30: 209-244. وقد يُستغرب أن تكون صفحات شرح السرخسي أقل من صفحات الكتاب في الأصل، وسبب ذلك: أنّ السرخسي يأتي بأصول المسائل فيشرحها بإيجاز، ولا يتعرّض لها ذكر في المتن من تفرعات، فقد تزيد المسألة في المتن عن صفحة، فيأتي السرخسي بأصلها في سطرين، ويشرحها في أقل من صفحة، ولذا صغّر شرحه عما في الأصل.

⁹⁶ ابن مازة، المحيط البرهاني، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004م)، 7: 32. أفادنيه مشكوراً الأستاذ أوقان قدير يلماز.

⁹⁷ انظر: النديم، الفهرست، (بيروت: دار المعرفة، 1997م)، ص 254.

والثانية: في كتاب مُفرد، نُسبَ في نُسخه الخطية إلى أبي يوسف⁹⁸، وبمقارنته بما في كتاب الحِجَل الموجود في الأصل يظهر أنه لا اختلافَ بينهما إلا في ترتيب الأبواب والمسائل، مع بعض تغييرٍ في الألفاظ، وزيادة مسائل يسيرة ليست في كتاب الحِجَل الموجود في الأصل، وهي قليلة جداً⁹⁹.

وقام المُستشرق جوزيف شخت بطباعة الكتاب بصياغته الثانية بليزيغ سنة 1924، منسوباً إلى محمد بن الحسن، بعنوان المخرج في الحِجَل، وألحق به نصَّ المبسوط المُشتمَل على الكتاب ممزوجاً بشرحه، ثم أُعيد طبعه بالقاهرة سنة 1999م دون ذكر اسم شخت في 90 صفحة.

واختلفَ في نسبة هذا الكتاب إلى محمد قديماً، فقد ذكر السرخسي في مُقدمة شرحه الاختلافَ في هذه النسبة، قال: «اختلفَ الناسُ في كتاب الحِجَل: أنه من تصنيف محمد رحمه الله أم لا. فكان أبو سليمان الجوزجاني يُنكرُ ذلك ويقول: مَنْ قال: إنَّ محمدًا صنَّف كتاباً سماه الحِجَل فلا تُصدِّقه، وما في أيدي الناس فإنما جمعه وراقو بغداد. وقال: إنَّ الجهالَ ينسبون علماءنا رحمهم الله إلى ذلك على سبيل التعيير، فكيف يُظنُّ بمحمدٍ أنه سمى شيئاً من تصانيفه بهذا الاسم، ليكونَ ذلك عَوْناً للجهالِ على ما يتَقَوَّلون. وأما أبو حفص رحمه الله فكان يقول: هو من تصنيف محمد، وكان يروي عنه ذلك»¹⁰⁰.

وهذا اختلافٌ مُتقدمٌ جداً يعودُ إلى عصر الإمام محمدٍ نفسه، فأبو سليمان الجوزجاني وأبو حفص الكبير كلاهما من أصحابه، وهما «ركنان عظيمان في رواية كتب محمد بن الحسن»¹⁰¹، ومن هنا صعبَ الترجيحُ بينهما، واختلف علماء الحنفية فيه.

فذهب بعضهم إلى ترجيح النفي، منهم أبو الليث السمرقندي (ت 375) حيثُ أوردَ كلمةَ أبي سليمان الجوزجاني

⁹⁸ منه نسخة في مكتبة شهيد علي في إسطنبول برقم 962، وتاريخ نُسخها سنة 930، وأخرى في مكتبة مَلا جلي برقم 57، وتاريخ نسخها سنة 862، وكلاهما من المكتبات التي ضُمَّت إلى السُّليمانية، ونسخةُ ثالثه في مكتبة المخطوطات بقونية برقم 1210، لم يُذكر فيها تاريخُ نسخها.

⁹⁹ انظر: د. محمد بوينوكان، مُقدمة الأصل لمحمد بن الحسن ص 155.

¹⁰⁰ السرخسي، المبسوط 30: 209.

¹⁰¹ الكوثري، حسن التقاضي ص 194.

في طليعة باب الحيل من كتابه *عيون المسائل*¹⁰²، ولم يذكر قول أبي حفص، ومنهم سعيد بن علي السمرقندي (ت بعد 500) حيث قال: «إن الأئمة الماضين أبا حنيفة وأبا يوسف ومحمداً وزُفراً والحسن بن زياد رضي الله عنهم أجمعين نشروا مسائل المخارج في كتبهم ولم يُعيّنوها، وفرّقوها في تصانيفهم ولم يجمعوها»، ثم ذكر الرواية عن أبي سليمان الجوزجاني في إنكار نسبة الكتاب إلى محمد، ثم قال: «وكذا تَلَقَّفْتُ من الشيخ الإمام زَيْن الإسلام الأستاذ أبي بكر بن محمد بن حمزة السمرقندي ثم المدني، أنه قال حاكياً عن أستاذه: إن كتاب الحيل منحولٌ على محمد بن الحسن»¹⁰³. ومال إلى ترجيح النفي من المعاصرين الدكتور صفوت كوسا، مُستنداً إلى إشكالات في محتوى الكتاب تحوّل دون نسبته إلى محمد¹⁰⁴.

وذهب آخرون إلى ترجيح الإثبات، ومنهم السرخسي (ت 483) حيث قال بإثر قول أبي حفص: «وهو الأصح، فإن الحيل في الأحكام المُخرَجة عن الإمام جائزة عند جمهور العلماء». وهو ترجيحٌ بقريضة خارجية، وهي أن الكتاب يحتوي على الحيل المشروعة، وليس فيه شيءٌ من الحيل المحظورة¹⁰⁵، فلا يُستبعد أن يكون لمحمد تصنيفٌ فيها، وما دام قد أثبتته أحد تلاميذه فلا يُنكر، لكن هذه القريضة لا تكفي في الترجيح، فكون الكتاب موافقاً للمشروع من الحيل لا يدلُّ على ثبوت نسبته إلى محمد، ولو كان أبو سليمان الجوزجاني قد نفى علمه بالكتاب لكان الأمر هيئاً، إلا أنه أنكر نسبته إلى محمد جازماً. ومال إلى ترجيح الإثبات من المعاصرين الدكتور محمد بوينوكان،

¹⁰² السمرقندي، أبو الليث، *عيون المسائل*، (بغداد: 1965م)، 2: 442، ولفظه: «أنه قيل له: ألا تُخرِجُ إلينا كتاب الحيل؟ فقال: كذبوا على محمد، ليس له كتاب الحيل، وكلُّ كتاب لمحمد فقد أخرجته إليكم، إلا كتاباً صنّفه للسُلطان، ولتته لم يفعل. فقيل له: من صنّف كتاب الحيل؟ قال: وراقو الكرخ».

¹⁰³ السمرقندي، سعيد، *جنته الأحكام وجنته الخصام في الحيل والمخارج*، (بيروت: دار صادر، إسطنبول: مكتبة الإرشاد، 2005م)، ص 22-25.

¹⁰⁴ Köse. *İslâm Hukuku Açısından Kanuna Karşı Hile ve Hile-i Şer'iyeye*. s. 33.

¹⁰⁵ بين الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه *أبو حنيفة* ص 475 أن محتوى الكتاب هو من الحيل المشروعة التي تُفرض إلى أمر مشروع، وتابعه على ذلك جماعة، منهم مناع القطان في *تاريخ التشريع الإسلامي*، (القاهرة: مكتبة وهبة، 2001م)، ص 336. فيستغرب قول الحنفي الفاسي في *الفكر الإسلامي في تاريخ الفقه الإسلامي* 1: 435: «إن الكتب التي ألفتها الحنفية في الحيل من هذا النوع عيبت عليهم، وذمها العلماء أبلغ ذم، لأنها حيلٌ ضعيفة المدرك، ويلزم منها انحلال الشريعة وإفساد نصوصها، ونحن نرى أن مثل هذه الحيل لا تُقبل حتى عند أصحاب الشرائع البشرية؛ لِمَا تُؤدِّي إليه من الفساد». وهو قولٌ مجمل، حيث لم يُبين مراده في «الكتب التي ألفتها الحنفية»، ولا صرح بالعلماء الذين ذموا أبلغ ذم، ولا وضح كيف يلزم منها انحلال الشريعة وإفساد نصوصها... إلخ.

مُسْتَنَدًا إِلَى أَنَا « لا نرى اختلافًا كبيراً في الأسلوب بين كتاب الحيل وكتبه الأخرى الموجودة ضمن كتاب الأصل»¹⁰⁶، واستناده إلى أسلوب الكتاب في توثيق نسبته ملاحظٌ مهمٌ، وستأتي مناقشة مدى موافقته أو مخالفته لسائر كتب محمد الموجود في كتاب الأصل.

وحاول بعض المعاصرين التوفيقَ بين القولين، فقال محمد أبو زهرة: «وليس لنا أن نُخَالَفَ شَمْسَ الأئمة في ترجيحه صحّة النسبة، بيد أن في النفس شيئاً من أن يُشكَّ أحدُ تلاميذ محمد في صحّة النسبة إليه، ويحسب أنها من جمع الوراقين ببغداد، وإن كان الذي رجح النسبة تلميذاً لمحمد أيضاً، ونحن في حاجة إلى تمحيص الحق فيها»، ثم قال: «إن الوراقين ببغداد جمعوا ذلك، كما قال أبو سليمان، ووجدوه منسوباً للإمام محمد، فاستوثقوا من تلك النسبة بأن عرّضوا ما جمعوا على أحد تلاميذه - وهو أبو حفص - فأقره، واتفق مع ما رواه هو عن شيخه، فكان بذلك من مروياته، وهو الثقة الأمين في النقل عن شيخه. وفي ذلك التخريج والتوفيق بين أقوال تلاميذ الإمام محمد ما تطمئن النفس به بعض الاطمئنان»¹⁰⁷. وهذا توفيقٌ حسنٌ، إلا أنه يفتقر إلى رواية تدلُّ عليه.

ووفق الكوثري بينهما على وجه آخر فقال: «الذي أرى أن نفي ذلك وإثبات هذا غير متواريين على كتاب واحد، فالمنفي هو كتاب مزرور فيه مسائل تُنافي حكمة التشريع، فأصحابنا براء منه، والمثبت هو ما تلقاه أبو حفص الكبير من محمد بن الحسن من مسائل في المخارج، تُخلص من المآزق، بدون إبطال حق ولا إحقاق باطل، ومن غير إخلال بحكمة التشريع، فالجوزجاني صادق في نفي نسبة الكتاب المزور إلى محمد، وأبو حفص صادق في إثبات المسائل الحكمية المُخلصة من المآزق على الوجه المشروع»¹⁰⁸. وهذا أقرب مما قبله إلا أن فيه نظراً، أما قوله: إن المنفي هو كتاب مزرور فيه مسائل تُنافي حكمة التشريع فيؤيد ما تقدم في المبحث الأول من وجود كتاب في الحيل المحظورة، أتهم اسم مؤلفه، وعزاه بعضهم إلى الحنفية على وجه التشنيع. وأما قوله: إن المثبت هو ما تلقاه أبو حفص الكبير من محمد بن الحسن من مسائل في المخارج... فحسن، إلا أن في الكتاب ما يثير إشكالات في نسبته إلى محمد، كما سيأتي.

¹⁰⁶ محمد بوينوكالن، مقدمة الأصل ص 64.

¹⁰⁷ أبو زهرة، أبو حنيفة ص 472.

¹⁰⁸ الكوثري، حسن التقاضي ص 194.

ويلاحظ أنّ الاختلاف في نسبة كتاب الحيل إلى الإمام محمد بن الحسن اختلاف قديم من جهة، ومُشكّل من جهة أخرى، حيث ما زالت تتباين آراء أهل العلم فيه على مرّ العصور. وبمقارنة هذا الاختلاف بقول جوزيف شخت - وهو أوّل من نشر الكتاب - في إحدى محاضراته في تاريخ الفقه الإسلامي: إنه «لا ريب في صحته»¹⁰⁹، نرى أنّ هذا القول مُفتقر إلى المصداقية، ومُخالف للأمانة العلمية، ومُباين لمنهج التجرد والإنصاف في البحوث العلمية¹¹⁰.

وأعود إلى الاختلاف في نسبة الكتاب إلى محمد فأقول: يُلاحظ أنّ هذه الأقوال أو أكثرها أغفلت جانباً مهماً في حلّ التعارض بين النفي والإثبات، وهو النظر في الكتاب نفسه ونقده سنداً ومنتناً، والذي أراه بعد هذا النقد هو ترجيح قول أبي سليمان الجوزجاني في نفي نسبة هذا الكتاب إلى الإمام محمد بن الحسن، وذلك لأمر.

الأول: إسناد الكتاب.

لم يُذكر إسناد كتاب الحيل في نسخته المفردة، بل لم يُذكر راويه عن الإمام محمد بن الحسن¹¹¹. أما كتاب الحيل الموجود في الأصل فقد ذكّر طرف من إسناده في أوله، وهو: «أخبرنا محمد بن حمدان قال: أخبرنا أبو ساهر قال: أخبرنا محمد بن هارون الأنصاري، عن محمد بن الحسن»¹¹².

ومحمد بن هارون الأنصاري لم يعرفه الدكتور محمد بوينو كالن مُحقق كتاب الأصل، وأورد احتمال أن يكون أبا عبد الرحمن موسى بن هارون الأنصاري القهндزي البخاري، ولم يجزم بذلك، لأنّ المصادر لا تذكر لهذا الأخير رواية

¹⁰⁹ نُشرت هذه المحاضرة في مجلة المشرق، العدد 4، إبريل سنة 1935، ص 547-556، ثم في مجلة الرسالة، العدد 144، إبريل سنة 1936، ص 542-546، وبنى على ذلك أموراً سأعرض لها لاحقاً. ومثل هذا ادّعاؤه أنّ كتاب «الحيل» للخصاف قد نُسب إليه خطأً، وأنه «ليس إلا رواية لكتاب المخارج في الحيل للشيباني»، وأنّ الخصاف قد «عُني بأن يستبعد منها كلّ إشارة قد تدلّ على مؤلفه الأصلي»، وهذا ليس بصحيح، فكتاب الخصاف ثابت النسبة إليه، والنقول عنه كثيرة في كتب الحنفية، وثمة اختلافات بينه وبين الكتاب المنسوب إلى محمد، وكونه يتوافق معه في كثير من مسائله ليس بمُستغرب، فالكتاب المنسوب إلى محمد - سواء صحّت نسبته إليه أم لا - لا إشكال في نسبة محتواه إلى مذهب الحنفية، فلا يبعد إفادة الخصاف منه إن كان قد أطلع عليه، أو توافقه معه لاتحاد مصدرهما إن لم يكن أطلع عليه.

¹¹⁰ وقع نزاع شديد بين المستشرقين في نسبة هذا الكتاب إلى محمد، فذهب شخت إلى إثبات نسبته، ووافقه لامنس / Lammens (ت 1937م)، وذهب بروبستر / Pröbster (ت 1942م) إلى نفي نسبته، ووافقه فيشر / Fischer (ت 1949م). انظر:

33Köse. *İslâm Hukuku Açısından Kanuna Karşı Hile ve Hile-i Şer'iyeye*. s.

¹¹¹ انظر: د. محمد بوينو كالن، مُقدّمة الأصل ص 63.

¹¹² انظر: محمد بن الحسن، الأصل 9: 404.

عن محمد بن الحسن¹¹³. وكذا الراويان من بعده لا يُعرفان.

ومن المعلوم أنّ مُعظَمَ أبواب الأَصْل مرويٌّ من طريق الجوزجاني أو أبي حفص¹¹⁴، التلميذَيْن المعروفَيْن برواية كتب محمد بن الحسن، المُعتنِيَيْن بذلك غاية العناية، ولذا كان كتاب الأَصْل معدوداً من كتب ظاهر الرواية في المذهب، التي لا يُشكُّ في ثبوت ما فيها إلى أئمة المذهب. أما كتابُ الحِجَلِ فما زال محلَّ شكٍّ في ثبوت نسبته إلى الإمام محمد قديماً وحديثاً، وروايته بمثل هذا الإسناد تزيدنا شكاً في هذه النسبة.

وهذا توظيف لنقد الإسناد من جهة جرح الرواة وتعديلهم، وهو من صور النقد الحديثي.

الثاني: أسلوب الكتاب.

المُتأملُ في كتاب الحِجَلِ يُلاحظُ أنّ أسلوبه يُخالِفُ المعهودَ في كتب محمد، حيثُ يُعنى محمد في كتبه ببيان قوله موافقةً أو مخالفةً لأبي حنيفة، وربما ذكرَ مع ذلك قولَ أبي يوسف، كما نراه في الجامع الصغير والأصل، وربما لم يذكره، كما نراه في الموطأ والآثار.

أما كتابُ الحِجَلِ فيلاحظُ فيه نُقلُ قولِ أبي حنيفة، والعنايةُ ببيان قولِ أبي يوسف موافقةً له أو مخالفةً، كقوله: «يَتَصَدَّقُ بِالْفَضْلِ فِي قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ، وَأَمَّا أَبُو يَوْسُفَ فَقَالَ: الرَّبْحُ لَهُ طَيِّبٌ»¹¹⁵، وقوله: «أما أبو حنيفة فإنه كان يُجِيزُ الحِطَّ...، وأما أبو يوسف فلا يُجِيزُ الحِطَّ»¹¹⁶، وقوله: «لم يجز في قول أبي حنيفة...، وهو جائز في قول أبي يوسف»¹¹⁷، وقوله: «وجازت الهبة في قول أبي حنيفة، وذلك كله جائز في قول أبي يوسف»¹¹⁸، ومواقع أخرى كثيرة¹¹⁹، ذُكرَ في أحدها قولُ زُفَرٍ أيضاً¹²⁰. وكذلك يتكرَّرُ ذِكرُ أبي يوسف مُجرِّداً عن المُقارنةِ بأبي حنيفة في مواضع

¹¹³ انظر: د. محمد بوينوكالين، مُقدِّمة الأصل ص 96.

¹¹⁴ انظر: المصدر السابق ص 74.

¹¹⁵ محمد بن الحسن، المخارج في الحيل، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية)، ص 12، وكتاب الحيل ضمن الأصل 9: 412 بنحوه.

¹¹⁶ محمد بن الحسن، المخارج في الحيل ص 23، وكتاب الحيل ضمن الأصل 9: 419.

¹¹⁷ محمد بن الحسن، المخارج في الحيل ص 13، ولم يرد هذا الموضوع في كتاب الحيل ضمن الأصل.

¹¹⁸ المصدر السابق ص 18، ولم يرد هذا الموضوع في كتاب الحيل ضمن الأصل.

¹¹⁹ يُنظر مثلاً: محمد بن الحسن، المخارج في الحيل ص 28، 31، 35 مرّتين، 55، 65. ويُقابلها على الترتيب من كتاب الحيل ضمن الأصل 9:

425، 429، 436، 437، 440، 460.

من الكتاب¹²¹. أما مُحَمَّد فلا نرى له ذكراً إلا في مواضع قليلة، وهذا تفصيلها:

أولاً: أما كتاب الحيل الموجود في الأصل فنرى فيه عدة أسانيد تبتدئ باسم مُحَمَّد¹²²، وهي الأسانيد نفسها التي نجدُها في المخارج في الحيل المطبوع مُفرداً مُبتدأً باسم يعقوب، يعني: أبا يوسف¹²³، وسيأتي مزيد بيان في هذا. ولم أر لمُحَمَّد ذكراً صريحاً فيه إلا في أربعة مواضع، وهي:

1- قوله بإثر حديث موسى بن مطير عن أبيه مُرسلاً: «وبهذا الحديث كان يأخذ أبو حنيفة وأبو يوسف ومُحَمَّد»¹²⁴، ولا نرى هذه الرواية ولا العبارة المذكورة بإثرها في النسخة المُفردة من كتاب الحيل، وموسى بن مطير لا يُعرف في شيوخ أبي يوسف ولا مُحَمَّد¹²⁵.

2- قوله: «كُلُّ هؤلاء الثلاثة أوصياء في قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد»¹²⁶، ونرى هذه العبارة في النسخة المُفردة من كتاب الحيل بلفظ: «في قول أبي حنيفة وأبي يوسف»¹²⁷، دون ذكر مُحَمَّد، وهذا يدلُّ على أنه أُدرج مُتأخراً.

3- قوله: «وقال مُحَمَّد: كُلُّ واحد منهما وصيٌّ فيما جُعِلَ فيه خاصّة»¹²⁸، ونرى العبارة نفسها في النسخة المُفردة من

¹²⁰ يُنظر: محمد بن الحسن، المخارج في الحيل ص 77. ويُقابلها من كتاب الحيل ضمن الأصل 9: 486.

¹²¹ يُنظر مثلاً: محمد بن الحسن، المخارج في الحيل ص 45، 67، 81-82، 84. ويُقابلها على الترتيب من كتاب الحيل ضمن الأصل 9: 496، 461، 490-492، 430.

¹²² انظر: محمد بن الحسن، الأصل 9: 404-408.

¹²³ انظر: محمد بن الحسن، المخارج في الحيل ص 4-8.

¹²⁴ انظر: محمد بن الحسن، كتاب الحيل ضمن الأصل 9: 444.

¹²⁵ ذكر الكوثري في حسن التقاضي ص 41-56 شيوخ أبي يوسف، وذكر في بلوغ الأمان ص 13-22 شيوخ مُحَمَّد بن الحسن الشيباني، ولم يذكر موسى بن مطير فيهم، وتُنظر ترجمة موسى في: الذهبي، تاريخ الإسلام، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1993م)، 10: 480-481، وابن حجر، لسان الميزان 8: 221 رقم 8037.

¹²⁶ انظر: محمد بن الحسن، كتاب الحيل ضمن الأصل 9: 499.

¹²⁷ انظر: محمد بن الحسن، المخارج في الحيل ص 49.

¹²⁸ انظر: محمد بن الحسن، كتاب الحيل ضمن الأصل 9: 499.

كتاب الحيل، لكن بذكر أبي يوسف محل محمد¹²⁹، وهو الصواب، فقد تابع في الأصل الكلام في المسألة نفسها، واقتصر في الصفحة التالية على ذكر أبي يوسف، وعزا إليه هذا القول نفسه¹³⁰.

4- قوله: «ولكن أبا حنيفة استحسن أن يعطي صدقة الفطر ولا يضمن، وقال محمد: هذا ضامن»¹³¹، ونرى هذه المسألة في النسخة المفردة من كتاب الحيل دون ذكر قول محمد¹³²، فيدلُّ على أنه أُدرج متأخراً.

أما قوله: «ذلك جائز عندنا وجائز في قول أبي يوسف»¹³³، فقوله: «عندنا» مبهمَةٌ يمكن أن تُحمَل على محمد لو ثبتت نسبة الكتاب إليه، وهي محل النزاع.

ثانياً: وأما النسخة المفردة من كتاب الحيل، فلم أر لمحمد ذكراً صريحاً فيه إلا في خمسة مواضع، ثلاثة منها أثبتتها مُحقق الكتاب بين معقوفتين¹³⁴، إشارة إلى وجود العبارة في بعض النسخ دون بعض، وهذا ما يُقوي احتمال أن يكون اسم محمد مما كتبت على حواشي الكتاب تعليقاً، ثم ألحق به، وليس منه، وبمقارنتها بما في الأصل يظهر أنها مُدرجة فعلاً¹³⁵. أما الموضوعان الآخريان فهما:

1- قوله: «قال: حدثنا محمد بن الحسن، عن سفيان، عن عمرو، عن جابر: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:

¹²⁹ انظر: محمد بن الحسن، المخرج في الحيل ص 50.

¹³⁰ انظر: محمد بن الحسن، كتاب الحيل ضمن الأصل 9: 500.

¹³¹ انظر: المصدر السابق 9: 502.

¹³² انظر: محمد بن الحسن، المخرج في الحيل ص 52.

¹³³ انظر: محمد بن الحسن، المخرج في الحيل ص 26، وكتاب الحيل ضمن الأصل 9: 423.

¹³⁴ انظر: محمد بن الحسن، المخرج في الحيل ص 8 و 34 و 39.

¹³⁵ وبيان ذلك: أن الموضوع الأول في المخرج في الحيل لا نجد ذكر محمد فيه في الأصل. والموضوع الثاني فيوافق في الأصل 9: 435، وسيأقده يدلُّ على إدراج ذكر محمد، فلفظهُ: «نعم، ذلك جائز عندنا، وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف، وقول محمد: لا يجوز، ولست آمن أن يُبطل ذلك بعض الفقهاء»، فبعض الفقهاء: ينطبق على محمد هنا، فكيف يُذكر باثر قول محمد، لكن إذا حذفنا «وقول محمد: لا يجوز» تستقيم العبارة، كما أن شرح السرخسي في المبسوط 30: 225 يدلُّ على عدم ذكر محمد هنا. أما الموضوع الثالث فيوافق في الأصل 9: 472، ولفظهُ في النسخة المفردة: «وقد كان أبو حنيفة لا يُجيز الخيار في البيع أكثر من ثلاثة أيام، ويعقوب ومحمد يُجيزانه أكثر من ثلاثة أيام»، وهي عبارة ركيكة؛ لتكرار لفظه «ثلاثة أيام» فيها، أما في الأصل فلفظهُ: «وكان أبو حنيفة لا يجوز الخيار في البيع أكثر من ثلاثة أيام، وكان يعقوب ونحن من بعده نُجيز الخيار إذا سمى ووقت وقتاً»، وهي عبارة مستقيمة، لكن ليس فيها ذكر محمد صريحاً، فقوله: «ونحن من بعده» مبهمٌ يُحمَل على مؤلف الكتاب أي كان.

الحرب خدعة»، وسفيان: هو ابن عيينة، ورواية محمد عنه معروفة¹³⁶، لكننا لا نجد هذه الرواية في كتاب الحيل من الأصل.

2- قوله: «قال محمد: وقد جاء في هذا حديث عيينة»¹³⁷، ولا نرى هذه العبارة في كتاب الحيل من الأصل. وهي عبارة مستغرّبة في مثل هذا الكتاب! حيث لا عناية فيه بإيراد أدلة المسائل، فضلاً عن الترجيح بينها، وحيث لم نعهد من الإمام محمد بن الحسن مثل هذا التعبير.

الثالث: شيوخ مؤلف الكتاب.

إذا كان كتاب الحيل من تأليف محمد بن الحسن فينبغي أن يكون شيوخ المؤلف في رواياته هم من شيوخ محمد بن الحسن، ولكن واقع الكتاب يُخالف ذلك في مواضع، وبيانه فيما يلي:
أولاً: أما في كتاب الحيل الموجود في الأصل فيلاحظ أن مؤلفه يروي عن:

1- رواة من شيوخ محمد بن الحسن، كشعبة بن الحجاج (ت 160)¹³⁸، ومالك بن مغول (ت 159)¹³⁹، والحسن بن عمار (ت 153)¹⁴⁰، وقيس بن الربيع (ت بعد 160)¹⁴¹، ومسعر بن كدام (ت 153 أو 155)¹⁴². وبمقارنة هذه الروايات بما جاء في النسخة المفردة من كتاب الحيل نلاحظ التصريح باسم أبي يوسف قبل روايات الحسن بن عمار وقيس بن الربيع ومسعر بن كدام¹⁴³، أما روايتا شعبة بن الحجاج ومالك بن مغول فلم يُصرّح قبلهما

¹³⁶ ذكره الكوثري في شيوخ محمد في بلوغ الأمان ص 18.

¹³⁷ محمد بن الحسن، المخارج في الحيل ص 48.

¹³⁸ انظر: محمد بن الحسن، كتاب الحيل ضمن الأصل 9: 415.

¹³⁹ انظر: المصدر السابق 9: 415.

¹⁴⁰ انظر: المصدر السابق 9: 406 و 447.

¹⁴¹ انظر: المصدر السابق 9: 404-406.

¹⁴² انظر: المصدر السابق 9: 405، 406.

¹⁴³ انظر: محمد بن الحسن، المخارج في الحيل ص 2، 4-6.

بشيء¹⁴⁴.

2- رواة من طبقة شيوخ محمد بن الحسن، لكن لا تُعرف روايته عنهم، كمُعرف بن واصل (ت نحو 155)¹⁴⁵، وأبي بكر الهذلي (ت 167)¹⁴⁶، وعبد الله بن عمرو بن مرة (ت بعد 160)¹⁴⁷، ومحمد بن عبيد الله العرزمي (ت نحو 155)¹⁴⁸، والقاسم بن معن المسعودي (ت 175)¹⁴⁹. وبمُقارنة هذه الروايات بما جاء في النسخة المفردة من كتاب الحيل نلاحظ التصريح باسم أبي يوسف قبل رواياتهم جميعاً¹⁵⁰.

3- رواة من طبقة شيوخ شيوخه، ولم يثبت سماع محمد بن الحسن منهم، كداود بن أبي هند (ت نحو 140)¹⁵¹، وعبد الله بن سعيد المقرئ (ت نحو 145)¹⁵²، وعبد الله بن طاووس (ت 132)¹⁵³.

أما داود بن أبي هند فقد تنبّه محقق الكتاب إلى أنه توفي سنة 139 أو 140 أو 141، قال: «فبينه وبين الإمام محمد

¹⁴⁴ انظر: المصدر السابق ص 20.

¹⁴⁵ انظر: محمد بن الحسن، كتاب الحيل ضمن الأصل 9: 448، وتحرف فيه إلى «معروف بن واصل». ومحمد يروي عنه بواسطة أبي يوسف في مواضع من الأصل 2: 586، 587، 10: 580.

¹⁴⁶ انظر: محمد بن الحسن، كتاب الحيل ضمن الأصل 9: 447.

¹⁴⁷ انظر: المصدر السابق 9: 448.

¹⁴⁸ انظر: المصدر السابق 9: 446. ومحمد يروي عنه بواسطة أبي يوسف في مواضع من الأصل 3: 74، 360، 5: 428، 7: 431، 8: 41. ويرد معلقاً في بداية الإسناد دون صيغة رواية قبله في موضعين 5: 350، 356، فيكون ذكر أبي يوسف قبله قد اختصر. ويرد في موضعين آخرين 5: 425، 426 بصيغة: «محمد عن العرزمي»، لكن يظهر سقوط اسم أبي يوسف في بعض الأسانيد المجاورة لها، فالظاهر أنه سقط منها أيضاً.

¹⁴⁹ انظر: محمد بن الحسن، كتاب الحيل ضمن الأصل 9: 438 و 443.

¹⁵⁰ انظر: محمد بن الحسن، المخارج في الحيل ص 1، 2، 3، 153.

¹⁵¹ انظر: محمد بن الحسن، كتاب الحيل ضمن الأصل 9: 408. ومحمد يروي عنه بواسطة أبي يوسف في مواضع من الأصل 2: 582، 3: 396، 4: 80، 5: 427، 8: 13، 496، 9: 505، وبواسطة عباد بن العوام في موضع منه 7: 298، وبواسطة محمد بن أبان وخالد بن عبد الله في الحجّة على أهل المدينة 1: 129، 171، 365، 334.

¹⁵² انظر: محمد بن الحسن، كتاب الحيل ضمن الأصل 9: 449. ومحمد يروي عنه بواسطة أبي يوسف في موضع من الأصل 3: 36. ويرد معلقاً في موضع آخر 5: 360 دون صيغة رواية قبله.

¹⁵³ انظر: محمد بن الحسن، كتاب الحيل ضمن الأصل 9: 447. ومحمد يروي عنه بواسطة سفيان بن عيينة في مواضع من الحجّة 1: 104، 105، 4: 32، 234.

المولود سنة 132 واسطة ولا بُدَّ، ولعلَّ ذلك سقط بسبب سهو الناسخين¹⁵⁴. وأما عبد الله بن سعيد المقبري فقد ذكره الذهبي في «تاريخ الإسلام» فيمن توفي بين سنتي 141 و150، وهو مدني، ومحمد سمع ممن توفي في هذه السنوات من الكوفيين، أما شيوخه المدنيون فيظهر من تتبعهم أنه إنما سمع ممن توفي بعد سنة 158. وأما عبد الله بن طاووس فأمره أظهر، فإنه يماي توفي سنة 132، وهي السنة التي وُلِدَ فيها الإمام محمد بن الحسن.

وبمقارنة هذه الروايات بالنسخة المفردة من كتاب الحيل نجد الرواية عن داود بن أبي هند¹⁵⁵، ولا نجد الرواية عن عبد الله بن سعيد المقبري ولا عن عبد الله بن طاووس.

4- رواة من أقرانه، ولا تُعرف روايته عنهم، كجرير بن عبد الحميد الصَّبِّي (ت 188)¹⁵⁶، وسلمة بن صالح الأحمر (ت 188)¹⁵⁷. والروايتان موجودتان في النسخة المفردة من كتاب الحيل أيضاً¹⁵⁸.

ثانياً: وأما في النسخة المفردة من كتاب الحيل فيلاحظ أن أكثر الروايات الواردة في الكتاب تُبتدأ بعبارة: «حدثنا يعقوب...»، يعني: أبا يوسف، وهذا الراوي عن أبي يوسف هو محمد على ما تقتضيه نسبة الكتاب إليه، إلا أننا نرى روايات عن شيوخ آخرين.

1- بعضهم من شيوخ محمد، كإسماعيل بن عيَّاش (ت 181 أو 182)¹⁵⁹، وإسماعيل ابن عليَّة (ت 193)¹⁶⁰.
2- وبعضهم من طبقة تلاميذه، ويبعد جداً أن يكون لمحمد رواية عنهم، كعبد الوهاب بن عطاء العجلي (ت 204 أو 206)¹⁶¹، ويحيى بن إسحاق السَّيْلَحِينِي (ت 210)¹⁶². وهذه الروايات جميعاً لا نجدُها في كتاب الحيل من

¹⁵⁴ انظر: د. محمد بوينوكال، التعليق على الأصل 9: 408.

¹⁵⁵ انظر: محمد بن الحسن، المخارج في الحيل ص 8.

¹⁵⁶ انظر: محمد بن الحسن، كتاب الحيل ضمن الأصل 9: 408.

¹⁵⁷ انظر: المصدر السابق 9: 404 و430. ومحمد يروي عنه بواسطة أبي يوسف في موضع من الأصل 11: 163.

¹⁵⁸ انظر: محمد بن الحسن، المخارج في الحيل ص 4، 8. وتحرَّف «جرير بن عبد الحميد الصَّبِّي» فيه إلى «جريح بن عبد الحميد الصبغي».

¹⁵⁹ انظر: محمد بن الحسن، المخارج في الحيل ص 2، 8.

¹⁶⁰ انظر: المصدر السابق ص 7.

¹⁶¹ انظر: المصدر السابق ص 8.

¹⁶² انظر: المصدر السابق ص 4، 47.

الأصل.

وبهذا يظهر بوضوح إشكالية كون محمد بن الحسن هو مؤلف كتاب الحيل، سواء في نسخته المفردة أو التي ضمن الأصل، ومهما حاولنا الإجابة عن وقوع مثل هذه الروايات في الكتاب، فإننا ما زلنا ن فقد روايات محمد عن أكابر شيوخه - أعني: الطبقة المتقدمة الوفاة من شيوخه عن هذه الطبقة - ، لا سيما الكوفيين منهم، حيث نشأ محمد وتفقه، كعمر بن ذرّ المرهبي (ت 153)، ويونس بن أبي إسحاق السبيعي (ت 152)، وابنه إسرائيل (ت 160)، وسفيان الثوري (ت 161)، وغيرهم كثير، كما لا نرى رواياته عن شيوخه من المدنيين، وقد أقام محمد بالمدينة ثلاث سنين، وروى عن كبار علمائها ومشاهيرهم، كابن أبي ذئب (ت 158 أو 159)، وهشام بن سعد (ت 160)، وخارجة بن عبد الله بن سليمان (ت 165)، ومالك بن أنس (ت 179)، وغيرهم. وكذا يُقال في شيوخه من سائر البلدان.

لا شك أن فقدان الرواية عن هؤلاء المتقدمين، ووجود الرواية عن أولئك المتأخرين، مع الرواية عن طبقة متأخرة عن محمد، يدل على أن مؤلف الكتاب متأخر الطبقة عن محمد قليلاً، إلا أنه شاركه في الأخذ عن أبي يوسف، كما شاركه في الرواية عن بعض شيوخه، وانفرد محمد بالرواية عن طبقة متقدمة، وانفرد هذا المؤلف بالرواية عن طبقة متأخرة.

وهذا الذي أجريناه هنا هو توظيف لعلم العلل من جهة تعيين طبقة الراوي والنظر في علاقاته بشيوخه، وهو من صور النقد الحديثي.

الرابع: علاقة مؤلف الكتاب بأبي حنيفة.

يلاحظ أن مؤلف كتاب الحيل ينقل أقوال أبي حنيفة بواسطة أبي يوسف، ولم يُصرح بأخذه عن أبي حنيفة فيه قط¹⁶³، كما أن عباراته فيه تُشعر بأنه متأخر الطبقة عن أصحاب أبي حنيفة، كقوله: «أما أبو حنيفة وأصحابه فلا

¹⁶³ إلا في بضعة روايات وردت في 9: 406 بلفظ: «محمد عن أبي حنيفة» و446 و447 و449 بلفظ: «حدثنا أبو حنيفة» دون تسمية الراوي عنه. وهذه الروايات نجدتها في النسخة المفردة من كتاب الحيل ص 1-3 مُصرحاً باسم أبي يوسف قبل أبي حنيفة. وكذلك في موضع آخر 9: 476 لفظه: «سألت أبا حنيفة»، لكن أشار المحقق إلى وجود نسخة كتب فيها فوق السطر: «في نسخة: أبو يوسف»، وكذا في المخرج في الحيل ص 68: «سئل أبو يوسف».

يُجيزون هذه الشهادة، وغيرهم يميزها»¹⁶⁴، وكقوله: «ويقول هذا غيركم؟ قال: نعم»¹⁶⁵، وقوله: «فهل يبطل هذا الصلح غيركم؟ قال: نعم»¹⁶⁶. ولم يعهد من محمد بن الحسن أن يقول في كتبه: «أبو حنيفة وأصحابه» إلا في موضع واحد ذي سياقٍ خاص¹⁶⁷، وإنما المعهود منه أن يقول: «أصحابنا»¹⁶⁸، كما أن التعبير بـ«غيركم» مراداً بها غير أبي حنيفة وأصحابه هو تعبيرٌ متأخر عن محمد.

الخامس: إبهام بعض الفقهاء.

ويلاحظ أيضاً أن مؤلف الكتاب يُعبر في مواضع ليست بالقليلة بعبارة «بعض الفقهاء»¹⁶⁹ - وهي عبارة مستعملة في كتب محمد بقلّة¹⁷⁰ -، وأراد بها في بعض المواضع: ابن أبي ليلى¹⁷¹، لم يُعرف مراده بها في موضع آخر¹⁷²، وليس في هذا كبير إشكال، إنما الإشكال في قوله: «ذلك جائز عندنا، وهو جائز عند أبي يوسف»¹⁷³، ولست آمن أن يبطل

¹⁶⁴ انظر: محمد بن الحسن، *المخارج في الحيل* ص 36، وكتاب الحيل ضمن الأصل 9: 438.

¹⁶⁵ انظر: محمد بن الحسن، *المخارج في الحيل* ص 1، وكتاب الحيل ضمن الأصل 9: 446.

¹⁶⁶ انظر: محمد بن الحسن، *المخارج في الحيل* ص 26، وكتاب الحيل ضمن الأصل 9: 423، والمراد بغيرهم هنا: شريك وابن أبي ليلى، كما قال السرخسي في *المبسوط* 30: 222. وتكرر نحو ذلك في ص 27 من *المخارج في الحيل* أو 9: 424 من *الأصل*.

¹⁶⁷ وهو قوله في *الأصل* 12: 102: «وما أخذ الناس بقول أبي حنيفة وأصحابه إلا لتركيهم التحكم على الناس»، وسياقه في الردّ على أبي حنيفة في الوقف ضمن مناقشة طويلة.

¹⁶⁸ انظر: محمد بن الحسن، *الأصل* 2: 47، 578، 4: 195، 386، 12: 99.

¹⁶⁹ انظر: محمد بن الحسن، *المخارج في الحيل* ص 28 و 32 و 34 و 36، ويُقابلها في كتاب الحيل من *الأصل* 9: 425 و 433 و 435 و 437 و 453 و 501 و 457 و 490.

¹⁷⁰ وقعت في موضع واحد من موطأ محمد، (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1962م)، بإثر الحديث 4، وفي موضع من الآثار، (دمشق: دار النوادر، 2011م)، بإثر الحديث 688.

¹⁷¹ كما في ص 32 من *المخارج في الحيل*، أو 9: 433 من *الأصل*، حيث صرح السرخسي في *المبسوط* 30: 224 بأن المراد ابن أبي ليلى.

¹⁷² وذلك في ص 34 من *المخارج في الحيل* أو 9: 435 من *الأصل*، حيث صرح السرخسي في *المبسوط* 30: 226 بأنه «لا يُعرف من هذا القائل».

¹⁷³ أضاف مُحقق الكتاب هنا بين معقوفتين: [قال محمد: لا يجوز]، وهو إما من زيادته، أو مما وجده في نسخة دون أخرى، ولفظه في كتاب الحيل من *الأصل* 9: 435: «نعم، ذلك جائز عندنا وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف، وقول محمد: لا يجوز، ولست آمن أن يبطل ذلك بعض الفقهاء». وتقدم بيان أن ذكر محمد مُدرج في هذا الموضع، وعبارة السرخسي في *المبسوط* 30: 225 تُشعر بأنه ليس في نسخته ذكر محمد.

ذلك بعضُ الفقهاء»¹⁷⁴، وشرح السرخسيُّ قوله: «جائزٌ عندنا» فقال: «يعني: قولُ أبي حنيفة وأبي يوسف»، وشرح قوله: «ولا آمنُ أن يُبطلَه بعضُ العلماء»¹⁷⁵ فقال: «يعني: أن على قولِ مُحَمَّدٍ رحمه الله هذا لا يجوز»¹⁷⁶. فلو كان مُحَمَّدٌ هو مؤلِّفَ الكتاب، فهذا يعني أنه أهتم نفسه في هذا الموضوع! وهذا مُشكِّلٌ جداً. وقريبٌ منه أيضاً أن مؤلِّفَ الكتاب يذكرُ قولاً مُبهماً، ويكونُ روايةً عن مُحَمَّدٍ، كما في قوله: «سُئِلَ أبو يوسف¹⁷⁷ عن رجلٍ حلفَ لا يُساكنُ فلاناً في دار، ولا نيّةَ له، فسكنَ معه في دار، كلُّ واحدٍ منهما في مقصورةٍ على حدة. قال: لا يحنثُ حتى يكونا في مقصورةٍ واحدة. وفيها قولٌ آخر: أنه يحنث»¹⁷⁸، وهذا القولُ الآخرُ هو «روايةُ هشام عن مُحَمَّدٍ»، كما يقولُ السرخسيُّ¹⁷⁹. فلو فرضنا أن الكتابَ لمُحَمَّدٍ فعلاً، فسقتصر فيه على قول واحد، لأن الروايات تنشأ عن الفقيه من اختلافِ الرواة عنه، أو اختلافِ أقواله في كتبه، لا من ذكره جملةً أقوالٍ في مسألة واحدة.

ومما يدخلُ في الإبهام: أن مؤلِّفَ الكتاب ذكر فيه مسألةً في النكاح فقال: «سُئِلَ أبو حنيفة عن أخوين تزوّجا أختين، فُرِّقَتْ كُلُّ واحدةٍ منهما إلى زوجٍ أختها، ولم يعلموا حتى أصبحوا، فذكرَ ذلك لأبي حنيفة وطلبوا الحيلةَ فيه، فقال أبو حنيفة: يُطَلَّقُ كُلُّ واحدٍ من الأخوينِ امرأته تطلقاً، ثم يتزوّج كُلُّ واحدٍ منهما المرأةَ التي دخل بها مكانها»¹⁸⁰،¹⁸¹. وهذه المسألة ذكرها مُحَمَّدٌ في الأصل فقال: «ولو أن أخوين تزوّجا أختين، فأدخلت امرأة كل واحدٍ منهما على أخيه، فوطئ كُلُّ واحدٍ منهما امرأةَ أخيه...»، وذكر حكمها، ثم قال: «وقد استحسنَ بعضُ الفقهاء إذا كان كُلُّ واحدٍ منهما ووطئ المرأةَ التي أُدخلت عليه أن يُطَلَّقَ امرأته التي لم يدخل بها، ويغرم لها نصفَ المهر،

¹⁷⁴ محمد بن الحسن، المخرج في الحيل ص 34.

¹⁷⁵ هكذا عند السرخسي، وتقدّم بلفظ: «بعض الفقهاء»، وليس بينهما كبير فرق.

¹⁷⁶ السرخسي، المبسوط 30: 225.

¹⁷⁷ كذا في المخرج في الحيل، وفي الأصل: «سألت أبا حنيفة»، وأشار المحقق إلى وجود نسخة كتب فيها فوق السطر: «في نسخة: أبو يوسف».

¹⁷⁸ محمد بن الحسن، المخرج في الحيل ص 68-69، ويُقابلها في كتاب الحيل من الأصل 9: 476.

¹⁷⁹ انظر: السرخسي، المبسوط 30: 232.

¹⁸⁰ أضاف مُحَقِّقُ الكتاب هنا بين معقوفتين: [فيكون ذلك جائزاً، لأنها منه في عدّة، ولا عدّة عليها من الزوج الأول]، وليست هذه الزيادة في نسخة كتاب الحيل من الأصل، ولا في شرح السرخسي.

¹⁸¹ محمد بن الحسن، المخرج في الحيل ص 48، ويُقابلها من كتاب الحيل في الأصل 9: 444.

وَيَتَزَوَّجُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا الْمَرْأَةَ الَّتِي وَطَّئَهَا، وَيَغْرَمَ لَهَا مَهْرَ مِثْلِهَا بِالْدُخُولِ الْأَوَّلِ الَّذِي كَانَ عَلَى شِبْهَةِ، وَمَهْرًا ثَانِيًا
بِالنِّكَاحِ الْمُسْتَقْبَلِ»¹⁸².

وَيُلَاخِظُ أَنَّ مَا نَسَبَهُ مُحَمَّدٌ فِي الْأَصْلِ إِلَى بَعْضِ الْفُقَهَاءِ هُوَ مَا يُنْسَبُ فِي كِتَابِ الْحَيْلِ إِلَى أَبِي حَنِيفَةَ، وَفِي هَذَا دَلَالَةٌ
عَلَى أَنَّ كِتَابَ الْحَيْلِ لَيْسَ مِنْ تَأْلِيفِ مُحَمَّدٍ، كَمَا قَالَ السَّرْحَسِيُّ: «وَهَذَا الْفَضْلُ مَنْقُولٌ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ،
وَقَدْ بَيَّنَّا حِكَايَةَ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ فِي كِتَابِ الْحَيْلِ، فَبِهَذَا اسْتَدَلُّوا عَلَى أَنَّ الْكِتَابَ لَيْسَ مِنْ تَصْنِيفِ مُحَمَّدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ،
فَإِنَّهُ فِي تَصْنِيفَاتِهِ لَا يَسْتَرُّ قَوْلَ أَبِي حَنِيفَةَ، وَقَدْ سَتَرَهُ هُنَا بِقَوْلِهِ: وَقَدْ اسْتَحْسَنَ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ»¹⁸³.

السادس: مسائل الكتاب.

المتأمل في كتاب الحيل يرى أن فيه مسائل لا تصحُّ على قول محمد أصلاً، منها قوله: «أرأيت رجلاً أراد أن يدفع إلى
رجل مالا مضاربة، وأراد صاحب المال أن يكون المضارب ضامناً للمال، كيف الحيلة في ذلك والثقة؟...»¹⁸⁴،
وذكر جوابها، إلا أن السرخسي لما شرحها ذكر خلاف محمد فيها، ثم قال: «فهذه الحيلة على أصل أبي حنيفة وأبي
يوسف رحمهما الله خاصة»¹⁸⁵.

وكذا أفرد مؤلف الكتاب باباً للحيل في مسائل الشفعة¹⁸⁶، مع أن أبا يوسف ومحمداً اختلفا في التحايل في الشفعة،
فيرى أبو يوسف أن التحايل لإبطال الشفعة أو لتقليل رغبة الشفيع في الأخذ لا بأس به قبل وجوب الشفعة، أما
محمد فيرى أن ذلك مكروه أشد الكراهة، لأن الشفعة مشروعَةٌ لدفع الضرر عن الشفيع، فالذي يحتال لإسقاطها
بمنزلة القاصد إلى الإضرار بالغير، وذلك مكروه. وأبو يوسف يقول: إنه يمتنع من التزام هذا الحق مخافة أن لا
يُمكنه الخروج منه إذا التزمه، وذلك لا يكون مكروهاً، كمن امتنع من جمع المال كي لا¹⁸⁷ تلزمه نفقة الأقارب

¹⁸² محمد بن الحسن، الأصل 4: 382-383.

¹⁸³ السرخسي، المبسوط 30: 304.

¹⁸⁴ محمد بن الحسن، المخارج في الحيل ص 76، ويُقابَلُها في كتاب الحيل من الأصل 9: 485.

¹⁸⁵ السرخسي، المبسوط 30: 239.

¹⁸⁶ انظر: محمد بن الحسن، المخارج في الحيل ص 80-84، ويُقابَلُها في كتاب الحيل من الأصل 9: 490-495.

¹⁸⁷ في المبسوط: «كيف تلزمه»!

والحج، فهذا دفع الصَّرَر عن نفسه، لا الإضرار بالغير¹⁸⁸»¹⁸⁹.

وبالتأمل في مسائل الشفعة الواردة في كتاب الحِيل نرى أنّ فيها تحايلاً لإبطال الشفعة، أو لتقليل رغبة الشفيع في الأخذ بها، على ما وصف السرخسي في قول أبي يوسف، فيُسْتَبَعَدُ كُلُّ الْبُعْدِ أَنْ يَذَكَرَ مُحَمَّدٌ مِثْلَ هَذِهِ الْمَسَائِلِ فِي كِتَابٍ لَهُ، وَيَسْكُتُ عَنْهَا، وَلَا يُبَيِّنُ قَوْلَهُ فِيهَا، مَعَ أَنَّهُ يَرَاهَا مَكْرُوهَةً أَشَدَّ الْكِرَاهَةِ.

وقلب جوزيف شخّط هذه الحقيقة، فادّعى أنّ عزو كراهة الحيلة في باب الشفعة إلى محمد بن الحسن الشيباني غير صحيح، «لأن الشيباني قد جمع أمثال تلك الحيل في باب طويل من كتابه المتقدم ذكره»¹⁹⁰، فجعل المشكوك فيه حاكماً على المتيقن أو ما هو قريب منه، وجعل المحتمل قاضياً على المجزوم به!

ولم ينفرد السرخسي (ت 483) بعزو كراهة التحايل في باب الشفعة إلى محمد، بل سبقه إلى ذلك الإمام أبو الليث السمرقندي (ت 275) حيث قال في باب الحِيل من عيون المسائل: «رُوِيَ عَنْ أَبِي يَوْسُفَ أَنَّهُ كَانَ لَا يَرَى بِأَسَاءً بِالْإِحْتِيَالِ فِي إِبْطَالِ الشَّفْعَةِ، وَكَانَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَكْرَهُهُ»¹⁹¹، ونصّ عليه أيضاً علاء الدين السمرقندي (ت 540) في تحفة الفقهاء¹⁹²، وهو وإن كان بعد السرخسي إلا أنه ليس بمتأخّر عنه كثيراً، وهو المعروف في الهداية والكنز وغيرهما من كتب المذهب المعتمدة المتأخّرة¹⁹³.

السابع: أمثلة الكتاب.

ويلاحظ أنّ مؤلّف كتاب الحِيل قد أورد في أمثلة مُسْتَعْرَبَةً الصَّيْغَةَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَعْهُودِ مِنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ، فَقَدْ

¹⁸⁸ كذا في المبسوط! وفيه خلل.

¹⁸⁹ السرخسي، المبسوط 30: 240.

¹⁹⁰ ذكر ذلك في محاضرة له في تاريخ الفقه الإسلامي، نُشِرَتْ فِي مَجَلَّةِ الْمَشْرِقِ، الْعِدَدُ 4، إِبْرَيْلِ سَنَةِ 1935، ص 547-556، ثم في مجلة الرسالة، الْعِدَدُ 144، إِبْرَيْلِ سَنَةِ 1936، ص 542-546.

¹⁹¹ السمرقندي، أبو الليث، عيون المسائل 2: 452.

¹⁹² السمرقندي، علاء الدين، تحفة الفقهاء، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م)، 3: 61.

¹⁹³ انظر: المرغيناني، الهداية، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، 4: 323، والزيلعي، تبين الحقائق، (القاهرة: مطبعة بولاق 1313هـ)، 5: 261.

مثلاً في إحدى المسائل بزيد وعبد الله¹⁹⁴، ومثلاً في مسألة أخرى للأماكن بالرملة وأذرعات ومصر¹⁹⁵.

وذكر مُحَقِّقُ الكتاب الدكتور محمد بوينوكالين الاستغرابَ الأوَّل، وأجاب عنه بأنه «قد يكون من تأثر الإمام محمَّد بالحنويين الذين يُمثِّلون بزيد وعبد الله وعمرو، كما هو معروفٌ عنهم، ومحمَّد بن الحسن معروف بتقدمه في علم اللغة أيضاً، وكان على معرفة بالكسائيِّ إمام النحويين والقراء بالكوفة، كما كان ابن خالة الفراء»¹⁹⁶. ويُقوِّيه أنَّ التمثيل بزيد وعبد الله قد ورد عند الإمام محمَّد في كتاب الإكراه من الأصل¹⁹⁷. فلا يكون هذا التمثيل مُستغراباً تماماً، لكنَّ يبقى التمثيل بالبلدان المذكورة مستغرباً، فالشائع في كتب محمَّد التمثيل بالكوفة¹⁹⁸ والبصرة¹⁹⁹ والحيرة²⁰⁰ وخراسان²⁰¹ والشام²⁰². ولم أقف على التمثيل بأذرعات والرملة ومصر في أيِّ موضع من كتاب الأصل.

والحاصل: أنَّ هذه سبعة أمور بعضها أقوى من بعض، ولا ينبغي النظرُ إلى كلِّ واحدٍ منها على حدة، بل ينبغي النظرُ إلى مجموعها، وهي تدلُّ على ترجيح نفي نسبة كتاب الحيل إلى الإمام محمَّد بن الحسن أو إلى غيره من أصحاب أبي حنيفة، وإنما هو من تأليف رجل متأخر الطبقة عن محمَّد بن الحسن قليلاً، شاركه في الأخذ عن أبي يوسف، كما شاركه في الرواية عن بعض شيوخه، وأخذ عن محمَّد نفسه.

وقد روى الطحاويُّ (ت 321) عن أحمد بن أبي عمران، عن محمَّد بن سهاة قال: سمعتُ محمَّد بن الحسن يقول:

¹⁹⁴ انظر: محمد بن الحسن، المخرج في الحيل ص 56، ويُقابَلُها من كتاب الحيل في الأصل 9: 450.

¹⁹⁵ انظر: محمد بن الحسن، المخرج في الحيل ص 12، ويُقابَلُها من كتاب الحيل في الأصل 9: 412-413.

¹⁹⁶ انظر: د. محمد بوينوكالين، مُقدِّمة الأصل ص 63.

¹⁹⁷ انظر: محمد بن الحسن، الأصل 7: 310. أفادني مشكوراً الأستاذ أوقان قدير بلماز، وبه يُستدرك على قول الدكتور محمد بوينوكالين في مقدِّمة الأصل ص 63: «لا نجدُ مثلاً هذا الأسلوب في أيِّ موضع من الكتاب».

¹⁹⁸ انظر: محمد بن الحسن، الأصل 1: 78، 79، 233، وغيرها كثير جداً.

¹⁹⁹ انظر: المصدر السابق 1: 233، 2: 337، 3: 25، وغيرها كثير.

²⁰⁰ انظر: المصدر السابق 1: 79، 233، 262، وغيرها.

²⁰¹ انظر: المصدر السابق 1: 79، 263، 264، وغيرها.

²⁰² انظر: محمد بن الحسن، الأصل 1: 265، 266، 267، وغيرها.

«هذا الكتاب - يعني: كتاب الحِجَل - ليس من كتبنا، إنما أُلقيَ فيها. قال ابنُ أبي عمران: إنما وضعه إسماعيلُ بنُ حماد بن أبي حنيفة»²⁰³.

وليس لنا أن نجزم بأن مُرادَ ابن أبي عمران هو هذا الكتابُ نفسه، إلا أن ذلك مُحتمَلٌ جداً، فما قدرته أنفاً من كون مؤلّف كتاب الحِجَل المنسوب إلى محمّد ينبغي أن يكونَ من طبقةٍ متأخرة عن محمّد قليلاً، ممّن أخذ عن أبي يوسف، وأخذ عن محمّد، وشاركه في الرواية عن بعض شيوخه، نراه يتوافقُ مع إسماعيل بن حماد، وبيانه:

أن إسماعيلَ لم يُدرِك جدّه²⁰⁴، وتفقّه على أبيه حماد (ت 176) والحسن بن زياد (ت 204)، وأخذ عن أبي يوسف (ت 182)، وصار له شأنٌ في حياته، كما قال شمس الأئمة الحلواني: «إسماعيلُ بنُ حماد نافلهُ أبي حنيفة، وكان يختلفُ إلى أبي يوسف يتفقّه عليه، ثم صار بحالٍ يُزاحمه»²⁰⁵، فلا يُستبعدُ أن يكون قد بدأ بالتصنيف في حياة محمّد (ت 189).

ولإسماعيل روايةٌ عن محمّد²⁰⁶، وذكر الخطيبُ البغداديُّ أنه «حدّث عن أبيه (ت 176)، وعن مالك بن مغول (ت 159)، وعمّر بن ذرّ (ت 153)، ومحمّد بن عبد الرحمن بن أبي ذئب (ت 158 أو 159)، والقاسم بن معن (ت 175)، وأبي شهاب الحنّاط (ت 171)»²⁰⁷، وبعض هؤلاء من شيوخ محمّد بن الحسن، كما لك بن مغول وعمّر بن ذرّ وابن أبي ذئب. ومات إسماعيلُ سنة 212²⁰⁸.

²⁰³ رواه ابنُ أبي العوام في فضائل أبي حنيفة وأخباره، (مكة المكرمة: المكتبة الإمدادية، 2010م)، ص 365 عن الطحاويّ به، وذكره الذهبيُّ في مناقب أبي حنيفة وصاحبيه، (حيدرآباد الدكن: دائرة المعارف النعمانية، 1408هـ)، ص 85، وفي تاريخ الإسلام 12: 361.

²⁰⁴ كذا قال القرشيُّ في الجواهر المضية 1: 401 وغيره، والمراد: إنه لم يُدرِكه بحيث يأخذ عنه، أما من حيث المولد فالظاهر أنه أدركه صغيراً، لأن إسماعيلَ يروي عن عمّر بن ذرّ المرهبي (ت 153) وابن أبي ذئب (ت 158)، ومالك بن مغول (ت 159)، وهذا يدلُّ على أنه وُلِدَ في حدود سنة 145.

²⁰⁵ انظر: القرشي، الجواهر المضية 1: 403.

²⁰⁶ كما في: ابن أبي العوام، فضائل أبي حنيفة وأخباره ص 249 و 349.

²⁰⁷ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد 7: 216.

²⁰⁸ كنتُ سأوردُ احتمالاً أن يكونَ مؤلّف الكتاب أبا سهل موسى بن نصر - أو نصير - الرازي، فقد ذكر ابنُ قطلوبغا في تاج التراجم ص 297 أن له كتابَ المخارج، قال: «وهو بديع في بابه». ثم استبعدتُ ذلك بأنهم ذكروا أبا سهل الرازي في أصحاب محمّد خاصة، كما في: الصميري، أخبار أبي

والذي نستطيع أن نجزم به: أن كتاب الحيل هذا هو من تأليف أحد علماء الحنفية، لكنه ليس أحد أصحاب الإمام أبي حنيفة مباشرة، بل أحد أصحاب أصحابه.

خاتمة

انتهت هذه الدراسة إلى عدد من النتائج، أهمها:

1- أن ما ظهر في النصف الثاني من القرن الثاني باسم كتاب الحيل المشتغل على حيل غير مشروعة، لا تصح نسبته إليه، حيث أظهر توظيف علم علل الحديث بجمع الروايات وتعيين مدار الإسناد وبيان اختلاف الرواة أن نسبته إلى أبي حنيفة قد أُدرجت في بعض الأخبار في زمان متأخر. وأن ما ظهر في القرنين الثالث والرابع باسم كتاب الحيل لا تصح نسبته إليه كذلك، حيث أظهر توظيف نقد الإسناد جرحاً شديداً في روايته.

2- وأن ما ورد في بعض الحكايات الأدبية من نسبة كتاب في الحيل إلى أبي يوسف لا تصح نسبته إليه، حيث أظهر نقد الإسناد أن رواي تلك الحكاية مجروح، وقد انفرد بالخبر في زمان متأخر، كما أظهر نقد المتن أن فيها نكارة بمخالفة الواقع.

3- وأن ما ورد في بعض الحكايات من نسبة كتاب في الحيل إلى محمد بن الحسن لا تصح نسبته إليه، حيث أظهر نقد الإسناد أن فيها انقطاعاً فاحشاً، كما أظهر نقد المتن أن فيها نكارة بمخالفة التاريخ.

4- أما كتاب الحيل المنسوب إلى محمد بن الحسن، والمطبوع مفرداً تارةً، وضمن كتاب الأصل تارةً، ففي نسبته إليه اختلاف قديم، والراجح أنه لا تصح نسبته إليه، حيث جرى توظيف نقد الإسناد من جهة جرح الرواة، وتوظيف نقد المتن بمخالفة التاريخ، وتوظيف لعلم العلل بتعيين طبقة الراوي والنظر في علاقاته بشيوخه، فأظهر إشكالات عديدة في نسبته إلى محمد، وأيدها إشكالات أخرى في محتوى الكتاب كأسلوبه ومساائله وأمثله. لكن ليس في الكتاب إشكالات علمية في نسبة محتواه إلى مذهب الحنفية إجمالاً، فالظاهر أنه من تأليف أحد علماء المذهب من طبقة تلامذة أصحاب الإمام أبي حنيفة، وليس أحد أصحابه، ويحتمل أن يكون هو إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة.

حنيفة وأصحابه، (بيروت: عالم الكتب، 1985م)، ص 164، وقد تأخرت وفاته إلى سنة 261، كما في: الذهبي، تاريخ الإسلام 20: 193، فروايتُه عن بعض الشيوخ المذكورين في كتاب الحيل غير متصورة.

5- جرى توظيف النقد الحديثي في التوثق من نسبة كتب الحيل المنسوبة إلى الحنفية في القرن الثاني من جهات عديدة، منها نقد الإسناد من جهة الاتصال أو الانقطاع، ونقده من جهة جرح الرواة وتعديلهم، ونقده من جهة انفراد الراوي بالخبر في زمان متأخر، ونقد المتن بمخالفة الواقع، ونقده بمخالفة التاريخ، كما جرى توظيف علم العلل في الكشف عن الإدراج في المتن، وفي تعيين طبقة الراوي والنظر في علاقاته بشيوخه. وهو ما أبرز بصورة تطبيقية أهمية توظيف النقد الحديثي في التوثق من نسبة الكتب إلى مؤلفيها.

6- ولم تقتصر عملية التوثق المذكورة على أعمال أداة النقد الحديثي، بل أضيف إليها أعمال أدوات أخر كالنظر في محتوى الكتاب من جهة أسلوبه ومسائله وأمثله. وهو ما أبرز بصورة تطبيقية الحاجة إلى الإفادة من سائر أدوات التوثيق.

7- وبناءً على ذلك، فالمراد بتوظيف النقد الحديثي في هذا المجال: هو إعماله والإفادة من نتائجه، لا الاكتفاء به والاقصار عليه وإهمال غيره من الأدوات.

المصادر

ابن أبي العوام، أبو القاسم عبد الله بن محمد السعدي (ت335). فضائل أبي حنيفة وأخباره ومناقبه. تحقيق لطيف الرحمن البهرائجي القاسمي، مكة المكرمة: المكتبة الإمدادية، 2010م/1431هـ.

ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد الرازي (ت327). الجرح والتعديل. بيروت: دار إحياء التراث العربي، مصورة عن الهند، دائرة المعارف العثمانية.

ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد الجزري (ت630). الكامل في التاريخ. تحقيق عمر عبد السلام تدمري، بيروت: دار الكتاب العربي، 1997م/1417هـ.

ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (ت751). إعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق مشهور حسن سلمان، الدمام: دار ابن الجوزي، 1423هـ.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم الحرّاني (ت728). بيان الدليل على بطلان التحليل. تحقيق حمدي السلفي، بيروت: المكتب الإسلامي، 1998م/1418هـ.

ابن جبان، أبو حاتم محمد بن حبان البستي (ت354). الثقات. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، 1973م/1393هـ.

- ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان البستي (ت 354). كتاب المجروحين. تحقيق محمود إبراهيم زايد، حلب: دار الوعي، 1396 هـ.
- ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت 852). فتح الباري بشرح صحيح البخاري. بيروت: دار المعرفة، مصورة عن القاهرة، الطبعة السلفية.
- ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت 852). لسان الميزان. تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2002 م / 1423 هـ.
- ابن حمدون، أبو المعالي محمد بن الحسن البغدادي. التذكرة الحمدونية. بيروت: دار صادر، 1417 هـ.
- ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع (ت 230). الطبقات الكبرى. تحقيق إحسان عباس، بيروت: دار صادر، 1968 م.
- ابن قطلوبغا، زين الدين قاسم بن قطلوبغا (ت 879). تاج التراجم فيمن صنف من الحنفية. تحقيق محمد خير رمضان يوسف، دمشق: دار القلم، 1992 م / 1413 هـ.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (ت 774). تفسير القرآن العظيم. تحقيق سامي سلامة، الرياض: دار طيبة، 1420 هـ.
- ابن مازه، برهان الدين محمود بن أحمد بن عبد العزيز البخاري (ت 616). المحيط البرهاني. تحقيق عبد الكريم الجندي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004 م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم الإفريقي (ت 711). لسان العرب. بيروت: دار صادر، 1414 هـ.
- أبو بكر المؤودي، أحمد بن محمد بن الحجاج (ت 275). أخبار الشيوخ وأخلاقهم. تحقيق د. عامر حسن صبري، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2005 م / 1426 هـ.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت 275). سؤالات أبي داود إلى الإمام أحمد بن حنبل. تحقيق د. زياد محمد منصور، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1414 هـ.
- أبو زهرة، محمد أبو زهرة (ت 1394). أبو حنيفة. القاهرة: دار الكتاب العربي.
- الآبي، أبو سعد منصور بن الحسين الرازي (ت 421). نشر الدرر في المحاضرات. تحقيق خالد عبد الغني محفوظ، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004 م / 1424 هـ.
- أسد رستم. مصطلح التاريخ. بيروت: المكتبة العصرية، 2002 م / 1423 هـ.

- الأعظمي، د. محمد مصطفى. منهج النقد عند المحدثين. الرياض: مكتبة الكوثر، 1990م/1410هـ.
- بحيري، محمد عبد الوهاب (ت1407). الحيل في الشريعة الإسلامية. القاهرة: مطبعة السعادة، 1974م/1394هـ.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت255). الحيوان. تحقيق عبد السلام هارون، بيروت: دار الجليل، 1996م/1416هـ.
- جماعة من العلماء. الفتاوى الهندية. بيروت: دار الفكر، مصورة عن الطبعة الصادرة سنة 1310هـ.
- حبّوش، د. محيي الدين. الموازنة بين الرواية الحديثية والرواية التاريخية. بيروت: دار النوادر اللبنانية، 2014م/1435هـ.
- الحجوي، محمد بن الحسن الفاسي (ت1376). الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1995م/1416هـ.
- الخصّاف، أبو بكر أحمد بن عمر بن مهير الشيباني (ت261). الحيل. القاهرة: 1314هـ.
- الخطيب، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت البغدادي (ت463). تاريخ بغداد. تحقيق د. بشار عواد معروف، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2002م/1422هـ.
- الدميني، مسفر بن غُرم الله. مرويات السيرة النبوية بين قواعد المحدثين وروايات الإخباريين. بحث مقدّم إلى ندوة عناية المملكة العربية السعودية بالسنة والسيرة النبوية. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، 2004م/1425هـ.
- الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان (ت748). بيان زغل العلم والطلب. تحقيق محمد زاهد الكوثري، القاهرة: مكتبة القدسي.
- الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان (ت748). تاريخ الإسلام. تحقيق عمر عبد السلام تدمري، بيروت: دار الكتاب العربي، 1993م/1413هـ.
- الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان (ت748). سير أعلام النبلاء. تحقيق جماعة من الأساتذة بإشراف شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985م/1405هـ.
- الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان (ت748). مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبه. تحقيق محمد زاهد الكوثري وأبو الوفا الأفعاني، حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النعمانية، 1408هـ.
- الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان (ت748). ميزان الاعتدال في نقد الرجال. تحقيق علي البجاوي، بيروت: دار المعرفة، 1963/1382هـ.

- الزليعي، فخر الدين عثمان بن علي (ت 743). *تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق*. القاهرة: مطبعة بولاق 1313 هـ.
- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي (ت 771). *طبقات الشافعية الكبرى*. تحقيق د. محمود الطناحي ود. عبد الفتاح الحلوة، القاهرة: هجر للطباعة والنشر، 1413 هـ.
- السرخسي، شمس الأئمة محمد بن أحمد بن أبي سهل (ت 483). *المبسوط*. بيروت: دار المعرفة، 1993 م / 1414 هـ.
- السلمي، د. عبد الرحمن بن نويفع فالح. *المنهج النقدي عند المحدثين وعلاقته بالمناهج النقدية التاريخية*. الرياض: مركز نهاء للبحوث والدراسات، 2014 م / 1435 هـ.
- السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد (ت 375). *عيون المسائل*. تحقيق د. صلاح الدين الناهي، بغداد: 1965 م.
- السمرقندي، سعيد بن علي. *جنته الأحكام وجنته الخصام في الحيل والمخارج*. تحقيق د. صفوت كوسة ود. إلياس قبلان، بيروت: دار صادر، إسطنبول: مكتبة الإرشاد، 2005 م / 1426 هـ.
- السمرقندي، علاء الدين محمد بن أحمد (ت 540). *تحفة الفقهاء*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994 م / 1414 هـ.
- السُّبُوطِيّ، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت 911). *الدر المنثور في التفسير بالمتأثر*. بيروت: دار الفكر.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي. *المواقفات*. تحقيق مشهور حسن سلمان، الرياض: دار ابن عفان، 1997 م / 1417 هـ.
- الشيبياني، محمد بن الحسن بن فرقد (ت 189). *الأثار*. تحقيق خالد العواد، دمشق: دار النوادر، 2011 م / 1432 هـ.
- الشيبياني، محمد بن الحسن بن فرقد (ت 189). *الأصل*. تحقيق د. محمد بوينو كالن، بيروت: دار ابن حزم، 2012 م / 1433 هـ.
- الشيبياني، محمد بن الحسن بن فرقد (ت 189). *المخارج في الحيل*. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.
- الشيبياني، محمد بن الحسن بن فرقد (ت 189). *الموطأ*. تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1962 م.
- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي (ت 476). *طبقات الفقهاء*. تحقيق د. إحسان عباس، بيروت: دار الرائد العربي، 1970 م.
- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك (ت 764). *الوافي بالوفيات*. تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، بيروت: دار إحياء التراث، 2000 م / 1420 هـ.
- الصيمري، أبو عبد الله الحسين بن علي (ت 436). *أخبار أبي حنيفة وأصحابه*. بيروت: عالم الكتب، 1985 م / 1405 هـ.

- عبد السلام هارون. تحقيق النصوص ونشرها. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1998 م.
- د. عبد المجيد جمعة. عناية المحدثين بتوثيق النصوص وسبقهم للغرب، توثيق نسبة الكتاب إلى المؤلف نموذجاً. الجزائر: الملتقى الدولي الثاني حول مناهج تحقيق النصوص عند العرب والغرب، 2013 م.
- د. عبد المجيد محمود. الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1979 م / 1399 هـ.
- العثماني، محمد تقي. أصول الإفتاء وآدابه. كراتشي: مكتبة معارف القرآن، 2011 م / 1432 هـ.
- العمرى، أكرم ضياء. السيرة النبوية الصحيحة، محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1994 م / 1415 هـ.
- العمرى، أكرم ضياء. مرويات السيرة النبوية بين قواعد المحدثين وروايات الإخباريين. بحث مقدّم إلى ندوة عناية المملكة العربية السعودية بالسنة والسيرة النبوية. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، 2004 م / 1425 هـ.
- العيني، أبو محمد محمود بن أحمد (ت 855). عمدة القاري شرح صحيح البخاري. بيروت: دار إحياء التراث العربي، مصورة عن الطبعة المصرية.
- القرشي، عبد القادر بن محمد. الجواهر المضية في طبقات الحنفية. تحقيق د. عبد الفتاح الحلوة، القاهرة: هجر للطباعة والنشر، 1993 م / 1413 هـ.
- الكوثري، محمد زاهد بن الحسن (ت 1371). بلوغ الأمان في سيرة الإمام محمد بن الحسن الشيباني. تحقيق د. حمزة البكري، عمان: دار الفتح، 2017 م / 1438 هـ.
- الكوثري، محمد زاهد بن الحسن (ت 1371). تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب. بيروت: 1990 م / 1410 هـ.
- الكوثري، محمد زاهد بن الحسن (ت 1371). حسن التقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي. تحقيق د. حمزة البكري، عمان: دار الفتح، 2017 م / 1438 هـ.
- مجلة الرسالة، تصدر عن صاحبها أحمد حسن الزيات في مصر، العدد 144، إبريل، سنة 1936 م.
- مجلة المشرق، مجلة كاثوليكية تصدر عن كلية القديس يوسف في بيروت: العدد 4، إبريل، سنة 1935 م.

- المرغيناني، علي بن أبي بكر الفرغاني (ت 593). *الهداية شرح بداية المبتدي*. تحقيق طلال يوسف، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- المُعَلِّمِي، عبد الرحمن اليماني (ت 1386). *التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل*. تحقيق الألباني، دمشق: المكتب الإسلامي، 1986 م / 1406 هـ.
- منّاع القطان. *تاريخ التشريع الإسلامي*. القاهرة: مكتبة وهبة، 2001 م / 1422 هـ.
- النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق (ت 438). *الفهرست*. تحقيق إبراهيم رمضان، بيروت: دار المعرفة، 1997 م / 1417 هـ.
- الهروي، أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري (ت 481). *ذم الكلام وأهله*. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1998 م / 1418 هـ.

Kaynaklar

- Abdülmeçîd Cumu'â. *Înâyetü'l-muhaddisîn bi tevsîki'n-nuşûş ve sebkuhum li'l-ğarbi*. Cezayir: 2013.
- Abdülmeçîd Mahmûd. *el-İtticâhâtü'l-fıkhîyye 'inde aşhâbi'l-ğadîş fi'l-ğarnî's-sâlis'l-hicrî*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1979.
- Abdüsselâm Hârûn. *Tahkîku'n-nuşûş ve neşruhâ*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998.
- Âbî, Ebû Sa'd Mansûr b. el-Hüseyn er-Râzî. *Nesrû'd-dürr fi'l-muhâdarât*. Thk. Halit Abdülganî Mahfûz. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 2004.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *'Umdetü'l-kârî şerhu Şahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî.
- A'zamî, Muhammed Mustafa. *Menhecü'n-naqd 'inde'l-muhaddisîn*. Riyad: Mektebetü'l-kevser, 1990.
- Buhayrî, Muhammed Abdilvehhâb. *el-ÿiyel fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*. Kahire: Matbaatü's-saâde, 1974.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-ÿayevân*. Thk. Abdüsselâm Hârûn. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1996.
- Câmiatü'l-Kiddîs Yûsuf. *Mecelletü'l-Meşriq, Mecelletü'l-katolikiyye*. Beyrut: 4 (Nisan 1935)
- Cemâatün mine'l-Ulemâ. *el-Fetâva'l-Hindiyye*. Beyrut: Darü'l-Fikr, h. 1310.
- Dümeynî, Mîsfir b. Gurmullâh. *Merviyyâtü's-sîreti'n-nebeviyyeti beyne kavâidi'l-muhaddisîn ve rivâyâtü'l-ihbâriyyîn*. el-Medînetü'l-münevver: Mecmau'l-meliki Fehd, 2004.
- Ebû Bekir Merrûzî, Ahmed b. Muhammed b. el-Haccâc. *Ahbarü's-Şüyuh ve Ahlakihim*. Thk. Âmir Hasan Sabrî. Beyrut: Dârü'l-Beşâirü'l-İslâmiyye, 2005.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Su'âlâtü Ebî Dâvûd ilâ el-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Thk. Ziyâd Muhammed Mansûr. Medîneti'l-münevver: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem
- Ebû Zehre, Muhammed Ebû Zehre. *Ebû Hanîfe*. Kahire: Dârü'l-Kitâbu'l-Arabî.
- Esad Rüstem. *Muştalahu't-târîh*. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2002.

- Ḥabbūṣ, Muḥyiddîn. *el-Müvâzene beyne'r-rivâyeti'l-hadîsiyye ve'r-rivâyeti't-târîhiyye*. Beyrut: Dârü'n-nevâdiri'l-Lübnâniyye, 2014.
- Hacvî, Muhammed b. el-Hasen el-Fâsî. *el-Fikrû's-sâmî fi târîhi'l-fıkhî'l-İslâmî*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Hassâf, Ebû Bekr Ahmed b. Ömer b. Mûheyr eş-Şeybânî. *el-Ḥiyel*. Kahire: 1896.
- Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dârü'l-ğarbi'l-İslâmî, 2002.
- Herevî, Ebû İsmâil Abdullah b. Muhammed el-Ensârî. *Zemmü'l-kelâm ve ehlihî*. El-Medînetü'l-münevvere: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Ḥikem, 1998.
- İbn Ebî Avvâm, Ebü'l-Kâsım Abdullâh bin Muhammed es-Sa'dî. *Faḍâ'ilü Ebî Ḥanîfe ve Aḥbârühû ve Menâkıbuhû*. Thk. Latîfürrahman el-Behrâicî el-Kâsımî. Mekketü'l-Mükerreme: el-Mektebü'l-İmdâdiyye, 2010.
- İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerḥ ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru İhyâit-türâsî'l-Arabî, 1952.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerḥi Şaḥîhi'l-Buḥârî*. Beyrut: Dârü'l-ma'rife.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî. *Lisânü'l-Mîzân*. Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dârü'l-Beşâirü'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hamdûn, Ebü'l-Meâlî Muhammed b. el-Hasen el-Bağdâdî. *et-Tezkiretü'l-Ḥamdûniyye*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1996.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *eş-Şikât*. Haydarâbâd ed-Dekken: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmâniyye. 1973.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *Kitâbü'l-mecrûḥîn*. Thk. Mahmûd İbrâhim Zâyed. Halep: 1976.
- İbn Kayyim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr. *İ'lâmü'l-muvaḳḳı'în 'an rabbi'l-âlemîn*. Thk. Meşhur Hasan Selmân. ed- Dammâm: Dârü İbni'l-Cevzî, 2002.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İsmâil b. Ömer b. Kesîr ed-Dımaşkî. *Tefsîrû'l-Ḳur'âni'l-azîm*. Thk. Sâmi Selâmet. Riyad: Dârü Ṭaybe, h. 1420.
- İbn Kutluboğa, Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa. *Tâcü't-terâcim fi men sannefe mine'l-Hanefiyye*. Thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf. Dımaşk: Dârü'l-kalem 1992.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mûkerrem el-İfrîkî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, h. 1414.
- İbn Mâze, Burhâneddin Mahmud bin Ahmed bin Abdülazîz el-Buḥârî. *el-Muhitü'l-burhani*. Thk. Abdulkerim el-Cundî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*. Thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *Beyânü'd-delîl 'alâ buṭlânî't-taḥlîl*. Thk. Hamdi es-Selefi. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1998.

- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîh*. Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1997.
- Kevserî, Muhammed Zâhid bin el-Hasen. *Bulûgu'l-emânî fi sîreti'l-Îmâm Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî*. Thk. Hamza el-Bekrî. Amman: Dâru'l-feth, 2017.
- Kevserî, Muhammed Zâhid bin el-Hasen. *Ĥüsnu't-tekâdî fi sîreti'l-Îmâm Ebî Yûsuf el-Kâdî*. Thk. Hamza el-Bekrî. Amman: Dâru'l-feth, 2017.
- Kevserî, Muhammed Zâhid bin el-Hasen. *Te'nîbü'l-Ĥaţîb 'alâ mâ sâkahû fi tercemeti Ebî Ĥanîfe mine'l-ekâzîb*. Beyrut: 1990.
- Köse, Saffet. *İslâm Hukuku Açısından Kanuna Karşı Hile ve Hile-i Şer'iyye*. İstanbul: Hikmetevi, 2020.
- Kureşî, Abdülkâdir b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-muğıyye fi tabakâti'l-Ĥanefiyye*. Thk. Abdülfettâh el-Hulv. Kahire: 1993.
- Mennâ' el-Kattân. *Târîhu't-teşrî'i'l-İslâmî*. Kahire: Mektebe Vehbe, 2001.
- Merginânî, Alî b. Ebî Bekr el-Fergânî. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. Thk. Talâl Yûsuf. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî.
- Muallimî, Abdurrahman el-Yemânî. *et-Tenkîl bimâ fi Te'nîbi'l-Kevserî mine'l-ebâţîl*. Thk. El-Elbânî. Dimeşk: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1986.
- Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-Verrâk. *el-Fihrist*. Thk. İbrâhim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1997.
- Osmânî, Muhammed Takî. *Uşûlü'l-iftâ ve âdâbihi*. Karaçi: Mektebetü Meârifî'l-Kur'ân, 2011.
- Ömerî, Ekrem Ziyâ. *es-Sîretü'n-nebeviyyetü's-şahîha, Muĥâveletü litabîki kavâidi'l-muhaddisîn fi naĥdi rivâyâti's-sîreti'n-nebeviyyeti*. El-Medînetü'l-münevver: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Ĥikem, 1994.
- Ömerî, Ekrem Ziyâ. *Merviyyâtü's-sîreti'n-nebeviyyeti beyne kavâidi'l-muhaddisîn ve rivâyâti'l-ihbâriyyîn. el-Medînetü'l-münevver: Mecmau'l-meliki Fehd, 2004.*
- Safedî, Selâhaddin Halîl b. Aybeg. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. Thk. Ahmed el-Arnaût ve Türkî Mustafa. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâs, 2000.
- Saymerî, Ebü Abdillâh el-Hüseyn b. Alî. *Aĥbâru Ebî Ĥanîfe ve aşĥâbih*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1985.
- Semerkandî, Alâeddin Muhammed b. Ahmed. *Cennetü'l-Aĥkâm ve Cünnetü'l-Ĥişâm Fi'l-Ĥiyel Ve'l-Meĥâric*. Thk. Saffet Köse, İlyas Kaplan. Beyrut: Dâr Sâdir, 2005.
- Semerkandî, Alâeddin Muhammed b. Ahmed. *Tuĥfetü'l-Fuĥahâ'*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed. *Uyûnü'l-mesâ'il*. Thk. Selâhaddin en-Nâhî. Bağdat: 1965.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsûţ*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1993.
- Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî. *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. Thk. Mahmûd et-Tanâhî, Abdülfettâh el-Hulv. Kahire: 1992.
- Sülemî, Abdurrahmân b. Nüveyfi' b. Fâliĥ. *el-Menhecü'n-naĥdî 'inde'l-muhaddisîn ve alâkatühû bi'l-menâhici'n-naĥdiyyedi't-târîhiyye*. Riyad: Merkezü Nemân li'l-buhûsi ve'd-dirâsât, 2014.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dürü'l-menşûr*. Beyrut: Dâru'l-fikr.

- Şâtîbî, İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. Riyad: Dâr Ibn Affân, 1997.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Âşâr*. Dimeşk: Dârü'n-Nevâdîr, 2011.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Aşl*. Thk. Muhammed Boynukalın. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2012.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Mehâric fi'l-hiyel*. Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Muvaţta*. Thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf. Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ li'ş-şüûni'l-İslâmiyye, 1962.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî. *Tabakâtü'l-fukahâ*. Thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dârü'r-râidi'l-Arabî, 1970.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Bevânü zeğali'l-ilm ve't-taleb*. Thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe ve şâhibeyhi*. Thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Ebü'l-Vefâ el-Efgânî*. Haydarâbâd: *Da'iratu'l-maârifî'n-Nu'mâniyye*, 1987.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mîzânü'l-i'tidâl fi naqdi'r-ricâl*. Thk. Ali el-Bicâvî. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1963.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm*. Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1993.
- Zeylaî, Fahrüddîn Osmân b. Alî. *Tebyînü'l-hakâ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*. Kahire: Matbaatü Bûlâk, 1895.

HADITH

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

Aralık / December / ديسمبر / 2021, 7: 105-125

Hanefî Usûlcülere Göre Hz. Peygamber'in Fiileri ve İctihadları -Hicrî V. Asır Özelinde-

The Actions and İdjtiyhâds of the Prophet Muḥammad According to Ḥanafî Methodologists
in the Fifth Century Ah

أفعال النبي ﷺ واجتهاداته عند الأصوليين الحنفية في القرن الخامس الهجري

Serkan Demir

Dr. Öğretim Üyesi, İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Malatya/Türkiye
Asst. Prof., İnönü University, Faculty of Theology, Malatya/Turkey
serkan.demir@inonu.edu.tr
ORCID ID: orcid.org/0000-0003-2701-0949

Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received Date: 15.11.2021
Kabul Tarihi / Accepted Date: 20.12.2021
Yayın Tarihi / Published Date: 31.12.2021
Yayın Sezonu / Publication Date Season: Aralık / December
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.5812452>

Atıf / Citation / اقتباس : Demir, Serkan. “Hanefî Usûlcülere Göre Hz. Peygamber'in Fiileri ve İctihadları -Hicrî V. Asır Özelinde- / The Actions and İdjtiyhâds of the Prophet Muḥammad According to Ḥanafî Methodologists in the Fifth Century Ah”. *HADITH* 7 (Aralık/December 2021): 105-125. doi.org/10.5281/zenodo.5812452.

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

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

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

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

Hanefî Usûlcülere Göre Hz. Peygamber'in Fiileri ve İctihadları

-Hicrî V. Asır Özelinde-

Dr. Öğretim Üyesi Serkan DEMİR

Anahtar Kelimeler:

ÖZ

Hadis

Hanefî

Hz. Peygamber'in

Fiileri

Hz. Peygamber'in

İctihadları

Zelle

Hanefî Usûlcülere Göre Hz. Peygamber'in Fiileri ve İctihadları isimli bu çalışmada, Hanefî usûl geleneğinin klasik şekil ve muhtevasını kazandığı hicrî beşinci asırda yaşayan Debûsî (ö. 430/1039), Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî (ö. 483/1090) tarafından telif edilen usûl eserleri merkeze alınarak Hanefî usûlcülerin Hz. Peygamber'in fiileri ve ictihadları hakkındaki görüşleri bizzat kendi kaynaklarından tespit edilmeye çalışılmıştır. Hanefî usûlcüler bir fiilin Allah Resûlü tarafından yapılmasının o fiilin mubahlığına delâlet edeceğini; fiilin vâcip veya farz olduğuna hükmedebilmek için ise hârici bir karineye ihtiyaç olduğu savunmuşlardır. Hanefî usûlcüler ayrıca Hz. Peygamber'in dinî bir gaye ile yaptığı tüm fiillerde ümmete örnek olduğunu ilgili fiilin Hz. Peygamber'e hass olduğunu söyleyebilmek için bir delil olması gerektiğini savunmuşlardır. Hz. Peygamber'in ictihadlarını ise vahiy ile ilişkisini esas alarak inceleyen Hanefî usûlcüler, Allah Resûlü'nün re'y kaynaklı ictihadlarının vahiy kontrolünde olduğunu savunurlar. Debûsî, Allah Resûlü'nün ictihadlarını "vahy-i hafî", olarak adlandırırken Pezdevî, "vahy-i bâtin", Serahsî ise "şibhü'l-vahy" diye adlandırmayı uygun bulmuştur. Usûl müellifleri Hz. Peygamber'in ictihadları için kullanılan bu adlandırmalarla Allah Resûlü'nün ictihadlarının vahiy neticesinde ortaya konmadığını ancak vahyin kontrolünden de uzak olmadığını göstermeyi amaçlamışlardır.

The Actions and İdjtiyhâds of the Prophet Muḥammad According to Ḥanafî Methodologists in the Fifth Century Ah

Keywords:

ABSTRACT

Ḥadîth

Ḥanafî

Actions of Prophet

Muḥammad

İdjtiyhads of Prophet

Muḥammad

Zalla

In this study titled "The Actions and İdjtiyhâds of the Prophet Muḥammad According to Ḥanafî Methodologists", the usûl works written by al-Dabusi (d. 430/1039), al-Bazdavi (d. 482/1089) and al-Sarakhsi (d. 483/1090) who lived in the fifth century AH, when the Ḥanafî usûl tradition gained its classical form and content, were the foci of the investigation and we also wanted to reveal the views of the Ḥanafî methodologists regarding the actions and ijtiyhads of the Prophet Muḥammad in those original sources. Ḥanafî methodologists said that if an action was performed by Prophet Muḥammad, it indicates the permissibility of that action, and they argued that further evidence is required in order to evaluate whether the mentioned act is wajib or fard. Ḥanafî methodologists, on other hand, also argued that the Prophet Muḥammad set an example for the ummah in all his religious actions, and that there should be evidence in order to argue that the relevant act is peculiar to the Prophet Muḥammad. Ḥanafî methodologists argue the difference between the idjtiyhâds of the Prophet Muḥammad with his own ra'y and the idjtiyhâds of other mudjtahids results from the relation between sunnah and wahy. While al-Dabusi called the idjtiyhâds of the Messenger of Allah as "al-wahy al-ḥafî", al-Bazdawi calls them "al-wahy al-bâtin" and al-Sarakhsi as "shibh al-wahy". With these titles used to refer to the ijtiyhads of the Prophet Muhammad, the authors of usûl aimed to show that his idjtiyhâds were not revealed as a result of wahy, but that they were not far from the control of wahy.

EXTENDED ABSTRACT

The Actions and İdjihâds of the Prophet Muĥammad According to Ĥanafi Methodologists in the Fifth Century Ah

After the death of the Prophet Muhammad, the determination of the belonging of the hadiths to him, their correct understanding and interpretation in accordance with what the prophet meant has always been under investigation in any period of Islamic history. Apart from hadith scholars, many Islamic scholars from various scientific disciplines have spent a lot of time on this issue. For example, in the works of *usûl al-fiqh* written by fiqh scholars, a special place is reserved for subjects on the sunnah, and in these sections, the criteria for accepting and rejecting the hadiths of the sect followers, and the actions and ijthahds of the Prophet Muhammad have been discussed in detail. However, the that vast knowledge accumulated by the scholars of fiqh has not received the attention it deserves in the hadith books for various reasons.

In this study titled "Actions and İjthahds of the Prophet Muhammad according to Hanafi Methodologists", the *usûl* works written by al-Dabusi (d. 430/1039), al-Bazdavi (d. 482/1089) and al-Sarakhsi (d. 483/1090) who lived in the fifth century AH, when the Hanafi *usûl* tradition gained its classical form and content, were the foci of the investigation and we also wanted to reveal the views of the Hanafi methodologists regarding the actions and ijthahds of the Prophet Muhammad in those original sources. The main reason for limiting the study to three authors is that the aforementioned names internalized, systematized and developed the previous knowledge, and had a serious effect on the sect followers after them.

In this article, firstly, the thoughts of Hanafi methodologists on the nature and bindingness of the actions of the Prophet Muhammad were tried to be determined. In this context, it has been seen that Hanafi methodologists based their ideas on the actions of the Messenger of Allah as a Prophet. Talking about the different opinions on the issue of the bindingness of the actions of the Prophet Muhammad, the authors followed a moderate path and said that if an action was performed by Prophet Muhammad, it indicates the permissibility of that action, and they argued that further evidence is required in order to evaluate whether the mentioned act is wajib or fard. Hanafi methodologists, on other hand, also argued that the Prophet Muhammad set an example for the ummah in all his religious actions, and that there should be evidence in order to argue that the relevant act is peculiar to the Prophet Muhammad.

Another important issue that Hanafi methodologists, whose works have been studied, deal with in connection with the actions of the Prophet Muhammad is "zalla". These methodologists said that as a natural consequence of the fact that the Prophet Muhammad, like other prophets, was a human being, he made some mistakes that were considered as "zalla". On the other hand, methodologists also agree that some clarification is required on the acts of the prophets classified as "zalla". Since the essential feature of prophethood is setting an example to other people, if there were some behaviours

of the prophets which the people should not imitate, the nature of those behaviours and the reasons for not imitating them should have been explained either by the prophet himself or by Allah. Otherwise, the ummah of the prophet may think that these wrongful acts are also good examples.

The second main issue in this article is "The Sources and Bindingness of the Ijtihads of the Prophet Muhammad". al-Dabusi, al-Bazdawi and al-Sarakhsi refer to some āyahs and hadiths and argue that the Prophet Muhammad sometimes made ijtiḥads based on waḥy and sometimes based on ra'y. On the other hand, according to them, the Prophet Muhammad was obliged to wait for a while before making a judgment on matters for which waḥy had not been received. For this reason, the Prophet Muhammad did not immediately resort to ra'y on a subject which was not discussed in waḥy. He waited for waḥy for a while, but there was no definite limit to this wait time. When the Prophet Muhammad thought there would be no waḥy regarding the subject under discussion, he resorted to ijtiḥad. Hanafi methodologists are of the opinion that the Prophet Muhammad waited for waḥy for an issue that had no precedent before he resorted to ijtiḥad; and that he resorted to ijtiḥad before a new waḥy came, if there had been a previous waḥy on similar issues.

Hanafi methodologists argue the difference between the ijtiḥads of the Prophet Muhammad with his own ra'y and the ijtiḥads of other mujtahids results from the relation between sunnah and waḥy. While al-Dabusi called the ijtiḥads of the Messenger of Allah as "al-waḥy al-ḥafī", al-Bazdawi calls them "al-waḥy al-baṭīn" and al-Sarakhsi as "shibh al-waḥy". With these titles used to refer to the ijtiḥads of the Prophet Muhammad, the authors of *usūl* aimed to show that his ijtiḥads were not revealed as a result of waḥy, but that they were not far from the control of waḥy. As a matter of fact, Hanafi methodologists' acceptance of sunnah as a kind of al-waḥy al-taqrīrī is a reflection of this thought. This is the main point of distinction between the ijtiḥads of the Prophet Muhammad and the ijtiḥads of other mujtahids. Because with the effect of this difference, it is possible to say that an ordinary mujtahid's ijtiḥad may be deemed wrong with another reasonable and evidence-based ijtiḥad and may not be binding for the ummah, but this is not the case for the ijtiḥads of the Prophet Muhammad. Because if there was a mistake in his ijtiḥad, it was either himself or Allah who could have corrected it. Therefore, a true ijtiḥad that is known to have originated from him or an ijtiḥad resolved by him has more binding power than other ijtiḥads.

ملخص موسع

أفعال النبي ﷺ واجتهاداته عند الأصوليين الحنفية في القرن الخامس الهجري

لم يَغِب تحري نسبة الأحاديث إلى النبي ﷺ بعد وفاته، وفهمها فهمًا صحيحًا، وشرحها وفقًا للمراد النبوي- عن البحث والتداول في أي فترة من فترات التاريخ الإسلامي. وقد أمضى كثير من العلماء في الحديث النبوي، وفي التخصصات العلمية الأخرى- أوقاتًا نفيسة في هذه المسائل. فعلى سبيل المثال، حُصِّصت مواضع جمة للموضوعات المتعلقة بالسنة في كتب الأصول التي ألفها علماء الفقه، وتناول أصحاب المذاهب اجتهادات النبي ﷺ وأفعاله، ونظروا في هذه الأحاديث من حيث القبول والرد بالتفصيل، إلا أن هذا المجهود الكبير الذي بذله علماء الفقه في هذا الموضوع لم يلقَ الاهتمام الذي يستحقه في كتب الحديث لأسباب مختلفة.

في هذه الدراسة المسماة: (أفعال النبي ﷺ واجتهاداته عند الأصوليين الحنفية) جُمعت آراء علماء أصول الفقه من الحنفية عن أفعال النبي ﷺ واجتهاداته من مصادرهم الخاصة، من خلال اتخاذ الكتب الأصولية التي ألفها الدبوسي (ت 430هـ / 1039م)، والبزدوي (ت 482هـ / 1089م)، والسرخسي (ت 483هـ / 1090م) أساسًا في هذا الصدد، وفي عصر هؤلاء المؤلفين؛ أي في القرن الخامس الهجري اكتسبت أصول الحنفية شكلها ومضمونها المتعارف عليهما. والسبب الرئيس في اقتصار الدراسة على ثلاثة مؤلفين هو أن الأعلام المذكورين أنفًا استوعبوا المعرفة السابقة ونظموها وطوروها، وكان لهم تأثير كبير في المنتسبين إلى المذهب من بعدهم.

حاول هذا البحث أولاً تحديد آراء علماء الأصول الحنفية عن ماهية أفعال النبي ﷺ ومدى إلزاميتها. وفي هذا السياق لوحظ أن علماء المذهب الحنفي يتخذون أفعال النبي ﷺ التي يقوم بها بوصفه نبياً- أساساً لهم. كما ذكروا أن قيام النبي ﷺ بفعل ما يدل على جوازه، وأن هناك حاجة إلى دليل آخر من أجل الحكم على ما إذا كان الفعل واجباً

أو فرضاً. إضافة إلى ذلك فإن الأصوليين الحنفية ذكروا أنه إذا أُريد تقرير القول بخصوصية فعل من أفعال النبي التي يقوم بها لغاية دينية والتي تشكّل أمثلة تقتدي بها الأمة - فإنه يلزم وجود دليل يثبت ذلك .

وعند دراسة كتب الأصوليين من الحنفية يظهر أن المسألة المهمة الأخرى التي تناولوها فيما يتعلق بأفعال النبي هي "الزّلة". وأفاد هؤلاء الأصوليون أن كون النبي بشراً، يقتضي أن يرتكب بعض الأخطاء التي تُعدّ في نطاق "الزّلة"، كحال غيره من الأنبياء. من ناحية أخرى، هناك نقطة مهمة يتفق عليها علماء الأصول، تتمثل في إلزامية إيراد تفسير من أجل الحكم على فعلٍ ما من أفعال الأنبياء بأنه زلّة؛ لأنّ الأمر المهمّ الذي يجب القيام به تجاه أفعال الأنبياء الذين يتمتعون بصفات القدوة هو التأسّي بهم. فإذا صدر عن الأنبياء فعل لا يجب اتّباعه، لزم بيانه عن طريق النبي نفسه، أو بأمر من الله عز وجل، وإلا فإنّ أمة النبي الذي اقترف فعلاً يُعدّ زلّةً قد تعتقد أن هذا الفعل يدخل ضمن الأمور التي يجب الاقتداء بها .

العنوان الرئيس الثاني في هذا البحث يحمل اسم: "مصادر اجتهادات النبي ﷺ وإلزاميتها". يستدل الدبوسي والبزدوي والسرخسي ببعض الآيات والأحاديث قائلين: إنّ للنبي اجتهاداتٍ يكون مصدرها الوحي أحياناً، والرأي أحياناً أخرى. من ناحية أخرى، ووفقاً لهم، فإنّ النبي ملزم بالانتظار فترة قبل إصدار أيّ أحكام في الأمور التي لم ينزل وحي فيها. ولهذا فإنّ الرسول ﷺ لا يجتهد برأيه على الفور في الأمر الذي لم ينزل فيه وحي، بل ينتظر الوحي فترة، لكن لا وجود لحدّ معين لهذه الفترة؛ لذلك فإنّ توقع النبي ﷺ أو معرفته بأن الوحي لن ينزل في أمرٍ ما - كافٍ لكي يجتهد في ذلك الأمر. ويرى الأصوليون الحنفية أنّ النبي ﷺ كان ينتظر الوحي فترة في الأمور التي لم يسبق لها مثيل قبل أن يجتهد فيها، بينما اجتهد في أمور أخرى قبل أن ينزل وحي جديد فيها سبق أن نزل فيها وحي في قضايا مماثلة.

ويبين الأصوليون من الحنفية الفرق بين اجتهادات النبي برأيه، واجتهادات المجتهدين الآخرين من خلال العلاقة بين السنة والوحي. وبينما أطلق الدبوسي على اجتهادات رسول الله ﷺ اسم: "الوحي الخفي"، رأى البزدوي أنه من المناسب تسميتها: "الوحي الباطن" وسماه السرخسي: "شبه الوحي". وأراد مؤلفوا الأصول بهذه المسميات التي أُطلقت على اجتهادات الرسول ﷺ إظهار أن اجتهاداته لم تصدر نتيجة الوحي، لكنها لم تكن بعيدة عن سيطرة الوحي في الوقت نفسه. ومن الملاحظ أن تقرير الأصوليين الحنفية أن السنة وحيّ تقريريّ إلى حدّ ما- يُعدّ انعكاساً لهذا الفكر. وهذه هي النقطة الرئيسة في التمييز بين اجتهاد الرسول ﷺ واجتهادات غيره؛ لأنه بتأثير هذا الاختلاف، يمكن القول: إنّه يمكن عدّ اجتهاد المجتهد العادي خطأً وغير ملزم بالنسبة للأمة؛ نظراً لوجود اجتهاد آخر معقول مع أدلة. لكن الحال لا يكون كذلك بالنسبة لاجتهادات الرسول ﷺ؛ لأنه إذا كان في اجتهاده خطأ، فالمرجع إلى تصحيح ذلك إمّا النبي بذاته، أو الله سبحانه وتعالى؛ لذلك فإنّ الاجتهاد المعروف بصحة وروده عنه ﷺ والمعلوم بأنّه أقرّه- يُعدّ أقوى من الاجتهادات الأخرى من حيث الإلزامية، طالما توافرت فيه هذه الشروط.

Giriş¹

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefatının ardından hadislerin ona aidiyetinin tespiti, doğru anlaşılması ve murad-ı Nebi'ye uygun olarak yorumlanması, İslam tarihinin hiçbir döneminde güncelliğini kaybetmemiştir. Farklı ilmî disiplinlere sahip pek çok İslâm âlimi bu mevzuda yoğun mesai harcamışlardır. Şüphesiz bu alanda en ciddi gayretleri hadis âlimleri göstermiş, Hz. Peygamber'in müjdesine mazhar olmak için ömürlerini bu yola adanmışlardır. Ancak hadisleri gerek tespit gerekse anlama çabalarını sadece hadis ilmine hasretmek hatalı sonuçlara götürebileceği gibi böyle bir anlayış, hadis âlimleri dışındaki ulemânın gerek sünnetin tesbiti gerekse doğru anlaşılması yönündeki gayretlerini görmezden gelmek anlamına da gelecektir. Zira hadis İslâmî ilimlerin tamamında bilgi kaynağı veya delil olarak kullanılmıştır. Örneğin fıkıh âlimleri tarafından telif edilen usûl eserlerinde sünnetle ilgili bahislere özel bir yer ayrılmış, mezhep müntesiplerinin hadisleri kabul ve red kriterleri ile Hz. Peygamber'in fiilleri ve ictihadları meselesi etraflıca ele alınmaya çalışılmıştır.

Bu makalede Hanefî fıkıh doktrininin klasik şekil ve muhtevasını kazandığı dönem olarak dikkat çeken Hicrî V. Asırda yaşayan Hanefî usûlcüleri Debûsî (ö. 430/1039), Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî (ö. 483/1090) tarafından telif edilen usûl eserleri merkeze alınarak Hanefî usûlcülerin "Hz. Peygamber'in fiilleri ile ictihadları" hakkındaki görüşleri tespit edilmeye çalışılacaktır. Her ne kadar Hanefî usûl anlayışı içerisinde farklı ekollerden bahsedilse de bahsi geçen isimlerin kendilerinden önceki birikimi özümsemeleri, sistemleştirip geliştirmeleri ve kendilerinden sonraki mezhep müntesipleri üzerinde ciddi bir etkiye sahip olmaları bu çalışmanın üç müellif ile sınırlandırmasının temel nedenidir.²

1. Hz. Peygamber'in Fiilleri

Hz. Peygamber'in sünnetinin temel unsularından birisi olan fiillerinin hükme delâleti ve bunların bağlayıcılığı meselesi İslâm tarihinin hemen her döneminde güncelliğini koruyan önemli bir konudur.³ Ancak bu çalışmada- araştırmamızın sınırları dikkate alınarak- Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin, Hz. Peygamber'in fiilleri ve mahiyeti hakkındaki görüşleri usûl eserleri çerçevesinde ortaya konulmaya çalışılacaktır. Üç Hanefî usûlcü de bir beşer olarak Hz. Muhammed'in fiillerini şu iki başlık altında ele almışlardır:

a) Kasıtsız Fiiller: Debûsî bu başlık altında uyku ve baygınlık halinde yapılan fiilleri incelerken Serahsî ve Pezdevî "zelle" yi de bu kapsamda değerlendirir. Sözlükte ayak sürçmesi, ayağın kayması, dayanılan yerden kaymak, dil sürçmesi⁴ gibi anlamlara gelen zelle kelimesi; ıstılahta meşrû bir iş yaparken gayri meşrû bir şey

¹ Bu çalışma, "Hanefî Mezhebi Fıkıh Usûlünde Sünnet Anlayışı" (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Danışman: Prof. Dr. Raşit KÜCÜK, İstanbul: 2006.) adıyla hazırladığımız yüksek lisans tezimiz esas alınarak hazırlanmıştır.

² Hanefî usûl literatürü açısından hicri beşinci asrın ve bu dönemde yaşayan müelliflerin önemi ile ilgili bk. Tuncay Başoğlu, "Hicrî Beşinci Asırda Fıkıh", *İLAM Araştırma Dergisi* 3/2 (1998): 131-141; Murteza Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi*. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004). Hanefî gelenek içerisinde farklı bakış açılarına sahip bazı âlimler ve değerlendirmeleri için bk. Zübeyde Özben Dokak, "Hanefî Sünnet Anlayışında Farklı Bir Çizginin Takibi: Kelamcı Usûl Yazarlarının Farklılaşma Noktaları", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23 / 1 (Haziran 2019): 171-191; Mehmet Sait Uzundağ, "Hanefî Mezhebi Fıkıh Usûlü Eserlerinde Hadis/Sünnet Anlayışı - Alâeddin es-Semerkindî (ö. 538/1144)'nin Mizânü'l-Usûl fi Netâici'l-'Ukûl Adlı Eseri Bağlamında-", *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/3 (2017): 61-75; Nurullah Agitoğlu, "Hanefî Usûlcü Habbâzî'nin (ö. 691/1292) Bazı Hadîs Usûlü Konularına Yaklaşımı", *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları*, 7/20 (2017), 53-62.

³ Bu konuda yapılan bazı modern çalışmalar için bk. Muhammed el-Arûsî Abdülkadir, *Efâlü'r-rasûl ve delâletühü ale'l-ahkâm* (Cidde: Dârü'l-Müctema', 1991); Muhammed Süleyman Aşkar, *Efâlü'r-rasûl ve delâletühü ale'l-ahkâmi's-şer'iyye* (Beyrut: Müessesetü'r- risâle, 2003).

⁴ Ebü'l-Fazl Muhammed b Mükerrrem b Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*. (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), "Zl", 11/336.

göre "zelle" kapsamında değeriendirilen fiillerde baştan niyet/kasıt söz konusu değildir. Nasıl ki yolda yürüyen bir şahsın üzerine bazen onun kastı olmadan çamur bulaşır⁶ zelle de aslında mubah olan bir fiili yaparken fâilinin kastı haricinde fiile birleşir.⁷

Zelle konusunda farklı açıklamalara da eserlerinde yer veren usûlcüîlerin hemfikir oldukları önemli bir nokta; peygamberlerin yaptığı herhangi bir fiilin zelle olduğunun bilinmesi için buna işaret eden bir açıklamanın mutlaka yapılmış olması gerektiğidir. Zira insanlara örneklik vasfı olan peygamberlerin fiillerinde aslanan onlara uymaktır, şayet onlar tarafından istenmeden uyulmaması gereken bir eylem ortaya konmuşsa bunun açıklamasının ya fâilin bizzat kendisi tarafından⁸ ya da Allah Teâla tarafından⁹ yapılması gerekir.

b) Kasıtlı Fiiller. Serahsî ve Pezdevî Hz. Peygamber'in bir amaç güderek yaptığı fiilleri dört kısımda toplar:

ba) Mubah

bb) Müstehab

bc) Vâcib

bd) Farz¹⁰

Debûsî ise Hz. Peygamber'in fiillerini: vâcib (farz anlamında)¹¹, müstehab, mubah ve zelle olarak sıralayıp zellenin uyulmaması gereken fiiller arasında olduğunu söyler.¹² Çünkü onun da Pezdevî ve Serahsî ile hem fikir olduğu nokta zelle kapsamında değeriendirilen eylemlerde, ortaya çıkan fiile baştan bir kastın söz konusu olmamasıdır.

Pezdevî'nin usûl eseri üzerine kıymetli bir şerh çalışması yapan Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330), müelliflerin söz konusu farklı taksimlerine dikkat çektikten sonra Debûsî'nin taksiminin daha tutarlı olduğunu ve bunun diğer usûlcüîler arasında da yaygın olduğunu söyler.¹³ Çünkü fakîhlerin çoğu teklîfî hükümlerden birisi olan "vâcib" kavramıyla farzı kastederler. Haneîî literatüründe ise "vâcib" dendiğinde genellikle -diğer karinelere de dikkate alındığında- Şâri'in mükelleften yapılmasını bağlayıcı tarzda istediğii, fakat bu bağlayıcılığın *zannî delil* ile sabit olduğu fiiller kastedilir.¹⁴ Bu durumda Hz. Peygamber'in şahsı açısından delilin zannîliğinden

Fakat peygamberlere yakışan daima en üstün olan davranışta bulunmak olduğu için, zelle işleyen peygamber bir şekilde uyarılır. (Alaüddin Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr ala Usûli'l-Pezdevî* (İstanbul: Mekteb-i Sanayi Matbaası, 1890), 3, 920).

⁶ Müellifler ج, kelimesinin bu anlama geldiğini göstermek için Arap dilinden şu şâhidi kullanırlar: زل الرجل في الطين / adam çamura saplandı, tökezledi (Serahsî, *Usûl*, 2/86; ayrıca bk. İbn Manzûr, "zil", 11/306).

⁷ Serahsî, *Usûl*, 2/86; Pezdevî *Usûl*, 3/919.

⁸ Ebû Zeyd Ubeydullah Ömer b. İsâ Debûsî, *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddin el-Hüseyn (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 247. Serahsî, *Usûl*, 2/86; Pezdevî, *Usûl* (Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr'ının içerisinde*), 3/916 Bu mevzuda üç müellif de el-Kasâs (28) Suresi 15. âyeti delil getirirler. Bu âyette Cenâb-ı Hak, Hz. Musa'nın yumruğuyula kıbtîyi öldürmesinden sonra "Bu şeytanın işidir." dediğini bize haber vermiştir.

⁹ Debûsî, *Takvîm*, 247; Serahsî, *Usûl*, 2/86; Pezdevî, *Usûl*, 3/916; (Bu mevzuda üç müellif de Tâhâ (20) Suresi 121. âyeti delil getirirler burada Hz. Adem ile Havva'nın yasak meyveden yemelerini Cenâb-ı Hak "Âdem Rabbine asi olup yolunu şaşırtdı" şeklinde bize haber vererek bu fiili bir isyan olarak nitelendirmiştir.

¹⁰ Serahsî, *Usûl*, 2/86; Pezdevî, *Usûl*, 3/919; müellifler benzer bir taksime eserlerinin Emir bölümündeki emrin sonuçları bahislerinde de yer verirler (Mesela bk. Debûsî, *Takvîm*, 36; Serahsî, *Usûl*, 1/14-20).

¹¹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/920.

¹² Debûsî, *Takvîm*, 247.

¹³ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/920.

¹⁴ Zekiyüddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları: (Usulü'l-fikh)*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001), 237.

bahsedilemeyeceği için vacip olan bir fiil de söz konusu olmayacaktır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in fiillerinde şahsı için farz ve vâcib ayırımına gidilemez.

Abdülazîz el-Buhârî, Debûsî ile diğer iki usûlcü arasında görülen bu farklılığın yüzeysel olduğunu ve ikisinin birleştirilebileceğini savunur.¹⁵ Buna göre Hz. Peygamber'in fiilleri kendisi açısından değerlendirilecek olursa vacip diye bir kategori söz konusu olmayacak ve Hz. Peygamber'in bir kasıt ürünü olan fiilleri üç başlık altında toplanacaktır. Ancak Hz. Peygamber'in fiilleri mükellefler açısından bir taksime tabi tutulursa sübûtu zannî olan fiiller de olacağı için "vâcib" fiiller mevzu bahis olacaktır. Bu taksimi şu şekilde gösterebiliriz:



Şekil 1: Hz. Peygamber'in Fiillerinin Tasnifi

Böyle bir tasnife gidilmesinin temelinde hadisçilerin Hz. Peygamber'le ilgili her bilgiyi aktarma çabaları bulunmaktadır. Şüphesiz Allah Resûlü'nün hayatından izler taşıyan her tür bilgi Müslümanlar için büyük bir önemi haizdi ve bunların sonraki nesillere aktarılması için kayıt altına alınması gerekiyordu. Ancak bu bilgilerin hepsinin Müslümanlar için uyulması gereken şeyler olup olmadığı; bunların bağlayıcılık dereceleri ve ayırma giderken nasıl bir yol tespit edilmesi gerektiği İslâm âlimlerinin farklı düşüncelere sahip olduğu ayrı bir alandır.

Eserlerini incelediğimiz Hanefî usûlcüler Hz. Peygamber'in dinî bir sâikle yaptığı kasıtlı fiillerinin ümmete yansımaları üzerinde kendi görüşlerine yer vermeden evvel iki farklı eğilimden bahsederler. Buna göre *birinci grup* bir delil buluncaya kadar sıfatı bilinmeyen fiillerde tevakkufu esas alırken; *ikinci grup* aleyhine delil sabit oluncaya kadar söz konusu fiillere ittibâyı uygun bulmuştur. Serahsî'nin açıklamalarına göre *birinci grup*, görüşlerini şöyle delillendirir:

Peygamber'in fiilinin sıfatını tayin müşkil olursa o sifata uygunluk yönünden ittibâ imkânsız olur. Çünkü burada fiilin sıfatının bilinmemesi ona muvafakat etmeye engel teşkil eder. Örneğin Peygamber'in nafîle olarak yaptığı bazı fiilleri biz farz olarak yapabiliriz ki bu durumda bir muvâfakattan/uygunluktan değil bir munâzaattan/zıtlıktan bahsedilir.¹⁶

Serahsî bu görüşe yer verdikten sonra şu eleştiride bulunur:

Şayet bu görüşü savunan, ilgili delilleri kullanarak bir şahsı Hz. Peygamber'in fiilini yapmaktan men eder ve onu kınarsa bu yolla Peygamber'e uymayı engellemiş olur ki bu durumda yasaklık sıfatı sabit olur. Ya da Hz. Peygamber'in fiilini yapana mani olmaz ve onu kınamazsa mubahlık sıfatı ortaya çıkmış olur ki her iki durumda da bu görüşün (tevakkufun) hiçbir değeri kalmaz.¹⁷

¹⁵ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/920.

¹⁶ Debûsî, *Takvîm*, 247; Serahsî, *Usûl*, 2/87; Pezdevî, *Usûl*, 3/922. Serahsî, *Usûl*, 2/87.

¹⁷ Serahsî, *Usûl*, 2/87. Konuyla ilgili bazı değerlendirmeler için bk. İsmail Hakkı Ünal, "Hanefî Usulcülere Göre Hz. Peygamberin Fiilleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1997): 191-199.

Debûsî, bir delil buluncaya kadar Hz. Peygamber'in sıfatı bilinmeyen fiillerinde tevakkufu esas alan bir gruptan bahsetmiş olmakla beraber bunlarla ilgili herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır. Öte yandan eserinde "emir" bahislerinde yer verdiği bazı değerlendirmeler onun bu konudaki fikrine de ışık tutacak mahiyettedir. Debûsî; emrin bazen îcab, bazen ifhâm (kulun acziyetini gösterme), bazen ibâha, bazen ise nedb ifade etmesinden dolayı tevakkuf eden bir guruptan bahsederek bunun kabul edilemez olduğunu söyler. Zira böyle bir iddia, ilk aşamada, emirle nehyin aynı mânâyâ geldiği dolayısıyla emir sigasının kullanılmasının herhangi bir önemi olmadığı anlamına gelecektir ki bu isabetli değildir.¹⁸

İkinci grup ise Hz. Peygambere uymanın gerekliliğine vurgu yapan âyetleri¹⁹ esas alarak aksi bir delil sabit oluncaya kadar ittibâyı esas almıştır.²⁰

Serahsî ikinci sırada yer alan bu görüşe yer verdikten sonra Haneîlerin görüşlerine delilleriyle birlikte yer verir. Buna göre Hz. Peygamber'in her fiili ümmet için bağlayıcı değildir. Serahsî bu görüşü temellendirmek için bazı deliller getirir. Bu deliller arasında ilk olarak dikkatimizi çeken, aslında Hz. Peygamber'in fiillerinin tamamına ittibânın gerektiğine kanaat getirenlerin de kullandığı:

﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾

"Şüphesiz Allah Resûlünde sizin için güzel örnek vardır"²¹ âyetidir. Serahsî'ye göre bu âyet Hz. Peygamber'in bütün fiillerine ittibânın farz olduğuna değil; bilakis ona uymanın tavsiye edildiğine delildir. Çünkü bu âyette kesin bir bağlayıcılığa delâlet olsaydı "لكم" değil "عليكم" denilirdi.²² Serahsî bu düşüncesini delillendirmek için Hz. Peygamber'in hayatından da bazı örnekler verir. Hz. Peygamber'in bir namaz esnasında ayakkabısını çıkardığını gören sahabîlerin de ayakkabılarını çıkarmaları üzerine, namazdan sonra Hz. Peygamber'in onlara niçin ayakkabılarını çıkardıklarını sorması²³ bunlardandır. Serahsî'ye göre şayet Allah Resûlü'nün her yaptığı bağlayıcı olsaydı "Ayakkabılarınızı neden çıkardınız?" sorusunun bir anlamı olmazdı. Zira bu durumda bir fiilin illetine/sebebine bakmaksızın sırf Peygamber yaptığı için yapmak yeterli olacak; Hz. Peygamber de onlara böyle bir sual sormayacaktı.²⁴ Öte yandan Serahsî, sahabîlerin de Peygamber'in her fiiline uyulmasının vacip olmadığı görüşüne sahip olduklarını şöyle ifade eder: "Şayet Hz. Peygamber'in her fiiline uymak vacip olsaydı ashabın gece gündüz demeden her daim onun yanında olması ve her fiili onun yaptığı gibi yapmaya çabalaması gerekirdi. Oysa tarihte böyle bir durum vaki olmamıştır."²⁵

Serahsî yukarıdaki değerlendirmelerinin ardından, fiillerin edâ ve sıfat olmak üzere iki farklı boyutu olduğunu "edâ"nın bir fiilin yapıp yapılmadığıyla; "sıfat"ın ise fiilin niçin yapıldığı veya neden terk edildiğiyle alakalı olduğunu söyler. Buna göre bir fiili Hz. Peygamber yapmışsa, fiil hakkında "edâ" kesinleşmiş olur; sıfat meselesine gelince bir fiili Hz. Peygamber'in yapmış olması onun hakkında en azından mubahlık sıfatını doğurur.²⁶ Bundan sonrası ise -yani fiilin bağlayıcılık seviyesine yükselmesi- ancak harici bir delille sabit olur.

¹⁸ Debûsî, *Takvîm*, 37.

¹⁹ Meselâ bk.: Âli İmrân 3/31; en-Nûr 24/54; el-Ahzâb 33/ 21.

²⁰ Debûsî, *Takvîm*, 247; Serahsî, *Usûl*, 2/87; Pezdevî, *Usûl*, 3/922.

²¹ el-Ahzâb 33/21.

²² Serahsî, *Usûl*, 2/88.

²³ Ahmed b. Hanbel, 3/92.

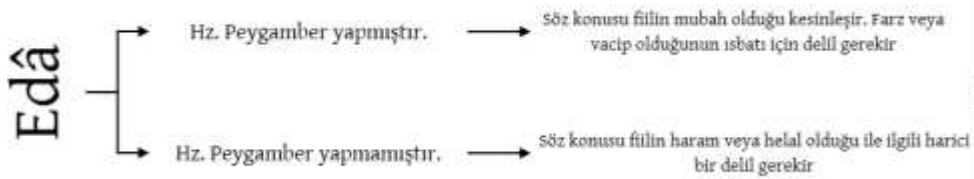
²⁴ Serahsî, *Usûl*, 2/88.

²⁵ Serahsî, *Usûl*, 2/88.

²⁶ Dikkat edilirse Serahsî'nin bu tavrı mutlak emir konusunda tevakkuf edenlere yönelik Debûsî'nin tavrına benzemektedir. Orada Debûsî emredilen şeyle nehyedilen şey arasında bir fark olması gerektiğine vurgu yaparak tevakkuf edenleri eleştirirken Serahsî burada dinle ilgili mevzularda en yetkili merci olan Hz. Peygamber'in yaptığı şeylerin bir anlamı olması gerektiğine vurgu yaparak yapılan fiil hakkında en azından mubahlık sıfatının sabit olacağını savunur.

Serahsî'nin bu açıklamayı hem tevakkuf edenlere hem de mutlak ittibâyı esas alanlara karşı yaptığı anlaşılmalıdır. Çünkü sıfatı bilinmeyen bir davranışı mubah diye isimlendirmek o fiili yapıp yapmama hususunda tevakkuf ederek fiilin yapılmasının mubahlığı hakkında bile bir açıklama yapmaktan çekinenlerle, farz gibi telakki edip yapılması için ısrar edenler arasında bir yer belirlemektir.²⁷

Serahsî bu değerlendirmelerin ardından Hz. Peygamber'in fiillerini yaptıkları (أخذ) ve terk ettikleri (ترك) diye iki başlık altında ele alır. Buna göre Resûlullah'ın yaptıkları hakkında ümmet için -en az- mubahlık sıfatı sabit olur. Hz. Peygamber'in terk ettiği şeyler ise bir delil sabit olmadığı sürece ümmeti bağlayıcı olmayıp bunların üzerine hüküm bina edilemez. Mesela Hz. Peygamber içki henüz yasak kılınmadan önce de içki içmiştir. Oysa sahabeden bazıları onun (s.a.s.) içki içmediğini bildikleri halde içki içmeye devam etmişlerdir.²⁸ Bu terkin (içki içmemesinin) bağlayıcılığı ise ancak bu terki destekleyen bir delilin (içkinin haram kılındığı Mâide (5) suresinin 90. âyeti) gelmesiyle sabit olmuştur.²⁹ Serahsî'nin bu tasnifini şu şekilde gösterebiliriz



Şekil 2: Hz. Peygamber'in bir fiili yapıp yapmamasının Müslümanlara yansımaları

Hz. Peygamber'in fiillerinin bağlayıcılığı konusunda Debûsî, Serahsî ve Pezdevî biri Kerhî'ye (ö. 340/952) diğeri ise Cessâs'a (ö. 370/981) ait olmak üzere iki farklı nakle yer verirler. Ancak bu nakiller arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Debûsî ve Pezdevî'nin açıklamalarına göre Kerhî, sıfatı bilinsin ya da bilinmesin (ki ona göre Hz. Peygamber'in sıfatı bilinmeyen fiilleri mubah kategorisindedir) Hz. Peygamber'in fiillerinde aslolanın hususiyet³⁰ olduğunu ve bu fiillerde müşâreket'in³¹ sabit olabilmesi için ayrı bir delile ihtiyaç olduğunu savunur.³² Serahsî'ye göre ise Kerhî, Hz. Peygamber'in bir fiilin niteliği bilirse onu yine bu sıfatlar çerçevesinde Müslümanların da yapması gerektiği kanaatindedir. Ayrıca Serahsî'nin aktardığı bilgilere göre Kerhî, Hz. Peygamber'in fiilin sıfatının bilinmemesi durumunda mubahlığın sabit olacağını ve sadece Hz. Peygamber'in sıfatı bilinmeyen bu fiillerinde hususiliğin anlaşılması gerektiğini savunur.³³ Cessâs'ın konuyla ilgili nakilleri de dikkate alındığında³⁴ Kerhî'ye atfedilen bu iki farklı görüşten birincisi daha isabetli görünmektedir. Zira Serahsî'nin nakline göre Kerhî sadece mubah olan fiiller hakkında hususilikten bahsetmektedir ki bunun pek bir anlamı olmaz.

²⁷ Bu konu hakkında kapsamlı açıklamalar için bk. İbrahim Yılmaz, "İslâm Hukukunda Hz. Peygamber'in Fiillerinin Mubahlık (Hukukî Serbestlik) Bildirmesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (Haziran 2021): 275-292.

²⁸ Serahsî, *Usûl*, 2/88.

²⁹ Hz. Peygamber'in bir fiili terk etmesi ve bunun şer'î değeri hakkında değerlendirmeler için bk. İbrahim Özdemir, *Nebevî Fiil ve Terklerin Şer'î Değeri* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2016), 120-180; Selman Başaran, "Fiilî Sünnetin Delil Değeri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986): 17-18.

³⁰ Müellifler burada hususiyet ile: fiilin sadece Hz. Peygamber'e has olması, ümmet için bunun herhangi bir etkisinin olmamasını kastederler.

³¹ Müellifler burada müşâreket ile Hz. Peygamber'in ümmetinin de yapması için ortaya koyduğu fiilleri kastederler.

³² Debûsî, *Takvîm*, 247; Pezdevî, *Usûl*, 3/921-922.

³³ Serahsî, *Usûl*, 2/87.

³⁴ Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve'ş-şu'ni'l-İslâmiyye, 1994), 3/125.

Müelliflerimizin aktardığına göre Cessâs ise, Hz. Peygamber'in fiillerinden sıfatı bilinmeyenlerin mubahlığına hükmetmişken sıfatı bilinenleri Hz. Peygamber hangi sıfatla yapmışsa Müslümanların da aynı sıfatla yapması gerektiğini düşünür. Çünkü Hz. Peygamber'in yaptığı bir fiil ona has ise bu durum ya Allah Teâlâ tarafından ya da bizzat Peygamber'imizin kendisi tarafından açıklanmıştır. Cessâs'ın müşareket ile ilgili bu görüşü Kerhî'yle aralarındaki ayrım noktasını oluşturmaktadır. Zira Cessâs aslolanın müşareket olmasından hareketle hususilik için delil şartı koyarken; Kerhî aslolanın hususilik olduğundan hareketle müşareket için delili şart koşturmuştur. Usûl müelliflerimizin üçü de bu konuda Cessâs'ın görüşünü tercih ederler.³⁵

Kerhî'ye göre Hz. Peygamber'in mubah olarak yaptığı fiilin hem kendine has olma ihtimali hem de ümmetin bu meselede ona müşareket etme ihtimali vardır. Bu iki ihtimalin bir arada bulunması ise bir karışıklığı beraberinde getirir. Bu durumda söz konusu fiilin müşareket ifade edip etmediğini anlamak için bir delil gereklidir. Cessâs ise Hz. Peygamber'e itibay emreden âyetleri delil getirerek ittibânın asıl olduğunu istisnâ için delil getirilmesi gerektiğini savunur.³⁶ Cessâs, Hz. Peygamber'in, Zeyd'in (r.a.) hanımıyla evlenmesini emreden âyeti bu konuda delil getirir. Zira bu âyette Allah Resûlü'ne, ilgili dönemdeki uygulamanın İslâmî bir temelini olmadığını göstermek için evlatlığının eski hanımıyla evlenmesi emredilmiştir.³⁷ Onun, Hz. Zeynep ile evlenmesi neticesinde ise bu fiilin tüm ümmete caiz olduğu/müşareketin hâsıl olduğu anlaşılmıştır. Cessâs ayrıca şayet bir fiil Hz. Peygamber'e has ise bunun bir karine ile bildirilmiş olması gerektiği kanaatindedir. Mesela Peygamber Efendimizin mehrsiz evlenmesi ile ilgili âyette "diğer müminlere değil, sırf sana mahsus"³⁸ ifadesi yer almaktadır. Şayet Hz. Peygamber'in fiilleri sadece ona has olsaydı âyette böyle bir kayda gerek olmazdı.³⁹

2. Hz. Peygamberin İctihadlarının Kaynakları ve Bağlayıcılığı

Nassın lafız ve manasından hareketle, nass bulunmadığında ise çeşitli istinbat metodları kullanarak, şer'î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşma çabası olarak tarif edilen icthad, fıkıh usûlünün temel kavramlarından biridir.⁴⁰ İctihad sınırlı sayı ve kapsamdaki nasların çeşitli yorumlara tabi tutularak yeni ve farklı olaylara uygulanması yönündeki fikrî çabayı temsil ettiğinden bu faaliyetin bizzat Hz. Peygamber'in eliyle başlaması gayet tabiidir. Bunun bir sonucu olarak Allah Resûlü'nün icthadları, fıkıh ilminin tedvininden, usûl-i fıkıh kitaplarının yazılmasından hatta konuyla ilgili olabilecek âyetlerin tefsir; hadislerin ise şerh edilmeye başlamasından itibaren sürekli tartışılmalı ve birçok farklı görüşün serdedildiği geniş bir alanı içine almaktadır.⁴¹ Onun (s.a.s.) doğrudan peygamberliğin alanına girmeyen dünyevî konularda kendi bilgi ve tecrübelerine dayanarak karar verdiğinde veya bir diğer tabirle icthatta bulunduğu İslâm âlimleri büyük oranda hemfikirdirler.⁴² Öte taraftan vahye muhatap olan Allah Resûlü'nün şer'î konularda icthad yapıp yapmadığı veya icthad yaptıysa bunun kaynağının ne olduğu meselesi ise usûlcüleri fazlasıyla meşgul etmiştir.⁴³

³⁵ Debûsî, *Takvîm*, 247; Serahsî, *Usûl*, 2/87; Pezdevî, *Usûl*, 3/922; krş. Cessâs, *el-Fusûl*, 3/215-216.

³⁶ Serahsî, *Usûl*, 2/89.

³⁷ el-Ahzâb 33/36-40.

³⁸ el-Ahzâb 33/50.

³⁹ Serahsî, *Usûl*, 2/89.

⁴⁰ H. Yunus Apaydın, "İctihad", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 21/431; icthad kelimesinin lugat ve terim anlamları hakkında detaylı bilgi için bk. Nâdiye Şerif el-Ömerî, *İctihâdû'r-Resûl* (s.a.s.) (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 21-31.

⁴¹ Selahattin Kıyıcı, "Peygamber (s.a.s.)'in İctihadları", *Yüzcüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran 1994), 2.

⁴² Debûsî, *Takvîm*, s. 251; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/926; Muhammed Tantâvî, *el-İctihâd fî'l-ahkâmî's-şer'iyye*. (Kahire: Dâru Nehdati Mısır, 1999), 43.

⁴³ Hz. Peygamber'in icthadları hakkında yaptığı çalışmasında Nâdiye Şerif el-Ömerî, Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'in karşılaştığı sorunlar karşısında hemen vahiy indirmeğe kâdir olduğu gerçeğini kabul etmekle birlikte onun re'yi ile icthad yapmasını Hz. Muhammed'in

Biz konuyu sadece Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin eserlerinde yaptıkları açıklamalar çevresinde inceleyeceğiz. Zira bu konuların detaylarına girmek bu çalışmanın sınırlarını aşacaktır.

Aşağıda öncelikle Hz. Peygamber'in ictihadlarının kaynakları konusundaki farklı görüşlere ve değerlendirmelere yer verilecek ardından bunların Müslümanlar üzerindeki bağlayıcılığı hakkında bazı açıklamalar yapılacaktır.

2.1. Hz. Peygamber'in İctihadlarının Kaynakları

Serahsî ve Pezdevî, hakkında nass olmayan şer'î meselelerde, Resûlullah'ın yaptığı ictihadların kaynağı hakkında iki farklı görüş olduğunu söyleyerek bunları şu şekilde sıralar:

- a) Hz. Peygamber'in ictihadlarının sadece vahiy kaynaklı olduğunu savunanlar.
- b) Hz. Peygamber'in ictihadlarının kimi zaman vahiy kimi zaman ise re'y kaynaklı olduğunu savunanlar.⁴⁴

Serahsî ve Pezdevî bu görüşlerin delillerine ve değerlendirmelerine geçmeden evvel "intizâr/bekleme" kaydını ekleyerek ikinci görüşü tercih ettiklerini söylerler. Buna göre müelliflerimiz, Hz. Peygamber'in, hakkında inmiş bir vahiy (وحي منزل) olmayan konularda hüküm vermeden evvel bir süre beklemekle yükümlü olduğunu ve bu süre içerisinde vahiy gelmezse kendi re'yi ile ictihad yapabileceğini savunurlar. Resûlullah'ın bu yolla bir ictihatta bulunmasından sonra bunun üzerinde karar kılması ise o hükmün kat'iliğine delâlet eder.⁴⁵

Müelliflerimizin eserlerinde yer verdikleri Hz. Peygamber'in ictihadının kaynakları hakkındaki farklı görüşleri, delilleriyle birlikte şu şekilde sıralayabiliriz:

2.1.1. Hz. Peygamber'in ictihadlarının vahiy kaynaklı olduğunu savunanlar

Hanefî usûlcüler, kimlikleri hakkında bilgi vermedikleri bu grubun kendi görüşlerini destekleyen âyetleri⁴⁶ sıraladıktan sonra aşağıdaki değerlendirmelerde bulduklarını söylerler:

- Bu âyetler Hz. Peygamber'in şer'î konulardaki hükümlerine muhalefetin câiz olmadığını gösterir.
- Re'y de bulunan kim olursa olsun hataya düşme ihtimali vardır. Hataya ise muhalefet caizdir.
- Kendisine muhalefetin câiz olmadığı Peygamber, şer'î konularda re'yiyle hüküm vermez.⁴⁷

Hz. Peygamber'in şer'î meselelerde akıl yürüterek ictihadda bulunmasını câiz görmeyen bu grup onun (s.a.s.) savaş stratejisiyle ilgili konularla dünya işlerinde ise akıl yürüterek ictihadda bulunduğunu kabul ederler.⁴⁸ Ancak onlar bu meselelerde Allah Resûlü'nün hata yapmasının/yanılmasının ve kararından

(s.a.v.) örneğine bağlar. Çünkü o bu sayede ümmetine dinde ictihad konusunun meşrutiyetini ve bunun nasıl yapılacağını öğretmek istemiştir ki buna da onu Cenâb-ı Allah yönlendirmiştir. (Ömerî, *İctihâdü'r-Resûl*, s. 359.)

⁴⁴ Pezdevî, *Usûl*, 3/925; Serahsî, *Usûl*, 2/91. Debûsî'nin sınıflandırması da bazı küçük farklar dışında bu tasnife benzer. bk. Debûsî, *Takvîm*, s. 249.

⁴⁵ Serahsî, *Usûl*, 2/91.

⁴⁶ İlgili âyetler şunlardır: "O, kişisel arzularına göre de konuşmamaktadır. (Size okuduğu), kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir." (en-Necm 53/3-4); "Onu kendiliğimden değiştirmeye hak ve yetkim yoktur, ben ancak bana vahyedilene uyuyorum." (Yunus 10/15).

⁴⁷ Serahsî, *Usûl*, 2/91; ayrıca bk. Debûsî, *Takvîm*, s. 249.

⁴⁸ Hz. Peygamber'in sadece dünyevî meselelerde ictihadını mümkün görenler cihadı dünya işleri arasında değerlendirirken; herhangi bir ayrıma gitmeksizin Hz. Peygamber'in re'y ile ictihadda bulunduğu görüşünde olan Hanefî usûlcüler ise cihadı Allah Teâlâ ile kullar arasındaki fiilleri ilgilendiren şer'î meseleler içinde görürler. Çünkü onlara göre Müslümanlar üzerine farz-ı kifâye olan cihadın asıl yapılış amacı "Hakkı hâkim kılmak"tır ki bu İslâm'ın en çok önem verdiği esaslardan birisidir. (bk. Debûsî, *Takvîm*, s. 251; Serahsî, *Usûl*, 2/256.)

vazgeçmesinin mümkün olduğunu da söylerler. Resûlullah'ın Bedir Günü ordunun konaklayacağı yeri değiştirmesini ve Hendek Savaşı'nda müşriklere vermeyi düşündüğü hurmalıklardan vazgeçmesini bu duruma örnek verirler. Öte yandan bu düşünce sahiplerine göre şer'î meseleler haricinde re'yi ile ictihadda bulunan Resûlullah bu ictihadlarında tıpkı ümmetteki diğer fertler gibi hata yapabilir. Dolayısıyla bu tür davranışlara muhalefet câizdir.⁴⁹

Resûlullah'ın şer'î konularda akıl yürüterek ictihadda bulunmasının câiz olmadığını savunanların görüşlerini temellendirmek için kullandıkları bir diğer argüman ise şöyledir: "O (s.a.s.) sürekli vahiyyle içli dışlıdır, dolayısıyla vahiy gibi kesin bir bilgi varken re'ye başvurmasının gerekçesi olmaz; bu tıpkı Kâbe'nin karşısında olan bir kişinin kableyi araştırması gibi abestir."⁵⁰

2.1.2. Hz. Peygamber'in re'yi ile de ictihadda bulunduğunu savunanlar

Hz. Peygamber'in şer'î veya dünyevî bir mesele hakkında ister hukûkullahtan ister hukûk-ı ibâddan olsun bir hüküm verirken hem vahiy hem de re'y kaynaklı ictihadda bulunabileceğini hatta bulunduğunu savunan ve Haneîî usûlcülerin de büyük oranda fikirlerine katıldıkları *ikinci gruba* gelince bunların delil olarak kullandıkları âyetlerden bazıları şunlardır: "Ey akıl sahipleri ibret alın."⁵¹ Bu âyette bütün mü'minlere hitap edilmektedir. Resûlü Ekrem'in (s.a.s.) akli ve basireti herkesten daha parlak ve daha fazladır. Dolayısıyla Resûlullah da ibret alanlar arasındadır.⁵² Bir şeyden ibret alıp onu sonraki olaylara uygulamak ise ancak ictihad ve kıyas ile olur. Bu konuda delil getirilen bir başka âyet ise şudur: "Hâlbuki o haberi Peygamber'e veya kendilerinden buyruk sahibi olanlara götürselerdi, onlardan sonuç çıkarmaya kadir olanlar (istinbâta kadir olanlar) onu bilirdi."⁵³ Bu âyette ictihadın bir türü olan istinbât yapanlar arasında Hz. Peygamber de zikredilmiştir.⁵⁴

Bu grubun delil olarak kullandığı âyetlerden bir diğeri ise "İş hakkında onlara danış"⁵⁵ âyetidir. Çünkü müşâvere/danışma ictihad yoluyla verilen hükümler içindir. Vahiy yoluyla verilen hükümlerde ise ictihada gerek yoktur. Örneğin Hz. Peygamber Bedir Savaşı'ndan sonra esirlere ne yapılacağıyla ilgili Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer ile istişarede bulunmuştur. Hz. Ömer esirlerin öldürülmesi yönünde kanaat belirtirken, Hz. Ebû Bekir "fidye alınsın" görüşünü beyan etmiştir. Resûlullah Hz. Ebû Bekir'in görüşüne meyledince: "Yeryüzünde savaşırken, düşmanı yere sermeden esir almak hiçbir Peygamber'e yaraşmaz. Geçici dünya malını istiyorsunuz. Oysa Allah âhireti kazanmanızı ister. Allah güçlüdür, hâkimdir. Daha önceden Allah'tan verilmiş bir hüküm olmasaydı, aldıklarınızdan ötürü size büyük bir azab erişirdi."⁵⁶ âyetiyle Hz. Peygamber uyarılmıştır. Eğer bu esirlere uygulanacak hüküm ictihad ile değil de vahiy ile olmuş olsa idi, Allah Teâlâ, Resûlullah'a (s.a.s.) bir uyarıda bulunmazdı.⁵⁷ Öte yandan vahiy yoluyla belirlenmiş bir meselede Müslümanlara düşen ashabın yaptığı gibi "işittik ve itaat ettik" demektir.⁵⁸

⁴⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 249; Serahsî, *Usûl*, 2/92.

⁵⁰ Serahsî, *Usûl*, 2/92.

⁵¹ el-Haşr 59/2.

⁵² Debûsî, *Takvîm*, s. 250. Serahsî, *Usûl*, 2/93; Pezdevî, *Usûl*, 3/926.

⁵³ en-Nisâ 4/83

⁵⁴ Serahsî, *Usûl*, 2/93.

⁵⁵ Âl-i İmrân 33/159.

⁵⁶ el-Enfâl 8/67-68.

⁵⁷ Serahsî, *Usûl*, 2/93.

⁵⁸ Serahsî, *Usûl*, 2/94.

Hukûkullah arasında değerlendirilen ezan ile ilgili yapılan istişare de müelliflerimiz tarafından şer'î meselelerde rey ile ictihadın câiz olduğuna delil getirilmiştir. Burada ezanın nasıl okunacağına dair ashabla bir istişare yapılmış daha sonra karar kılınan şekil Hz. Bilal'e öğretilmiş, o da ezan okumuştur. Hz. Ömer ezanı işitince Resûlullah'ın yanına gelerek aynı rüyayı kendisinin de gördüğünü Hz. Peygamber'e söyleyince; O, "Allahu ekber şimdi daha iyi oldu/kesinleşti." demiştir. Serahsî'ye göre ezanın nasıl okunacağı vahiy ile belirtilmiş olsaydı Resûlullah'ın böyle bir sözü söylemesine gerek kalmazdı. Çünkü vahiy hakkında hiç şüphe olmayan kesin bilgidir ve bunun kesinliğinin pekişmesi veya artması gibi bir durum söz konusu olamaz.⁵⁹

Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin eserlerinde bahsettiklerine göre Resûlullah'ın akıl yürüterek ictihad yapmasını câiz görmeyen bazı kimseler onun şer'î konulardaki istişarelerini sahabîlerin gönlünü hoş tutmak için yaptığını iddia etmişlerdir. Bu kimselere göre Hz. Peygamber'in ashab ile yaptığı istişarelerin verilen hükümler üzerinde bir etkisi olmamıştır. Zira o zaten baştan vahiy ışığında kararını vermiştir.⁶⁰ Müelliflerimiz bu fikre karşı çıkararak böyle bir iddianın ilmî dayanağı olmadığını belirtirler. Çünkü Resûlullah hakkında açık bir vahyin bulunduğu mevzularda ashabıyla istişarede bulunmamıştır. Ayrıca istişare ettiği konularda da bazen ashabın dediğini yapmışken bazen yapmamıştır. Ashabın görüşleriyle amel edilmeyen durumlarda onların gönüllerini hoş tutmak ise söz konusu olamaz. Bilakis bu bir nevi istihzâdır ve gönül kazanmaktan çok kalp kırmaya sebebiyet verir. Kaldı ki Resûlullah (s.a.s.) hakkında böyle bir zanda bulunmak da doğru değildir.⁶¹ Debûsî bu konuda ayrıca şunları da söyler: "Vahiy insanlara açıklamakla görevli olan Nebi (s.a.s.) vahiy gizlemekten men edilmiştir."⁶² Dolayısıyla onun, vahiy varken bunu gizleyip ashabıyla istişare etmesi mümkün değildir.

Serahsî, istişarenin vahiyyle belirlenmemiş şer'î meselelerde de vâki olduğu yönünde kanaatini delillendirdikten sonra buradan Resûlullah'ın da bazen re'yiyle hüküm vermesinin câiz olduğuna delil çıkarır. Çünkü Resûlullah her ne kadar sahâbenin görüşlerine müracaat etmişse de onun herhangi bir meseleyi kavrama ve o meseleden yeni hükümler çıkarabilme kabiliyeti diğer tüm insanlardan daha üstündür. O halde hakkında nass olmayan konularda ashabın görüşleriyle amel etmek mümkün ve caiz oluyorsa, Resûlullah'ın görüşü ile amel etmek pekâlâ mümkün ve câiz olur.⁶³

Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'nin Hz. Peygamber'in ictihadlarının kaynaklarını tartıştıkları bölümlerde dikkat çektikleri bir diğer önemli husus ise Hz. Peygamber'in vahiy beklemekle sınanması (ibtîlâ)dır. Serahsî vahiy bekleme süresini, teyemmüm alırken su arama ve su bulmaktan ümit kesmeye ilişkin fikhî hükümlerle izah eder. Onun bu konudaki değerlendirmeleri ana hatlarıyla şöyledir: Bir müctehid ictihadda bulunmadan evvel Kur'ân ve Sünnet'e başvurur, onlarda aradığı hükmü bulamadığında ise ictihad yapar. Hz. Peygamber ise ictihadda bulunurken önce Kur'ân'a bakar ondan hareketle net bir hüküm bulamadığında, bir süre konuyla ilgili yeni vahyin gelmesini bekler, vahyin gelmesinden ümidini kestiğinde ise akıl yürüterek ictihadda bulunur. Hz. Peygamber'in vahiy bekleme süresi yolculuk esnasında yanında su bulamayan kimsenin teyemmüm yapmak için beklediği süreye benzer. Su bulabilme ümidi olan yolcu suyu aramadan teyemmüm yapamaz. Ancak yolcunun su bulabilme ihtimali yoksa su aramadan hemen teyemmüm yapabilir. Allah Resûlü'nün durumu su bulma ümidi olan yolcuya benzer çünkü o, her an vahye muhatab olabilir. Bu nedenle vahiy olmayan bir konuda Resûlullah hemen re'iyine başvurmaz. Bir müddet vahiy bekler ancak bu sürenin kesin bir sınırı yoktur. Bunun

⁵⁹ Serahsî, *Usûl*, 2/94; ayrıca bk. Debûsî, *Takvîm*, s. 251.

⁶⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 250; Serahsî, *Usûl*, 2/94.

⁶¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 250; Serahsî, *Usûl*, 2/94; Pezdevî, *Usûl*, 229.

⁶² Debûsî, *Takvîm*, s. 251.

⁶³ Serahsî, *Usûl*, 2/94.

için Hz. Peygamber'in kendisinin vahyin gelmesinden ümit kesmiş olması yeterlidir.⁶⁴ Serahsî bu bağlamda Hz. Muhammed'in ibtidâen hüküm koymayı gerektiren alanlarda duraksadığı ve bir bekleyişe koyulduğunu oysa hükmü ibtidâen vahiyle belirlenmiş olan konularda daha hızlı davrandığı, vahiy gelmeden de ictihadda bulunduğu kanaatindedir. Müellifimiz devamla Hz. Peygamber ile onun haricindeki müctehidlerin durumunu ayırır. Çünkü kendisini vahiy gelmeyen bir müctehidin -Kur'ân ve Sünnet üzerinde yeterince düşündükten sonra- ictihad etmek için beklemesine gerek yoktur.⁶⁵

Eserlerini incelediğimiz Hanefî usûlcüler, Hz. Peygamber'in ictihadlarının kaynakları hakkında yaptıkları açıklamalarının ardından bu ictihadların bağlayıcılığına ve bu ictihadlar ile sıradan bir müctehidin yaptığı ictihad arasında bir fark olup olmadığına cevap ararlar. Aşağıda bu konuyla ilgili değerlendirmelere yer verilecektir.

3.2. Hz. Peygamber'in İctihadlarının Bağlayıcılığı

Hz. Peygamber'in ictihadlarının bağlayıcılığı konusundaki tartışmalar büyük oranda vahiy ile sünnet arasında kurulan ilişkiyle ilgilidir.⁶⁶ Bundan dolayı burada öncelikle Hanefî usûlcülerin vahiy-sünnet ilişkisi ile ilgili yaptıkları değerlendirmelere kısaca değinilecek ardından bu bakış açısının Hz. Peygamber'in ictihadlarının bağlayıcılığına etkisi üzerinde durulacaktır.

Vahiy kelimesi İslâmî literatürde genellikle biri genel diğeri ise özel olmak üzere iki anlamda kullanılmış; bunlardan genel ile tüm canlılara gelebilen, özel ile ise yalnız peygamberlere mahsus olan vahiy kastedilmiştir. Fıkıh âlimleri bu konuya Hz. Peygamber'i ilgilendiren cepheden baktıkları için vahiy türleri içerisinde "özel" ile ilgilenirler. Aşağıda vahyin mahiyeti ve peygamberlerin vahiy alış şekilleri gibi tartışmalara girmeden çalışmanın sınırları içerisinde üç Hanefî usûlcünün her birinin vahiy taksimine özel olarak yer verilecektir.

Debûsî, vahiy "vahy-i hafi" ve "vahy-i celî" olarak ikiye ayırdıktan sonra "vahy-i hafi"yi şöyle izah eder: "Vahy-i hafi" ilhamdır. Kendisine "vahy-i celî" gelen kimseye "vahy-i hafi" de gelir. İlham; kişinin kesin olarak Allah'tan geldiğini bildiği duyguyla bir işi yapmaya kesin karar vermesidir. Debûsî daha sonra ilhama örnek olarak şu rivayeti verir: "*Ruhu'l-Kudûs (Cebrâil) hiçbir canlının, rızkını tam olarak almadan ölmeyeceğini benim kalbime vahyetti. Öyleyse Allah'tan korkun ve O'ndan isterken güzelce isteyin.*" Debûsî, vahy-i hafi/ilham hakkında kısaca bu açıklamalara yer verirken -bu bölümde- vahy-i celî hakkında herhangi bir açıklamada bulunmaz.⁶⁷

Debûsî usûl eserinde vahiyle ilgili bir başka taksime "Nesh" konusunda yer verir. Müellif orada vahiy; "vahy-i metlûv" ve "vahy-i gayri metlûv" olmak üzere ikiye ayırır ve şunu ekler: "*Vahy-i gayri metlûv her ne kadar zahirde Hz. Peygamber'e izafe edilse de hakikatte Allah'a izâfe edilir.*" Debûsî, vahy-i gayri metlûv kapsamındaki Hz. Peygamber'in sünnetlerinin Allah'a izafe edilmesini Vakîâ Suresi'nde anlatılan şu duruma benzeter:

"Söyleyin; akittiğiniz meniden insanı yaratan siz misiniz, yoksa Biz mi yaratmaktayız?"⁶⁸

⁶⁴ Serahsî, *Usûl*, 2/96; Ayrıca bk. Pezdevî, *Usûl*, 3/931.

⁶⁵ Serahsî, *Usûl*, 2/92.

⁶⁶ Bu konuda bazı değerlendirmeler için bk. Saffet Sancaklı, "Sünnet Vahiy İlişkisi", *Diyanet İlmî Dergi* 43/3 (2007): 17-28.

⁶⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 250.

⁶⁸ el-Vâkıa 56/58-59.

Debûsî'ye göre bu âyette nasıl insanın dünyaya gelmesinde gözle görülenin aksine asıl fâilin Allah Teâlâ olduğu gerçeğine dikkat çekiliyorsa, Hz. Peygamber'in şer'î konulardaki fiilleri de aynı şekilde Allah'a izâfe edilmelidir.⁶⁹

Debûsî, Hz. Peygamber'in ictihadlarının vahiyle ilişkisini incelerken bunun hadis ilmindeki *takrîrî sünnete* olan benzerliğine dikkat çeker. Onun, Hz. Peygamber'in ictihadlarını bir tür *takrîrî vahye* benzetmesi sünnet ile vahiy arasında kurduğu kuvvetli ilişkiyi göstermesi açısından oldukça önemlidir. O, nasıl sahâbeden birinin Hz. Peygamber'in huzurunda din ile alakalı bir fiil yaptığında veya bir söz söylediğinde, Hz. Peygamber'in buna itirazda bulunmaması *takrîrî sünnet* olarak kabul ediliyorsa, aynı şekilde, onun (s.a.s.) şer'î bir konuda ictihad yapmasının akabinde Allah Teâlâ'nın bir düzeltmede bulunmamasının ise *takrîrî vahiy* gibi olduğunu imâ eder. Çünkü kullarını her zaman gören ve gözetten Cenâb-ı Hak herhangi bir düzeltmede bulunmamişsa bu Resûlullah'ın aldığı kararın doğru olduğuna delâlet eder.⁷⁰

Serahsî ise, vahiy ilk aşamada *zâhir* ve *bâtın* olmak üzere iki başlık altında ele alır. Onun bu konudaki açıklamaları özetle şöyledir:

a) Vahy-i zâhir ikiye ayrılır.

aa) Peygamberin kulağına aktarılan vahiy: Kur'ân-ı Kerim vahyin bu kısmına örnektir.

ab) Meleğin konuşması olmadan (bir kelam/lafız söz konusu olmadan) işaretle gelen vahiy: Müellifimiz burada Debûsî'nin "vahy-i hafi/ilham" için verdiği örneğe yer verir.

b) Vahy-i bâtın: Hz. Peygamber'in kalbindeki ilâhî nur sayesinde hüküm verirken kalbinin mutmain olmasıdır. Serahsî vahyin bu kısmına, "Allah'ın sana gösterdiği şekilde insanlar arasında hükmedesin diye..."⁷¹ âyetini delil getirir.

Serahsî bu taksiminin ardından vahy-i bâtının ibtilâ ile oluştuğunu söyler. O "ibtilâ"yı ise şöyle tarif eder: "İbtîlâ, Resûlullah'ın kalbiyle, kastedileni anlamak için meselenin hakikatini düşünmesidir." Vahy-i bâtın Hz. Peygamber'e hastır. Ancak Allah Teâlâ bununla bazı kullarına bir lütufta bulunabilir. Bunlara da keramet denir.⁷²

Serahsî vahiyi iki başlık altında inceledikten sonra yine vahiyle alakalı olarak vahye benzeyen/vahiy makamında olan (ما يشبه الوحي) farklı bir kısımdan daha bahseder. O, Hz. Peygamber'in nasslara dayanarak yaptığı ictihadları bu bölümde değerlendirir ve ekler: "Bu tür ictihadlar Hz. Peygamber'in hata üzerinde ısrar etmeyeceği prensibinden hareketle müctehidlerin yaptıkları ictihadlardan farklı olarak vahiy gibi kesin bilgi ifade eder."⁷³

Serahsî yukarıdaki açıklamalarını "Ef'âl-i Resûl" konusuyla bağlantılı olarak yapar. Onun eserinde vahiy taksimine yer verdiği başka bir yer ise Debûsî gibi "Nesh" konusudur. Müellif nesih konusunu işlerken: "O, kendiliğinden konuşmamaktadır. Onun konuşması ancak, bildirilen bir vahiy ile olur."⁷⁴ âyetini delil göstererek Hz.

⁶⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 244-245. Vahyin, vahy-i metlûv ve vahy-i gayri metlûv olarak yapılan ikili taksimi ile ilgili geniş bilgi için bk. Mustafa Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: Beka Yayınları, 2015), 32-43.

⁷⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 251-252.

⁷¹ en-Nisâ 4/105; Bazı âlimler bu âyeti naklettiğimiz bölümün öncesi ile birlikte (*Kitap'ı sana hak olarak indirdik*) Hz. Peygamber'in sadece Kur'an vahiyi ile ictihad yapabileceğine delil getirilmiştir. Serahsî, Pezdevî ve bazı müfessirler ise âyetin iniş sebebini dikkate alarak âyeti ilhama delil getirmişlerdir. Bu âyetle ilgili bazı farklı görüşler için bk. Ömerî, *İctihâdü'r-Resûl*, s. 51-53.

⁷² Serahsî, *Usûl*, 2/90.

⁷³ Serahsî, *Usûl*, 2/91.

⁷⁴ en-Necm 53/3-4. Bazı âlimler bu âyetin Hz. Peygamber'in fiilleri, sözleri veya ictihadları hakkında kullanılmasına karşı çıkmışlardır. Âyetin Hz. Peygamber'in uygulamaları hakkında kullanımına karşı çıkanlar siyak-sibâk ilişkisini dikkate alarak burada kastedilenin Kur'an olduğunu (bu düşüncede olanların delilleri için bk. (Sadık Kılıç, "Kur'an'ın Hz. Peygamber'in Sünnetine Verdiği Değer[değerlendirme yazısı]", *Sünnet'in Dindeki Yeri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998), 85-87.), âyetin Hz. Peygamber'in fiillerine de şamil olduğunu savunanlar ise "sebeb-i vürûdun hususiliğinin hükmün umûmiliğine engel olmayacağı" prensibinden hareketle bu âyeti delil

Peygamber'in fiillerinin bir şekilde vahiyle bağlantılı olduğunu söyler ona göre bu vahiy bazen vahy-i metlûv bazen ise vahy-i gayri metlûv şeklinde olur.⁷⁵

Pezdevî'nin taksimi de diğer usûlcülerin tarifleriyle büyük oranda benzerlik göstermektedir. O, vahiy öncelikle iki kısma ayırır. Devamla bunlardan ilk kısmı vahy-i zâhir olarak adlandırarak üç kısımda inceler.

1. Peygamber'in vahiy getirenin Melek olduğunu kesin bilmesinden sonra ondan lafız olarak aldığı vahiy (Kur'an-ı Kerîm).
2. Meleğin konuşma şeklinde bir açıklaması olmadan (bir kelam/lafız söz konusu olmadan) işaretle alınan vahiy. Pezdevî vahy-i zâhirin bu kısmına örnek olarak, Debûsî'nin "vahy-i hafî/ilham", Serahsî'nin ise "vahy-i zâhir" in ikinci kısmında verdiği örneğe yer verir.
3. Hz. Peygamber'in kalbinde hiçbir kuşku ve çekinceye mahal olmadan, Allah'tan gelen bir ilhamla, ayan-beyan ortaya çıkan bilgidir. Pezdevî ilhama; "Allah'ın sana gösterdiği şekilde insanlar arasında hükmedesin diye..."⁷⁶ âyetini delil getirir. Çünkü ona göre Allah Teâlâ'nın, Hz. Peygamber'e kitabı açıklamak için gösterdiği yöntem "ilham"dır.

Pezdevî devamla vahyin ikinci türünü "vahy-i bâtin" olarak adlandırır ve bunu "herhangi bir problemin çözümü için nasla sabit olan hükümler üzerinde düşünerek ictihâdla elde edilen bilgi" olarak tarif eder.⁷⁷

Usûlcülerimizin sünnet ile vahiy arasında kurdukları ilişkiyi gösteren bu açıklamalar ile yetinip bahsi geçen bakış açılarının Hz. Peygamber'in ictihadlarının bağlayıcılığı üzerindeki etkisini inceleyebiliriz.

Haneî usûlcüler Hz. Peygamber'in ictihadlarının bağlayıcılığı hakkında açıklama yapmadan evvel onun ictihadları ile diğer insanların ictihadları arasındaki farka işaret ederler. Zira herhangi bir müctehidin ictihadında isabetli olması da hatalı olması da mümkündür. Onun hata yapıp yapmadığını tespit etmek ise başka bir ictihad işidir. Oysa Resûlullah'ın durumu farklıdır. O (s.a.s.), bir meselede ictihad ettiğinde şayet isabet etmişse bunda karar kılar ki bu onun isabet ettiğine delildir. Şayet yanılmışsa bu ictihadından döner veya uyarılır. Çünkü o hayatının her sahasında vahiy ile irtibat halindedir ve asla hata üzere kalmaz.⁷⁸

Müelliflerimizin Hz. Peygamber'in hatalı ictihadda bulunması durumunda uyarıldığını ve hatasında ısrar etmediğini anlatırken verdikleri örneklerden birisi şudur:

*Havle b. Sâlebe (r.anhâ), kocası kendisine zihar yapınca durumunu Hz. Peygamber'e arz etmiş, Resûl-i Ekrem ona "Onun sana haram olduğunu düşünüyorum" demiştir. Hz. Havle bunun üzerine "Ben durumumu Allah'a arz ediyorum" diyerek üzüntüsünü dile getirmiş, Cenâb-ı Hakk da yeni bir hüküm göndererek Resûlullah'ın kararını değiştirmiştir. Böylece Hz. Havle'ye ve onun durumunda olanlara bir çıkış yolu göstermiştir.*⁷⁹

Resûlullah'ın bir hata yapması durumunda kesinlikle uyarılmış olduğu kanaatinde olan Serahsî'ye göre Resûlullah'ın uyarılması bazen bir itap ile birlikte olurken bazen de herhangi bir kınama olmaksızın sadece aldığı karardan vazgeçmesi yönünde bir bildirim yapılması şeklinde gerçekleşmiştir. Serahsî Usûl'ünde bu konuyla ilgili bazı örnekleri serdettikten sonra Haneî usûlcülerin Hz. Peygamber'in ictihadlarının bağlayıcılığı ile ilgili genel kanaatini ortaya koyan şu değerlendirmeyi yapar:

olarak kullanırlar. Serahsî ve Pezdevî âyetin sünnete de şâmil olduğunu savunur. (Serahsî, *Usûl*, 2/72; Pezdevî, *Usûl*, 3/904), Debûsî ise söz konusu âyetten murâdın sadece Kur'ân olduğu kanaatindedir. (Debûsî, *Takvîm*, s. 252).

⁷⁵ Serahsî, *Usûl*, 2/72.

⁷⁶ en-Nisâ 4/105.

⁷⁷ Pezdevî, *Usûl*, 3/964.

⁷⁸ Serahsî, *Usûl*, 2/68, 91; Pezdevî, *Usûl*, 3/928-929.

⁷⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 250; Serahsî, *Usûl*, 2/95. Konuyla ilgili inen âyet için bk. el-Mücâdele 58/1.

*Tüm bu deliller Resûlullah'ın bazen re'yi ile ictihadda bulunduğunu ve sadece doğru uygulamalar üzerinde karar kıldığını gösterir. Sonuç olarak hiçbir Müslümanın kesin bilgi ifade eden bu konularda ona (s.a.s.) muhalefet etme alternatifi yoktur.*⁸⁰

Görüldüğü gibi Serahsî diğer iki usûl müellifimizle benzer bir akıl yürütmeye, Allah Resûlu'nun kimi zaman kendi re'yiyle de ictihadda bulunduğunu bu karardan geri dönmemesinin bu ictihadın Allah Teâlâ tarafından onaylandığı (takrîrî vahiy) anlamına geleceğini savunmuştur. Bu ise Hz. Peygamber'in ictihadları ile diğer müctehidlerin ictihadları arasındaki temel ayrım noktasıdır. Zira bu farklılığın etkisiyle sıradan bir müctehidin ictihadının, makul ve müdellel başka bir ictihad ile hatalı sayılabilmesi ve de ümmet için bağlayıcı olamayabileceğini söylemek mümkün iken Hz. Peygamber'in ictihadları için böyle bir durum söz konusu değildir. Zira onun ictihadında bir hata olması durumunda bunu düzeltebilecek merci ya kendisi ya da Allah Teâlâ'dır. Dolayısıyla ondan sahih olarak geldiği ve üzerinde karar kıldığı bilinen bir ictihad, benzer şartlar devam ettiği sürece, bağlayıcılık noktasında diğer ictihadlardan daha kuvvetlidir.

Sonuç

Debûsî, Serahsî ve Pezdevî, sünnet kapsamındaki Hz. Peygamber'in fiilleri konusunu incelerken öncelikle beşer yönü de bulunan Allah Resûlü'nün bir Peygamber olarak yaptığı fiilleri esas aldıklarını belirtmişlerdir. Bunun ardından Hz. Peygamber'in fiillerinin bağlayıcılığının ümmete yansımaları üzerinde farklı eğilimlerden bahseden müellifler, mutedil bir yol izleyerek, bir fiilin Allah Resûlü tarafından edâsının o fiilin mubahlığına delâlet edeceğini, fiilin vâcip veya farz olmasının ise ancak hârici bir karîne ile bilinebileceğini savunmuşlardır. Hanefî usûlcülerin eserlerinde Hz. Peygamber'in fiilleri ile bağlantılı olarak inceledikleri bir diğer konu da “zelle”dir. Usûlcülerimiz tıpkı diğer peygamberler gibi Hz. Peygamber'in de zaman zaman yaptığı ve “zelle” kapsamında değerlendirilen fiilleri peygamberlerin bir beşer olmasının doğal bir sonucu olarak görmüşlerdir. Öte yandan peygamberlerin örneklik vasıflarına dikkat çeken her üç usûlcü de bir peygamberin hatasıyla yüzüstü bırakılmamasını onun peygamberliğinin bir gereği olarak telakki etmişlerdir.

Debûsî, Resûlullâh'ın ictihadlarını “vahy-i hafî”, olarak adlandırırken Pezdevî, “vahy-i bâtın”, Serahsî ise “şibhü'l-vahy” (vahiy benzeri,) diye adlandırmayı uygun bulmuştur. Hz. Peygamber'in ictihadları için kullanılan bu adlandırmaları Resûlullâh'ın ictihadlarının vahiy neticesinde ortaya konmadığını ancak vahyin kontrolünden de uzak olmadığını göstermesi açısından oldukça önemli görmekteyiz. Zira Hanefî usûlcüler böylece sünnetin vahyin kontrolünden geçtiğini vurgulamaya çalışarak sünneti bir nev'i takrîrî vahiy olarak görmüşlerdir.

Eserlerini incelediğimiz Hanefî usûlcülerin, sonucu itibarıyla sünnetin vahiy ile bağlantılı olduğu görüşünün önemli olduğu kanaatindeyiz. Nitekim Hz. Peygamber'in hata yapmış olduğunu kabul etmek nasıl onun (s.a.s.) beşer olduğunu kabul etmenin doğal bir sonucu ise hata yapması halinde ilahî ikaza muhatap olacağını ve bunun üzerinde ısrar etmeyeceğini kabul etmek onun peygamberliğine inancın bir gereğidir.

Kaynakça

Abdülkadir, Muhammed el-Arûsî. *Ef'âlû'r-rasûl ve delâletühü ale'l-ahkâm*. Cidde: Dârü'l-Müctema', 1991.

Agitoğlu, Nurullah. “Hanefî Usûlcü Habbâzi'nin (ö. 691/1292) Bazı Hadîs Usûlü Konularına Yaklaşımı”. *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları* 7/20 (2017), 53-62.

Apaydın, H. Yunus. “İctihad”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 432-445. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.

Aşkar, Muhammed Süleyman. *Ef'âlû'r-rasûl ve delâletühü ale'l-ahkâmi's-şer'iyye*. Beyrut: Müessesetü'r- risâle, 2003.

Başaran, Selman. “Fiilî Sünnetin Delil Değeri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986).

⁸⁰ Serahsî, *Usûl*, 2/95.

- Başoğlu, Tuncay. "Hicrî Beşinci Asırda Fıkıh". *İLAM Araştırma Dergisi* 3/2 (1998): 131-141.
- Bedir, Murteza. *Fıkıh Mezhep ve Sünnet: Haneî Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Buhârî, Alaüddin Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed Abdülaziz el-. *Keşfü'l-esrâr ala Usûli'l-Pezdevî*. İstanbul: Mekteb-i Sanayi Matbaası, 1890.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Füsûl fi'l-usûl*. Thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1994.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah Ömer b. Îsâ. *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fikh*. Thk. Halil Muhyiddin el-Hüseyn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Genç, Mustafa. *Sünnet-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: Beka Yayınları, 2015.
- İbn Manzur, Ebû'l-Fazl Muhammed b Mükerrrem b Ali el-Ensârî. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- Kılıç, Sadık. "Kur'an'ın Hz. Peygamber'in Sünnetine Verdiği Değer[değerlendirme yazısı]". *Sünnet'in Dindeki Yeri*. 76-102. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998.
- Kıyıcı, Selahattin. "Peygamber (s.a.v.)'in İctihadları". *Yüzcüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran 1994): 1-42.
- Ömerî, Nâdiye Şerîf el-. *İctihâdü'r-Resûl (s.a.s.)*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Özben Dokak, Zübeyde. "Hanefî Sünnet Anlayışında Farklı Bir Çizginin Takibi: Kalamcı Usûl Yazarlarının Farklılaşma Noktaları". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23 / 1 (Haziran 2019), 171-191
- Özdemir, İbrahim. *Nebevî Fiil ve Terklerin Şer'î Değeri*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2016.
- Pezdevî, Ebu'l Hasen Ali b. Muhammed b. Hüseyin. el- *Usûlü'l Pezdevî. (Kenzu'l vusu'l ilâ Ma'rifeti'l-Usûl), (Keşfü'l-esrâr'ın hamışinde)*, İstanbul, 1307.
- Sancaklı, Saffet. "Sünnet Vahiy İlişkisi". *Diyanet İlmi Dergi* 43/3 (2007): 17-28.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-. *Usûlü's-Serahsî*. Thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1954.
- Şa'bân, Zekiyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları: (Usulü'l-fikh)*. Trc. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.
- Tantâvî, Muhammed. *el-İctihâd fi'l-ahkâmi's-ser'iyye*. Kahire: Dâru Nehdati Mısır, 1999.
- Uzundağ, Mehmet Sait. "Hanefi Mezhebi Fıkıh Usûlü Eserlerinde Hadis/Sünnet Anlayışı -Alâeddin es-Semerkandî (ö. 538/1144)'nin Mîzânü'l-Usûl fi Netâici'l-'Ukûl Adlı Eseri Bağlamında-". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/3 (2017), 61-75.
- Ünal, İsmail Hakkı. "Hanefî Usulcülere Göre Hz. Peygamberin Fiilleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (t.y.): 191-199.
- Yılmaz, İbrahim. "İslâm Hukukunda Hz. Peygamber'in Fiillerinin Mubahlık (Hukukî Serbestlik) Bildirmesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (Haziran 2021): 275-292.

HADITH

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

Aralık / December / ديسمبر / 2021, 7: 126-155

Erken Dönem İmâmiyye Şîası'nda Gaybetin Temelleri, Toplum ve Rivayetlerdeki Yansımaları

The Foundations of Occultism in the Early Period Shî'a Imâmiyya, Its Reflections in Society and Narratives

أصول الغيبة في بدايات فترة الشيعة الإمامية وانعكاساتها في المجتمع والروايات

Yusuf Oktan

Dr. Öğr. Gör., Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Hadîs Anabilim Dalı
Assistant Professor, Yalova University, Faculty of Islamic Sciences Department of Hadith
oktanyusuf@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-9196-8919

Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received Date: 15.11.2021

Kabul Tarihi / Accepted Date: 12.12.2021

Yayın Tarihi / Published Date: 31.12.2021

Yayın Sezonu / Publication Date Season: Aralık / December

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.5812455>

Atıf / Citation / اقتباس : Oktan, Yusuf. "Erken Dönem İmâmiyye Şîası'nda Gaybetin Temelleri, Toplum ve Rivayetlerdeki Yansımaları / The Foundations of Occultism in the Early Period Shî'a Imâmiyya, Its Reflections in Society and Narratives". *HADITH* 7 (Aralık/December 2021): 126-155. doi.org/10.5281/zenodo.5812455.

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

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

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

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

Erken Dönem İmâmiyye Şîası'nda Gaybetin Temelleri, Toplum ve Rivayetlerdeki Yansımaları

Dr. Yusuf OKTAN

Anahtar Kelimeler:

Hadis
Şîa
Gaybet
Mehdî
Muammerûn
Vakkâtûn

ÖZ

Toplumda lidere yönelik gösterilen sevgi, muhabbet ve bağlılık, onun müntesipleri tarafından kurtarıcı olduğu düşüncesine sebep olabilmektedir. Liderin ölümüyle bu durumu kabullenemeyen müntesipler; onun ölmediğini, geri döneceğini ve onlara vaadedilen adalet, huzur ve refahı getireceğine inanabilmektedirler. Bununla beraber liderin ölümünden sonra onun gaybete girdiği iddiası öne çıkan inançlar arasındadır. Kökeni İslam öncesi muhtelif din ve inançlarda görülen gaybet nazariyesi, İslam dairesinde birçok Şîî fırkada görülmüş, en önemli şekli ise halen günümüzde akidelerinin önemli bir parçasını oluşturan İmamiyye Şîası'nda almıştır. Mehdî addedilen Muhammed b. Hasan'ın, 260/874 yılında öncelikle sefirlerin bulunduğu ve müntesipleriyle onlar vesilesiyle iletişim halinde olduğu gaybet-i suğrâ'ya girdiği ileri sürülmüştür. 329/941 tarihinde son sefirin ölümüyle Allah'ın murâd ettiği bir vakitte ortaya çıkmak üzere gaybet-i kübrâya girdiği iddia edilmiştir. Erken dönemde imamın ortaya çıkmasını bekleyen müntesipler, zaman ilerledikçe ve özellikle sürenin ortalama insan ömrünü geçmesi üzerine gaybet inancında şüpheye düşmüşlerdir. Gaybet konulu kitaplar telif eden Şîî ulema, böylelikle, Şîî toplumu içinde buldukları sıkıntıdan kurtarmayı hedeflemiştir. Bu süreçte imamın ömrü, gaybetteki durumu, gaybetin süresi, iki gaybet nazariyesi gibi sorular sorulmuş, bunlara cevaben muhtelif rivayetler nakledilmiştir. Buna göre makale, gaybet inancı etrafında ortaya sürülen nazariyeleri, gaybetin kökeni başta olmak üzere incelemeyi ve mezkûr konunun, gaybetin ilk dönemlerinde Şîî literatürdeki seyrini ele almayı hedeflemektedir.

The Foundations of Occultism in the Early Period Shî'a Imâmiyya, Its Reflections in Society and Narratives

Keywords:

Hadîth
Shî'a
Occultation
al-Mahdî
Mu'ammarrun
Vakkâtûn

ABSTRACT

The love, affection and devotion shown towards the leader in the society may cause his followers to think that he is a savior. The followers who cannot accept the death of the leader believe that he is not dead, that he will return and that he will bring them the promised justice, peace and prosperity. The belief in occultation is probably at the forefront of the allegations made after the death of the leader. The theory of occultation, whose origins were seen in various pre-Islamic religions and beliefs, was seen in many Shî'ite sects in the Islamic circle, and took its most important form in Imâmiyya Shî'a, which is still an important part of today's creeds. It has been claimed that Muhammad b. Hasan, who is regarded as the Mahdî, entered the al-Ghayba al-Suğhrâ in 260/874, where the envoys were present and communicated with his followers through them. With the death of the last ambassador, in 329/941 he entered into the occultation (Ghayba al-Kubrâ to appear at a time that Allah willed). The followers, who were waiting for the imam to appear in the early period, became skeptical of the faith as time progressed and especially after the waiting period exceeded the average human lifespan. Shî'ite 'Ulamâ', who compiled the books they collected about the narrations on the subject of occultation, thus aimed to save them from the pessimism they were in. In this process, questions such as the life of the imam, the status of the imam, the duration of the occultation, the theory of two occultation were asked, and various narrations were conveyed in response to these. Accordingly, the study aims to examine the theories put forward around the belief in occultation, especially the origin of occultism, and to deal with the course of the aforementioned subject in Shî'ite books in the first periods of occultation.

EXTENDED ABSTRACT

The Foundations of Occultism in the Early Period Shī'ite Imāmiyya, Its Reflections in Society and Narratives

This article aims to examine the theories put forward around the belief in occultation in the Imāmiyya Shī'ite, especially the origin of occultation, and to discuss the course of the aforementioned subject in the Shiite literature in the early periods of occultation. The questions that took place in the Shī'ite society due to the prolongation of occultation and the passing of normal human life, the theories put forward to appease the followers, and the course of occultation in early Shī'ite narrations were among the subjects of the study.

It is understood that the belief in occultation was found in pre-Islamic Buddhism, Manichaeism, Sabianism, Judaism and Christianity. In addition, the aforementioned claim has been put forward by many Shī'ite sects that after the death of their leader, he did not die, that he would come back as the Mahdī and save his followers. Especially after the second half of the first century of the hijra, it is understood that the claims about the leaders of some Shī'ite sects to go into hiding have increased.

It has been claimed that Muhammad b. el-Hasan el-^cAskarī, who was accepted as the Mahdī in the Imāmiyya Shī'ite, entered the al-Ghayba al-Ṣuḡhrā in 260/874, which would last for about seventy years, and the al-Ghayba al-Kubrā in 329. After the first occultation period, the imam, who communicated only through four elected ambassadors, cut off communication with his followers and reentered a second occultation until he would reappear at a time when Allah willed. As the Imam did not appear after years, the Shī'ite community doubted his existence. Especially in the middle of the fourth century hijri, as the imam was still in occultation and the average life expectancy accepted by the society was exceeded, the theory of occultism began to be seriously questioned within the Shī'ite. Thus, in the fourth century of the hijri, individual works on the subject of occultation were copyrighted and the Shiite community was tried to be appeased. The Imāmiyya Shī'ite, who tried to prove this theory with various claims based on the importance of the issue of occultation in the Shiite creed, claimed that the prophets also went into occultation from time to time.

According to the claims put forward in the context of the theory of occultism, the imam first goes into minor occultation and then into a major occultation. However, it is understood that the theory of two occultations was put forward by some Shiite sects before the Imamiyya Shia. As a matter of fact, Ali b. Ahmet al-'Alawī narrated that Mūsā al-Kāẓim (d. 183/799), son of Ja'far al-Sadik (d. 148/765), would have two occultations, one longer than the other. He also narrated that when al-Kāẓim entered the occultation, rumors would spread as if he died or was killed, but a small number of

people would believe in his occultation. Both occultation theories were tried to be based on the prophets and some prominent figures in the history of Islam by the Shia. In this context, evidence from prophet Mūsā, Abraham, Dhul-Qarnayn, Isa and the Prophet Muhammad (pbuh) are presented.

The theory that the imam's life was prolonged began to spread after the imam did not go out of occultation during the normal human life span. In fact, such a theory was not encountered in the period of occultation and the earliest claim regarding the aforementioned theory was first conveyed by Nu'mani (d. 360/971). According to this theory, it is understood that hesitations about the age of the imam, who was claimed to have been born in 260 A.H., increased after the first half of the 4th century A.H. According to the narration narrated by Nu'mani, Ja'far al-Sadik said that Qâim was from his own generation; that his life was prolonged to one hundred and twenty years; that he would go into occultation afterwards and that he would emerge as a young person at the age of thirty-two. In particular, rumors about prolonging the life of the Qaim, which began to spread towards the end of the fourth century were supported by the inferences made in this direction from the lives of the prophets.

Various narrations were also reported about the duration of the imam's occultation, who is believed to have been in occultation for about a thousand years. While some narrations clearly state that the imam's occultation would be six days, six months or six years, some other narrations prohibit asking questions about his appearance. The explicit narrations were tried to be interpreted by the Shiite scholars, but it was seen that the ta'wils were weak because the dates did not coincide with the indicated times.

Despite the narrations that indicate the period regarding the length of the occultation, there were also narrations that avoid appointing a certain time for when the Qaim would appear. Many Shiite authors, who included similar narrations in their books, conveyed them in chapters on determining the karahat time. It is also noteworthy that the beginning of the narrations in this manner coincides with the end of al-Ghayba al-Şughrâ. The time when the Qaim would emerge from the occultation was also reflected in Shia's creed issues. It is accepted in Şhî'ite that there may be changes in Allah's attributes of knowledge, will and creation. Allah knows an issue with His eternal knowledge and informs humanity accordingly, but changes what he foretold due to subsequent events.

The knowledge regarding the idea of occultation found in early Shiite works reveals the development of the aforementioned theory. Considering the statements arguing that the theory of occultation cannot be considered separately from the existence of the Qaim, and the narratives that the Qaim is the twelfth imam, it is expected that the previous imams informed the Şhî'ite about occultation and prepared their followers for it. However, when the narrations about occultation in early Şhî'ite works are examined, it is seen that this theory was mentioned in only a few books written at a time when occultation was believed to start. In addition, it is possible to say that this theory gained popularity in the following years, especially towards the end of the fourth century, with the increase in narrations and with the books written exclusively on this subject.

ملخص موسع

أصول الغيبة في بدايات فترة الشيعة الإمامية وانعكاساتها في المجتمع و الروايات

يهدف هذا المقال إلى فحص النظريات المطروحة حول الإيمان بالغيب عند الشيعة الإمامية، ولا سيما أصل الغيبة، ومناقشة مسار الموضوع المذكور في المؤلفات الشيعية في فترات الغيبة الأولى. وكانت الأسئلة التي دارت في المجتمع الشيعي بسبب إطالة الغيب وانقضاء الحياة البشرية الطبيعية، والنظريات المطروحة لإرضاء التابعين، ومسار الغيبة في الروايات الشيعية المبكرة، من بين موضوعات الدراسة.

يُفهم أن الإيمان بالغيب كان موجوداً في البوذية قبل الإسلام، وكذلك في المانوية، والصابئة، واليهودية، والمسيحية. ومع ذلك، فإن الادعاء المذكور أعلاه قد تم طرحه من قبل العديد من الطوائف الشيعية بأنه بعد وفاة زعيمهم، لم يمت، وأنه سيعود كالمهدي وينقذ أتباعه. كما يُفهم أن المزاعم حول اختباء زعماء بعض الطوائف الشيعية قد ازدادت خاصة بعد النصف الثاني من القرن الأول للهجرة

يُزعم أن محمد بن الحسن العسكري الذي قبله الشيعة الإمامية بأنه المهدي، دخل في الغيبة الصغرى في عام 874 / 260، والذي سيستمر حوالي سبعين عاماً، وبعد ذلك دخل الغيبة الكبرى في عام 329. في الغيبة الأولى كان الإمام يتواصل مع أتباعه من خلال سفرائه الأربعة. وبيد الغيبة الثانية قطع الاتصال بأتباعه حتى ظهر مرة أخرى في الوقت الذي شاء الله. وقد شكَّ المجتمع الشيعي في وجود الإمام بسبب عدم ظهوره رغم مرور السنين. وأصبحت نظرية الغيبة مشكلة رئيسية في المجتمع الشيعي في منتصف القرن الرابع حيث كان الإمام لا يزال في حالة الغيب وتجاوز متوسط العمر المتوقع الذي يقبله المجتمع. فألفوا كتباً عن الغيبة في القرن الرابع و حاولوا تهدئة

المجتمع الشيعي. وقد ادعى الشيعة الإمامية، الذين حاولوا إثبات هذه النظرية بمزاعم مختلفة تستند إلى أهمية موضوع الغيبة في العقيدة الشيعية، أن الأنبياء أيضًا دخلوا في الغيب من أوقات مختلفة.

إن دخول الإمام أولاً في الغيبة الصغرى، بعد ذلك في الغيبة الكبرى جاء في بداية الادعاءات المطروحة في سياق نظرية الغيبة. إلا أن نظرية الغيبتين طرحتها بعض الطوائف الشيعية قبل الشيعة الإمامية حيث إن علي بن أحمد العلوي ذهب إلى أن لابن جعفر الصادق (ت. 765 / 148) موسى الكاظم (ت. 799 / 183) غيبتان واحدة أطول من الأخرى، وكذلك قال حينما دخل كاظم في الغيب انتشر الكلام في موته أو قتله، ولم يصدقه إلا قلة قليلة من الناس. وقد حاول الشيعة الإمامية أن يستدلوا على الغيبتين بالأنبياء وبعض الشخصيات البارزة في تاريخ الإسلام من قبل الشيعة. في هذا السياق، ضرب أمثلة من حياة سيدنا موسى وإبراهيم وذوي القرنين وعيسى محمد صلى الله عليهم والسلم

بدأت نظرية إطالة عمر الإمام بالانتشار بعد أن لم يخرج الإمام من الغيب في عمر الإنسان الذي يعتبر طبيعياً. في الواقع، لم يتم العثور على مثل هذه النظرية في فترة الغيب. بقدر ما نستطيع أن نصل، تم نقل النظرية المذكورة أعلاه لأول مرة من قبل النعماني (ت 971 / 360). وبناءً على ذلك، يُفهم أن التردد في سن الإمام الذي يُزعم أنه ولد عام 260 هـ، قد ازداد بعد النصف الأول من القرن الرابع الهجري. وفي رواية النعماني قال جعفر صادق: إنَّ القائم من جيله، ويؤخذ الخبر منه عندما تطول حياته مائة وعشرون سنة، ثم يدخل في الغيبة ويخرج شاباً في الثانية والثلاثين من عمره. وعلى وجه الخصوص، لافت للظر الأدلة الواردة في من حياة الأنبياء الانتباه أيضًا. في سياق نظرية إطالة عمر القائم، والتي بدأت تنتشر في أواخر القرن الرابع.

وقد وردت روايات مختلفة حول مدة غيبة الإمام، والتي يُعتقد أنها كانت في الغيبة منذ حوالي ألف عام. وبينما تشير بعض الروايات صراحة إلى أن غيبة الإمام ستكون ستة أيام أو ستة أشهر أو ست سنوات ، فإن بعض الروايات الأخرى تحرم طرح الأسئلة عن ظهوره. وقد حاول علماء الشيعة تفسير الروايات الصريحة ، لكن تبين أن التأويلات كانت ضعيفة لأن التواريخ لم تتطابق مع الأوقات المشار إليها.

وعلى الرغم من الروايات التي تدل على الوقت الذي سيستمر فيه الغيب، فهناك أيضًا روايات تحظر تعيين وقت معين لظهور القائم. حيث إن كثير من المؤلفين الشيعة الذين أدرجوا في كتبهم روايات مماثلة قد نقلوا أبواباً عن كراهة تحديد الوقت. وتجدر الإشارة أيضًا إلى أن بداية الروايات على هذا النحو تتزامن مع نهاية فترة الغيب. كما انعكس الوقت الذي يخرج فيه القائم من الغيب في قضايا العقيدة الشيعة. حيث إن الشيعة ذهب إلى إمكان تغييرات في صفات الله في علمه وإرادته وخلقه، إذا كان الله يعلم شيئاً في علمه ويعلم البشرية وفقاً لذلك، لكنه يغير ما تنبأ به مع الأحداث اللاحقة.

توفر معرفة المدى الذي وصلت إليه فكرة الغيبة في الكتب الشيعة المبكرة معلومات حول تطور نظرية الغيبة. وبالنظر إلى التصريحات التي تفيد بأن نظرية الغيب لا تنفصل من وجود القائم، والإشاعات القائلة بأن القائم هو الإمام الثاني عشر، فمن المتوقع أن الأئمة السابقين أبلغوا الشيعة بالغيبة وأعدوا أتباعهم لها. ومع ذلك، عندما فحص الروايات عن الغيب في التأليفات الشيعة المبكرة، يمكن القول أن هذه النظرية لم تذكر إلا في عدد قليل من الكتب في بداية الغيب، واكتسبت شهرة في السنوات التالية، واكتسبت شعبية، خاصة في قرب النهاية. من القرن الرابع، مع زيادة الروايات والكتب المكتوبة بشكل مستقل حول هذا الموضوع.

Giriş

İmâmiyye Şîası'nda gaybet ile on ikinci imam arasında doğrudan bir bağlantı kurulmuş, gaybeti inkar edenin imâmı inkar edeceği zikredilmiştir.¹ Bununla beraber 260/874 yılında gaybete girdiği iddia edilen imamın, yıllar geçmesine rağmen ortaya çıkmaması neticesinde, imamın varlığı hususunda şüpheye düşülmüştür. Özellikle hicrî dördüncü asrın ortalarında imamın hala gaybette bulunması ve toplum tarafından kabul gören ortalama yaşam süresinin aşılması sonucu gaybet nazariyesi Şîa içinde ciddi anlamda sorgulanmaya başlanmıştır. Öyleki gaybet-i suğrâ dönemi müelliflerinden Ebü'l-Hasan İbn Bâbeveyh (ö. 329/941) imamet ve gaybet hususunda rivâyetleri derlediği eserinde; akidesi sahih birçok kişi gördüğünü, ancak gaybetin uzunluğunun bazı müntesipleri kasavete düşürdüğünü, dolayısıyla onları gaybet nazariyesinden uzaklaştırdığını ifade etmiştir. Bundan dolayı kitabını telif ettiğini ifade ederek gaybet hususunda şüphe ve kuruntuları izale etmeyi hedeflemiştir.² Yine oğlu ve İmâmiyye Şîası'nda temel hadis kaynaklarından³ biri olan *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*'in müellifi Şeyh Sadûk (ö. 381/991), telif ettiği diğer bir kitabının sebebi olarak; sekizinci imam Ali er-Rızâ'nın (ö. 203/819) Meşhed'deki kabrini ziyaret ettikten sonra Nisâbur'a döndüğünü, Şîfî birçok kişinin gaybet hususunda şüpheye düştüğünü, kendisine bu hususta muhalefette bulduklarını ve gaybet nazariyesine teslim olacaklarına bazı kıtas ve görüşlere meylettiklerini belirtmiştir. Bunun üzerine Kâim ve gaybeti hakkında Hz. Peygamber(s.a.s.) ve imamlardan gelen haberlerle şüpheye düşenleri irşad etme niyetiyle *Kemâlû'd-din ve tamâmu'n-nî'me* kitabını telif etmiştir. Aynı kuşkuvarın yaklaşık elli sene sonra Şeyh Sadûk tarafından da dile⁴ getirilmesi normal yaşam süresi aşıldıkça Şîfîlerin gaybet husundaki şüphelerinin arttığını göstermektedir.⁵

¹ Muhammed b. Ali eş-Şeyh es-Sadûk, *Kemâlû'd-dîn ve tamâmu'n-nî'me* (Tahrân: el-İslâmiyye, 1395), 2/413; Muhammed Bâkır b. Muhammed el-Meclisî, *Bihârû'l-envâr* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1403) 51/73. Şîfîliğin erken dönemdeki durumuyla ilgili bk. Lynda G. Clarke, *Early Doctrine of the Shī'ah, According to The Shī'ī Sources* (Montreal: McGill University, Doktora Tezi, 1994).

² Ali b. Hüseyin İbn Bâbeveyh, *el-İmâme ve't-tebşire mine'l-hayre* (Kum: Medrestü'l-İmâmi'l-Mehdî, 1404), 9-10. Bununla beraber İbn Bâbeveyh, gaybetin bir gereklilik olduğunu bundan dolayı da rivâyetlerin yayıldığını zikretmiştir. İbn Bâbeveyh, *el-İmâme ve't-tebşira*, 10.

³ Küleynî'nin *el-Kâfî*'si, Şeyh Sadûk'un *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*'i ve Tûsî'nin *Tehzîbü'l-ahkâm* ile *el-İstibsâr*'ı İmamiyye Şîa'sında Kütüb-i Erba'a ismiyle şöhrat bulmuştur. Kitapların ilk kaynağının imamlar döneminde yazıldığı iddia edilen dört yüz asıl (el-Usûlu'l-erba'a mie)'dir. Bu asıllardan günümüze on altı aslın ulaştığı iddia edilmektedir. Bu konu hakkında bk. Bekir Kuzudişli, *Şîa ve Hadis* (İstanbul: BSR, 2011), 177, 183, 201, 216; Etan Kohlberg, "al-Uşûl al-arba'umi'a," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 10 (1987), 128-166.

⁴ Sadûk, *Kemâlû'd-dîn*, 2.

⁵ Hicrî 4. asırda Nu'mânî, 5. asırda ise Tûsî tarafından mezkûr sebeplerden dolayı Gaybet konusunu ihtiva eden kitaplar telif edilmiştir. bk. Muhammed b. İbrâhîm en-Nu'mânî, *el-Ğaybe* (Tahrân: es-Sadûk, 1397), 20, 21; Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *el-Ğaybe* (Kum: Dâru'l-Me'ârifî'l-İslâmiyye, 1411), 1. Bununla beraber erken dönemde telif edilmekle beraber günümüze ulaşmayan diğer Gaybet konulu kitapların olduğu da nakledilmiştir. bk. Ahmed b. Ali en-Necâşî, *er-Ricâl* (Kum: Müessesetü Neşri'l-İslâmî, 1365), 19, 36-37, 64, 69, 85.

Gaybet konusunun Şîî akidedeki önemine binaen bu nazariyeyi muhtelif iddialarla delillendirmeye çalışan İmâmiyye Şîîsî, peygamberlerin de zaman zaman gaybete girdiğini ileri sürmüştür.⁶ Mehdî olarak telakki edilen 12. imam Muhammed b. Hasan, öncelikle gaybet-i suğrâ, dört vekilden sonuncusu Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Semerrî'nin (ö. 329/941) ölümüyle de Allah'ın murad ettiği bir dönemde zuhur etmek üzere gaybet-i kübrâ'ya girmiştir.⁷ Hem genel gaybet iddiası hem de iki nazariyeli gaybet inancı esasında 12. imam öncesinde sadece Şîî fırkalarda⁸ değil, muhtelif din ve inançlarda da ileri sürülmüştür.

Buna göre makale genel gaybet nazariyesinin temellerini geçmiş dinlerde bulunduğunu ortaya koymaya çalışırken, İmâmiyye Şîîsî'ndeki iki gaybet nazariyesinin teşekkülünü de ele alacaktır. Bununla beraber gaybetin uzaması ve normal insan ömrünü geçmesinden dolayı Şîî toplumda vuku bulan sorgulamalar, müntesipleri yatıştırmak için ortaya atılan gaybet merkezli nazariyeler ve gaybetin erken dönem Şîî rivayetlerdeki seyri de çalışmanın konuları arasında yer alacaktır.⁹

1. Gaybet İnancı ve Gaybet-i Suğrâ Döneminde Sefirler

1.1. Muhtelif Dinlerde Gaybet

Gaybet inancı, liderlerinin ölümünden sonra onun ölmediği, mehdî olarak geri geleceği ve müntesiplerini kurtaracağı yönünde muhtelif iddialarla birçok Şîî fırkada bulunmaktadır.¹⁰ Bununla beraber mezkûr iddianın İslam öncesi bazı inançlarda da bulunduğu anlaşılmaktadır. Hayatın üç merhalesinin olduğuna inanılan Budizm'de, son merhalenin üç bin yıl süreceği, yeryüzünde Budizm kanunlarıyla amel eden kimsenin kalmayacağı, dolayısıyla dinin yeryüzünden silineceği nakledilmiştir. Böylece Tusita cennetinde olduğuna inanılan beşinci son buda Maitreya'nın zuhur ederek dini tekrar canlandıracağı ileri sürülmüştür.¹¹ Yine gnostik bir din olan ve 3. asırda Mani (ö.

⁶ Sadûk, *Kemâlî'd-din*, 1/127-145; Muhammed b. Muhammed el-Müfîd, *el-Fuşûlu'l-'aşara* (Kum: Kongre-i Şeyh Müfîd, 1413), 83-85.

⁷ Muhammed b. Muhammed el-Müfîd, *el-İrşâd* (Kum: Mu'temeru's-Şeyhi'l-Müfîd, 1413), 2/340; Tûsî, *el-Ğaybe*, 158; Jassim M. Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imam* (London: Cambridge University Press, 1982), 134.

⁸ Bu konu hakkında bk. Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imam*, 141.

⁹ Gaybet konulu birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalardan bazıları için bk., Said Amir Arjomand, "The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shiism: A Sociohistorical Perspective." *International Journal of Middle East Studies* 28/4 (1996), 491-515; Said Amir Arjomand, "Imam Absconditus and the Beginnings of a Theology of Occultation: Imami Shi'ism Circa 280-90 A. H./900 A. D.", *JAOS* 107/1 (1997), 1- 12; Ahmed el-Kâtib, *Şadavvuru'l-fikri's-siyâsi's-Şîî mine's-şûrâ ilâ velâti'l-fakîh* (Beyrut: Dâru'l-Cedîd, 1998); Halil İbrahim Bulut, "İlk Dönem İmami Kaynaklarda Gaybet Anlayışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004), 49-68. Cemil Hakyemez, *Şîî'da Gaybet İnancı ve Gaip On İkinci İmam el-Mehdi* (İstanbul: İSAM, 2016). Çalışmamızı mezkûr çalışmalardan ayıran husus ise gaybet inancının Şîî toplumundaki etkisini irdelemektir. Bunun içinde gaybet bağlamında ömrün uzatılması, imamın zuhuru için vakit tayin etmenin yasaklanması gibi muhtelif iddialar değerlendirileceği gibi gaybet nazariyesinin hicri 3.-5. arasında Şîî literatüre ne derece ve nasıl yansıdığı da incelenecektir.

¹⁰ Douglas S. Crow, "Ghaybah", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (London: Thomson, 2005), 5/3468; Ayrıca bk. Ethem Ruhi Fıglal, "Gâib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/292.

¹¹ Louis Frédéric, *Buddhism* (Paris: flammariion, 1995), 118 118; Edward A. Irons, *Encyclopedia of Buddhism* (New York: infobase, 2008), 326.

276) tarafından kurulan Maniheizm'de de Allah'ın Mani'ye on iki yaşındayken vahyettiğine ve onun son kurtarıcı olduğuna inanılmaktadır.¹² Ölümünden sonra doğrudan ışık alemine gitmeyen Mani'nin aya yerleştiği, yeryüzündeki son ışık ruhu kurtarıncaya kadar orada kaldığına inanılmıştır.¹³ Güney Mezopotamya'daki bazı topluluklarda görülen Sâbîlik'de ise yaratıcının insanı eğitmesi için Manda d Hayye'yi görevlendirmiştir. Onu korumakla görevli üç ilahi muhafızla birlikte karanlık ve kötülük alemine iki kere ineceği, ilkinde yeraltı ifriti Ur'u yakalayıp onun saltanatını yıkacağı, ikinci inişinde ise Adem'in bedenine atılan ruhu eğitmekle görevlendirdiği iddia edilmiştir.¹⁴ Belli bir süreliğine kurtarıncının ortadan kaybolması gibi mezkûr örnekler İslam öncesinde de liderin gaybete girdiği yönünde inançların bulunduğunu göstermektedir.

Gaybet inancının semavî dinlerdeki durumu diğer inançlardaki örneklerden daha bariz şekilde görülmektedir. Yahudilerin kutsal kitabı Tevrat'ta Elyesa' ve İlyâs peygamberlerin yürüdükleri bir vakit, rüzgarın İlyâs peygamberi gökyüzüne taşıdığı nakledilmiş,¹⁵ onun ahir zamanda kurtarıcı olarak geri geleceği buyrulmuştur.¹⁶ Hanok ismiyle anılan İdris peygamberin ise üç yüz altmış beş sene yaşadktan sonra Allah'ın onu yanına aldığı dolayısıyla onun gaybete girdiği ifade edilmiştir.¹⁷ Hristiyanların kutsal kitabı İncil'de ise İsa'nın (a.s.), Meryem (a.s.) ve on iki havarisi tarafından görüldükten sonra göğe yükseldiği ve gözlerden kaybolduğu zikredilmiştir.¹⁸ Yine farklı bir yerde Mesih'in ve İlyas'ın (a.s.) gayba girdikten sonra yeryüzüne tekrar gelerek her şeyi düzene sokacağı belirtilmiştir.¹⁹

Mezkûr bilgilere göre gaybet inancının İslam öncesi muhtelif din ve inançlarda bulunduğu anlaşılmaktadır. Gaybet iddialarının, mensubu olunan inanç sistemindeki lidere ya da öndere atfedilmesi gibi ileri sürülen ve savunulan düşünceler İslam dairesinde Şîî fırkalarda görülen gaybet iddialarıyla paralellik göstermektedir. Bu bağlamda çalışma Şîî fırkalardaki gaybet nazariyesine değinecektir.

1.2. Şîî Fırkalarda Gaybet

Gaybet inancına Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde rastlanmazken²⁰ bu nazariyenin onun vefatından sonra Abdullah b. Sebe²¹ tarafından dile getirildiği öne sürülmüştür. Yûşa' b. Nûn'un

¹² Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1417), 398.

¹³ Şinasi Gündüz, *Din ve inanç Sözlüğü* (Konya: Vadi Yayınları, 1998), 245, 246.

¹⁴ Şinasi Gündüz, *Son Gnostikler Sâbîler* (Ankara: Vadi Yayınları, 1995), 106 – 108.

¹⁵ 2. Krallar 2/11.

¹⁶ Malaki 4/5-6.

¹⁷ Tekvîn 4/24.

¹⁸ Markos 16/6-14.

¹⁹ Matta 17/10-12.

²⁰ Cemil Hakyemez, *Şî'a'da Gaybet İnancı* (Ankara: TDV, 2009), 48.

²¹ İbn Sebe'nin hakikatte yaşayıp yaşamadığı hususunda ihtilaflar bulunmaktadır. Zira İbn Sebe hakkında nakledilen bilgilerin kaynağı neredeyse bütün biyografi alimlerinin nazarında zayıf ve metrûk sayılan Seyf b. Ömer'e (ö. 180/796) dayanmaktadır. Bu konu hakkında bk. Murtazâ el-Askerî, *Abdullah b. Sabâ Masalı*, trc. Abdülbâki Gölpınarlı (İstanbul: Baha

ölmediğini ve geri geleceğini savunan İbn Sebe'nin, buna benzer görüşleri Hz. Ali için de söylediği, onun Hz. peygamber tarafından vasî tayin edildiği, ölmediğini ve ahir zamanda geri döneceğini ileri sürdüğü nakledilmiştir.²² Özellikle hicri 1. asrın ikinci yarısından sonra bazı Şîî fırkaların liderleri hakkında gaybete girdiğine yönelik iddiaların arttığı anlaşılmaktadır. Hz. Ali'nin (ö. 40/661) Havle bint. Ca'fer'den olan ve kardeşi Hz. Hüseyin'in (ö. 61/680) intikamını almak için isyan eden Muhammed b. Hanefiyye'nin (ö. 81/700) ölümü sonrası onun hakkında birçok iddia ortaya atılmıştır. Keysaniyye fırkası altında toplanan ve İbnü'l-Hanefiyye'nin imam ve mehdi olduğunu iddia eden aşırı Şîî gruplardan Kerbiyye, onun gaybete girdiğini, Radvâ dağında yaşadığını ve yanında onu koruyan aslan ve kaplanın bulunduğunu ileri sürmüştür.²³ Yine Emeviler döneminde (41-132/661-750) bu tür iddialar Abdullah b. Muaviye (ö. 129/746-47),²⁴ Muhammed b. Abdullah (en-Nefsü'z-zekiyye) (ö. 145/762)²⁵ ve Ca'fer-i Sâdık (ö. 148/765) hakkında da ileri sürülmüştür.²⁶

Abbasiler döneminde de devam eden Şîî fırkalarındaki gaybet iddiaları çoğunlukla Hz. Ali ve evladı çerçevesinde devam ettiği anlaşılmaktadır. Mûsâ b. Ca'fer'in (ö. 183/799) ölümünden sonra onun hayatta olduğunu iddia eden Vâkıfîler, bir süre sonra onun geri gelerek doğuya hükmedeceğini ileri sürmüşlerdir.²⁷ Şîî İsmâiliyye mezhebinin gâlî bir kolu olarak addedilen Karmâtîler ise Ca'fer-i Sâdık'ın torunu Muhammed b. İsmâil'in (ö. 179/795) ölmediğini, gaybete girdiğini ileri sürmüşlerdir.²⁸ Yine İmâmiyye Şîâsı'nın 11. İmam'ı Hasan el-Askerî'nin (ö. 260/874) ölümünden sonra müntesipleri birçok fırkaya ayrılmış, bunlardan biri onun 260/874'de Samarrâ'da gaybete girdiğini ileri sürmüştür.²⁹ Daha sonrasında tarih sahnesinde on iki imam Şîâsı olarak bilinecek Şîî fırka ise el-Askerî'nin doğumu gizli olan küçük bir oğlunun, babasının vâsisi olarak Allah'ın yeryüzündeki hücceti

Matbaası, 1974); Siddık Korkmaz, *Tarihin Tahrihi/İbn Sebe Meselesi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2005); Ethem Ruhi Fiğlalı, "Abdullah b. Sebe" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/33-134.

²² Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Fıraqu's-Şîâ* (Beirut: Menşûratu'r-Rızâ, 1433), 57; Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eşarî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn* (Wiesbaden: Franz Steiz, 1400) 15. Nevbahtî'nin naklettiği bir habere göre İbn Sebe Medâin'de sürgünde iken kendisine Hz. Ali'nin ölüm haberi ulaşmıştır. Bunun üzerine İbn Sebe'nin haberi getiren kişiyi yalanladığı, Hz. Ali'nin öldüğüne dair yetmiş adil şahit dahi getirse bu haberi doğrulamayacağını, onun ölmediği ve yeryüzüne ele geçirecek dünyaya hükmedeceği minvalinde beyanda bulunduğu nakledilmiştir. Ebü Muhammed el-Hasen b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Fıraqu's-Şîâ* (Kâhire: Menşûratu'r-Ridâ, 1423), 57-58.

²³ Nevbahtî, *Fıraqu's-Şîâ*, 64; Eşarî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 19; Ebü Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-Fırağ* (Beirut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977), 17.

²⁴ Eşarî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 22-23.

²⁵ Eşarî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 22-23; Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırağ*, 232; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 153.

²⁶ Eşarî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 25; Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırağ*, 234; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 153.

²⁷ Eşarî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 26; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 161. Ayrıca bk. Metin Bozan, İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci (İstanbul: İSAM, 2009), 113-118 (Bu eser İSAM Yayınlarından çıktı); Mehmet Ali Büyükkara, Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet (İstanbul: İİFAV, 2010), 222 -223.

²⁸ Eşarî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 26; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 161. Detaylı bilgi için bkz. Muzaffer Tan, *İsmâiliyye'nin Teşekkül Süreci* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 10-47.

²⁹ Eşarî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 18; Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırağ*, 47; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 161.

olduğunu ileri sürmüştür.³⁰ Mehdî olarak kabul edilen bu kişinin 260/874 yılında yaklaşık yetmiş sene sürecek gaybet-i suğrâ'ya, 329 yılında da gaybet-i kübrâ'ya girdiği ileri sürülmüştür.³¹ İlk gaybet döneminde sadece seçilen dört sefir vasıtasıyla iletişim kuran imamın, ikinci gaybetin başlamasıyla Allah'ın murad ettiği bir vakitte tekrar ortaya çıkıncaya kadar müntesipleriyle iletişimi kesmiştir.

Gaybet nazariyesinin, Şîîliğin yoğun olarak görüldüğü topraklarda daha öncesinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu bölgelerin başında ise Kûfe gelmektedir. Hz. Ömer'in hilafeti döneminde kurulan Kûfe,³² Hz. Ali tarafından başkent ilan edilmiştir. Şîîliğin yoğun olarak görüldüğü şehirde³³ Deylem, Fars, Necrân, Lahmî ve Bizanslılardan oluşan topluluklar bulunmaktaydı. Farslıların gnostik bir inanç sistemi olan Maniheimz'e inandıkları nakledilmiştir. Buna göre şehirde bulunan Şîî fırkalarındaki gaybet ve mehdî inançlarının şekillenmesinde Maniheimz'de bulunan bu tarz görüşlerin de etkisinin olduğu söylenebilir.³⁴

2. Gaybet-i Suğrâ Döneminde Sefirler

Şîî kaynaklara göre sefaret makamının Ca'fer-i Sâdik döneminden itibaren gizli bir şekilde aktif olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.³⁵ Bu makamın; yönetim ve toplum tarafından baskı halinde yaşayan Şîî cemaatten zekat ve humus toplamak, müntesiplerin iletişimini kolaylaştırmak gibi bir işlevi olmuştur.³⁶ Bununla beraber müntesiplerde imamdan dinî konuların kendilerine öğretilmesi hususunda vekil tayin edilmesi yönünde bilgiler de bulunmaktadır. Nitekim Ca'fer-i Sâdik'a ahkam hususunda kendilerine fetva verebilecek birinin tayininin talep edilmesi üzerine Ca'fer, Mufazzal b. Ömer'i tayin ettiği,³⁷ ayrıca Zürâre b. A'yan'ın da (ö. 150/767) Kûfe'de Ca'fer'in vekili olarak görev yaptığı nakledilmiştir.³⁸

Hicri 3. asrın ortalarına kadar Şîîler içinde daha da sistemleşen vekalet makamının, el-Askerî'nin ölümü sonrası daha da öne çıktığı anlaşılmaktadır. Zira el-Askerî'nin oğlunun mehdî addedilerek gaybete girdiği iddiası ve imamın ancak sefirler vasıtasıyla müntesiplerine haberler göndermesi, sefirlerin, Şîî cemaat nezdinde mutlak yetkili olmalarına zemin teşkil etmiştir. Bununla

³⁰ Eşarî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 16; Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Mesûdî, *Murâcu'z-zeheb* (Kum: Dâru'l-Hicre, 1409), 4/160.

³¹ Ahmed b. Muhammed b. İsâ el-Kummî, *en-Nevâdir* (Kum: Medresetü'l-İmâmi'l-Mehdî, 1408), 8.

³² Şîî kaynaklarında on ikinci İmâm'ın zuhur edince Kûfe'ye giderek burayı başken edineceği nakledilmiştir. bk. Hüseyin b. Hamdân el-Hasîbî, *el-Hidâyetü'l-kübrâ* (Beyrut: el-Belâğ, 1419), 400.

³³ Abdullah b. Adî b. Abdullah, *el-Kâmil fi du'afâir-ricâl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1488), 4/384.

³⁴ M. Mahfuz Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 184-186; Sevgi Badur, "Kûfe'nin Sosyal ve Kültürel Yapısına Genel Bir Bakış", *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi* 2/4 (2016), 134-139.

³⁵ Hasîbî, *el-Hidâyetü'l-kübrâ*, 254, 255; Muhammed b. Ömer el-Keşşî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl* (Meşhed: Müessesetü Neşri Dânişgâhi Meşhed, 1409), 376, 377; Tûsî, *el-Ğaybe*, 346-348. Ayrıca bk. Saïd Amir Arjomand, "The Consolation of Theology: Absence of the Imam and Transition from Chiliasm to Law in Shi'ism", *The Journal of Religion* 76/4 (1996), 551; Mustafa Öz, *İmamiyye Şîasi'da 12. İmam ve Mehdi İnanç* (İstanbul: İFAV, 1995), 12

³⁶ Öz, *İmamiyye Şîasi'da 12. İmam ve Mehdi İnanç*, 12.

³⁷ Keşşî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, 327, 328. Ancak muhtelif rivâyetlerde Mufazzal, Ğâlîlik ile itham edilmiş, imam tarafından da kendisine lanet edilmiştir. Keşşî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, 328/

³⁸ Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 175. Zürâre hakkındaki menfi rivâyetler için bk. Keşşî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, 158, 327

birlikte imamlardan gaybet dönemine dair bazı sözlerin yorumlanması da sefirlere önem atfedilmesine sebep olmuştur. Nitekim imamın gaybete gireceğini ve bu dönemde samimiyetle dua edenlerin kurtuluşa ereceğini bildiren rivâyeti³⁹ yorumlayan Muhammed b. İbrahim en-Nu'mânî (ö.360/971), bu tarz rivâyetlerin açık bir şekilde gaybet dönemine ve imam ile cemaati arasında iletişimi sağlayan sefirlere işaret ettiğini beyan etmiş, sefiri, gaybet döneminde imamın vekili olarak tanıtmış ve onu dönemin bir alemi addetmiştir.⁴⁰

Gaybet döneminde tevkî' olarak adlandırılan mektuplarla imam ile cemaat arasında haberleşmeyi sağlayan⁴¹ ilk sefir Ebû Amr Osman b. Saîd (ö. 265/879 veya 280/893)'dir. Onuncu imam el-Hâdî'nin tevsîk ettiği Osman b. Saîd, el-Askerî'ye vekillikte bulunmuş,⁴² yine onun tarafından oğlu, sefir tayin edilmiştir.⁴³ Yağ ticaretiyle uğraşan Osman b. Saîd, Şîî cemaat ile imam arasında haberleşmeyi yağ tulumları içine yerleştirdiği mektuplarla sağlamıştır.⁴⁴ Osman'ın, el-Askerî'nin defin işlemlerini yerine getirmesi onun vekilliğinin sıhhati yönünde yorumlanmıştır.⁴⁵ Beş sene sefaret görevini icra eden Osman b. Saîd'in ölümü üzerine bu makama, hem babasının tayini hem de gâib imamdan aldığı taziye mektubuyla oğlu Ebû Ca'fer Muhammed b. Osman (ö. 305/917) gelmiştir.⁴⁶

Babasının yerine geçen ikinci sefir Ebû Ca'fer Muhammed b. Osman'dan; gâib imamın her sene hacca geldiği, insanların onu tanımadığı ve sefirin onu Beytü'l-haram'da gördüğüne yönelik rivâyetler nakledilmiştir.⁴⁷ Gaybet-i suğrâ döneminin ikinci sefiri Muhammed b. Osman'dan nakledilen ve gâib imam nazariyesinin canlı tutulmasına yönelik mezkûr haberler, sefiri Şîî cemaat nezdinde öne çıkarırken sefaret makamının da güçlenmesine vesile olmuştur. Böylece cemaat nazarında önemli bir simge haline gelen bu makamda çekişmeler olmuştur. Ancak bu makama yönelik iddialar yine imam tarafından gönderildiği ileri sürülen tevkî'lerle bertaraf edilmiştir. Bu iddia sahipleri imam tarafından lanetlenmiş, cemaat tarafından da dışlanmışlardır.⁴⁸

Ölümünden iki ay önce kabrini kazan ve yaklaşık elli sene üstlendiği sefirlik görevini 11. İmam el-Hâdî'nin (ö. 254/868) uzun yıllar vekillik görevinde bulunan Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Rûh en-Nevbahtî'ye (ö. 326/938) tevdi etmekle emrolunduğunu ifade eden Muhammed b. Osman,⁴⁹ Bağdat'ta

³⁹ Sadûk, *Kemâlû'd-dîn*, 2/384; Numânî, *el-Ğaybe*, 159- 160.

⁴⁰ Numânî, *el-Ğaybe*, 161-162.

⁴¹ Abbâs el-Kummî, *Sefinetü'l-bihâr* (Kum: Usveh, 1414), 8/552, 553.

⁴² Tûsî, *el-Ğaybe*, 354; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 51/345.

⁴³ Tûsî, *el-Ğaybe*, 357; Muhammed b. Hasan el-Hür el-Âmilî, *İşbâtü'l-hüdât bi'n-nuşûş ve'l-mu'cizât*, (Beyrut: A'lamî, 1425), 5/27.

⁴⁴ Tûsî, *er-Ricâl*, 401; Ayrıca bk. Tûsî, *el-Ğaybe*, 353.

⁴⁵ Tûsî, *el-Ğaybe*, 356; Kummî, *Sefinetü'l-Bihâr*, 6/145.

⁴⁶ Tûsî, *el-Ğaybe*, 363; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 51/350.

⁴⁷ Tûsî, *el-Ğaybe*, 363; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 51/350.

⁴⁸ Tûsî, *el-Ğaybe*, 353, 389, 399; Hasan b. Yusuf el-Hillî, *er-Ricâl (Necef: Dâru'z-Zehâir, 1411)*, 274.

⁴⁹ Hillî, *er-Ricâl*, 274.

ölmüştür.⁵⁰ Muhammed b. Osman'ın, Hüseyin b. Rûh'u henüz hayattayken sefirlik görevine hazırladığı anlaşılmaktadır. Zira ikinci sefir imama verilmesi için kendisine getirilen paraları bilhassa ömrünün son senelerinde Hüseyin b. Rûh'a yönlendirmiş, bunu da "Ebû'l-Kâsım'a ulaşan her şey bana ulaşmıştır" sözleriyle resmileştirmiştir.⁵¹

Diğer sefirilere nazaran Sünnî kaynaklarda adı daha çok geçen Hüseyin b. Rûh'un, halife Muktedir (ö. 320/932) döneminde (296-320/908-932) bazı olaylara karıştığı nakledilmiştir.⁵² Sünnî cemaatle yakın bir ilişkisi olduğu anlaşılan İbn Rûh'un Hz. Peygamber'den sonra fazilet sıralamasında kelime oyunlarıyla Sünnî görüşü naklettiği, bu durumun anlaşılmadığı, dolayısıyla kendisine izzet-i ikramda bulunduğu nakledilmiştir. Onun bu ameliyesiyle iftihar eden Şîî Abbâs Kummî (ö. 1294/1877), İbn Rûh'un takiyye yaptığını söyleyerek ona Sünnî toplumda iltifat edildiğini beyan etmektedir.⁵³ Yirmi bir sene sefirlik görevinde kalan İbn Rûh'tan sonra bu makama Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Semerrî (ö. 329/941) gelmiştir.

Sefirlik makamında üç sene bulunan es-Semerrî'nin zengin bir aileden geldiği anlaşılmaktadır. Nitekim ailesinin geniş arazilere sahip olduğu, her sene gelirinin yarısını el-Askerî'ye götürdüğü, böylelikle imamla haberleştiği nakledilmiştir. Sefaret görevine bir görüşe göre Hüseyin b. Rûh diğer bir görüşe göre ise gâib imam tarafından getirilmiştir.⁵⁴ Diğer sefirilere göre bu görevde çok daha kısa kalan es-Semerrî'ye ölümünden kısa bir süre önce kendisinden sonra kimin sefir olacağı sorulmuş, o ise görevi kimseye tevdi etmemekle emrolduğunu bildirmiştir.⁵⁵ Gâib imamdan gelen son tevkî'de kendisinin altı gün içinde öleceği, gaybetin tamamlandığı ve görevin kimseye verilmemesi yönünde haberler nakleden es-Semerrî, belirtilen günde ölmüştür.⁵⁶ es-Semerrî'nin el-Askerî dönemine ait bilgiler onun cemaat içinde önemli bir yerinin olduğunu göstermektedir. Ancak sefareti aldığı dönemde -el-Askerî'yle görüşmesi göz önünde bulundurulursa- ileri yaşlarda olduğu anlaşılmaktadır. Bu duruma kısa süre icra ettiği sefaret görevi de eklenince onun, cemaat içinde önemli değişiklikler yapamadığı anlaşılmaktadır.⁵⁷

⁵⁰ Tûsî, *el-Ğaybe*, 389.

⁵¹ Tûsî, *el-Ğaybe*, 370.

⁵² İbn Hacer, *Lisânu'l-mizân*, 3/164.

⁵³ Kummî, *Sefinetü'l-bihâr*, 8/569.

⁵⁴ Ahmed b. Ali et-Tabersî, *el-İhticâc* (Meşhed: Neşr-i Murtazâ, 1403), 2/478; Kummî, *Sefinetü'l-bihâr*, 6/431

⁵⁵ Tûsî, *el-Ğaybe*, 394; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 51/360.

⁵⁶ Tûsî, *el-Ğaybe*, 395, 396.

⁵⁷ Gaybet-i suğrâ döneminde sefirlerle ilgili geniş bilgi için bk. Zahra Ra'isi, "The Special Deputies Of Imam Mahdi", trc. Mahboobeh Morshedian, *Message of Thaqalayn*, 14/1 (2013), 73-84.

3. İki Gaybet Nazariyesinin Teşekkülü

İki gaybet nazariyesi İmâmiyye Şîası öncesi bazı Şîî fırkalarda mevcuttur. Vâkıfiyye⁵⁸ fırkasından Ali b. Ahmet el-Alevî, Ca'fer-i Sâdık'ın oğlu Mûsâ Kâzım'ın biri diğerinden uzun olmak üzere iki gaybeti olacağını, gaybete girdiğinde onun öldüğü ya da öldürüldüğü minvalinde sözlerin yayılacağı, ancak az bir topluluğun onun gaybetine iman edeceği yönünde bir rivâyet nakletmiştir. Mezkûr haberi kitabında nakleden Tûsî, bu bilginin sadece on ikinci imam için doğru olabileceğini ifade ederek, yedinci imam el-Kâzım hakkında gaybete girdiği hususundaki görüşleri reddetmektedir.⁵⁹ İki gaybet görüşü on birinci imam Hasan el-Askerî'nin ölümünden sonra da ileri sürülmüştür. el-Askerî'nin ölümü sonrası muhtelif iddialarla birçok kola ayrılan Şîî gruplardan⁶⁰ biri, imamın iki gaybeti olduğu görüşüyle onun ölmediğini, gaybete girdiğini, zuhur edip bir süre sonra tekrar gaybete gireceğini savunmuştur.⁶¹

İki gaybet nazariyesi Şîa tarafından peygamberler ve İslam tarihinde öne çıkan bazı kişilerle temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda Hz. Mûsa girdiği ilk gaybetten İsrâîloğulları musibete yakalanınca çıkmıştır. Bir süre sonra ilkinden daha uzun olan ikinci gaybete giren Hz. Mûsâ, Medyen'de Hz. Şuayb'ın yanında ortaya çıkmıştır.⁶² Yine Hz. İbrahim'in Nemrud'dan korkarak mağarada saklanması onun ilk gaybete, Mısır'a gitmekten alıkonulması üzerine ise ikinci gaybete girdiği nakledilmiştir.⁶³ Zülkarneyn (a.s.) için kullanılan iki gaybet nazariyesine göre ise onun kavmine gönderildiği, ancak kavminin onun sağ boynuzuna vurması üzerine Allah'ın dilediği bir vakte kadar gaybete girdiği, Allah'ın onu ikinci kere gönderdiği, kavminin ise onun sol boynuzuna vurdukları, bunun üzerine onun tekrar gaybete girdiği ve zuhur ettiğinde Allah'ın onu yeryüzünde güçlendirdiği nakledilmiştir.⁶⁴ Yine Mesîh'in de birçok gaybeti olduğu nakledilmiştir. Buna göre ilk gaybette olduğu dönemde yeryüzünde gezen Hz. İsa'yı kavmi ve müntesipleri onu tanımaz. Daha sonra zuhur ederek Şem'un b. Hammûn'a vasiyette bulunur. Şem'un ölmesi üzerine Hz. İsa'nın iki yüz elli yıl sürecek ikinci gaybetine girdiği ileri sürülmüştür.⁶⁵ Mezkûr nazariye Hz. Peygamber hakkında da ileri sürülmüştür.

⁵⁸ İmamın ölmediği, tekrar dünyaya döneceğine inanan, bununla birlikte sonraki imamı kabul etmeyen ve ilk olarak Mûsâ Kâzım'ın vefatı sonrası ortaya çıkan Şîî gruplardır. Geniş bilgi için bk. Mustafa Öz, "Vâkıfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/487-488

⁵⁹ Tûsî, *el-Ğaybe*, 61. Ayrıca Numânî'nin aynı mana farklı senette naklettiği rivâyet için bk. Numanî, *el-Ğaybe*, 171.

⁶⁰ Nevbahtî bunların sayısını on dört olarak bildirmiş, ancak on üç fırka saymıştır. Nevbahtî, *Fıraqu's-Şîa*, 149. Buna karşın Kummî, el-Askerî'den sonra Şîa'nın on beş fırkaya bölündüğünü zikretmiştir. Kummî, *el-Mağâlât*, 102. Mesudî ise fırkaların sayısını yirmi olarak beyan etmiştir. Mesudî, *Murûcu'z-zehab*, 4/160. Ayrıca bk. Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 5/336.

⁶¹ Nevbahtî, *Fıraqu's-Şîa*, 152; el-Kummî, *Kitâbu'l-mağâlât*, 106.

⁶² Sadûk, *Kemâlû'd-din*, 1/145, 146.

⁶³ Muhammed b. Yakûb el-Küleynî, *el-Kâfî* (Tahrân: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye,1407), 8/367, 392; Sadûk, *Kemâlû'd-din*, 1/139-140; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 12/41.

⁶⁴ Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî* (Kum: Dâru'l-Kitab, 1403), 2/41; İbn Bâbeveyh, *el-İmâme ve't-tebşira*, 121.

⁶⁵ Sadûk, *Kemâlû'd-din*, 160; Fazl b. Hasan et-Tabersî, *İ'lâmü'l-verâ* (Tahrân: İslâmiyye, 1390), 13.

Buna göre tehlike altında olan Hz. Peygamber'in halkın arasında saklanmasıyla ilk gaybete girdiği, mağarada saklanmasıyla ise ikinci gaybetine girdiği yönünde rivâyetler nakledilmiştir.⁶⁶

Ca'fer-i Sâdık'tan nakledilen bir rivâyette Kâim'in biri kısa, diğeri uzun iki gaybeti olduğu nakledilmiştir.⁶⁷ Rivâyette "قصيرة" ve "طويلة" sözcüklerinin muayyen bir döneme işaret etmemiş, sadece iki gaybetten birinin diğerdinden uzun olacağı belirtilmiştir. Ancak sonraki dönemlerde bunların ıstılahî manada kullanıldığı görülmektedir. Nu'mânî (ö. 360/971) Kâim'le ilgili bazı rivâyetler naklettikten sonra onun iki gaybeti olacağını, ilkinde müntesipleriyle haberleştiği ve bunun seçilmiş sefirler tarafından yapılacak olan ilk kısa gaybet olduğunu, ikincisinin ise kendisinin de içinde bulunduğu Allah'ın kullarını imtihan için sefaretin de kaldırıldığı ikinci gaybet olduğunu belirtmektedir.⁶⁸ Kısa gaybetin, Kâim'in doğumundan sefirlerin sonuncusu ölene kadarki zaman dilimini kapsadığını belirten Müfîd (ö. 413/1022), uzun gaybetin ilk gaybetten sonra olduğunu söyleyerek herhangi bir süre tayini yapmamıştır.⁶⁹ Kâim'in iki gaybeti olduğu hususunda bazı rivâyetler nakleden Tûsî, kendilerinin de buna inandıklarını beyan etmiştir. İlkinde Kâim'in müntesipleriyle haberler ve mektuplar vesilesiyle iletişim halinde olacağı, ilkinden daha uzun olan ikinci gaybetinde ise ancak onun, istediği kişilerle görüşeceğini ifade etmiştir. Mûsâ Kâzım'ın gaybetine de değinen Tûsî, mezkûr gaybetin Mûsâ Kâzım için söz konusu olmadığı, zira bu konuda Safvân b. Yahyâ'nın onun cenaze namazını kıldığını ve ölümüne kesin bir şekilde inandığını nakletmiştir.⁷⁰ Eserinin başka yerinde de Kâim'in iki gaybeti olacağını belirten Tûsî, bunu onun doğumundaki kesinliğe bağlamaktadır.⁷¹ Tabersî (ö. 548/153) ise mezkûr rivâyeti naklettikten sonra gaybet-i suğrâda (260-329/873-941) on birinci imam Hasan b. Ali'nin imametine inananların ihtilafa düşmediklerini, bu dönemde sefirlerin ve onlara bağlı nâiblerin bulunduğunu belirterek, gaybetin süresinin yetmiş dört sene olduğunu beyan etmiştir.⁷² Ancak fırak kitap müelliflerinin belirttiğine göre Şîa, el-Askerî'nin ölümünden sonra yaklaşık on beş fırkaya ayrılmıştır. Bununla beraber Müfîd'in beşinci asrın başlarında ölmesine rağmen kendi dönemini gaybet-i kübrâ olarak belirtmesi konumuz açısından önemlidir. Zira bu beyanla hicrî 4. asrın sonunda son sefirin ölümüyle gaybet-i kübrâ'nın başladığı düşüncesinin yaygınlık kazandığı anlaşılmaktadır.

⁶⁶ Tûsî, *el-Ğaybe*, 90; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 51/190.

⁶⁷ Küleynî, *el-Kâfi*, 1/340. Bununla beraber Cafer-i Sâdık'tan gelen ve Kâim'in iki gaybeti olacağını haber veren rivâyet, el-Kâfi'de gaybetlerden birinin kısa diğerdinden uzun olacağı şeklinde ifade edilirken, Küleynî, *el-Kâfi*, 1/340, Küleynî'nin muâsırı Nu'mânî'nin naklettiği aynı rivâyette uzun olan önce, kısa olan ise sonra zikredilmiştir. Bununla beraber uzun gaybette yakın müntesiplerinin, kısa gaybet de ise dindaşlarından yakın mevalilerinin bileceği nakledilmiştir. Numânî, *el-Ğaybe*, 1/170.

⁶⁸ Nu'mânî, *el-Ğaybe*, 173-174.

⁶⁹ Müfîd, *el-İrşâd*, 340; Müfîd, *el-Fuşûlu'l-muhtâra* (Kum: Kongrei Şeyh Müfîd, 1413), 318.

⁷⁰ Tûsî, *el-Ğaybe*, 61-62. Ayrıca iki gaybet olacağını ifade ettiği farklı bir cümlesi için bk. Tûsî, *el-Ğaybe*, 158.

⁷¹ Tûsî, *el-Ğaybe*, 229.

⁷² Tabersî, *İ'lâmü'l-verâ*, 444.

Dikkat çekici bir şekilde Küleynî (ö. 329/941) öncesinde iki gaybet konulu rivâyetler bulunmazken, Küleynî sonrası bu tarz rivâyetlerin arttığı görülmektedir. Kendisi de gaybet-i suğrâ döneminde yaşayan Küleynî'nin, naklettiği birçok rivâyetle iki gaybet nazariyesinin oturtulmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır. Buna göre Kâim'in iki gaybetinden birinde hac mevsiminde insanları göreceği, ancak insanların onu göremeyeceği,⁷³ ilk gaybetinde ancak yakın Şîası'nın, ikincisinde ise yakın mevâlisinin onun yerini bileceği, ilk gaybetinde ehline döneceği, ikincisinde ise onun öldüğü yönünde söylentilerin yayılacağı şeklinde rivâyetler nakledilmiştir.⁷⁴

Küleynî dönemi ve sonrasında iki gaybet hakkındaki rivâyetlerin sayısı da dikkat çekicidir. Buna göre iki gaybetin vuku bulacağına yönelik İbn Bâbeveyh bir rivâyet,⁷⁵ Nu'mânî bazılarını manen Küleynî'nin naklettiği on bir rivâyet,⁷⁶ Şeyh Sadûk bir rivâyet,⁷⁷ Ali b. Muhammed el-Hazzâr'ın (ö. 4. /11. asır) Hz. Peygambere isnad ettiği diğer bir rivâyet,⁷⁸ Ebû's-Salâh el-Halebî (ö. 447/1049) iki rivâyet,⁷⁹ Tusî'nin altı rivâyet,⁸⁰ İbn Rüstem (ö. 5./12. asır) üç rivâyet⁸¹ Fazl b Hasan et-Tabersî (ö. 548/1154) bir rivâyet⁸² nakletmiştir.

İki gaybet teorisinin hicri 3. asırda Vâkıfiyye mezhebinin ileri sürdüğü bir nazariye olduğu anlaşılmaktadır. Zira Bağdat'ta İmâmiyye Şîası'nın önde gelen kalamcılarında Ebû Sehl en-Nevbahtî (ö. 311/924?) muhaliflerin mehdî ve gaybet hakkındaki şüphelerine cevaplar verirken Kâim'in iki gaybetinin olduğunu söyleyerek bu konudaki inançlarının Vâkıflerin Mûsâ b. Ca'fer hakkında ileri sürdükleri iki gaybet nazariyesine benzemediğini belirtmektedir. Bunu da; onun insanlar tarafından ölü olarak görüldüğü, defnedildiği ve ölümünün üzerinden yüz elli sene geçtiği gibi açıklamalarla delillendirmektedir. Kimsenin, ölümünden sonra onu görmediğini, onunla yazıştığını ileri sürmediğini, onun hayatta olduğu yönündeki Vâkıfler'in iddiasının ise hissî duyguları yalanlamak anlamına geldiğini, zira Mûsâ b. Ca'fer'in ölü olarak görüldüğünü zikretmektedir. Gaybetteki sürenin gaybete giren kişi için olağan süreyi geçemeyeceğini belirten Nevbahtî, hakkında mütevâtir haberler bulunan on ikinci imamın gaybetine iman edilmesinin vacip olduğunu belirtmektedir.⁸³ Nevbahtî'nin mezkûr konudaki ifadeleri konumuz açısından önem arz etmektedir. Zira öldüğü ve defnedildiği nakledilen Mûsâ b. Ca'fer'in sonradan görülmesini ya da onunla haberleşilmesini hissî duygulara

⁷³ Küleynî, *el-Kâfi*, 1/339.

⁷⁴ Küleynî, *el-Kâfi*, 1/340.

⁷⁵ İbn Bâbeveyh, *el-İmâme ve't-tebşira*, 2.

⁷⁶ Numânî, *el-Ğaybe*, 170, 171, 173, 175, 176.

⁷⁷ Sadûk, *Kemâlü'd-din*, 323.

⁷⁸ Ali b. Muhammed el-Hazzâr, *Kifâyetü'l-eser* (Kum: Baydâr, 1401), 150.

⁷⁹ Ebû's-Salâh el-Halebî, *Takrîbu'l-ma'ârif* (Kum: el-Hâdî, 1404), 428, 431.

⁸⁰ Tûsî, *el-Ğaybe*, 57, 61, 109, 162, 163, 424.

⁸¹ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Rüstem et-Taberî, *Delâilu'l-imâme* (Kum: Biset, 1413), 530, 535.

⁸² Tabersî, *İ'lâmü'l-verâ*, 444.

⁸³ Sadûk, Nevbahtî'nin *et-Tenbîh* kitabından nakletmektedir. Sadûk, *Kemâlü'd-din*, 93-94.

muhalf addetmektedir. Buradan çerçevede Nevbahtî'nin imamın gaybetini, dolayısıyla gaybette bulunduğu süreyi hissi duygulara aykırı olabilecek bir husus olarak nitelendirmediği anlaşılmaktadır. Yine Nevbahtî'nin Mûsâ b. Ca'fer'in ölümünden yüz elli sene geçtiğini belirterek sonrasında gaybetteki kişinin ömrünün olağan sürelerde kabul edilmesi gerektiği yönündeki ifadelerinden onun gaybetteki imamın ömrünü normal insan ömrü süresi kadar addettiği ve bu dönemde gaybete ömrün uzatılması şeklinde bir görüşün karışmadığı anlaşılmaktadır.

4. Gaybette Ömrün Uzatılması (المعزرون) Nazariyesi

İmamın normal addedilen insan ömrü sürecinde gaybetten çıkmaması üzerine ömrünün uzatıldığı nazariyesi yayılmaya başlamıştır. Esasında böyle bir nazariyeye gaybet-i suğrâ döneminde rastlanmamış ve ulaşabildiğimiz kadarıyla mezkur nazariye ilk olarak Nu'mânî (ö. 360/971) tarafından nakledilmiştir. Buna göre hicri 260 yılında doğduğu iddia edilen imamın, hicri 4. asrın ilk yarısından sonra yaşı hususunda tereddütlerin arttığı anlaşılmaktadır. Nu'mânî'nin naklettiği rivâyete göre Ca'fer-i Sadık, Kâim'in kendi neslinden olduğu, ömrünün yüz yirmi sene uzatıldığı dönemde kendisinden haber alınacağı, sonrasında gaybete gireceği ve otuz iki yaşında genç biri olarak gaybetten çıkacağını söylemiştir.⁸⁴ 360/971 tarihinde ölen Nu'mânî ile on ikinci imamın birinci gaybete girdiği tarih olan 260/874 arasında yaklaşık yüz sene olduğu göz önünde bulundurulursa hicrî 3. asrın ilk yarısının sonlarına doğru imamın ömrünün sorgulandığı anlaşılmaktadır.

Şeyh Sadûk ise Sünnî kaynaklarda da nakledilen⁸⁵ ve sahabe arasında yaşamasına rağmen Müslümanlığı hakkında kuşku bulunan ve bazı rivâyetlerde onun deccal olduğu ileri sürülen Abdullah b. Sayyâd (ö. 63/683) rivayetini naklettikten sonra inatçı ve inkarcıların İbn Sayyâd'ı Deccâl bağlamında nakledip onun gaybetini, uzun bir süre yaşadığını ve ahir zamanda ortaya çıkacağını kabul ettiklerini, ancak Kâim'i ve uzun bir süre bulunacağı gaybetine inanmadıklarını söylemektedir. Yine Şeyh Sadûk Kâim'in ömrü hususunda, kendi döneminde kabul gören ortalama insan ömrünün aşılmasını aklî olarak muhal görenleri tenkit etmiş, Şîa'ya göre imamın yaşının ortalama insan ömrünü aştığının ileri sürmüştür. Sadûk, imamın ömrünün uzatılmasını muhal görenlerin, Deccâl ve Şeytan'ın ömürleri uzatılmış halde gaybette olmalarına inandıklarını, fakat hakkında birçok haber gelen Kâim'in gaybetine ve ömrünün uzunluğuna inanmadıklarını belirterek onları tenkit etmektedir.

⁸⁴ Numânî, *el-Gaybe*, 189; Meclîsî, *Bihârul-envâr*, 52/287. Yine Sadûk'un uzun ömürlüler konusunda naklettiği haberlerde Adî b. Hâtim, Artâ b. Deşhebe el-Müzenî ve Şureyh b. Hânî'nin de yüz yirmi sene yaşadıklarını kaydetmiştir. bk. Sadûk, *Kemâlû'd-din*, 2/557- 558. Mezkûr isimlerden bazıları için ayrıca bk. Ebû Hâtim Sehl b. Muhammed es-Sicistânî, *el-Mu'ammerûn mine'l-'Arab ve tûrafun min aḥbârihim ve mâ kâlûhu fi müntehâ a'mârihim* (Kâhire: Matbaatu's-Saâde, 1905).

⁸⁵ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *eş-Şahîh*, "Cenâiz" 78 (No.1289), "Şehâdât" 3 (No. 2495); Müslim b. el-Haccâc, *eş-Şahîh*, "el-Fiten" 19 (No. 2930); Tirmizî, *es-Sünen*, "el-Fiten" 63 (No. 2249). İbn Sayyâd hakkındaki rivayetlerin tahlil ve tenkidi için bk. Halperin, J. David, "The İbn Şayyâd traditions and the legend of al-Dajjâl.", *Journal of the American Oriental Society* (1976), 213-225; Ali Kuzudîşli, "Rivayetlerin yapısal analizine giriş: İbn Sayyâd ile ilgili rivayetler üzerine bir yöntem uygulaması." *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/2 (2009), 85-128; Saad Mahmood Hussein al-Zubaydi, "The character of İbn sayyad As in the prophetic Hadeeth." *Research and Islamic Studies Journal* 1/23 (2011), 53-111; Mehmet Bilen, "İbn Sayyad İle İlgili Rivayetler Üzerine Bir Değerlendirme", *Şarkiyat* 10/2 (2018), 762-782.

Ömrün uzatılması hususunda peygamber ve geçmiş ümmetlerden örnek veren Sadûk, Hz. Nuh'un iki bin beş yüze sene yaşadığını belirterek Kâim'in, Hz. Nuh'dan uzun ömürlü olması gibi bir sünneti olduğu⁸⁶ yönünde bir rivayet nakletmektedir. Yine Ashâb-ı Kehf'den ömrün uzatılmasına örnek veren Sadûk, mezkûr konuya Hz. İsa ile de istidlal etmektedir. Buna göre havarileriyle birlikte Kербela'ya gelen Hz. İsa'nın, ceylanları gördüğü ve havarilerine onların, Hz. Hüseyin'in şehit edileceği topraktan şevkle otladıklarını haber verdiği, bunun üzerine onların dışkılarının Hz. Ali tarafından görülmesi için kalması yönünde dua ettiği ve bunların beş yüz sene kaldığı, bu durumun da daha sonradan Kerbelâ'dan geçen Hz. Ali tarafından anlatıldığını⁸⁷ nakletmiştir. Sadûk, ceylanların dışkısının dahi bozulmadan, çürümeden beş yüz sene kaldığı bilgisini doğrulayanların Hz. Peygamber'den gelen rivâyetlere rağmen Kâim'in kılıçla zuhur edeceği güne kadar yaşatılacağına inanmadıklarını söyleyerek ömrün uzatılması nazariyesine inanmayanları eleştirmektedir.⁸⁸

Özellikle hicrî dördüncü asrın sonlarına doğru yayılmaya başlayan Kâim'in ömrünün uzatılması nazariyesi bağlamında peygamberlerin hayatlarından bu doğrultuda yapılan istidlaller dikkat çekmektedir. Ömrün uzatılması nazariyesini peygamberlerin yaşlarıyla da delillendirmeye çalışan Sadûk'un naklettiği rivâyetlere göre; Hz. Adem dokuz yüz, Nuh iki bin beş yüz sene,⁸⁹ İbrahim yüz yetmiş beş, İsmail yüz yirmi, İshak yüz seksen, Yakup ve Yusuf yüz yirmi, Mûsâ yüz altmış, Süleyman ise yedi yüz on iki sene yaşamıştır.⁹⁰ Sadece peygamberlerden değil Hz. Ali dönemi ve sonrasında yaşayan uzun ömürlü kişilerden de örnekler veren Sadûk, Hz. Peygamber vefat ettiğinde Ali b. Osman b. Hattâb'ın üç yüz, Hz. Ali'nin ashabından Habâbetü'l-vâlbiyye'nin yüz on üç yaşında öldüğünü nakletmiştir.⁹¹ Yine Hz. Peygamber döneminde yaşayan Ubeyd b. Şerîd el-Curhûmî'nin üç yüz elli sene yaşadığı ve onun anlattıklarına göre önceki kavimlerden bin yaşına kadar yaşayan kişilerin olduğu,⁹² Rebî' b. Dabu' el-Fezârî'nin Abdulmelik b. Mervan (ö. 86/705) ile konuştuğunda üç yüz seksen yaşında olduğu gibi örneklerle birlikte geçmiş kavimlerden ve kendi dönemine kadar adı geçen onlarca uzun ömürlü kişileri örnek vermektedir.⁹³ Bunların sonunda ise Hz. Peygamber ve imamlardan naklettiği onlarca rivâyete karşın Kâim'in, gaybetinin ve ömrünün uzunluğunun inkar edilemeyeceğini, geçmiş ümmetler için ömrün uzatılması caiz olduğundan aynı kanunun on ikinci imam için de mümkün olduğunu bildirmektedir.⁹⁴

⁸⁶ Sadûk'un dördüncü imam Ali b. Hüseyin'den (ö. 94/712) naklettiği kâimin uzun ömürlü olması hasebiyle Hz. Nuh'dan bir sünneti olduğu yönündeki rivâyet için bk. Sadûk, *Kemâlû'd-din*, 322, 524, 577.

⁸⁷ Mezkur rivayet için bk. Sadûk, *Kemâlû'd-din*, 534.

⁸⁸ Sadûk, *Kemâlû'd-din*, 529-531.

⁸⁹ Başka bir rivâyette iki bin dört yüz elli sene yaşadığı nakledilmiştir. bk. Sadûk, *Kemâlû'd-din*, 523.

⁹⁰ Sadûk, *Kemâlû'd-din*, 523.

⁹¹ Sadûk, *Kemâlû'd-din*, 536-538.

⁹² Sadûk, *Kemâlû'd-din*, 538.

⁹³ Sadûk, *Kemâlû'd-din*, 555-638.

⁹⁴ Sadûk, *Kemâlû'd-din*, 576-577.

İmamın gaybetinden yaklaşık iki yüz sene geçmesine rağmen ortaya çıkmaması üzerine özellikle Kâim'in ömrü hususunda tenkitlerin arttığı anlaşılmaktadır. Bununla beraber ömrün uzatılması nazariyesinin Şîi alimler tarafından savunmaya devam edildiği görülmektedir. Hicrî beşinci asır müelliflerinden Tûsî'nin, temrîz sigasıyla naklettiği ve tarihin hicrî 447 olduğu anlaşılan bir soruda, buldukları dönemde 255 yılında doğan Kâim'in halen yaşıyor olmasının mümkün olmadığını söyleyenlere; bu durumun önceki ümmetlerde mümkün olduğu, dolayısıyla ömrün uzatılması meselesinin hariku'l-âde olarak düşünülmemesi gerektiğini söylemektedir.⁹⁵ Sonrasında ise Sadûk, peygamberler başta olmak üzere uzun ömürlü birçok kişiyle sözlerine delil getirmektedir.⁹⁶

Yukarıda nakledilen bilgilere göre hicrî 4. asrın ortalarında halen gaybette olan imamın yaşı, o dönemde olağan addedilen insan ömrünü aşmadığından dolayı ömrün uzatılmasına yönelik rivayetlere ve bu konudaki istidlallere az rastlanılmıştır. Ancak özellik hicrî 4. asrın ikinci yarısından sonra imamın ortaya çıkmaması ve gaybet süresinin yüz yılı aşması üzerine mezkûr nazariyenin yaygınlık kazandığı, tarihte uzun ömürlü kişilerin varlığından hareketle imamın uzun ömürlü olabilmesine deliller getirildiği görülmektedir.

5. Gaybetin Süresini Hakkında Muayyen Vakit Belirten Rivayetler

Gaybetin süresiyle ilgili sarîh ifadelerin olduğu ilk rivâyet Küleynî'nin *el-Kâfî*'sinde bulunmaktadır. Bu rivâyete göre Esbağ b. Nübâte Hz. Ali'yi düşünceli görmüş, bunun sebebini sorunca; onun yeryüzünü adaletle dolduracak kendi neslinden on birinci imamın oğlu mehdî hakkında düşündüğü cevabını almıştır. Hz. Ali devamla mehdinin gaybetinin ve onun hakkında büyük bir şaşkınlığın (حيرة)⁹⁷ olacağını bildirmiştir. Bunun üzerine Esbağ bunların süresini sormuştur. Hz. Ali cevaben: "altı gün veya altı ay ya da altı sene" olacağını bildirmiştir.⁹⁸ Küleynî ile aynı yıl vefat eden İbn Bâbeveyh'in naklettiği rivâyette ise Hz. Ali, sadece gaybetin ve şaşkınlığın olacağını bildirmiştir.⁹⁹ Mezkûr müelliflerden kısa bir süre sonra vefat eden Hasîbî'nin (ö. 358/969) aynı içerikli naklettiği rivâyette ise Hz. Ali, sadece gaybetin olacağını bildirmiş ve bunun süresi ile ilgili bir beyanatta bulunmamıştır.¹⁰⁰ Yine bu müelliflerin muasır olan Hazzâr er-Râzî'nin (ö. 4./10. asır) naklettiği aynı içerikli rivâyette mehdinin gaybet ve şaşkınlığının olacağı bilgisi bulunurken bunların süresiyle ilgili bilgiye yer verilmemiştir.¹⁰¹ Hicrî 4. asır müelliflerinden Nu'mânî'nin naklettiği aynı içerikli rivâyette

⁹⁵ Tûsî, *el-Ğaybe*, 112-113.

⁹⁶ Tûsî, *el-Ğaybe*, 113-125.

⁹⁷ On birinci imamın ölmesi ve gaybetin başlamasıyla Şîa'nın şaşkınlık yaşaması, aralarında ihtilafın vaki olması ve muhtelif fırkalara ayrıldıklarını göstermek için kullanılan *hayre* (حيرة) kelimesi, daha çok gaybetin ilk dönemlerine işaret etmektedir. bk. Ahmed b. Muhammed el-Berkî, *el-Mehâsin* (Kum: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1371), 17, 23.

⁹⁸ Küleynî, *el-Kâfî*, 1/338.

⁹⁹ İbn Bâbeveyh, *el-İmâme ve't-tebşira*, 120.

¹⁰⁰ Hasîbî, *el-Hidâyetü'l-kübrâ*, 362.

¹⁰¹ Ali b. Muhammed el-Hazzâr er-Râzî, *Kifâyetü'l-eser* (Kum: Baydâr, 1401), 220.

ise gaybetin süresiyle ilgili *bir zaman* (سبت من الدهر) ifadesi yer almaktadır.¹⁰² Sadûk ise konuyla ilgili iki rivâyet nakletmiştir. Bunlardan biri İmamî düşüncesinin selefi olan müelliflerin Esbağ yoluyla naklettiği rivâyet olup bunda gaybetin süresiyle ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.¹⁰³ Kendisinden önceki müelliflerin nakletmediği ikinci rivâyet ise daha dikkat çekicidir. Farklı bir senetten gelen bu rivâyete göre Hz. Ali, mehdînin soyunu belirttikten sonra onun biri diğerinden uzun iki gaybeti olacağını ifade etmiş, birincisinin “altı gün veya altı ay ya da altı yıl” olacağını beyan ederek, diğer gaybetin süresinin ise uzayacağını bildirmiştir.¹⁰⁴ Beşinci asır müelliflerinden Müfîd, Tûsî ve İbn Rüstem Tabersî'nin, Esbağ b. Nübâte yoluyla naklettiği aynı içerikli rivâyette ise şaşkınlığın ve gaybetin olacağını belirten Hz. Ali, gaybetin süresiyle ilgili bir bilgi vermemiştir.¹⁰⁵ Ancak Tûsî'nin naklettiği diğer rivâyette mezkûr süre ifadesi bulunmaktadır.¹⁰⁶ Rivayetteki sarih ifadelerle belirtilen süre hakikatte karşılık bulmamıştır. Ancak Meclisî bu sorunu bedâ nazariyesiyle aşmaya çalışarak, bunun bedânın başlangıcına işaret ettiği, imamın bundan dolayı süreler arasında tereddüt gösterdiği gibi ifadelerle açıklamaktadır. Ya da soruyu yönelten kişinin hem şaşkınlık hem de gaybeti kastettiği, imamın da her ikisinin süresini yukarıdaki rakamlara göre beyan ettiği sonrasında şaşkınlığın kalkarak gaybetin kaldığı şeklinde beyan etmektedir.¹⁰⁷ Ancak Şiîlerin, gaybetin sadece başlangıcında değil 4. ve 5. asırda da gaybete yönelik şaşkınlıklarının devam etmiş, bundan dolayı da gaybet içerikli kitapların telif edilmiştir.¹⁰⁸

el-Kâfi rivâyetini şerh eden Meclisî (ö. 1110/1698-99), altı gün ibaresini gaybetin başlangıcı olabileceği şeklinde açıklamakta, bundan dolayı Hz. Ali'nin duruma göre süreleri muhtelif olarak tekrarladığını ve sonrasında ise bu sürenin değişebileceğine işaret ettiğini zikretmektedir. Veyahut Esbağ'ın, gaybet ve şaşkınlığı birlikte kastettiği, Hz. Ali'nin ise her ikisinin toplamını zikrettiği sürelerden biri olduğunu söylediği, sonrasında şaşkınlığın kalktığı ve gaybetin devam ettiğini söylemektedir. Esterâbâdî'nin de mezkûr sürelerle kastedilenin gaybetin süresinin birebir belirtilen sürelerden olduğu, imamın hadislerin senelerin teklifine işaret etmesinden dolayı yedincisinde zuhur edeceğini nakletmiştir.¹⁰⁹

İki gaybetin süresini bildiren diğer bir rivâyet ise Muhammed b. Cerîr b. Rüstem et-Taberî'nin (ö. 5./12. asır) naklettiği rivâyette bulunmaktadır. Buna göre Ca'fer-i Sâdık, Kâim'in biri diğerinden uzun iki gaybeti olduğunu söylemiş, birincisinin kırk gün, ikincisinin ise altı ay olduğunu

¹⁰² Numânî, *el-Ğaybe*, 61.

¹⁰³ Sadûk *Kemâlü'd-din*, 288.

¹⁰⁴ Sadûk *Kemâlü'd-din*, 323.

¹⁰⁵ Müfîd, *el-İhtisâs*, 209; Tûsî, *el-Ğaybe*, 336; Muhammed b. Cerîr İbn Rüstem Taberî, *Delâilu'l-imâme* (Kum: Bi'set, 1413), 529.

¹⁰⁶ Tûsî, *el-Ğaybe*, 195.

¹⁰⁷ Meclisî, *Mirâtü'l-uğûl*, 4/43.

¹⁰⁸ İbn Bâbeveyh, *el-İmâme ve't-tebşira*, 9; Sadûk, *Kemâlü'd-din*, 1/2; Nu'mânî, *el-Ğaybe*, 20, 21; Tûsî, *el-Ğaybe*, 1.

¹⁰⁹ Muhammed Bâkır b. Muhammed el-Meclisî, *Mirâtü'l-uğûl fi şerhi aḥbâri Âli'r-Resûl* (Tahrân: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1404), 4/44.

belirtmiştir.¹¹⁰ İbn Rüstem öncesi nakledilmeyen mezkûr rivayet, süreler göz önünde bulundurulursa ciddi sorun teşkil etmektedir. Ancak gaybet-i suğrânın yaklaşık yetmiş sene sürdüğü, bunun da rivayette kırk gün olarak ifade edildiği şeklinde bir izahı yapılırsa da bu durum da altı ay sürecektir. Ortaya çıkan süre ise hicrî 6. asra tevafuk etmekte dolayısıyla İbn Rüstem'in yaşadığı asrı da aşmaktadır.

6. Vakıtcilerin (الوقاتون) Yerilmesi

Gaybetin ne kadar süreceğine yönelik vakit belirten rivayetlere karşın Kâim'in ne zaman ortaya çıkacağı hususunda belli bir süre tayin etmekten sakındıran rivayetler de bulunmaktadır. Benzer rivâyetleri kitaplarına alan birçok Şîî müellif, bunları, vakit tayin etmenin keraheti konulu baplarda nakletmişlerdir. Bu minvaldeki rivayetlerin başlangıcı gaybet-i suğrâ döneminin sonuna denk gelmesiyle de ayrıca dikkat çekicidir.

Abdurrahman b. Kesîr'in naklettiği rivâyete göre Kûfeli Mihzem el-Esedî, Ca'fer-i Sâdık'ın huzuruna girerek beklemiş oldukları şeyin ne zaman olacağını sormuş Ca'fer ise: "Ey Mihzem! Vakıt tayin edenler yalan söyledi, acele edenler helak oldu, teslim olanlar ise kurtuldu" şeklinde cevap vermiştir.¹¹¹ Bu konudaki rivâyetleri nakleden Tûsî, Kâim'in gaybetinin bitiminin, böylelikle zuhurunun detaylı bir şekilde bilinmediği ve onun Allah'ın izin verdiği bir vakitte gaybetten çıkacağını söylemektedir.¹¹² Ancak bu konuda Küleynî'nin naklettiği ilk rivâyet açık bir şekilde Kâim'in zuhuruna zaman tayin edildiğini göstermektedir. Bu rivâyete göre Muhammed el-Bâkır'a, Hz. Ali'nin yetmiş yılına kadar belanın, sonrasında ise huzurun olacağı, ancak belirtilen sürenin geçmesine rağmen huzurun görülmediği ifade edilmiştir. el-Bâkır ise Allah'ın, Kâim'in zuhurunu yetmiş senesinde taktir ettiğini, ancak Hz. Hüseyin şehit edilince Allah'ın gazabının insanlığa arttığını, böylece zuhuru hicrî yüz kırka ertelediğini söylemiştir. Durumu kendilerine bildirdiklerini, ancak müntesiplerin bunu ifşa ettiklerini, böylece Allah'ın Kâim'in zuhurunu tehir ettiğini ve zuhuruna da herhangi bir vakit tayin etmediğini beyan etmiştir. Rivayet, daha sonradan Ca'fer-i Sâdık'a da sorulmuş, o da bu sözleri teyit etmiştir.¹¹³ *el-Kâfi* şarihî Mazenderânî (ö. 1081/1670), rivâyette belirtilen yetmiş senenin zâhirî anlamda gaybetin başlangıcından sonraki yetmiş sene ya da hicrî yetmişinci sene olmasını uzak bir ihtimal olarak görmektedir. Mezkûr sürelerin imkansızlığını, insanlığın tek bir din altında toplanmasındaki zorluğa bağlayan müellif, zuhurun, hicrî yetmiş yılının zayıflığından dolayı yüz kırk yılına tebdil edildiği, bundaki zayıflıktan dolayı da Allah'ın tayin edeceği bir güne

¹¹⁰ İbn Rüstem et-Taberî, *Delâilu'l-İmâme*, 535.

¹¹¹ Küleynî, *el-Kâfi*, 1/368; İbn Bâbeveyh, *el-İmâme ve't-tebşira*, 95; Numânî, *el-Ğaybe*, 197, 294; Sadûk, *Kemâlû'd-din*, 378; Hazzâr er-Râzî, *Kifâyetü'l-eser*, 284; Tûsî, *el-Ğaybe*, 426. Aynı içerikli rivâyet Nu'mânî'nin *el-Ğaybe*'sinde el-mütemmenûn (temenni edenler) şeklindedir. bk. Numânî, *el-Ğaybe*, 197

¹¹² Tûsî, *el-Ğaybe*, 425

¹¹³ Ayyâşî, *Tefsîrû'l-'Ayyâşî*, 2/218; Küleynî, *el-Kâfi*, 1/368; Numânî, *el-Ğaybe*, 293; Tûsî, *el-Ğaybe*, 482.

ertelendiğini belirtmektedir.¹¹⁴ el-Bâkır'ın hicrî 114 senesinde öldüğü göz önüne alınırsa Kâim'in yüz kırk senesinde zuhur etmesi kendisinden sonraki bir süreye taşınmıştır. Oğlu Ca'fer-i Sadık ise hicrî 148'de vefat etmiş, Kâim henüz zuhur etmemiş, ancak rivâyetin sonundaki vakitsizlik tayini sürece açıklık getirirken Kâim'in zuhurunu muğlaklaştırmıştır.

Rivâyetteki zuhuru on ikinci imamın zuhuru değil imamlardan birinin eliyle hakikatin batıla galebesi olarak te'vîl eden Meclisî ise hicri 70'li yıllarda Hz. Hüseyin'in hakkını talep ettiği, 140'dan sonra ise Mûsa el-Kâzım'ın oğlu Ali er-Rızâ'nın (ö. 203/819) Me'mûn (ö. 218/833) tarafından veliaht ilan edildiği,¹¹⁵ dolayısıyla rivayetteki tarihlerin onlara işaret ettiği yönündeki söylentilere karşı çıkmıştır. Zira belirtilen tarihler ile mezkûr isimler hakkında nakledilen tarihlerin uyumsuz olduğu, Hz. Hüseyin'in hicrî 61'de hakkını talep için Kûfe'ye gittiği, er-Rızâ'ya ise Horasan'da veliahtlık görevinin hicrî 200'de verildiğini beyan etmiştir. Ancak yine kendisi zorlama bir te'ville bu tarihin hicretin başlangıcından değil, bi'setin başlangıcından itibaren olabileceği, ikinci tarihin ise Zeyd b. Ali'nin (ö. 122/740) 122'de biat alması ve bu tarihin bi'set esas alınca 135'e tekabül ettiği, böylelikle ikinci tarihe çok yakın olduğunu söylemektedir. Yine rivayeti zahirine göre te'vîl eden Meclisî, hicrî ikinci asırda meydana gelen bazı siyasî olayları naklederek rivayette ifade edilen tarihlerdeki çelişkiyi çözmeye çalışmaktadır. Bununla beraber rivayetteki sürenin hicretin başlangıcı olarak telakki edilmesinin meşhur olduğunu, bu bağlamda hicrî yetmiş yılında Muhtâr es-Sekâfi'nin (ö. 67/687) Hz. Hüseyin'in intikamını almak amacıyla ayaklandığını, hicrî yüz kırk olan ikinci tarihte ise Ca'fer-i Sâdık'ın müntesiplerinin doğu ve batıya yayıldığını söylemektedir.¹¹⁶

Kâim'in gaybetten çıkarak zuhur edeceği zaman, Şîa'nın akidevî konularına da yansımıştır. Allah'ın ezeli ilmiyle bir meseleyi bilmesi ve buna göre insanlığa bildirmesi, ancak sonradan meydana gelen olaylarla önceden bildirdiğinin değişmesi, Şîa'da Allah'ın ilim, irade ve tekvin sıfatlarında değişmeler olabileceği yönünde kabul edilmiştir.¹¹⁷ Bu konu bağlamında nakledilen rivayete göre Muhammed el-Bâkır'a kurtuluş hakkında bir vakit olup olmadığı sorulunca o, bu hususta vakit tayin edenlerin yalan söylediklerini üç kere söylemiş sonrasında ise Hz. Mûsâ'nın Sîna dağına gittiğinde kavmine bunun otuz gün süreceğini söylediğini, ancak Allah'ın bu süreyi kırk güne çıkarmasıyla kavminin Hz. Mûsâ'ya muhalefet ettiklerini beyan etmiştir. Sonrasında ise el-Bâkır, müntesiplerine bir şey haber verirler de o şey vaki olursa "Allah doğru söyledi" demeleri, şayet haber verdiklerinin hilafı ortaya çıkarsa yine aynı şekilde söylemelerini ifade etmiş, böylece iki katı ecir alacaklarını bildirmiştir.¹¹⁸

¹¹⁴ Muhammed Salih b. Ahmed el-Mâzenderânî, *Şerhu'l-Kâfi* (Tahran: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1382), 6/315.

¹¹⁵ Bu konu hakkında bk. Nagihan Doğan, "Erken Abbâsi Hilafetinde Bir Veliahtlık Krizi: Şîî İmam Ali er-Rızâ'nın Veliaht Tayin Edilişi ve Bağdat Muhalefeti", *Belleten* 78 (2014), 855-878.

¹¹⁶ Meclisî, *Mirâtu'l-'ukûl*, 4/171-173.

¹¹⁷ Bedâ görüşünde Gâlî Şîî fırkalara nazaran daha mutedil bir yol izleyen İmâmiyye Şîası'nın bu akide hakkındaki görüşleri için bk. Avni İlhan, "Bedâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/290-291.

¹¹⁸ Küleynî, *el-Kâfi*, 1/368; Numânî, *el-Ğaybe*, 294.

Vakit tayinini yasaklayan bir diğer rivâyet ise yine Ca'fer-i Sadık'tan gelmektedir. Buna göre kendisine Kâim hakkında sorulması üzerine o vakit tayin edenlerin yalan söylediklerini ifade ederek Ehl-i beyt'in vakit tayin etmediğini belirtmektedir.¹¹⁹ Mazenderânî buradan hareketle Kâim'in zuhuru hususunda herhangi bir vaktin tayin edilmemesi gerektiğini, zira her vaktin farz olduğunu, dolayısıyla belirtilen vakitte bedâ, irade ve tahalluf (gecikme) söz konusu olacağını bildirmektedir.¹²⁰ Hz. Mûsâ'nın baştan söylediği otuz günlük sürenin kırk ile tamamlanmasını mezkûr rivâyet temelinde şerh eden Meclisî de konuyu bedâ inancına bağlamış ve bu minvalde birçok bedâ inancını gerektirecek haberlerin olduğunu ifade etmiştir.¹²¹

Bu başlık altında değinilmesi gereken ve baştaki Hz. Ali'nin yetmiş ve yüz kırkla bildirdiği rivâyetle teâruz halinde olan bir diğer rivâyette ise Alî b. Yaktîn'in (ö. 182/798) Mûsâ el-Kâzım'ın kendisine Şîa'nın iki yüz yıldır¹²² kendilerini arzuyla terbiye ettiklerini söylemiş, sonrasında Abbas oğullarından olan Yaktîn'e yönetimin onlarda olduğu, kendilerine henüz gelmediğini, kendilerinin arzuyla meşgul edildiklerini, şayet kendilerine bu işin (الامر) ortaya çıkması ancak iki yüz ya da üç yüz seneye olacağı yönünde belli bir tarih verilseydi kalplerin katılaşacağı, insanların pek çoğunun İslam'dan döneceği, bundan dolayı da kalplerin ülfeti için ne acele ne de geç bir izahat yaptıklarını söylemektedir.¹²³ Buna göre vakit tayinin yapılmamasının sebebi Şîa'nın Kâim'i bekleme eylemlerini her dönem canlı tutmak olduğu anlaşılmaktadır.

7. Gaybet Nazariyesinin Erken Dönem Şîî Teliflerdeki Seyri

Gaybet düşüncesinin erken dönem Şîî eserlerde ne oranda bulunduğu bilgisi mezkûr nazariyenin gelişimi hakkında bilgiler sunmaktadır. Gaybet nazariyesinin Kâim'in varlığından ayrı düşünülmeceğini belirten ifadeler ve Kâim'in on ikinci imam olduğu şeklindeki rivayetler göz önünde bulundurulunca önceki imamların gaybet hakkında Şîa'yı bilgilendirdikleri ve buna müntesiplerini hazırladıkları beklenmektedir. Ancak erken dönem Şîî eserlerde gaybet hakkındaki rivâyetler incelendiğinde bu nazariyenin aslında gaybetin başlangıcında ancak birkaç kitapta zikredildiğini, sonraki yıllarda şöhret kazandığını ve bilhassa hicrî 4. asrın sonlarına doğru gerek rivayetlerdeki artışla gerekse bu konuda müstakil kaleme alınan kitaplarla yaygınlık kazandığını söylemek mümkündür.

Ca'fer-i Sâdık'ın oğlu Ali b. Ca'fer el-Urayzî'ye (ö. 210-220/826-836?) nispet edilen ve kardeşi Mûsâ el-Kâzım'a sorduğu rivayetlerden oluşan *el-Mesâil* adlı eserinde gaybetle ilgili bir rivâyet,¹²⁴

¹¹⁹ Küleynî, *el-Kâfi*, 1/368; Numânî, *el-Ğaybe*, 294, 289; Yine gaybet-i suğrâ döneminde on ikinci imama mektupla zuhurunun ne zaman olduğu sorulmuş, o da vakit tayin edenlerin yalan söylediklerini belirtmiştir. Sadûk, *Kemâlî'd-din*, 483.

¹²⁰ Mâzenderânî, *Şerhu'l-Kâfi*, 6/315-316.

¹²¹ Meclisî, *Bihârul-envâr*, 4/175-176.

¹²² Mûsâ el-Kâzım'ın hicrî 183'de vefat ettiği göz önünde bulundurulursa iki yüz yıl ifadesi fazla gözükmektedir. Meclisi bu işkâli muhtelif nazariyelerle çözmeye çalışmaktadır. Meclisî, *Mirâtü'l-'uqûl*, 4/177.

¹²³ Küleynî, *el-Kâfi*, 1/369; Numânî, *el-Ğaybe*, 296.

¹²⁴ Ali b. Cafer el-Urayzî, *Mesâilu Ali b. Ca'fer ve müstedrekâtihâ* (Kum: Müessesetü Âli'l-beyt, 1409), 322.

Hasan el-Askerî'ye nispet edilen tefsirde yine bir¹²⁵ ve Ayyâşî'nin tefsirinde de bir rivâyet nakledilmektedir.¹²⁶ Buna mukabil gaybet-i suğrâ eserlerinden olan Ahmed b. Muhammed el-Eşarî el-Kummî'nin *en-Nevâdir*'inde, Hüseyin b. Saîd el-Ahvazî'nin *ez-Zühd* ve *el-Mü'mîn* kitaplarında, Kummî'nin tefsirinde, Himyerî'nin *Kurbu'l-isnad*'ında, el-Berkî'nin *el-Mehâsinin*'de, Saffâr'ın *Besâirü'd-deracât*'ında ve Furât b. İbrahim el-Kûfî'nin tefsirinde gaybetle ilgili bir bilgi bulunmamaktadır.

Gaybet-i suğrâ eserlerini teşkil eden mezkûr kitaplardaki gaybet nazariyesiyle alakalı bilgi bulunmamasına karşın gaybet-i kübrâ başlangıcında vefat eden Küleynî'nin *el-Kâfi*'sinde on üç,¹²⁷ İbn Bâbeveyh'in *el-İmâme*'sinde yedi,¹²⁸ Hasîbî'nin *el-Hidâye*'sinde dokuz¹²⁹ rivayette gaybet hakkında bilgiler bulunmaktadır. Bu bağlamda gaybet hususundaki rivâyetlerde hicrî 4. asrın sonlarına doğru ciddi bir şekilde artış olmuştur. Buna göre Hazzâr er-Râzî'nin *Kifâyetü'l-eser*'inde yirmi dört,¹³⁰ Nu'mânî'nin *el-Ğaybe*'sinde yirmi¹³¹ ve Sadûk'un *Kemâlü'd-din*'inde yetmiş yedi¹³² rivâyet gaybetle ilintili olarak nakledilmiştir.

Genel gaybet nazariyesine karşın Kâim'in iki gaybeti olacağını belirten rivâyetlerin durumu daha da dikkat çekicidir. Zira araştırmamıza göre Küleynî öncesinde temas edilmeyen iki gaybet nazariyesi ancak gaybet-i suğrâ'nın sonlarında vefat eden müelliflerin kitaplarında nakledilmiştir. İki gaybet nazariyesi hakkında Küleynî üç,¹³³ İbn Bâbeveyh bir,¹³⁴ Hâzzâr er-Râzî bir,¹³⁵ Nu'mânî on bir,¹³⁶ Sadûk bir,¹³⁷ Müfid bir,¹³⁸ Tûsî ise *el-Ğaybe*'sinde altı rivâyet¹³⁹ nakletmiştir. Buradan hareketle iki gaybet nazariyesinin aslında genel gaybet nazariyesi kadar yayılmadığı ve gaybet-i suğrâ ve özellikle gaybet-i kübrâ döneminde genel gaybet nazariyesi doğrultusunda rivâyetlerin nakledildiği anlaşılmaktadır. Bunun öne çıkan sebeplerinden biri imamın halen ortaya çıkmamış olması ve müntesipleri, genel gaybet nazariyesine temayüllerini kolaylaştırmak olduğu söylenebilir. Bununla

¹²⁵ Hasan el-Askerî, *et-Tefsîrü'l-mensûb ilâ'l-İmâmi'l-Hasan el-Askerî* (Kum: Medresetü'l-İmâmi'l-Mehdî, 1409), 344.

¹²⁶ Ayyâşî, *Tefsîrü'l-Âyyâşî*, 2/56

¹²⁷ Küleynî, *el-Kâfi*, 1/323, 335, 336, 337, 338, 340, 342,

¹²⁸ İbn Bâbeveyh, *el-İmâme ve't-tebşîra*, 2, 109, 113, 120, 121,

¹²⁹ Hasîbî, *el-Hidâyetü'l-kübrâ*, 361, 362, 364, 366, 367, 369, 400,

¹³⁰ Hazzâr er-Râzî, *Kifâyetü'l-eser*, 11, 42, 54, 55, 60, 67, 84, 121, 150, 176, 189, 220, 226, 232, 266, 268, 269, 275, 277, 281, 283, 295, 296.

¹³¹ Numânî, *el-Ğaybe*, 24, 61, 147, 148, 154, 163, 164, 166, 169, 170, 174, 166, 177, 182, 188, 189.

¹³² Sadûk, *Kemâlü'd-din*, 1/30, 31, 33, 135, 139, 142, 144, 152, 161, 253, 258, 286, 287, 288, 289, 303, 304, 316, 317, 319, 320, 323, 327, 330, 331, 2/336, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 349, 353, 354, 356, 357, 358, 360, 361, 372, 377, 378, 384, 385, 386, 391, 409, 411, 413, 426, 433, 480, 481, 482, 485, 514, 516, 524, 577,

¹³³ Küleynî, *el-Kâfi*, 1/339, 340

¹³⁴ İbn Bâbeveyh, *el-İmâme ve't-tebşîra*, 2

¹³⁵ Hazzâr er-Râzî, *Kifâyetü'l-eser*, 150,

¹³⁶ Numânî, *el-Ğaybe*, 170, 171, 172, 173, 175, 176.

¹³⁷ Sadûk, *Kemâlü'd-din*, 1/323

¹³⁸ Müfid, *el-İrşâd*, 2/340.

¹³⁹ Tûsî, *el-Ğaybe*, 57, 61, 109, 162, 153, 424.

birlikte dönemin öne çıkan alimleri İbn Bâbevey, Sadûk, Nu'mânî ve sonraki asırda Tûsî'nin kaleme aldığı gaybet konulu müstakil kitaplardan bu niyet de ayrıca anlaşılmaktadır.¹⁴⁰ Müelliflerin kitaplarını telif sebepleri içinde Şîî cemaatin gaybetle birlikte şüpheye düştüklerini, mezhepten uzaklaştıklarını, bundan dolayı gaybet içerikli kitapları telif etmeye yöneldikleri minvalindeki sözler de¹⁴¹ mezkûr ifadelerimizi desteklemektedir.

Sonuç

İmâmiyye Şîası'nda on ikinci imamla doğrudan bağlantılı olduğu anlaşılan gaybet nazariyesinin İslam öncesi Budizm, Maniheizm, Sâbiîlik gibi bazı inançlarda da bulunduğu anlaşılmaktadır. Yine İncil ve Tevrat'ın bahsettiğine göre Hristiyanlık ve Yahudilik'te de bulunduğu anlaşılan mezkûr nazariye, İslam dairesinde muhtelif Şîî fırkalar tarafından da ileri sürülmüştür. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ilk olarak İbn Sebe'nin Hz. Ali hakkında söylediği iddia edilen gaybet iddiası, sonradan muhtelif siyasi liderler ve imametle bağlantılı önderler için de kullanılmıştır.

Gaybet öncesi dönemde imamların müntesiplerinden zekat ve humus toplamak, imam ile Şîî cemaat arasındaki iletişimi kolaylaştırmak gibi bir işlevi olduğu ileri sürülen vekillik sisteminin gaybet-i suğrâ döneminde daha da sistemleştiği görülmektedir. Gâib imamdan tevkî'ler getirdiği iddia edilen sefirlerin imamet nazariyesini canlı tuttuğu anlaşılmaktadır. İmamların ataması ve tevsîk etmesiyle sefâret makamına gelen sefirler, gaybet döneminde imamın alemi addedilmişlerdir. Bu manada imametın otoritesinin sefirler vasıtasıyla devam ettiği ve imamın bulunmadığı, ancak iletişimin devam ettiği gaybet-i suğrâ döneminde genel gaybet nazariyesinin sefirler tarafından aşamalı bir şekilde yerleştirildiği söylenebilir.

On ikinci imamın gaybeti öncelikle gaybet-i suğrâ nazariyesiyle teşekkül etmiştir. Genel gaybet nazariyesinin birçok din ve fırkada bulunmasına ilavete suğrâ ve kübrâ şeklinde iki gaybet nazariyesinin on ikinci imam öncesi yine farklı Şîî fırkalar tarafından ileri sürülmüştür. Mûsâ Kâzım'ın vefatı sonrası ortaya çıkan Şîî gruplardan Vâkîfiyye, Mûsâ Kâzım'ın biri diğerinden uzun olmak üzere iki gaybeti olacağını iddia etmiştir. Bazı İmâmî Şîî alimler mezkûr iddiayı Mûsâ Kâzım hakkında kabul etmezken, aynı düşünceyi kendi imamları için ispat etmeye çalışmışlardır. Yine bu nazariyeyi ispat saadetinde peygamberler ve bazı önemli şahıslar hakkında rivayetler nakleden Şîî alimler, onların da iki gaybete girdiğini ifade ederek bir bakıma on ikinci imamın onları bu hususta taklit ettiğini ima etmişlerdir. Bu bağlamda iki gaybet nazariyesi hakkındaki rivayetlerin Şîî literatürdeki durumu da kayda değerdir. Nitekim araştırmamıza göre Küleynî öncesi iki gaybet nazariyesi hakkında rivayet bulunmazken, Küleynî sonrası bu minvaldeki rivayetlerin arttığı görülmüştür. Buna göre gaybet-i kübrâ döneminin başında bu nazariyenin oturtulmaya çalışıldığı söylenebilir.

¹⁴⁰ Şîî rical kitapları incelendiğinde Hüseyin b. Ali b. Ebî Hamzâ, İbrahim b. İshak Ebû İshâk, Hasan b. Muhammed b. Yahyâ, Hüseyin b. Ali b. Hüseyin, Ahmed b. Muhammed b. 'İmrân'a nispet edilen *Kitâbu'l-ğaybe* adlı -muhtemelen günümüze ulaşmayan - teliflerin olduğu nakledilmiştir. Necâşî, *er-Ricâl*, 19, 36-37, 64, 69, 85.

¹⁴¹ İbn Bâbeveyh, *el-İmâme ve't-tebşira*, 9; Sadûk, *Kemâlü'd-din*, 1/2; Nu'mânî, *el-Ğaybe*, 20, 21; Tûsî, *el-Ğaybe*, 1.

İmamın yaklaşık yetmiş senelik gaybet-i suğrâ döneminde ortaya çıkmaması üzerine Şîîlerin, imamın varlığını sorgulamaya başlamış bu durum ise bazı nazariyelerin yayılmasına zemin hazırlamıştır. Bunlardan birisi imamın ömrünün uzatılması nazariyesidir. Zira gaybet döneminde toplum tarafından muteber görülen ortalama insan ömrü aşılmıştır. Muhtemelen ilk olarak gaybet-i suğrâ döneminin sonlarında vefat eden Nu'mânî tarafından dile getirilen bu nazariye, hicrî 4. asrın sonlarına doğru yayılmış, bu bağlamda peygamberlerin uzun ömürlü olmaları ve yine uzun ömürlü birçok kişinin bulunması gibi bilgilerle delillendirmiştir. Bununla beraber gaybet-i suğrâ döneminde konuyla ilgili nakledilen bilgilere göre imama evvel emirde böyle bir durum nispet edilmediği, onun gaybetten insan ömrünü aşmayan bir sürede ortaya çıkacağı beklendiği anlaşılmıştır.

Yaklaşık bin senedir gaybette olduğuna inanılan imamın gaybet süresi hakkında da muhtelif rivayetler nakledilmiştir. Bazı rivayetler imamın gaybetinin altı gün, altı ay ya da altı sene olacağı yönüne sarıh ifadeler belirtirken diğer bazı rivayetler onun zuhuru hakkında soru sorulmasını yasaklamaktadır. Sarıh rivayetler Şîî ulema tarafından yorumlanmaya çalışılmış, ancak tarihlerin işaret edilen zamanlarla örtüşmemesi nedeniyle te'villerin zayıf kaldığı görülmüştür.

Gaybet nazariyesinin Şîî eserlerdeki durumu da konumuz dahilinde önemli bir yeri oluşturmuştur. Zira gaybet gibi on ikinci imamı doğrudan gaybete bağlayan önemli bir nazariyenin önceki Şîî eserlerde nakledilmesi beklenmektedir. Ancak bu durum gaybetin başlangıcında sadece birkaç kitaptaki az sayıda gelen rivayetlerde sunulmuştur. Gaybetin süresi arttıkça bu konudaki rivayetlerin de arttığı görülmektedir. Özellikle son imamların olduğu dönem hicrî 3. asra kadar bilinmeyen rivayetlerin beş ve altıncı asırlarda yayılması gaybet nazariyesinin oturtulmaya çalışıldığı düşüncesine sebep olmaktadır. Yine 3. asrın önemli müelliflerinden Ahmed b. Muhammed el-Eşarî, Hüseyin b. Saîd el-Ahvazî, Kummî, Himyerî, el-Berkî, Saffâr, Furât b. İbrahim el-Kûfî'nin eserlerinde gaybet hususunda bilgi yer almazken sonraki bazı eserlerde gaybetin nakledilmesi iddiamızı destekler mahiyettedir.

Kaynakça

Ahmed b. Ali et-Tabersî. *el-İhticâc*. Meşhed: Neşr-i Murtazâ, 1403

Arjomand, Said Amir. "Imam Absconditus and the Beginnings of a Theology of Occultation: Imami Shi'ism Circa 280-90 A. H./900 A. D.". *JAOS* 107/1 (1997), 1- 12.

Arjomand, Saîd Amir. "The Consolation of Theology: Absence of the Imam and Transition from Chiasm to Law in Shi'ism", *The Journal of Religion* 76/4 (1996), 548-571.

Arjomand, Said Amir. "The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shiism: A Sociohistorical Perspective". *International Journal of Middle East Studies* 28/4 (1996), 491-515.

Askerî, Hasan b. Alî. *et-Tefsîrû'l-mensûb ilâ'l-İmâmi'l-Hasan el-Askerî*. Kum: Medresetü'l-İmâmi'l-Mehdî, 1409.

Askerî, Murtazâ. *Abdullah b. Sabâ Masalı*. trc. Abdulbâki Gölpınarlı. İstanbul: Baha Matbaası, 1974.

- Avni İlhan, "Bedâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Badur, Sevgi. "Kûfe'nin Sosyal ve Kültürel Yapısına Genel Bir Bakış", *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi* 2/4 (2016). 129-162.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muḥahammed. *el-Farḳ beyne'l-Fıraḳ*. Beyrût: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977.
- Berkî, Ahmed b. Muhammed. *el-Meḥâsin*. Kum: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1371.
- Bilen, Mehmet. "İbn Sayyad İle İlgili Rivayetler Üzerine Bir Değerlendirme". *Şarkiyat* 10/2 (2018), 762-782.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *eş-Şaḥîḥ*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1407.
- Bulut, Halil İbrahim. "İlk Dönem İmami Kaynaklarda Gaybet Anlayışı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004), 49-68.
- Clarke, Lynda G. *Early Doctrine of the Shī'ah, According to The Shī'i Sources*. Montreal: McGill University, Doktora Tezi, 1994.
- Crow, Douglas S. "Ghaybah". *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones. London: Thomson, 2005.
- David, Halperin, J. "The Ibn Şayyād traditions and the legend of al-Dajjāl". *Journal of the American Oriental Society* (1976), 213-225.
- Doğan, Nagihan. "Erken Abbâsi Hilafetinde Bir Velihtlık Krizi: Şîi İmam Ali er-Rızâ'nın Veliht Tayin Edilişi ve Bağdat Muhalefeti". *Belleten* 78 (2014): 855-878.
- Ebû Hâtim, Sehl b. Muhammed es-Sicistânî, *el-Mu'ammerûn mine'l-'Arab ve ṭurafun min aḥbârihim ve mâ ḳâlûhu fî müntehâ a'mârihim*. Kâhire: Matbaatu's-Saâde, 1905.
- Eşarî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *Maḳâlâtu'l-İslâmiyyîn*. Wiesbaden: Fransz Steiz, 1400.
- Ethem Ruhi Fıḳlalı, "Gâib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Ethem Ruhi Fıḳlalı, "Abdullah b. Sebe" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Frédéric, Louis. *Buddhism*. Paris: flammation, 1995.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve inanç Sözlüğü*. Konya: Vadi Yayınları, 1998.
- Gündüz, Şinasi. *Son Gnostikler Sâbîler*. Ankara: Vadi Yayınları, 1995.
- Hakyemez, Cemil. *Şia'da Gaybet İnanıcı ve Gaip On İkinci İmam El-Mehdi*. İstanbul: İSAM, 2016.
- Halebî, Ebû's-Salâh Takî b. Necm. *Taḳrîbu'l-ma'ârif*. Kum: el-Hâdî, 1404.
- Hasîbî, Hüseyin b. Hamdân. *el-Hidâyetü'l-kübrâ*. Beyrut: el-Belâğ, 1419.
- Hazzâr Râzî, Ali b. Muhammed. *Kifâyetü'l-eser*. Kum: Baydâr, 1401.
- Hillî, Hasan b. Yusuf. *er-Ricâl*. Necef: Dâru'z-Zehâir, 1411.
- Hussain, Jassim M. *The Occultation of the Twelfth Imam*. London: Cambridge University Press, 1982.

- Hür Âmilî, Muhammed b. Hasan. *İsbâtü'l-hüdât bi'n-nuşûş ve'l-mu'cizât*. Beyrut: A'lamî, 1425.
- Irons, Edward A. *Encyclopedia of Buddhism*. New York: Infobase, 2008.
- İbn Adî, Abdullah b. Adî b. Abdullah, *el-Kâmil fi du'afâ'r-ricâl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1488.
- İbn Bâbeveyh, Ali b. Hüseyin. *el-İmâme ve't-tebşire mine'l-ḥayre*. Kum: Medrestü'l-İmâmi'l-Mehdî, 1404.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1417.
- Kâtib, Ahmed. *Ṭadavvuru'l-fikri's-siyâsi's-Şiû mine's-şûrâ ilâ velâti'l-fakîh*. Beyrut: Dâru'l-Cedîd, 1998.
- Keşşî, Muhammed b. Ömer. *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*. Meşhed: Müessesetü Neşri Dânişgâhi Meşhed, 1409.
- Kohlberg, Etan. "al-Uşûl al-arba'umi'a," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 10 (1987), 128-166.
- Korkmaz, Sıddık. *Tarihin Tahrifi/İbn Sebe Meselesi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2005.
- Kummî, Abbâs. *Sefînetü'l-bihâr*. Kum: Usveh, 1414.
- Kummî, Ahmed b. Muhammed b. İshâ. *en-Nevâdir*. Kum: Medresetü'l-İmâmi'l-Mehdî, 1408.
- Kummî, Ali b. İbrahim. *Tefsîru'l-Kummî*. Kum: Dâru'l-Kitab, 1403.
- Kuzudişli, Ali. "Rivayetlerin Yapısal Analizine Giriş: İbn Sayyâd ile İlgili Rivayetler Üzerine Bir yöntem Uygulaması". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/2 (2009), 85-128.
- Kuzudişli, Bekir. *Şîa'da Hadis Rivâyeti ve İsnad*. İstanbul: BSR Yayın Grubu, 2011.
- Küleynî, Muhammed b. Yakûb. *el-Kâfi*. Tahrân: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1407.
- Mâzenderânî, Muhammed Salih b. Ahmed. *Şerḥu'l-Kâfi*. Tahran: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1382.
- Meclis Muhammed Bâkır b. Muhammed. *Bihâru'l-envâr*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1403.
- Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed. *Mirâtu'l-'uḳûl fi şerḥi aḥbâri Âli'r-Resûl*. Tahrân: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1404.
- Mesûdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin. *Murûcu'z-zeheb*. Kum: Dâru'l-Hicre, 1409.
- Mustafa Öz, "Vâkife", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Müfîd, Muhammed b. Muhammed. *el-Fuṣûlu'l-aşara*. Kum: Kongre-i Şeyh Müfîd, 1413.
- Müfîd, Muhammed b. Muhammed. *el-İrşâd*. Kum: Mu'temeru's-Şeyhi'l-Müfîd, 1413.
- Müslim. Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *eş-Şaḥîḥ*. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-'Arabî, ts.
- Nevbahtî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Mûsâ. *Fıraḳu's-Şî'a*. Kâhire: Menşûratu'r-Rıdâ, 1423.
- Nu'mânî, Muhammed b. İbrâhîm. *el-Ġaybe*. Tahrân: es-Sadûk, 1397.
- Öz, Mustafa. *İmamiyye Şiasî'da 12. İmam ve Mehdi İnancı*. İstanbul: İFAV, 1995.
- Ra'isi, Zahra. "The Special Deputies Of Imam Mahdi". trc. Mahboobeh Morshedian. *Message of Thaḳalayn* 14/1 (2013), 73-84.

Sadûk, Muhammed b. Ali. *Kemâlu'd-dîn ve tamamı'n-ni'me*. Tahrân: el-İslâmiyye, 1395.

Söylemez, M. Mahfuz. *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, , 2015.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Rustem. *Delâilu'l-imâme*. Kum: Biset, 1413.

Tabersî, Fazl b. Hasan. *İ'lâmü'l-verâ*. Tahran: İslâmiyye, 1390.

Tan, Muzaffer. *İsmailiyye'nin Teşekkül Süreci*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.

Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988.

Tûsî, Muhammed b. Hasan. *el-Ğaybe*. Kum: Dâru'l-Me'ârifi'l-İslâmiyye, 1411.

Urayzî, Ali b. Cafer. *Mesâilu Ali b. Ca'fer ve müstedrekâtihâ*. Kum: Müessesetü Âli'l-beyt, 1409.

Zubaydi, Saad Mahmood Hussein. "The Character of İbn Sayyad as in the Prophetical Hadeath". *Research and Islamic Studies Journal* 1/23 (2011), 53-111.

HADITH

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

Aralık / December / ديسمبر / 2021, 7: 156-191

Kitâbetle İlgili Rivâyetlerin Değerlendirmesinde Yazı Malzemeleri

Written Materials on The Evaluation of Narratives on Ḥadīth Scripture

أدوات الكتابة في فهم وتقييم الروايات حول الكتابة

Sait İnan

Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Türkiye
Ph.D., İnönü University, Faculty of Theology / Turkey
stnn02@hotmail.com
ORCID ID: orcid.org/0000-0002-3850-9158

Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received Date: 20.10.2021
Kabul Tarihi / Accepted Date: 17.12.2021
Yayın Tarihi / Published Date: 31.12.2021
Yayın Sezonu / Publication Date Season: Aralık / December
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.5812457>

Atıf / Citation / اقتباس : İnan, Sait. “Kitâbetle İlgili Rivâyetlerin Değerlendirmesinde Yazı Malzemeleri / Written Materials on The Evaluation of Narratives on Ḥadīth Scripture”. *HADITH* 7 (Aralık/December 2021): 156-191. doi.org/10.5281/zenodo.5812457.

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

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

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

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

Kitâbetle İlgili Rivâyetlerin Değerlendirmesinde Yazı Malzemeleri

Dr. Sait İNAN

Anahtar Kelimeler:

Hadis
Kitâbet
Yazı Malzemeleri
Deri
Berdî

ÖZ

Rivâyetler okuyucusuna vermek istediği asıl mesajın yanında, ortaya çıktığı toplumun dinamiklerini, birikimlerini, etkileşimlerini, kültürel unsurlarını yansıtan izler taşımaktadır. Hadis kitabetine müteallik rivâyetler yazı yazmak için kullanılan malzemelerle ilgili önemli ayrıntılar içermektedir. Konuyla ilgili rivâyetlerin anlamlandırılmasında büyük kolaylıklar sağlayan bu malzemeler, kendi içerisinde sistemli bir literatür oluşturabilecek mahiyettedir. Yazı yazmak için kullanılan unsurlar fiziki özellikleri, yaygın olarak kullanıldıkları zaman aralıkları ve hangi etkileşimler sonucunda kullanıldıkları yönüyle araştırılabilmektedir. Arapların kullandıkları yazı malzemelerini geniş bir şekilde tahlil etmek kitâbetle ilgili rivâyetlerde ifade edilmeyen hususları tespit etmek gibi önemli bir katkı sunmaktadır. Ayrıca bu literatür kitâbetle ilgili haberlerin tarihsel arka plana uygunluğunu ortaya koyarak ilgili rivâyetlerin değerlendirilmesine imkân vermektedir. Yazı malzemelerinin varlığı ve kullanımına dair tespitler, hadislerin erken dönemlerde yazıya geçirilmesi meselesine de ışık tutmaktadır. Arap yazı kültürünün kitâbeti mümkün kılan unsurlara ne zaman ve ne oranda sahip olduğu bu alandaki çalışmalarla ortaya çıkmaktadır.

Written Materials on The Evaluation of Narratives on Hadîth Scripture

Keywords:

Hadîth
Scripture
Writing Materials
Leather
Typha

ABSTRACT

The goals of the narrations are to convey the main message to its readers, but also carry traces that reflect the dynamics, experiences, interactions, and cultural elements of the society in which they emerged. The narrations related to the hadith inscription contain curicial details about the materials used for writing. These materials, which provide a great convenience in the interpretation of the narrations, are, by themselves, sufficient for forming systematic literature. Elements used for writing can be researched in terms of their physical properties, the time intervals in which they are commonly used, and as a result of which interactions they are used. Analyzing the writing materials used by the Arabs provides an important contribution to determining the issues that are not expressed in the narrations about hadîth scripture. In addition, this literature allows the evaluation of the related narrations by revealing the compatibility of the news about the hadith scripture with the historical background. Findings on the existence and use of writing materials also shed light on the issue of writing down hadîths in the early periods. The studies in this field reveal when and to what extent the Arabic writing culture had the elements that made the hadîth scripture possible.

EXTENDED ABSTRACT

Written Materials on The Evaluation of Narratives on Hadīth Scripture

The existence and use of writing in Arab society, where oral culture was dominant, has been a controversial issue for a long time. Those who claimed there was no written culture among Arabs in the early periods showed the limited possibilities and the existence of an understanding that was indifferent to writing as evidence. Traces of the existence of writing, which is thought to have an important role in recording Islamic knowledge and transmitting it to the next generations, are extremely important in terms of Islamic sciences. To reach meaningful results on the subject necessitates researches that go beyond the discussions on the narrations. With this in mind, in our study, we aimed to see the equivalent of the cultural elements formed around writing in Arab history and culture. In our research, we observed that the writing materials used by the Arabs have important contributions to the understanding and evaluation of the narratives about writing. In this respect, our study aims to determine the writing materials used by Arabs and to reveal how these elements contribute to the understanding and evaluation of the narrations about the scriptures.

Objects expressed with a general nomenclature as writing materials are tools used for writing. Sometimes these were a piece of bone or animal skin on which writing was written, and sometimes it was a limb or ink with which writing was done. These materials have not been at the same level of development in every nation. The richness in the writing materials has been influenced the culture and civilization of a certain nation. The geography of the society and the opportunities it offers, and the cultural elements of neighboring societies, and the ways of communication with them have been directly related to the level of development of writing materials. These materials, which developed in a historical process, were used at certain time intervals and a transition to new materials was ensured when the new situations and opportunities reached a threshold. Our research shows that the data in this field has a consistent systematic within itself. In addition, the relevant information reveals that the elements of the Arabic writing culture are of such richness and quality that can create its literature.

It is possible to evaluate the writing materials used by Arabs under two main periods as formation and development periods. In the formation period, materials that were influential in the emergence of written culture, which can be seen as relatively primitive, were used. These were objects obtained from substances such as plants, skin, bones, stones, rocks. In the development period, useful and advanced materials were used as a result of the increase in the use of writing and meeting new cultures. These were materials such as typha and paper.

The majority of the narrations about the writing of the Qur'an or ḥadīths do not include details about the writing materials used. However, when these narrations were examined the question that needs to be answered is where, with what, and how the writings were written, and most of the time, how the issues that are stated to be erased in the writings were done. The literature on the writing material is of great importance in finding answers to such questions, and it provides an opportunity to detect what is not stated in the narration. In addition, it is possible to answer the discussions on the existence or absence of scripture, especially on the issue of writing down the hadiths, and the question of "Was there a material and culture for writing so that the hadiths could be written?" with the relevant literature on writing material. The physical properties of the writing materials and the intervals in which they were used as time enable the verification and control of the materials expressed in the narratives about the writing with external elements. In a sense, this is to determine the compatibility of the narratives with the historical background.

When the physical properties of the writing materials and the data in the narratives about the writing come together, it can answer the question of what was written on the Quran pages Hz. Ali and Abdullah b. Amr el-As kept and on the Qur'an, collected by Hz. Abu Bakr. In addition, descriptions of their use can provide details on the volumes of these materials.

Expressions such as 'Hz. Abu Bakr wiped the written material with water' or 'he asked for a bowl of water to wipe it' show that the written material was leather, as leather is a water-resistant material and the writings on the leather can be erased with water. In addition, since leather was a valuable object, it was not destroyed after one use as it could be used again. The expressions such as he burned the written material and destroyed it, in purpose, by fire show that the written material was typha or paper, as these materials are not resistant to washing, wiping with water, easily dispersible, and not suitable for reuse. In addition, these materials are easy to burn and ignite. Writing materials that are thought to be tampered with or need to be kept away from people were mostly leather as the writing on the leather can be erased and rewritten. It is not easy to detect the effect of such a transactions on leather. However, such a situation is not possible in paper and typha, even if it's, the changes might leave a trace on the materials. It is advantageous to determine the type of material on which writing was written and to evaluate the narrations in which they were mentioned. The narrations containing data on the use of paper and typha in the early periods are problematic as the Arabs did not use these materials in the early periods.

The cultural elements formed around writing in the Arab society are so systematic that they can be divided into periods and analyzed, and rich enough to be discussed under different categories, and to create its literature. This literature provides great advantages in understanding the narrations related to the writing and makes it possible to reach the information that is not expressed in the narrations. In addition, it provides decisive data on the historical background, which is extremely important in the evaluation of the narratives.

ملخص موسع

أدوات الكتابة في فهم وتقييم الروايات حول الكتابة

كان وجود الكتابة واستخدامها في المجتمع العربي، حيث تنتشر الثقافة الشفوية، مسألة مثيرة للجدل لفترة طويلة. أولئك الذين يدعون عدم وجود ثقافة مكتوبة عند العرب في الفترات المبكرة، اظهروا الإمكانيات المحدودة بوجود واقع لا يبالي بالكتابة كدليل. تعتبر آثار وجود الكتابة التي يعتقد أن لها دوراً مهماً في تسجيل المعرفة الإسلامية ونقلها إلى الأجيال القادمة في غاية الأهمية من حيث العلوم الإسلامية في هذا الموضوع يتطلب الوصول إلى نتائج صحيحة اجراء عمليات بحث تتجاوز المناقشات حول الروايات؛ فهدفنا في دراستنا أن نرى ما يعادل العناصر الثقافية التي تشكلت حول الكتابة في التاريخ والثقافة العربية وأن أدوات الكتابة التي يستخدمها العرب لها مساهمات مهمة في فهم وتقييم الروايات حول الكتابة، وفي هذا الجانب تهدف دراستنا إلى تحديد أدوات الكتابة التي استخدمها العرب، والكشف عن كيفية مساهمة هذه العناصر في فهم تقييم روايات الأشياء التي يتم التعبير عنها.

الأشياء التي يتم التعبير عنها بتسمية عامة كأدوات مستخدمة للكتابة في بعض الأحيان تكون: قطعة من العظام أو جلد حيوان تكتب عليها الكتابة و أحيانا تكون عبارة عن فرع شجرة أو حبر يكتب به الكتابة، ولم تكن هذه الأدوات على نفس المستوى من التطور في كل دولة في هذا المجال، فد كان الغني متناسبا مع الثقافة والحضارة المسموح بها جغرافيا بالمجتمع والفرص التي يوفرها والعناصر الثقافية في المجتمعات المجاورة وطرق التواصل معها ارتباطا مباشرا بمستوى تطور الادوات الكتابية تم استخدام هذه الادوات التي تم تطويرها في عملية

تاريخية في فترات زمنية معينة و وصلت المواقف والفرص الجديدة إلى حد وتم ضمان الانتقال الى أدوات جديدة،
ويظهر بحثنا أن البيانات في هذه المجال لها نظام ثابت.

بالإضافة إلى ذلك تكشف هذه المعلومات أن عناصر الثقافة الكتابة العربية تتصف بالغنى والجودة بحيث
يمكنها إنشاء الأدب، ومن الممكن تقييم الأدوات الكتابة المستخدمة من قبل العرب تحت عنوانين رئيسيين هما فترة
التكوين والتطوير في فترة التكوين ثم استخدام الأدوات التي كانت فعالة في ظهور الثقافة المكتوبة والتي يمكن أن
نسميها بدائية نسبيا هذه الاشياء التي يتم الحصول عليها من مواد مثل النباتات والجلد والعظام والحجارة والصخور
في فترة التطوير تم استخدام مواد مفيدة ومتقدمة نتيجة لزيادة استخدام الكتابة والتعرف على ثقافات جديدة هذه
أدوات تشبه البردي والورق في أغلب الروايات في كتابة القرآن والأحاديث، فلم يتم اعطاء تفاصيل أدوات الكتابة
المستخدمة ومع ذلك عندما تمت قراءة هذه الروايات أين وبماذا وبأي شكل كتبت في معظم الاحيان؟ فإن الأسئلة
المتعلقة بكيفية حذف المشكلات التي تم ذكرها ل يتم حذفها تجعل العقل مشغولا بأن الأدبيات المتعلقة بأدوات
الكتابة لها اهمية كبيرة في ايجاد إجابات لمثل هذه الأسئلة و توفر فرصة لتحديد ما لا يقال في الانصاف بالاضافة الى
ذلك في النقاشات حول وجود أو عدم وجود الأحاديث او الكتاب وخاصة فيما يتعلق بمسألة تدوين الأحاديث
كان السؤال هل هناك أدوات و ثقافة للكتابة في حيث يمكن كتابة الأحاديث من الممكن الأجابة على الأسئلة في
شكل نصوص عن أدوات الكتابة الخصائص الفيزيائية لأدوات الكتابة والفترات التي تستخدم فيها يفيد التحقق
والتحكم في الأدوات المعبر عنها في الروايات المتعلقة بالمقال مع العوامل الخارجية هذه الحالة بمعنى لتحديد مدى
التوافق الروايات مع الخلفية عندما تجتمع الخصائص الفيزيائية لأدوات الكتابة والبيانات الواردة في النص حول
الكتابة سيدنا أبو بكر جمع القرآن وسيدنا علي وسيدنا عبد الله وعمر ابن العاص.

يمكنهم الإجابة عن أي سؤال بالاضافة إلى ذلك يمكن أن توافق شرح استخدامها وتفاصيل عن أحجام هذه الأدوات تظهر الكتابات الموجودة على الجلود وخصوصا التعبيرات تتطلب كوبا من الماء للمسح لأن الجلد مادة مقاومة للماء ونستطيع مسح الكتابات الموجودة على الجلد بالماء بالاضافة إلى ذلك نظرا لأن الجلد شيء ذات قيمة فلا يتم إتلافه بعد استخدام واحد و يمكن استخدامه مرارا وتكرارا الأدوات الكتابية نستطيع إتلافها بارادتنا عن طريق الحرق والأدوات هي البردي والورق لأن هذه المواد غير مقاومة الغسيل والمسح بالمياه وهو قابل لتشتت بسهولة وغير قابل للاستخدام ومن السهل أيضا اشعال هذه المواد.

أدوات الكتابة التي يعتقد أنه تم التحريف أو التبادل بها يجب الاحتفاظ بها بعيدا عن الناس أدوات الكتابة في أغلبيتها من الجلد لأن الكتابة على الجلد يمكن مسحها ويعالج كتابتها ليس من السهل اثبات تأثير هذا التصرف على الجلد ومع ذلك فإن هذا التصرف غير ممكن في الورق البردي وهذا التغيير يترك وراءه أثرا من المفيد تحديد نوع الأدوات التي كتبت عليها الكتابة و تقييم الروايات التي ورد ذكرها فيها في الفترات المبكرة استخدام الورق والبردي التي تحتوي على روايات مشكلة لأن العرب لم تستخدم هذه الأدوات في الفترات المبكرة في المجتمع العربي تشكلت العناصر الثقافية في الكتابة في حد ذاته إنه منهجي بدرجة كافية ليتم تقسيمه إلى فترات وتحليلها وهو غني بما يكفي لمناقشته ضمن فئات مختلفة ومنهم بدرجة كافية لإنشاء الأدب، حيث تكسب هذه أدبيات إفاده كبيرة في فهم الروايات المتعلقة بالمقال وتجعل من الممكن الوصول إلى المعلومات التي لم يتم التعبير عنها في الروايات بالاضافة الى ذلك فإنه يوفر بيانات حاسمة عن الخلفية التاريخية وهو أمر مهم للغاية في تقييم النص.

Giriş

Kitâbetle ilgili rivâyetlerin bir kısmında yazı malzemeleri ve bunların kullanımlarıyla ilgili birtakım hususlar göze çarpmaktadır. Arap yazı kültürünün etkisiyle rivâyetlere giren bu kullanımlar, kimi zaman fiziksel bir nesne olarak kimi zaman da bunların kullanımına yönelik ifadeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Buradaki malzemelerin fiziksel özelliklerini, kullanım şeklini, Arap kültüründeki yerini, ne zamandan beri kullanıldığını, harici bir kültürün etkisiyle Arap toplumuna girmişse bu etkileşimin izlerini tespit etmek kitâbetle ilgili rivâyetleri anlamlandırmada ve değerlendirmede büyük kolaylıklar sağlayacaktır. Yaptığımız araştırmalar bu alandaki verilerin kendi içinde tutarlı bir sistematığe sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca bu bilgiler Arap yazı kültürüne ait öğelerin literatür oluşturabilecek bir zenginlikte ve keyfiyette olduğunu ortaya koymaktadır.

Çalışmamızda öncelikle yazı malzemelerine dair açıklayıcı bilgiler verilerek konuyla ilgili literatür gözler önüne serilecek, ardından bu bilgilerin kitâbetle ilgili rivâyetleri değerlendirmede ve anlamlandırmada nasıl bir katkı sunduğu örnek rivâyetler üzerinden tahlil edilecektir.

1.Yazı Malzemeleri

Yazının duygu ve düşünceleri farklı zamanlara ve şahıslara aktarmadaki etkin rolü, onu kültür ve medeniyetin asgari düzeylerde geliştiği milletlerde bile görünür kılmıştır. Yazının varlığından bahsedilen her kültürde bu fiilin icrasında kullanılan malzemelerin varlığı bir gerekliliktir. Yazı malzemeleri şeklinde genel bir isimlendirmeye ifade ettiğimiz nesnelere yazı yazmak için kullanılan araç gereçlerdir. Bunlar kimi zaman üzerine yazı yazılan bir kemik parçası veya hayvan derisi iken kimi zaman da kendisiyle yazı yazılan bir ağaç dalı veya mürekkeptir. Bu malzemeler her millette aynı gelişmişlik seviyesinde olmamıştır. Bu alanda sahip olunan zenginlikler, kültür ve medeniyetin imkân verdiği nispette olmuştur. Toplumun varlığını sürdürdüğü coğrafya ve onun sunduğu imkânlar, komşu toplumların sahip olduğu kültürel unsurlar ve bunlarla kurulan iletişim yolları, yazı malzemelerinin gelişmişlik seviyesi ile doğrudan ilişkili olmuştur. Tarihsel bir süreçte gelişim gösteren bu malzemeler belirli zaman aralıklarında kullanılmış, ulaşılan yeni durumlar ve imkânlar bir eşik teşkil ederek yeni malzemelere geçiş sağlanmıştır.

Konuyu daha sistematik bir şekilde değerlendirmeye tabi tutabilmek için yazı malzemeleri iki başlık altında ele alınacaktır. Bunlardan ilki, üzerine yazı yazılan malzemeler olacaktır. Bu malzemeler yazıyı üzerine kabul eden nesnelere dir. Diğer başlık da kendisiyle yazı yazılan, gerisinde iz bırakan unsurlar olacaktır.

1.1. Üzerine Yazı Yazılan Malzemeler

Erken dönemlerde Arapların üzerine yazı yazdıkları nesnelere, çöl şartlarının kendilerine sağladığı imkânlarla sınırlı olmuştur.¹ Bu malzemeler zamanla ihtiyaçları karşılayamayınca farklı arayışlara gidilmiştir. Bu maddelerin özellikleri ve kullanım alanları, oluşum ve gelişim dönemi diye iki ana başlıkta ele alınacaktır. Oluşum döneminde, yazılı kültürün ortaya çıkışında etkili olan ve nispeten ilkel diyebileceğimiz malzemeler ele alınacaktır.

Gelişim döneminde ise yazıya olan ihtiyacın giderek artması ve yazı malzemesinin çeşitli etkileşimlerle değişmesi sonucunda gelişmiş hale gelen malzemeler incelenecektir.

1.1.1. Oluşum Dönemi Yazı Malzemeleri

Bu malzemeler, Arap Yarımadası'nın kuzeyinde yaşayan, sözlü kültürün bütünüyle hâkim olduğu ve yazılı kültürün çok zayıf kaldığı toplumlarda, asgari düzeydeki kitâbet ihtiyacını karşılamak üzere kullanılan yazı malzemeleridir. Cahiliye döneminde ve İslâm'ın yayılmaya başladığı dönemlerde kullanılan bu malzemeler, ileride meydana gelecek zengin bir yazılı kültür için zemin hazırladığından oluşum dönemi yazı malzemeleri olarak ifade edilmiştir.

1.1.1.1. Bitkiler

“**Usub (العُصْب)**”: Yapraksız hurma dalları anlamındadır. Hurma dalları kuruyup yapraklarından sıyrıldığında geriye kalan kısmına verilen isimdir. Müfred hali “عُصْب” şeklindedir.² Yazı yazmak için çöl şartlarında en rahat bulunacak malzemelerden biridir.³ Câhiliye dönemi şiirlerinde de yazı için kullanılan bu malzemenin bahsi geçmektedir. Dönemin önemli şairlerinden İmruü'l-Kays'a (ö. 540) ait bir beyitte bunu görmek mümkündür.

"المن طلل أبصرته فشجاني كخط زبور في عسيب يمان"⁴

Şu gördüğüm, beni üzen enkaz kimindir?

Hurma dalı üzerindeki yazılı çizgiler gibi

Kur'ân'ın yazımı ve toplanması ile ilgi rivâyetlerde de bu malzemeyi bulmak mümkündür. Buhârî'de geçen uzunca bir rivâyette Zeyd, Kur'ân'ı cem olayını anlatırken bu görevi aldıktan sonra ayetleri toplamaya başladığını ifade etmiştir. Rivâyetin sonlarında Zeyd kendine ulaşan ayetlerin

¹ Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kub İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrâhîm Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Ma'rifet, 1417/1997), 23; Abdülsettâr el-Helvacî, *el-Mahtûtu'l-Arabî* (Cidde: Mektebetü Misbah, 1409/1989), 21-23. Bu kelimelerin anlamları birkaç sayfa ileride ayrıntılı bir şekilde açıklanacaktır.

² Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993), “*asb*”, 1/599; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Kalkaşandî, *Subhu'l-a'sâ* (Kahire: Matb'âtü'l-Emiriyye, 1332), 2/47.

³ Helvacî, *el-Mahtûtu'l-Arabî*, 21.

⁴ İmruü'l-Kays Ebû Vehb Hunduc b. Hucr b. el-Hâris, *Dîvânu İmruü'l-Kays*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1405/1984), 85.

hangi malzemeler üzerinde yazılı olduğunu şu şekilde ifade etmiştir: “Onu derilerden, kürek kemiklerinden, hurma dallarından ve insanların sadırlarından topluyordum.”⁵

“**Kerânîf (الكرانيف)**”: Hurma dalını kestikten sonra gövdede kalan kütüklere verilen isimdir, “كِرْنَافَة” kelimesinin çoğuludur.⁶ Zührî’den gelen bir rivâyette Kur’ân’ın bu malzeme üzerinde yazılı olduğu nakledilmiştir.⁷

Bitki kökenli yazı malzemelerinin bir kısmı, amacı dışında kullanılan tahtadan yapılmış eşyalardır. Bunlar özellikle yük veya yolcu taşımak için devenin sırtına vurulan semer türünden binek malzemeleridir.⁸ Rivâyetlerde “الأقْتَاب” ve “الرَّحْل” şeklinde geçen bu malzemelerden “أَقْتَاب” deve hörgücünün büyüklüğü ölçüsünde yapılan bir tür semerdir, “قُتْب” kelimesinin çoğuludur.⁹ Kur’ân’ın cem edilmesiyle ilgili rivâyetlerden birinde, Zeyd’in Kur’ân’ı topladığı malzemeler arasında “أَقْتَاب” zikredilmiştir.¹⁰ Bir önceki kelime ile yakın anlama gelen “الرَّحْل” binmek için devenin üzerine koyulan şey anlamına gelmektedir.¹¹ Tahtadan yapıldığı gibi tahta kullanılmadan sadece deriden yapılan türleri de vardır.¹² Ebat olarak bir önceki malzemedenden daha küçüktür.¹³ Câhiliye şairlerinden Murakkiş’in bu malzeme üzerine beyitlerini yazdığı rivâyet edilmiştir.¹⁴ Ensardan Sa’d b. Mâlik’in (ö. 2/624) Hz. Peygamber için vasiyette bulunduğu ve bunu semerinin arkasına yazdığı rivâyet edilmiştir.¹⁵ Yine Sa’id b. Cübeyr (ö. 94/713), İbn Ömer (ö. 73/693) ve İbn Abbâs’tan (ö. 68/688) gece vakti duyduğu rivâyetleri bu malzeme üzerine yazdığını ifade etmiştir.¹⁶

⁵ Buhârî, “Tefsîr”, 162.

⁶ İbn Manzûr, “krnf” 10/297; Ebü’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Muhammed Naim el-Arkasûsî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1426/2005), “krnf” 848; Nâsiruddîn el-Esed, *Masâdiru’s-şî’ri’l-câhilî* (Mısır: Dâru’l-Me’ârif, 1408/1988), 83; Helvacî, *el-Mahtûtu’l-Arabî*, 21.

⁷ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Fezâilü’s-sahâbe*, thk. Vasyullah Muhammed Abbâs (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1403/1983) 1/390.

⁸ el-Esed, *Masâdiru’s-şî’ri’l-cahilî*, 83.

⁹ İbn Manzûr, “ktb”, 1/661.

¹⁰ İbn Ebî Dâvûd Ebû Bekir Abdullah b. Süleyman b. el-Aş’es es-Sicistanî, *Kitâbü’l-mesâhif*, thk. Muhammed b. Abde (Kahire: el-Fârûku’l-Hadîse li’t-Tibâ’ ve’n-Neşr, 1423/2002), 55.

¹¹ Fîrûzâbâdî, “rhl”, 1005.

¹² İbn Manzûr, “rhl”, 11/275.

¹³ Ebü’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcü’l-arûs*, thk. Abdülfettâh el-Helv (Kuveyt: Tab’atü’l-Kuveyt, 1418/1997), “rhl”, 29/54.

¹⁴ Ebü’l-Abbâs Mufaddal b. Muhammed b. Ya’lâ ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Abdusselam Muhammed Hârûn (Kahire: Dâru’l-Me’ârif), 221.

¹⁵ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa’d, *Kitâbü’t-tabakâti’l-kebîr*, thk. Muhammed Abdülkâdir ‘Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-İlmî, 1410/1990), 3/469.

¹⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Takyîdü’l-ilm*, thk. Sa’d Abdülgaaffâr Ali (Kahire: Dâru’l-istikâmet, 1429/2008), 131.

Üzerine yazı yazılan diğer bir malzeme “رُؤْسَمٌ” denilen küçük bir tahta parçasıdır. Üzerine kazımak ve oymak suretiyle bir şeyler yazılmış, onunla yiyecekler ve yığınlar damgalanmıştır. Câhiliye döneminde bu malzeme yaygın bir şekilde kullanılmıştır.¹⁷

Kullanımı çok yaygın olmayan, alışılmadık, farklı yazı malzemeleri bulmak da mümkündür. Asâ ve ok gibi malzemeler buna örnek verilebilir. Emevî dönemi şairlerinden Hakem b. Abdal’ın topal ve kambur olduğu, ihtiyaç ve isteklerini esasına yazarak elçisine verdiği nakledilmiştir.¹⁸ Ebû Süfyân Uhud’a gitmeye karar verdiğinde, adamları onu bu işten alı koymuş, o da eline iki ok alıp birine “نَعَم” ötekine “لَا” yazarak kura çekmiştir.¹⁹

Bitki kökenli malzemelerden üretilmesinin yanında, farklı maddelerden de imal edilebilen “أَلْوَاَحٌ” adı verilen nesnelere de mevcuttur.²⁰ Tahta, kemik veya geniş yüzeyli başka malzemeler için kullanılan bu nesnelere, bir kısım rivâyetlerde yazı malzemesi olarak zikredilmiştir.²¹ İbn Abbâs’ın Ebû Râfi’e (ö. 40/660) gelerek, Hz. Peygamber hakkında soru sorduğunu ve bunları kaydettiğini ifade eden rivâyette, İbn Abbâs’ın yanında bu malzemenin olduğu rivâyet edilmiştir.²²

Üzerine yazı yazılan bu maddelerin geçtiği rivâyetlerden ve kullanım alanlarından hareketle şu genellemelere ulaşabiliriz: Hurma dalı, hurma kütüğü ve levha gibi malzemeler özellikle yazı yazmak için hazırlanan ve bulundurulmuş malzemelerdir. Ancak bilinçli ve planlı bir yazı faaliyetinin gerçekleşeceği durumlar için bu maddeler temin edilebilir. Çünkü hurma dalının yazıya müsait hale getirilmesi kurutulmak ve yapraklarından sıyrılmak gibi bir işlem gerektirmektedir. Yine hurma kütüğü ve levha gibi nesnelere - doğada bulunduğu haliyle değil - bazı işlemler neticesinde yazıya müsait hale getirildiğini söyleyebiliriz. Bunların yapılması ve bulundurulması belirli bir kastı gerektirmektedir. Bu kastın, gerektiğinde yazarak kayıt altına almak gibi bir yönelim olduğunu söyleyebiliriz. Bunun yanında deve semeri gibi yolculuk malzemeleri, asa ve ok gibi başka maksatlar için edinilen malzemeler - planlı ve belirli bir yazı faaliyetini değil - yazmak ve unutmamak için mecbur kalınan durumlarda pratik bir çözüm yolu olarak kullanılmıştır.

1.1.1.2. Deriler

Derinin yazı malzemesi olarak kullanılması çok eski tarihlere dayanır. Sadece belli bir millete ve kültüre ait değil, yazı malzemesi anlamında tüm insanlığın ortak ürünüdür. Mısırlılar tarafından kullanılması M.Ö. 2500’lü yıllara dayanan deri, Benî İsrâil tarafından da yazı malzemesi olarak kullanılmış ve üzerine Kitâbı Mukaddes yazılmıştır. Aynı şekilde Âsurlular, Bâbilliler, Farslılar ve

¹⁷ Zebîdî, “rsm”, 32/257.

¹⁸ Ebû'l-Ferec Alî b. Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-İsfahânî, *Kitâbü'l-egânî*, thk. İhsan Abbâs, İbrâhîm es-Seâfîn, Bekir Abbâs (Beyrut: Dâru Sadır, 2008), 2/265.

¹⁹ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Fâik fî garîbi'l-hadîs*, thk. Ali Muhammed el-Becevî, Muhammed Ebû Fadl İbrâhîm (Lübnan: Dâru'l-Ma'rifet, 1391/1971), 4/89.

²⁰ el-Esed, *Masâdiru's-şî'ri'l-cahilî*, 84.

²¹ İbn Manzûr, “lvh”, 2/584; Fîrûzâbâdî, “lvh”, 240.

²² Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-ilm*, 114.

Yunanlılar da deriyi yazı malzemesi olarak kullanmışlardır. Deri M.Ö. 3. yüzyılda yazı için daha mükemmel bir hale getirilmiş, bunun yapıldığı şehre istinaden parşömen (Prochemin) ismini almıştır.²³

Üzerine yazı yazılan deriler genel olarak “رَقِّ- أديم- قَصِيم” diye isimlendirilmiştir. Bu malzemeler arasında nasıl bir fark olduğu rivâyetlerden anlaşılamamaktadır. Çünkü rivâyetler malzemelerin fiziki özellikleri ile ilgili kısıtlı bilgiler sunmaktadır. Ancak sözlüklerden, Arap kültür ve medeniyetine dair yapılan bir kısım araştırmalardan bu malzemelerle ilgili ayrıntılara ulaşmak mümkündür.

“**Rakk (الرق)**”: Sözlüklerde üzerine yazı yazılan ince, beyaz deri anlamına gelmektedir.²⁴ Kuzu, koyun, keçi, inek, ceylan ve bazen de eşek derisinden yapıldığı ifade edilmektedir. En fazla kullanılan türü; erkek kuzu derisidir. Yapımına öncelikle üzerindeki tüyler kazımakla başlanır, sonra kireç içine bırakılarak yağları ve kirleri sökülürdü. Bundan sonra bir kasnağa gerilerek kurumaya bırakılırdı. Rakkın bu şekilde inceltilmesi onu diğer deri türlerinden ayıran bir özellikti. Çift yüzü bulunan derinin genelde parlak yüzeyi yazı için kullanılırdı. Büyüklüğü işlem yapılan hayvanın derisine göre farklılık arz ederdi.²⁵ Genelde küçük hayvan derilerinden yapılırdı. Üzerine yazılanlar silinebiliyordu, bu haliyle defalarca kullanılmaya müsaitti.²⁶ Arapların yazı için kullandıkları en yaygın malzeme bu idi.²⁷ Bazı kaynaklarda üzerine yazı yazılan her türlü deriye rakk ismi verildiği dile getirilmiştir.²⁸ Kur’ân’ı Kerim’de Tûr sûresinin üçüncü ayetinde geçen bu kelime tefsîrlerde genellikle üzerine yazı yazılan deri anlamında izah edilmiştir.²⁹

“**Edîm (الأديم)**”: Tabaklanmış kırmızı deri anlamındadır.³⁰ Bu yazı malzemesine rivâyetlerde sıkça rastlamak mümkündür.³¹ Hz. Osmân, Kur’ân’ın okunuşu ile ilgili ortaya çıkan ihtilaflarda, taraflardan yanlarında yazılı olanı getirmelerini istediğinde, getirilenler arasında bu malzemenin olduğu da

²³ Ebû Bekir Muhammed b. Yahyâ es-Sûlî, *Edebü'l-küttâb*, thk. Muhammed Behçet el-Eserî (Bağdad: el-Mektebetü'l-Arabiyye ve Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1341/1922), 22.

²⁴ İbn Manzûr, “rkk”, 10/123.

²⁵ Eymen Fuâd Seyyid, *el-Kitâbü'l-Arabiyyi'l-mahtût ve ilmü'l-mahtûtât* (Kahire: ed-Dâru'l-Misriyye el-Lübânîyye, 1418/1997), 1/18.

²⁶ Abdüllatîf Muhammed Selmân, “el-Verak”, *Mecelletu Câmiati Dımaşk li'l-Ulûmi'l-Hendese* 22/2 (2006), 169.

²⁷ Ebü'l-Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şükrî b. Abdillâh b. Mahmûd el-Âlûsî, *Bulûgu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-Arab*, thk. Muhammed Behçet el-Eserî (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Misrî), 3/378.

²⁸ Abdullah b. Muhammed b. Seyyid el-Batalyevsî, *el-İktidâb fi şerhi Edebi'l-küttâb*, thk. Mustafa el-Sakâ, Hamid Abdilmecîd (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Misrî, 1417/1996), 1/179.

²⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/200), 22/454; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr - Osman Cum'a - Süleymân Müslim (Riyad: Dâru Tayyibe, 1417/1997), 4/289; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1407/1987), 4/408.

³⁰ İbn Manzûr, “edm”, 12/9; Firuzâbâdî, “edm” 1074; Zebîdî, “edm”, 31/191.

³¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 37/132; Buhârî, “Menâkibu'l-Ensâr”, 45; Müslim, “Hac”, 1361; Ebû Dâvûd, “Kitâbü'l-Haraç”, 21.

rivâyet edilmiştir.³² Yine farklı bir rivâyette Hz. Peygamber'in bu malzemedan istediği ve Hz. Ali'ye yazdırdığı nakledilmiştir.³³ Ayrıca câhiliye dönemi şiirlerinde de edîmin izlerine rastlamak mümkündür:

"الدار قفر والرسوم كما رقت في ظهر الأديم قلم"³⁴

Ev metruk ve resimler de bir kalemin derinin üzerine işlediği gibiydi

"**Kadîm (القَضِيم)**": Sözlüklerde üzerine yazı yazılan beyaz deri parçası anlamına gelmektedir. Tekili "قَضِيم" şeklindedir.³⁵ İbn Şihâb'a (ö. 124/742) nispet edilen bir rivâyette, Hz. Peygamber'in vefatı sırasında Kur'ân'ın yazılı olduğu maddeler zikredilirken bu malzemenin de adı geçmektedir.³⁶ Yine câhiliye dönemi şiirlerinde bu malzemedan izler bulmak mümkündür:

"كَانَ مَجْرَ الرامسات ذبولها عليه قضيم نمقته الصوانع"³⁷

Kuyrukları adeta ressamların ipleri gibidir

Üzerinde zanaatkârların süslediği deriler vardır

Deriden oluşan yazı malzemelerinin incelendiği bu kısımda deri ve türevlerinin yazı malzemesi olarak çok sık kullanıldığı görülmektedir. Gerek câhiliye dönemi şiirlerinde gerek Kur'ân'da gerekse Kur'ân'ın toplanmasında ve çoğaltılmasında bu malzemelerden bahsedilmesi, derinin hem İslâmiyet'ten önce hem de İslâmiyet'ten sonra yazı malzemesi olarak kullanıldığını gözler önüne sermektedir. Derinin yazıya uygun hale getirilmesi için geçirdiği aşamalar ve bu anlamda verilen emekler onun doğal haliyle yazıya müsait olmadığını, kasti ve planlı bir yazım faaliyeti için hazırlandığı fikrini vermektedir.

1.1.1.3. Kemikler

Arapların üzerine yazı yazdıkları diğer bir unsur geniş yüzeyli kemiklerdir. Yazı için kemik kullanmak biraz sıra dışı görünse de konunun girişinde ifade edildiği üzere, milletlerin kullandıkları yazı malzemeleri, şartların kendilerine sunduğu imkân ve sahip olunan kültür ve medeniyetin gelişmişliği nispetinde olmuştur. Arapların yaşadıkları çevre koşulları ve dönemin gelişmişlik seviyesi göz önüne alındığında, üzerinde iz bırakılarak yazı yazmaya müsait olan geniş yüzeyli kemiklerin kullanımı çok garip karşılanmayacaktır. Üzerine yazı yazılan ve hakkında en fazla malumat sahibi olduğumuz kemik parçaları "أضلاع" ve "أكتاف" diye bilinen kemiklerdir.³⁸

³² İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-mesâhif*, 1/209.

³³ Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd er-Râmihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâî*, thk. Muhammed Accâc Hatîb (Beyrut: Dâru'l Fikir, 1404/1984), 601.

³⁴ el-Mufaddal, *el-Mufaddaliyyât*, 221.

³⁵ İbn Manzûr, "kdm", 12/488; Firuzâbâdî, "kdm", 1150; Zebîdî, "kdm", 33/284.

³⁶ Zemahşeri, *el-Fâik*, 2/431.

³⁷ Ebû Ümâme Ziyâd b. Mu'âviye b. Dabâb b. Câbir en-Nâbiga ez-Zübyânî, *Dîvânu Nâbiga*, thk. Abdurrahman Selam (Beyrut: el-Mektebetü'l-Ehliyye, 1348/1929), 68.

³⁸ el-Esed, *Masâdiru's-şîri'l-câhilî*, 85.

“Edlâ” (الأضلاع): Kaburga kemiği anlamındadır, “صنَّع” kelimesinin çoğuludur.³⁹ Kaburga kemiğinin diğer kemiklere nispetle daha düz olan yüzey kısmı yazı için kullanılırdı. En çok deve gibi iri hayvanların kemikleri kullanılırdı. Koyun gibi küçükbaş hayvanların da kaburgasının kullanıldığı durumlar olurdu.⁴⁰ Zeyd, vahyi topladığı nesnelere zikrederken bir rivâyette bu malzemedenden bahsetmiştir.⁴¹

“Ketif (الكتيف)”: Omuzun arka kısmındaki geniş yüzeyli kemiktir. Pazıların üst tarafındadır. Çoğulu “أكتاف” şeklindedir. İnsan ve hayvanlarda bulunan bu kemik yazmak için müsait bir genişliğe sahiptir. Yazı malzemesinin bulunmadığı durumlarda, hayvanlara ait bu kemiklere yazılmıştır.⁴² Daha çok kürek kemiği ismiyle bilinen bu kemik parçası, Arapların kullandığı yazı malzemelerini konu edinen birçok kaynakta zikredilmiştir.⁴³

Nisa sûresinin 95. ayetinin nüzulünü anlatan Zeyd b. Sâbit, inen ayeti ketif üzerine yazdığını rivâyet etmiştir.⁴⁴ Hz. Peygamber’e, Hz. Yusuf’un kıssasını okuyan Hafsa validemiz, rivâyete göre, kıssayı bu malzeme üzerinden okumuştur.⁴⁵ Hz. Ömer’in de yazmak için bu malzemeyi kullandığına dair rivâyetler nakledilmiştir.⁴⁶

Kemiğin yazı malzemesi olarak kullanımı, üzerine yazı yazılacak maddelerin sınırlı ve zor bulunan maddeler olduğunu ve bu anlamdaki gelişmişliğin ne boyutta olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Çünkü daha önce bahsedilen yaprak, dal, kütük gibi bitki kökenli malzemelerin, ağaçlardan kesilip kullanılması biraz daha kolaydır. Üstelik hurma ağaçlarının çoklukla bulunduğu bir coğrafyada, bu malzemenin temini çok zor değildir. Daha fazla bilgi kaydetmek için önemli imkânlar sunan geniş yüzeyli esnek deriler, yazı için kullanışlı malzemelerdir. Ancak her hayvanda sınırlı sayıda bulunan kürek kemiği ve kaburga kemiklerinin sınırlı yüzeyleri düşünüldüğünde, ortaya çıkan kısıtlı durum, yazı ve bunun etrafında oluşan kültürel unsurların ibtidai seviyelerde olduğunu göstermektedir.

Yazı malzemelerindeki kısıtlı durumun câhiliye döneminde ve İslâmiyet’in zuhur hengâmında yaşanmış olduğu açıktır. Bir kısım rivâyetler bu kısıtlı durumun daha ileri tarihlerde de yaşandığını göstermektedir. Konuyla ilgili bir rivâyette İmam Şafî’nin (ö. 204/820), öğrendiği bilgileri kaydetmek

³⁹ Zebîdî, “dla”, 21/418.

⁴⁰ Muhammed Tahir b. Abdülkâdir el-Kürdî el-Mekkî, *Târîhu'l-hatti'l-Arabî ve adâbüh* (Beirut: Mektebetü'l-Hilal, 1358/1939), 90; Helvacî, *el-Mahtûtu'l-Arabî*, 21.

⁴¹ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-mesâhif*, 164, 209.

⁴² İbn Manzûr, “ktf”, 9/294.

⁴³ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 22; Kürdî, *Târîhu'l-hatti'l-Arabî*, 90; Helvacî, *el-Mahtûtu'l-Arabî*, 21; el-Esed, *Masâdiru's-şî'ri'l-câhilî*, 85.

⁴⁴ Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 20.

⁴⁵ Ebû Urve Ma'mer b. Râşid, *el-Câmî*, thk. Habîburrahman el-A'zamî (Beirut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983), 11/110.

⁴⁶ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 6/401.

için kemik kullandığı, hatta bunları -çok fazla olduğu için- evinde toprak kaplar içinde sakladığı nakledilmiştir.⁴⁷ Bu rivâyet yazı malzemesi ile ilgili ilkel seviyenin uzun yıllar sürdüğü sonucunu göstermektedir. Ancak ilerdeki başlıklarda ifade edileceği üzere, İmam Şafîî'den daha önceki dönemlerde, berdî (papirüs) ve kâğıt gibi gelişmiş yazı malzemeleri biliniyor ve yaygın olarak kullanılıyordu. Birbirine muhalif gibi görünen buna benzer durumlarla ilgili açıklamalar ve bu rivâyetlere yaklaşım şekli, ilerleyen sayfalarda tahlil edilecektir.

1.1.1.4. Taşlar ve Kayalar

Üzerine yazı yazılan diğer bir malzeme taşlar ve kaya parçalarıdır. Arap yazısının kaynağını belirten bölümde değinildiği gibi en-Nemâre ve Ümmü'l-Cimal denen kitâbeler taşlar üzerine yazılmışlardı. Taşlar, üzerlerine hem yazı yazmak hem de süsleme yapmak için kullanılıyordu.⁴⁸ Taşlar üzerine yazı yazıldığı câhiliye dönemi şiirlerinde de görülebilmektedir:

"فمدافع الرّايان عرى رسمها خلقا كما ضمن الوحيّ سلامها"⁴⁹

Reyyan'ın su kanalları kendi görüntüsünden sıyrıldı

Nasıl ki onun taş levhaları yazılanı içine alır⁵⁰

"لمن الديار غشيتها بالفدقد؟ كالوحي، في حجر المسيل، المخلد"⁵¹

Boş arazide uğradığım evler kimindi?

Suyun aktığı sağlam taş üzerindeki sanat eseri gibi

Kaynaklarda adı geçen ve yazı malzemesi olarak kullanıldığı bilinen taş malzemeye Arapça "اللخاف" denilmektedir. Bu kelime sözlüklerde geniş yüzeyli, ince, beyaz taş parçası anlamına gelmektedir. Tekili "لِخْفَةً" şeklinde kullanılır.⁵² Zeyd Kur'an'ı topladığı maddeleri sıralarken bu malzemedenden de bahsetmektedir.⁵³ Ayrıca İbnü'n-Nedîm Arapların kullandıkları yazı maddelerinden bahsederken bu malzemeyi de ifade etmiştir.⁵⁴

⁴⁷ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Razî, *Âdâbü'ş-Şafîî ve menâkıbuh*, thk. Abdülğani Abdülhâlik (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 20; Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dimaşkî İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Ömer b. Gurâme el-Umrevî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1997), 51/282.

⁴⁸ el-Esed, *Masâdiru'ş-Şi'rî'l-câhilî*, 87.

⁴⁹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ali b. Muhammed el-Hatîb el-Tebrîzî, *Şerhü'l-kasâidi'l-aşr* (Kahire: idâretü't-Tıbbâati'l-Müniriyye, 1352/1933), 130.

⁵⁰ Medafi, su kanalları demektir. Reyyan ise Hama'da bir vadi. Urriye resmuha halkan, kendisine giydirilmek üzere yaratıldıktan sonra ondan ayrıldı demektir. Vuhiyy, yazılı şey, kitap demektir. Toplu mana şöyledir: Bu evlerin izleri, taşın üzerindeki yazılar gibidir. Çünkü bu yazılar uzaktan görülmez. Çünkü bu yazıların işlemesi taşın renginden farklı değildir. Bu nedenle ancak yaklaşan kişi için bu yazı ortaya çıkar. Bkz. Tebrîzî, *Şerhü'l-kasâidi'l-aşr*, 130.

⁵¹ Zühayr b. Ebî Selmâ, *Dîvânu Zühayr*, thk. Ali Hasan Fâur (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1408/1988), 45.

⁵² İbn Manzûr, "lhf", 9/315; Fîrûzâbâdî, "lhf", 852; Zebîdî, "lhf", 24/360.

⁵³ Buhârî, "Ahkâm", 37.

⁵⁴ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 23; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ*, 2/475.

Burada ele alınan yazı malzemeleri kalıcılık yönüyle diğer yazı maddelerinden biraz daha farklılık arz etmektedir. Arapların yaşadığı coğrafi şartlar ve sahip oldukları imkânlar düşünüldüğünde bitki, deri ve kemik gibi maddeler, erken bozulmaya müsait iken; taş ve kaya gibi maddeler varlığını ve üzerinde yazılı olanı uzun zaman dilimlerinde koruyabilecek özelliğe sahiptirler. Ancak Araplar yazı malzemesi kullanırken tercihlerini varlıklarını uzun süre devam ettirebilen taş ve kayalardan ziyade, erken bozulan ve yok olmaya müsait malzemelerden yana kullanmışlardır. Bu durum günümüze ulaşan yazılı malzemeler konusunda, son derece kısıtlı bir duruma neden olmuştur. Arap tarihçisi Cevâd Ali de eserlerinde buna dikkat çekmiştir.⁵⁵ Kendisiyle yazı yazılan aletleri konu edineceğimiz ileriki kısımlarda da ifade edileceği üzere Arapların yazı yazarken kalem, kamyş, bıçak gibi malzemelere başvurdukları görülürken taşlar üzerine iz bırakan sert metal malzemelerin bahsi geçmemekte, bunların izlerine dair rivâyetler bulunmamaktadır.

İslâmiyet'in gelmesiyle beraber putperestliğe engel olmak için suret yapmanın, taşları yontarak şekiller yapmanın yasaklandığını ve bundan dolayı taş üzerine işlemenin, oymacılığın gelişmediğini düşünmek mümkündür.⁵⁶ Ancak putperestliğin, putların ve dikili taşların yaygın olduğu câhiliye döneminde taşların yontulmadığını ve bu faaliyetin bilinmediğini söylemek çok doğru değildir. Zira Sahîh-i Buhârî'de geçen bir rivâyete göre Mekke'nin fethinde, Kâbe'nin etrafında 360 tane put olduğu anlatılmaktadır.⁵⁷ Bu durum Arapların taş yontma işini bildiklerini, ilkel bir düzeyde olsa bile bu faaliyetten haberdar olduklarını ortaya koymaktadır.⁵⁸ O halde temel felsefesi kalıcılık, iz bırakmak ve unutulmamak olan yazı, neden varoluş amacına daha iyi hizmet edebilecek olan taş ve kayalardan ziyade, çabuk bozulacak malzemeler üzerine yazılmıştır? Bu durumu Arapların kullandığı alfabeden hareketle izah etmek mümkündür: Arap Yarımadası'nın kuzeyinde yaşayan halklar dik, köşeli ve yatay harflerden uzaklaşmış, daha kavisli ve dairesel harflere doğru bir yönelim sergilemişlerdir. Böyle bir tercihi kimi kaynaklar "yazmada kolaylık" ilkesi olarak ele almaktadır.⁵⁹ Köşeli harflerden esnek ve kavisli harflere doğru bir geçiş, beraberinde sert malzemeler üzerine yazmaktan uzaklaşmayı da getirmiştir. Çünkü kavisli ve esnek harfleri taşlar üzerine kazımak, dik veya köşeli harflere göre daha zordur. O dönemin şartları düşünüldüğünde esnek harfleri bitki, deri, kemik gibi yumuşak maddeler üzerine yazmak, taş ve kaya gibi malzemeler üzerine yazmaktan daha kolay olmuştur.

⁵⁵ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fi târihi'l-Arab kable'l-İslâm* (Beyrut: Dâru's-Sâkî, 1422/2001), 15/170.

⁵⁶ Zekeriyâ Şerîkî, *el-Fennü'l-Arabiyyi'l-İslâmî el-cüzûr ve'l-müesserât* (Dımaşk: Vizaret's-Sikafe, 1433/2012), 95.

⁵⁷ Buhârî, "Mezalim", 33.

⁵⁸ Bu putların çamurdan veya tahtadan olduğu düşünülebilir. Ancak bununla beraber özellikle büyük putların taşlardan kayalardan yapıldığı kaynaklarda ifade edilmektedir. Ahmet Güç, "Put", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/364-365.

⁵⁹ Mahmûd Abbâs Hammûde, *Tatavvuru'l-kitâbeti'l-hattiyeti'l-Arabiyye* (Kahire: Dâru'n-Nehdeti'ş-Şark, Dâru'l-Vefâ, 1421/2000), 39.

1.1.1.5. Kumaşlar

Kumaşlar başlığında ele alınacak olan yazı malzemeleri daha önce ifade edilen unsurlara göre daha az kullanılmıştır. Yazı için kullanılan kumaşlara mehârik “المَهَارِق” ismi verilmiştir. Tekili “مَهْرَق” olan bu kelimenin aslı Farsçadır.⁶⁰ Üzerine yazı yazılan beyaz renkli kumaş anlamındadır. Kumaşlar pamuktan veya ipekten de yapılmışlardır. Kumaşlar reçinede bekletildikten sonra üzeri cilalanarak yazıya müsait hale getirilmiştir.⁶¹ Daha çok câhiliye şiirlerinde değinilmesi yönüyle ele alınan bu madde, şiir dışındaki diğer rivâyetlerde kendini göstermemiştir. Câhiliye dönemi şairlerinden Hâris’in bu kelimeyi kullandığı farklı beyitleri vardır:

"حذر الجور و التعدى ولن ينقض ما في المهارق الأهواء"⁶²

Zorbalık ve saldırı uyarıları; anlaşmada yazılanları hava silmeyecektir

Yazı için kullanılan kumaşlar, doğası itibari ile zor elde edilen malzemelerdir. Bunlar uzak diyarlardan, ticaret kafileleri ile getirilmiştir. Bunun için üzerine çok önemli sayılabilecek anlaşmalar ve dini metinler yazılmıştır.⁶³

1.1.2. Gelişim Dönemi Yazı Malzemeleri

Buraya kadar beş başlıkta incelenen nesnelere, tespit edildiği kadarıyla câhiliye döneminde ve İslâmîyet’in ilk yıllarında yaygın olarak kullanılan yazı malzemeleridir. Bu malzemelere ek olarak, daha geç dönemlerde ortaya çıkan ve çıkış noktası olarak hâkim kültürün etkisiyle değil, tamamen farklı kültürler ile etkileşim sonucunda kullanılmaya başlayan yazı malzemeleri vardır. Bu malzemelerin ilk ortaya çıkışı ile ilgili sorulara net cevaplar vermek mümkün değildir. Ancak hangi olaylar sonucunda yaygınlaşmaya başladıklarını, tarihi veriler ışığında tespit etmek mümkündür. Bu malzemeler iki başlıkta ele alınacaktır.

1.1.2.1. Berdî

Berdî, Mısırlıların yazı için kullandıkları papirüstür. Nil deltasında yetişen papirüs bitkisinden yapıldığı için bu bitkinin adıyla anılmıştır. Papirüsün kullanımı milattan önce üç bin yılına kadar uzanmaktadır. Milattan önce 6. ve milattan sonra 4. yüzyıllar arasında Akdeniz çevresinde yazı malzemesi olarak yaygınlaşmıştır. Fetihler sayesinde Mısır’ın dışına çıkmış, dokuzuncu yüzyıla kadar yaygın olarak kullanılmıştır.⁶⁴

Daha çok “بُرْدِي” olarak bilinen bu malzeme, içinde bol miktarda lif bulunan reçineli bir bitkiden yapılmıştır. Şeritler halinde kesilen bitki özleri düz bir zeminde geniş bir yüzey oluşturacak şekilde yan yana dizilir, sonra bu şeritlerin diziliminin tersi istikametinde ikinci bir tabaka birinci tabakanın

⁶⁰ el-Esed, *Masâdiru’ş-şîri’l-câhili*, 80.

⁶¹ İbn Manzûr, “mhrk”, 10/368.

⁶² Tebrîzî, *Şerhü’l-kasâidi’l-aşr*, 268.

⁶³ Helvacî, *el-Mahtûtu’l-Arabî*, 22.

⁶⁴ Nuray Yıldız, “Papirüs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları: 2007), 34/162.

üzerine dizilirdi. Üst üste gelen bu tabakalar bir seviye alsın diye tokmaklarla dövülürdü. Ezilme sonucunda salgilanan reçine sayesinde dövülen şeritler birbirini tutarak tek bir tabaka haline gelir ve kurumaya bırakılırdı. Kuruyan malzemeler artık yazmak için uygun hale gelirdi. Yazı için şeritlerin yatay dizildiği taraf kullanılırdı.⁶⁵ Bazı kaynaklarda berdî, çıkış yerine istinaden el-kırtâsü'l-Mısırî “القرطاس المصري” şeklinde de isimlendirilmiştir.⁶⁶

Berdînin Araplar tarafından yaygın olarak kullanılması genel kanaate göre Mısır'ın fethinden sonra olmuştur.⁶⁷ Ancak Araplar İslâmiyet'ten önce de bu kâğıdın varlığından haberdar idiler. Çünkü Mısırlılar berdînin ticaretini yapıyorlardı. Mısır'ın ekonomisinde önemli bir yere sahip olan bu malzeme, farklı kültürlere ve coğrafyalara satılıyordu. Arapların ticari faaliyetleri ve ticaret yolları göz önüne alındığında berdî ile karşılaşmaları gayet makuldür. Fakat Mısırlılar ticaretini yaptıkları bu malzemenin imalatını gizli tutuyorlardı. Müslümanlar Mısır'ı fethedince berdînin yapımıyla ilgili bilgiye sahip oldular.⁶⁸

Günümüze ulaşan tarihi değere sahip birçok berdî vardır. Bunların büyük kısmı Mısır'da, az bir kısmı da Filistin'dedir. Araplara ait olduğu tespit edilen en eski berdî hicrî 22 tarihli “بُرْدِيَّةَ أَهْنَأَسِيَا”dır.⁶⁹ Yunanca ve Arapça olmak üzere iki dilde yazılan bu berdî Viyana'daki Arşidük Rainer koleksiyonunda mevcuttur.⁷⁰ Ayrıca hilâfeti H. 96'da sona ermiş olan Emevî halifesi Velid b. Abdülmelik'e ait bir berdî de kaynaklarda mevcuttur.⁷¹

Bazı kaynaklar İbnü'n-Nedîm'in berdîye “القرطاس المصري” demesinden hareketle, rivâyetlerde geçen “قرطاس” kelimesinin berdî olduğunu söylemiştir. Bu yorum sonucunda da berdînin kullanımının yaygın olduğu, erken dönemde Araplar tarafından bilindiği ve câhiliye şiirlerine de konu olduğu ifade edilmiştir.⁷²

Berdî kelimesi bazı hadislerde de geçmektedir.⁷³ Ancak rivâyetlerin metni incelendiğinde, berdînin yazı malzemesi anlamına gelmediği, sergi anlamındaki hasıra karşılık geldiği görülecektir.

Berdînin üretimi ve kullanımı ile ilgili belirtilen hususlar, onun Arap toplumunda, erken dönemde yaygın yazı malzemesi olmadığını ortaya koymaktadır. Bunun nedeni berdînin bilinmemesi

⁶⁵ Eymen Fuâd Seyyid, *el-Kitâbü'l-Arabiyyi'l-mahtût*, 16.

⁶⁶ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 22.

⁶⁷ Sûlî, *Edebü'l-küttâb*, 21; Adolf Grohmann, *Muhadarât fi evrâki'l-berdiyyi'l-Arabiyye*, çev. Tevfik İskârûs (Kahire: Dâru'l-Kütüb ve Vesâiki'l-Kavmiyye, 1431/2010), 17,18; Helvacî, *el-Mahtûtu'l-Arabî*, 42.

⁶⁸ Adolf Grohmann, *Evrâku'l-berdiyyi'l-Arabiyye*, çev. Hasan İbrâhîm Hasan, Abdülhamîd Hasan (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1352/1934), 15-17.

⁶⁹ Fuad Seyyid, *el-Kitâbü'l-Arabiyyi'l-Mahtut*, 16

⁷⁰ Grohmann, *Muhadarât fi evrâki'l-berdiyyi'l-Arabiyye*, 45.

⁷¹ Grohmann, *Evrâku'l-berdiyyi'l-Arabiyye*, 11.

⁷² el-Esed, *Masâdiru's-ş'ri'l-câhilî*, 91

⁷³ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habiburrahman el-A'zamî (Kahire: Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1996), 1/397; Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989), 1/350.

değildir. Özellikle ticaretle uğraşan bir toplumun bu malzemedan bütünüyle habersiz olması mümkün değildir. Ancak gerek yazıya olan ilginin üst düzeyde olmaması, gerek mevcut yazı malzemelerinin, özellikle de rakkın ihtiyaçlara kâfi gelmesi, berdînin erken dönemlerde yaygın yazı malzemesi olmasına imkân vermemiştir. Ayrıca rakkın berdîye göre daha kullanışlı ve avantajlı yönleri mevcut tabloda rakkı daha ön planda tutmuştur. Rakkın berdî karşısındaki avantajlı yönlerini bilmek konuyu daha anlaşılır hale getirecektir. Kullanım açısından kolaylık sağlayan bu unsurları şu şekilde sıralayabiliriz:

1- Rakkın çift yüzeyi vardı. Yazı için parlak yüzeyi kullanılsa da ihtiyaç anında diğer yüzüne de yazı yazılabiliyordu. Berdîye göre geniş yazı alanı sağlıyordu.

2- Rakkın esnek bir yapısı vardı, katlanabiliyordu. Kırılma ve deforme olmak hususunda berdîye göre daha dayanıklıydı.

3- Rakk belli bir millete ve devlete ait değildi, birçok kültürde biliniyor ve kullanılıyordu.

4- Rakkın dayanıklı bir yapısı vardı, varlığını uzun süre koruyabiliyordu. Berdî daha çabuk çürüyüp dağılıyordu.

5- Rakkın üzerindeki yazılar gerektiğinde silinebiliyordu. Silinen malzemeyi tekrar yazı amaçlı kullanmak mümkündü.⁷⁴

Rakk malzemesine dair bahsi geçen avantajlı durumlar berdînin erken dönemlerde yaygınlaşmamasını delillendirmekle beraber yazı ve yazılı malzeme ile ilgili rivâyetlerin değerlendirmesinde önemli veriler sunmaktadır.

1.1.2.2. Kâğıt

Arapların yazı kültürüne başka milletlerle etkileşim sonucunda giren diğer bir unsur da kâğıttır. Kâğıt Arap yazı kültüründe diğer malzemelere göre biraz daha geç kullanılmıştır.⁷⁵ Varakın kâğıt anlamında kullanılması biraz daha geç dönemlere tekabül etmiştir. Sözlüklerde inceliği yönüyle deri anlamına geldiği ifade edilen varak, bazı kaynaklarda da yazı malzemeleri için kullanılan bir cins isim olarak zikredilmiştir.⁷⁶ Milâdî 105 yılında, Tsa'i Lun (Çay Lun) isimli bir Çinli tarafından atık kumaşlardan icat edilen kâğıt, beşinci yüzyılda Çin'de yaygın olarak kullanılmıştır. Kâğıtla ilgili yapılan arkeolojik çalışmalar onun, dut ağacı kabuğu, kendir, kenevir ve paçavralarından yapıldığını ortaya koymuştur. Bu maddeler ezilerek hamur kıvamına getiriliyor daha sonra yayılarak kâğıt haline dönüştürülüyordu.⁷⁷

⁷⁴ Saîd Muhammed Hâlid, *Edebü'l-kitâbet ve funûniha* (Ürdün: el-Mektebetü'l-Vataniyye, 2015), 25.

⁷⁵ Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ*, 2/476.

⁷⁶ İbn Manzûr, "vrk", 10/375.

⁷⁷ Muammer Göçmen, "Türklerin Kâğıt ve Kâğıtçılık Tekniklerine Katkıları", *Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyete Katkısı Sempozyumu*, ed. İsmâil Hakkı Göksoy, Nejdî Durak (Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları Bilimsel Toplantılar Serisi, 2007), 161.

Arap dünyasının kâğıtla tanışması genel kanaate göre savaş ile olmuştur.⁷⁸ Ziyâd b. Sâlih komutasındaki İslâm ordusu 751 yılında Çinlileri mağlubiyete uğratarak yirmi bin esir almıştır. Bu esirler arasında bulunan kâğıt ustalarının eliyle Semerkant'ta kâğıt yapımı yaygınlaşmış, oradan da Arap âlemine geçmiştir.⁷⁹ Kâğıt sanatı kısa zamanda Araplar arasında yayılmıştır. Halife Hârûn Reşid'in veziri Fadl b. Yahyâ el-Bermekî 794-95 yılları arasında Bağdat'ta bir kâğıt imalathanesi kurmuştur.⁸⁰

Arapların kâğıt ile tanışması ve kullanımının yaygınlaşması hicrî ikinci yüzyılın ikinci yarısında olmuştur. Ancak kâğıdın İslâm'dan önce Araplar tarafından bilindiğini ve kullanıldığını ifade eden farklı görüşler de mevcuttur. Zira yukarıda anlatılan bilgiler daha çok kâğıdın imalatı ve yaygınlaşması ile ilgili tespitlerdir. Bu tespitler onun önceden bilinmediğini göstermez. Arapların komşuları olan Hintliler ve Farslar deniz yoluyla uzak doğuya seyahatler yapıp ticari faaliyetler gerçekleştiriyorlardı. Bu iki milletle sürekli irtibatlı olan Arapların kâğıdı görmemesi, duymaması güç bir ihtimaldir.⁸¹ Bu görüşün savunucusu olan Nâsiruddîn el-Esed, câhiliye dönemi şiirlerini ve tarihi bilgi içeren bir kısım rivâyetleri yorumlayarak Arapların kâğıdı erken dönemlerde bildiğini ve kullandığını ispat etmeye çalışmıştır.⁸²

Kâğıt veya varakın erken dönemlerde kullanıldığına dair rivâyetler bulmak mümkündür. Hz. Osmân (ö. 35/656) dönemindeki kırâat farklılıklarını ifade eden bir rivâyette, bir adamın, elinde bu malzeme ile geldiği rivâyet edilmiştir.⁸³ Yine meşhur şair Hassân b. Sâbit'in (ö. 60/680) şu beyitinde bu kelimeyi bulmak mümkündür.

"عرفت ديار زينب بالكثير كخطّ الوحي في الورق القشيب"⁸⁴

Zeyneb'in diyarını kum tepeleri olarak tanıdın

Onlar parlak kâğıttaki vahiy yazısı gibidir.

İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'inde geçen bir paragrafta müellif, Yahyâ b. Ya'mer'in (ö. 89/708) hattıyla yazılmış bir Çin kâğıdı gördüğünü nakletmiştir.⁸⁵ Şayet bu rivâyetlerin doğruluğuna hükmedilirse, varakın bilinmesinin ve kullanılmasının erken dönemler olduğunu ifade etmek gerekecektir. Ama genel kanaat bu yönde değildir.

Kâğıdın erken dönemlerde izlerini ortaya koyan rivâyetler, genele teşmil edilmeyecek bireysel ve özel kullanımlardır. Geniş bir coğrafyada, iletişim ağlarının çok yaygın olmadığı dönemlerde, sahip

⁷⁸ Muhammed Mustaf el-A'zamî, *Dirâsât fi hadisi'n-Nebevî ve târihi tedvînih* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1400/1980), 374.

⁷⁹ Helvacî, *el-Mahtâtü'l-Arabî*, 28; Muhammed Selmân, "el-Verak", 162.

⁸⁰ Helvacî, *el-Mahtâtü'l-Arabî*, 28.

⁸¹ el-Esed, *Masâdiru's-Şi'rî'l-câhilî*, 89.

⁸² el-Esed, *Masâdiru's-Şi'rî'l-câhilî*, 89-92.

⁸³ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-mesâhif*, 209.

⁸⁴ Hassân b. Sabit, *Dîvân*, thk. Abde Mühennâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1415/1994), 24.

⁸⁵ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 46.

olunan zenginliklerin yerel imkânlarla göre farklılık arz ettiği durumlarda; bireylerin genelden bağımsız olarak, farklı uygulama ve imkânlarla sahip olması ve genelin bunlardan haberdar olmaması normal bir vakadır. Bu durumda bireyselin genele dönüşmesi, belli bir zaman ve kullanım sıklığı gerektirecektir. Bize çelişki gibi görünen, erken dönem kâğıt kullanımı rivâyetleri, genelden kopuk bireysel kullanımlardır. Buradaki açıklamalar sadece kâğıt için geçerli değil, tüm yazı malzemelerinde göz önünde bulundurulması gereken bir yaklaşımdır.

Genelin ve bireyselin birbirine uymadığı durumlarda ortaya koyulan bu yaklaşım, birbirine muhalif gibi görünen birçok durumu açıklığa kavuşturacaktır. Örneğin kemikle ilgili yazı malzemelerinde belirtildiği üzere, yazı malzemesi olarak kemiğin kullanımı, daha çok câhiliye devrinde ve İslâm'ın zuhuru döneminde olmuştur. Fetihler ve ticari faaliyetler ile çevre kültürlerle etkileşime girilince, yazı malzemeleri anlamında bir üst seviye yakalanmış, parşümen, deri, berdî, kumaş gibi malzemeler kullanılmıştır. Ancak bir rivâyette hicrî 204 yılında vefat etmiş olan İmam Şâfiî'nin, öğrendiği bilgileri kemik üzerinde muhafaza ettiği nakledilmiştir.⁸⁶ Yazı malzemesi anlamında gelişmiş unsurların bulunduğu ve kullanıldığı bir dönemde İmam Şâfiî'nin yazı malzemesi olarak kemik kullanması, genelin imkânlarını yakalayamayan bireysel bir hadisedir.

1.1.3.Üzerine Yazı Yazılan Malzemelerle ilgili Genel İfadeler

Üzerine yazı yazılan nesnelere için kullanılan bazı isimlendirmeler, sadece belli bir malzemeye ait değil, üzerine yazı yazılan her türlü nesneyi kapsayan genel ifadelerdir. Bunlar “صَحِيفَةٌ، قِرطاس، كِتَاب،” gibi isimlendirmelerdir.⁸⁷

“Kitap (كِتَاب)” kelimesi “كَتَبَ” kökünden mastar olarak türemiştir. Üzerine yazı yazılan şey anlamına gelmektedir.⁸⁸ Üzerine yazı yazılan malzemeler için kullanılan genel bir ifadedir. Yazı malzemeleri içinde en fazla bilinen kitap, Kur’ân’ı Kerim’de, hadislerde ve Arap şiirlerinde sıkça karşımıza çıkmaktadır.⁸⁹ Çok geniş bir kullanıma sahip olan bu kelime sözleşme, anlaşma, yasa, mektup, küçük veya büyük yazılı unsurlar anlamında kullanılabilir. Gerçek anlamı kullanıldığı yere, muhtevaya göre farklılık arz etmektedir.⁹⁰

“Sahîfe (صَحِيفَةٌ)” de üzerine yazı yazılan malzemeler için kullanılan genel bir isimlendirmedir. Çoğulu “صُفُفٌ” olan bu kelime ayet, hadis ve şiirlerde çokça geçmektedir. Deri, bitki, kemik, kumaş ve taş gibi yazı malzemelerinin bütünü için de kullanılabilir.⁹¹ Sahîfeyi sadece bir sayfalık küçük bir ebat olarak düşünmek doğru değildir. Konuyla ilgili rivâyetler büyük hacimli malzemeler

⁸⁶ İbn Ebî Hâtim er-Razî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs, *Âdâbü’ş-Şâfiî ve menâkıbu*, thk. Abdülganî Abdülhâlîk (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 21; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 51/282.

⁸⁷ el-Esed, *Masâdiru’ş-Şi’ri’l-câhilî*, 93-97.

⁸⁸ İbn Manzûr, “ktb”, 1/698; Zebîdî, “ktb”, 4/101.

⁸⁹ el-Esed, *Masâdiru’ş-Şi’ri’l-câhilî*, 94.

⁹⁰ İmtiyaz Ahmed, *Delâilü’t-tevsîku’l-mubakkir*, çev. Abdülmü’tî Emin Kal’acî (Kahire: Daru’l-Vefa, 1990), 319-332.

⁹¹ el-Esed, *Masâdiru’ş-Şi’ri’l-câhilî*, 8.

için de bu isimlendirmenin kullandığını göstermektedir.⁹² Kitap ve sahîfe için yapılan bu ortak isimlendirmeden dolayı bazı rivâyetlerde bu kavramların birbirinin yerine kullanıldığını görmekteyiz. Örneğin Hz. Ali'ye (ö. 40/661) ait yazılı malzemeye rivâyetlerin büyük çoğunluğunda sahîfe denilmiştir.⁹³ Ancak bir kısım rivâyetlerde, sahîfe değil, kitap denilmiştir.⁹⁴ İki grup rivâyette de içerikler birbirine yakındır. Aynı durum Semüre b. Cündeb'in (ö. 60/680) yazdıkları için de geçerlidir. Rivâyetler onun yazdıklarından bahsederken “kitap”,⁹⁵ “sahîfe”,⁹⁶ “risâle”,⁹⁷ şeklinde farklı isimlendirmeler kullanmıştır.

“Kırtâs (قِرطَاس)” sözlüklerde berdîden elde edilen kâğıt, deri, üzerine yazı yazılmış sahîfe anlamlarına gelmektedir.⁹⁸ Kur'ân'ı Kerim'de tekil ve çoğul sığasıyla beraber iki yerde bu kelime geçmektedir.⁹⁹ İlgili ayetlerin tefsîrinde bazı müfessirler bu kelimeyi deri şeklinde yorumlarken, bazı müfessirlerde kâğıt -verak- diye yorumlamışlardır.¹⁰⁰

Kırtâs, Hz. Peygamber'in ölüm döşeğinde bir şeyler yazmak için ashabından yazı malzemesi istediği rivâyetlere adını vermiştir. Halifenin tayini noktasında Şîî ve Sünnî âlimler arasında derin

⁹² İmtiyaz, *Delâilü't-tevsîk*, 247-251.

⁹³ Abdürrezzâk, *Musanef*, 9/263; Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr b. İshâ el-Kureşî el-Humeydî, *Müsnedü Humeydî*, thk. Hasan Selîm Esed ed-Dârânî (Dimaşk: Dâru's-Sakâ, 1416/1996), 1/172; İbn Ebî Şeybe, *Musanef*, 5/409; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/36, 51, 170; Buhârî, “İlim”, 39, “Cihâd ve Siyer” 169, “Diyet”, 31; Dârimî, “Diyet”, 5; Müslim, “Hac”, 467, “İtk”, 20; Nesâî, “Kaseme”, 12.

⁹⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/286; Ebû Bekr Ahmed b. 'Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr, *Müsned*, thk. Mahfûz-u Rahman Zeynullah (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1408/1988), 2/290; Nesâî, “Kaseme”, 8; Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali el-Mevsilî, *Müsned*, thk. Hasan Selîm Esed (Dimaşk: Dâru'l Me'mûn li't-Turâs, 1989), 1/282, 462; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/216, 8/53.

⁹⁵ Ebû Dâvûd, “Namaz”, 13; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411/1990), 4/140; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 2/617, 9/598; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü's-sagîr*, thk. Abdülmutî Emîn Kal'acî (Pakistan: Câmî'atu'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, 1410/1989), 4/80.

⁹⁶ Tirmizî, “Buyu' ”, 60; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed, el-Begavî, *Şerhu's-sünne*, thk. Şu'ayb Arnavut - Muhammed Züheyr (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983), 8/234.

⁹⁷ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber el-Kurtubî, *el-İstîâb fi ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1412/1992), 2/653; Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1.Basım, 1400 /1980), 12/132; İbnü'l-Esîr İzzeddin Ebî Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 519; Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb*, thk. İbrâhîm Zeybek, Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle), 2/116.

⁹⁸ İbn Manzûr, “krts”, 6/172; Zebîdî, “krts”, 16/366.

⁹⁹ Tekil kalıb için bk. En'âm, 6/7, Çoğul kalıb için bk. En'âm, 6/91.

¹⁰⁰ Deri şeklindeki yorumlar için bk. Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî el-Mahallî - Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tesfîrü'l-Celâleyn* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1422/2001), 163. Kâğıt diyen yorumlar için bk. Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî el-Vahidî, *et-Tesfîrü'l-basît* (Riyad: Câmî'atu'l-İmam Muhammed b. Suûd, 2009/1430), 8/22; Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedevî, Muhyiddin Dib Misto (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998), 1/491.

tartışmalara neden olan bu rivâyetlerin hiçbirinde kırtâs kelimesi geçmez. Buhârî, Müslim, Ahmed b. Hanbel, Nesâî, Beyhakî gibi önemli kaynaklarda geçen bu rivâyetlerin ilgili yerleri genelde “Getirin bir şeyler yazayım.” kalıbındaki ifadelerdir. Birkaç rivâyette de kitap, divit, levha, ketf getirin ibareleri mevcuttur.¹⁰¹

Kırtâs kelimesinin kullanımında, zamana bağlı olarak şöyle bir değişiklik olduğu söylenebilir: Câhiliye şiirlerinde ve Kur’ân’da kullanılmasından hareketle İslâm’dan önce de varlığı bilinen bu kelime üzerine yazı yazılan malzemeler için kullanılan genel bir ifadeydi.¹⁰² O günlerin şartlarında yazı malzemesi ne ise ona kırtâs denirdi.¹⁰³ Henüz kâğıdın ve berdînin yaygınlaşmadığı dönemlerde kırtâs, kâğıt anlamında değildi. Bu iki malzemenin Arap dünyasına hızlı bir şekilde girmesi ve yazı malzemelerinin değişmesiyle beraber kırtâs kelimesinin kullanımı da değişti ve artık kırtâs, berdî ve kâğıt için kullanıldı. Bunun için kırtâs kelimesinin geçtiği naslara ve tarihi verilere bakıldığında, sadece metindeki muhtevadan yazılı malzemenin deri mi, kâğıt mı yoksa başka bir unsur mu olduğunu anlamak mümkün değildir. Bunun için dönemin yaygın yazı malzemelerini bilmek gerekir. Ayrıca rivâyet içindeki farklı bilgiler bu malzemenin ne olduğu konusunda bir fikir verebilir.

Özellikle tâbiûn dönemi kitâbetle ilgili rivâyetlere konu olan diğer bir yazı malzemesi “kürrasedir. (كُرَّاسَة)”¹⁰⁴ Bu kelimenin yaygın kullanımı çoğul kalıbındaki “كُرَّاسِيس” dir. Yazı yazılan malzeme çok olduğunda, üst üste konulan, biriken sayfalar anlamına gelmektedir.¹⁰⁵ Bükülüp kavisli duran yazı malzemesine nazaran düz duran ve kullanımı daha pratik olan bu teknik, eski tarihlerden beri Romalılar ve Çinliler tarafından kullanılmıştır. Mısırlılar milâdî ikinci yüzyıldan başlayarak, kullanımı pratik olan, bükülmeden düz durabilen malzemelerin arayışına gitmişlerdir. Araştırmalar sonucunda Mısır’da bulunan bu tür kalıntıların varlığı, milâdî üçüncü ve dördüncü yüzyıllara kadar ulaşmaktadır.¹⁰⁶ Daha çok tâbiûna ait rivâyetlerde karşımıza çıkan kerârîsin, Mısır kültürüyle etkileşim sonucunda, İslâm topraklarına girmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Yazılı malzeme anlamında, ortak bir isimlendirme olan “zübûr (زُبُور)” ve “zebûr (زَبُور)” kelimeleri yazılı kitap ve metin anlamındadır. “زُبُور” çoğul formda bir kelimedir tekili “زُبِير”

¹⁰¹ Ketf kelimesinin geçtiği rivâyetler için: Ahmed b. Hanel, Müsned, 5/415; Buhârî, “Cizye”, 6; Nesâî, “İlim”, 13. Getirin bir şeyler yazayım şeklindeki ifadeleri içeren rivâyetler için bk. Abdürrezzâk, Musannef, 6/56; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 3/408; Buhârî, “İlim”, 39; Müslim, “Vasiyye”, 1637; Ebû Ya’lâ, Müsned, 4/298. Levha ve divid kelimesinin geçtiği rivâyetler için: Ahmed b. Hanel, Müsned, 5/351; Nesâî, “İlim”, 13.

¹⁰² Cahiliye şiiri için bk. Ebû ‘Amr Tarafe b. el-Abd b. Süfyân b. Sa’d el-Bekrî el-Vâilî, *Dîvânu Tarafe*, thk. Mehdi Muhammed Nâsuruddîn (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiye, 1423/2002), 23.

¹⁰³ Batalyevsî, *el-İktidâb*, 1/179; Âlûsî, *Bulûgu’l-erab*, 3/378.

¹⁰⁴ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5/302; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-İlel ve ma’rifeti’r-ricâl*, thk. Vasyullah b. Muhammed Abbâs (Riyad: Dâru’l-Hânî, 1422/2001), 1/217.

¹⁰⁵ Sûlî, *Edebü’l-küttâb*, 107; İbn Manzûr, “krs”, 6/193.

¹⁰⁶ Svend Dahl, *Târîhü’l-küttâb min akdemi’l-‘usûri ile’l-vakti’l-hâzır (Histoire Du Livre De L’antiquite A Nos Jours)* çev. Muhammed Salâhaddîn Hilmî (Kahire: el-Müessesetü’l-Kavmiyye, 1405/1985), 22-24; Hâlid, *Edebü’l-kitâbet ve funûniha*, 36, 37; Kâsım es-Sâmerrâî, *İlmü’l-iktinâhi’l-Arabiyyi’l-İslâmî* (Riyad: Merkezi’l-Melik Faysal li’l-Buhusi ve’l-Dirâsâti’l-İslâmiye, 1422/2001), 187.

şeklindedir. Aynı anlama gelen “زُبُر” kelimesinin de çoğulu “زُبُر” şeklindedir. Bu kelimenin taş üzerine nakşetmek anlamı da vardır.¹⁰⁷ Kur’ân’da da bu kelimelerin kullanımına rastlamak mümkündür.¹⁰⁸ Tefsîrler bu kelimelere yazılı malzeme, kitap şeklinde anlam vermiştir.¹⁰⁹

1.2. Kendisiyle Yazı Yazılan Malzemeler

Yazıdan söz edebilmek için gerekli olan diğer bir unsur kendisiyle yazı yazılan malzemelerdir. Zihindeki düşüncenin somut kalıpları olan çizgileri yazı malzemesi üzerinde görünür kılan bu unsurlar, kitâbet faaliyetinde kendisini bütünü vazgeçilmez parçası olarak göstermektedir. Bu kısımda kalem, divit ve mürekkep başlığıyla ele alınacak bu malzemelerin varlığı ve gelişim seyri ortaya koyulacaktır.

1.2.1. Kalem

Yontmak, kesmek anlamındaki fiilden türeyen kalem kelimesi, ucu kesilerek açılan ve kendisiyle yazı yazılan nesnelere verilen genel isimdir. Bu anlamda ucu kesilerek, yontularak açılmış bütün dal ve kamış parçaları kalemdir.¹¹⁰ Düz ve uzun çubuklara da kalem denilmektedir.¹¹¹ Bu kullanımla ilgili olarak Kur’ân, Hz. Meryem’in bakımını üstlenecek kişinin belirlenmesinde “إِذْ يُفَوِّنَ أَقْلَامَهُمْ” ifadesini kullanmıştır.¹¹² Ayette geçen kalem kelimesi, çoğul kalıptadır. Bazı müfessirler bu kelimeye fal oku demiş, düz ve uzun olmaları yönüyle de kaleme benzediklerini ifade etmiştir.¹¹³ Bir çubuğun kalem olabilme özelliği onun kesilip ucunun açılmasıyla mümkündür, yoksa o çubuğun kalem olması mümkün değildir.¹¹⁴

Kalem, Kur’ân’da iki ayette tekil, iki ayette de çoğul olmak üzere toplam dört ayette geçmektedir.¹¹⁵ Ayrıca bu kullanımlardan birisi geçtiği sureye ismini vermiştir.¹¹⁶ Câhiliye şiirlerinde de konuyla ilgili örnekler bulmak mümkündür.¹¹⁷ Adî b. Zeyd’in (ö.600) kalem ve hat kelimelerini bir arada kullandığı şu dizeler konumuz açısından daha manidardır:

¹⁰⁷ İbn Manzûr, “zbr”, 4/315; Zebîdî, “zbr”, 11/399.

¹⁰⁸ Âli İmrân 3/184; eş-Şuarâ 26/196; Fâtır 35/25.

¹⁰⁹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 7/450; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb (Tefsîru’l-kebîr)* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1420/2000), 9/451; Ebû Abdillâh Muhammed b Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrâhîm Atfîş (Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1384/1964), 11/349.

¹¹⁰ İbn Manzûr, “klm”, 12/490; Ebu’l-Kâsım Abdullah b. Abdülazîz el-Bağdâdî, “el-Küttâb ve Sıfatu’d-Divid ve’l-Kalem ve Tasrîfiha”, *el-Mevrid* 2/2 (1973), 49.

¹¹¹ Kalkaşendî, *Subhu’l-a’sâ*, 2/440.

¹¹² Âli İmrân, 3/44.

¹¹³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/36; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 8/220.

¹¹⁴ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Risâletü’l-hat ve’l-kalem*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Bağdad: Mecelletü’l-Mecme’i’l-İlmî, 1988), 15.

¹¹⁵ Tekil kalıplar için bk. Alak, 96/4; Kalem, 68/1 Çoğul kalıplar için bk. Âli İmrân, 3/44; Lokmân, 31/27.

¹¹⁶ el-Kalem, 68/1.

¹¹⁷ el-Mufaddal, *el-Mufaddaliyyât*, 221; el-Esed, *Masâdiru’s-şi’ri’l-câhilî*, 73.

"ما تبين العين من آياتها غير نوي مثل خط بالقلم"¹¹⁸

Göz bir çizgi hariç onun işaretlerini belirleyemiyor

(O da) Kalemle çizilmiş bir çizgi misali

Kalemin İslâm'ın ilk dönemlerinde ve câhiliye döneminde bilinen bir nesne olduğunu söylemek mümkündür. Ancak diğer yazı malzemelerinde olduğu gibi kalem konusunda da tedrici bir gelişim ve kullanımdan bahsetmek daha doğru olacaktır. Kitâbet faaliyeti, ihtiyaç duyduğu unsurlarla bir bütün olarak düşünülmelidir. Bu unsurlardan birinde olan gelişim ve dönüşüm, beraberinde diğer unsurların da gelişim ve dönüşümünü getirmiştir. Yani yazı yazacak harfler yokken kitaplar dolusu yazılı malzeme aramak yanlış olur. Aynı şekilde ortada üzerine yazı yazılacak malzeme yokken kalem ve mürekkep aramak doğru olmaz. Bu durumda bir önceki bölümde ele alınan üzerine yazı yazılan unsurların az gelişmiş -ağaç kabuğu, taşlar, tahtalar, kemikler ve hayvan semerleri- olduğu dönemlerde, kendisiyle yazı yazılan unsurların da az gelişmiş olması gerekmektedir. Örneğin câhiliye döneminde yaşadığı bilinen Kaysebe b. Külsüm bıçakla Ebû Tamhan'ın semerine bir şeyler yazmıştır.¹¹⁹ Yine câhiliye dönemi şairlerinden Murakkîş'in, bineğin semerine kazıyarak bir şeyler yazdığını görmek mümkündür.¹²⁰ Demek oluyor ki Araplar önceleri yazmak için ucu sivri, delici ve kazıcı aletler kullandılar. Bıçak da bu görevi gören aletlerdendi.¹²¹ Araplar, bazı durumlarda kurşun, kömür, tebeşir gibi gerisinde iz bırakan malzemeleri yazı malzemesi olarak kullanmışlardır.¹²²

Kesici ve delici aletlerle yazmanın pratik yönü gözlerden kaçmamalıdır. Yani kalem ve divit gibi malzemeleri, ihtiyaç anında bulup temin etmek, biraz güç bir hadisedir. Arapların sürekli bu malzemeleri yanlarında bulundurması da makul bir düşünce değildir.¹²³ Bundan dolayı yazı yazma malzemesi olarak, bıçak, kılıç ya da başka bir sert malzemeyle tahtayı, kemiği ve binek semerini yontmak, kazımak daha pratik yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, kazıcı ve delici yazı aletleriyle bineğin semerine yazmak şeklindeki uygulamaları, yazı malzemelerinin geliştiği daha sonraki dönemlerde de karşımıza çıkartmıştır. Sahâbilerin vasiyetlerini semerlerinin arkalarına yazmaları veya tâbiûnun gece vakti sahâbeden duyduğunu semerlerine yazmaları buna örnektir.¹²⁴

Araplar kalem olarak yeşil hurma dallarını ve kamışları da kullanmışlardır. Bu nesnelerin uçları açılarak yazıya müsait hale getirilmiş, sonra mürekkep vasıtasıyla yazı yazılmıştır. Zamanın ilerlemesine paralel olarak yazı malzemeleri de gelişmiştir.¹²⁵ Sahâbeden bahseden rivâyetlerde,

¹¹⁸ Ebu'l-Fereç el-İsfahânî, *Kitâbü'l-egânî*, 2/67.

¹¹⁹ Ebu'l-Fereç el-İsfahânî, *Kitâbü'l-egânî*, 13/6.

¹²⁰ el-Mufaddal, *el-Mufaddaliyyât*, 221.

¹²¹ Helvacî, *el-Mahtûtu'l-Arabî*, 34.

¹²² el-Esed, *Masâdiru's-şî'ri'l-câhilî*,98; Helvacî, *el-Mahtûtu'l-Arabî*, 34.

¹²³ el-Esed, *Masâdiru's-şî'ri'l-câhilî*,98.

¹²⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/469; Hatîb el-Bağdâdî, *Takyidü'l-ilm*, 131.

¹²⁵ Tahir b. Abdülkâdir, *Târîhu hattî'l-Arabî*, 89; Helvacî, *el-Mahtûtu'l-Arabî*, 37.

kamışla yazmak ifadeleri yer almaktadır. Konuyla ilgili bir rivâyette, Berâ'nın (ö. 71/690) yanında kamışla ellerine /semerlerine yazanlardan bahsedilmiştir.¹²⁶

Kalem ile ilgili yapılan diğer bir isimlendirme de “مزير” dir. Yazmak anlamındaki “زير” fiilinden türetilen bu kelime, ismi alet kalıbında “مزير” şeklinde kullanılmıştır.¹²⁷ Bir rivâyette Hz. Ebû Bekir hastalandığında kendisinden sonraki halifenin adını yazmak için divit ve mizber istemiştir.¹²⁸

1.2.2. Divit

Yazı yazmak için içine mürekkep konulan, topraktan veya camdan yapılan nesnelere verilen isimdir.¹²⁹ Çoğul kalıpları “كُوَيَات، دَوِي، نُوي” şeklindedir.¹³⁰ Arap toplumunda yazının bilindiğine ve kullanıldığına delil gösterilen temel unsurlardandır.¹³¹ Câhiliye döneminde ve hicrî birinci yüzyılda ahşaptan, demir ve bakır gibi maddelerden yapıldığı ifade edilen bu nesnenin, daha sonraki dönemlerde camdan ve topraktan -porselen- yapıldığı anlatılmaktadır.¹³² Tefsîr kitaplarında bazı rivâyetlerden hareketle Kalem Sûresi'ndeki “ن” harfinden kastın “الدواة” olduğu şeklinde yorumlar vardır.¹³³ Câhiliye dönemi şiiirlerinde de bu kelimenin kullanımını görmek mümkündür:

" فلم يبق إلا دمنة و منازل كما ردّ في خطّ الدواة مدادها"¹³⁴

Bir kalıntı hariç bir şey kalmadı

Evler ise divitin mürekkep çizgisine dönmüştü

¹²⁶ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5/314; Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-ilm*, 134. Yeri gelmişken bu rivâyetin tercümesi ile ilgili bir ayrıntıya dikkat çekmemiz gerekmektedir. Kamışla avuçlara yazı yazmak, şimdiye kadar ele alınan Arap yazı kültüründe yaygın bir uygulama değildir. Ama rivâyette bunu yapanlar çoğul sigasıyla ifade edilmiştir. Yani bilinen ve yaygın olan bir uygulamadan bahsedilmektedir. Çok gelişmiş yazı malzemelerinin bulunmadığı bir kültürde, avuçta silinmeyen, kaliteli mürekkeplerin varlığını düşünmek makul değildir. Buradaki problem rivâyette yer alan “أكف” kelimesinin tercümesi ile ilgilidir. Bilindiği gibi “كفّ” kelimesi avuç anlamına gelmektedir. Çoğulu da “أكفّ” şeklindedir. (İbn Manzûr, “kff”, 9/302.) Ancak kök halindeki “كف” kelimesinin de semer anlamı vardır ve çoğulu “أكفّ” şeklindedir. (İbn Manzûr, “ekf”, 9/8.) Dolayısıyla rivâyetteki ibareyi, dönemin yazı kültürü dikkate alınarak “avuçlarına yazıyorlardı” şeklinde değil, “semerlerine yazıyorlardı” diye tercüme etmek daha doğru olacaktır.

¹²⁷ İbn Manzûr, “zbr”, 4/315.

¹²⁸ Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Tâhir Ahmed ez-Zâvî (Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1979) 2/293.

¹²⁹ İbn Manzûr, “dvt”, 14/279; Helvacî, *el-Mahtâtü'l-Arabî*, 41.

¹³⁰ İbn Kuteybe, *Risâletü'l-hat ve'l-kalem*, 16; Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Abdülazîz el-Bağdâdî, “el-Küttâb ve Sıfatu'd-Divid ve'l-Kalem ve Tasrîfilha”, *el-Mevrid* 2/2 (1973), 48.

¹³¹ Âlûsî, *Bulûgu'l-erab*, 3/370.

¹³² Helvacî, *el-Mahtâtü'l-Arabî*, 42.

¹³³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/524; Beğavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 5/130; Zemahşerî, *Keşşaf*, 4/584.

¹³⁴ el-Mufaddal, *el-Mufaddaliyyât*, 379.

1.2.3. Mürekkep

Kendisiyle bir uzatmanın, eklemenin yapılabileceği her şeye midâd “المِدَاد” denilmiştir. Bu anlamda mürekkep, yazıyı daha fazla yazıp uzatabildiği için midâd ismiyle anılmıştır.¹³⁵ Kur’ân’da Lokmân sûresinin 27. ayetinde “Ağaçlar kalem, denizler mürekkep olsa ve ona yedi denizi eklense...” ifadesinde böyle bir kullanım mevcuttur. Mürekkep Çin’den getirildiği gibi Arap topraklarında da yapılmıştır.¹³⁶ Bitki ve reçinelerden yapıldığı gibi dumanın geride bıraktığı kalıntılardan da yapılmıştır.¹³⁷

Midâd kelimesinin yanında mürekkep için kullanılan diğer bir ifade “جبر” kelimesidir. Bu kelimenin renk, parlaklık anlamıyla beraber güzelleştirmek anlamı da vardır.¹³⁸ Yazıyı güzelleştirmesi yönüyle mürekkebe bu isim verilmiştir. Yine geride iz bırakan şeylere bu isim verilmiştir. Mürekkep kırtâs üzerinde iz bıraktığı için bu ismi almıştır.¹³⁹

Câhiliye şiirlerinde karşımıza çıkan ve mürekkep anlamıyla kullanılan diğer bir kelime de “نُقْسٌ”dır.¹⁴⁰ Humeyd b. Sevr (ö.70/689) bir beytinde bu kelimeyi şu şekilde kullanmıştır:

"المن الديار بجانب الخُبْسِ كَمَخْطٍ ذِي الْحَاجَاتِ بِالنُقْسِ"¹⁴¹

Hubs’un yanındaki evler kimindir

İhtiyaç sahibinin mürekkeple çizdiği çizgi gibi olan

Kur’ân’da midad kelimesinin kullanıldığı ayetlerden,¹⁴² Humeyd’in şiirinden, bir önceki başlıkta geçen Abdullah b. Ganem’in şiirinden hareketle mürekkebin, İslâmiyet’ten önce ve sonra, Araplar arasında bilinen bir unsur olduğunu söylemek mümkündür.

Yazı malzemelerine yönelik yukarıdaki değerlendirmeler, genelde rivâyetlerden hareketle yapılan tespitlerdir. Bunun yanında birtakım mantıki çıkarımlar da bu malzemelerin varlığını gerekli kılmaktadır; yazı malzemeleri farklı parçaların bir araya gelerek oluşturduğu bir bütün gibi düşünülmelidir. Bu malzemelerin birinde meydana gelen değişiklik ve gelişim diğer malzemelerde de kendini göstermelidir. Örneğin üzerine kazıyarak yazı yazılabilen sert malzemelerden yumuşak malzemelere geçiş, sadece üzerine yazı yazılan malzemenin gelişimi olarak düşünülemez. Çünkü sert malzemeler üzerine yazı yazmak için kullanılan delici ve sivri malzemeler, üzerine yazı yazılan

¹³⁵ İbn Kuteybe, *Risâletü'l-hat ve'l-kalem*, 19; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 2/460; Abdülaziz el-Bağdâdî, “el-Küttâb ve Sıfatu'd-Divid”, 49; Helvacî, *el-Mahtûtu'l-Arabî*, 39.

¹³⁶ Ebû Osmân ‘Amr b. Bahr b. Mahbub el-Câhız, *et-Tabıır bi't-ticaret*, thk. Hasan Hüsnü Abdülvahhâb (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1353/1935), 26; Helvacî, *el-Mahtûtu'l-Arabî*, 38.

¹³⁷ Helvacî, *el-Mahtûtu'l-Arabî*, 39.

¹³⁸ İbn Manzûr, “hbr”, 4/157.

¹³⁹ İbn Kuteybe, *Risâletü'l-hat ve'l-kalem*, 20-21; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 2/461.

¹⁴⁰ İbn Manzûr, “nks”, 6/240.

¹⁴¹ Ebü'l-Müsennâ Humeyd b. Sevr b. Hazn el-Hilâlî el-Âmirî, *Dîvânu Humeyd*, thk. Abdülazîz el-Meymenî (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1370/1951), 97.

¹⁴² el-Kehf, 18/109; Lokmân 31/27.

yumuşak malzemelerde, eski formatında kalmayıp gelişim göstererek kamış, ağaç dalı, fırça gibi daha esnek malzemeler halini almıştır. Yine bu malzemeler geride iz bırakacak mürekkebin varlığını gerekli kılmıştır. Bu durumda deri gibi yumuşak malzemelerin varlığını ortaya koyan rivâyetler okunduğunda o malzeme üzerinde yazıyı görünür kılacak kalem, mürekkep ve mürekkebin koyulduğu hazneler -her ne kadar o rivâyetin satırlarında geçmiyorsa da- mantıki bir zorunluluk olarak varlığı kabullenmesi gereken unsurlar olarak düşünülmalıdır.

2. Kitâbetle ilgili Rivâyetler ve Yazı Malzemeleri

Kur'ân'ın veya hadislerin yazıya geçirilmesi ilgili rivâyetlerin büyük çoğunluğunda, kullanılan yazı malzemelerine dair ayrıntılara yer verilmemiştir. Oysa bu rivâyetler okunduğunda yazılan hususların nereye, neyle ve ne şekilde yazıldığı; çoğu zaman silindiği ifade edilen hususların nasıl silindiği şeklindeki sorular zihni meşgul etmektedir. Bu gibi soruların cevap bulmasında yukarıda ortaya koyduğumuz literatür büyük önem arz etmekte, rivâyette söylenmeyeni tespit emek gibi önemli bir imkan sunmaktadır. Ayrıca özellikle hadislerin yazıya geçirilmesi meselesinde, kitâbetin varlığı veya yokluğu konusunda sürdürülen tartışmalarda, “yazı yazılacak malzeme ve kültür var mıydı ki hadisler de yazılsın?” şeklindeki arayışlara, yazı malzemesine dair literatürle cevap vermek mümkündür. Yine yazı malzemelerine dair fiziksel özellikler ve zaman olarak kullanıldıkları aralıklar konuyla ilgili rivâyetlerde ifade edilen unsurların, dönemde kullanılan yazı malzemelerine uygunluğunu ortaya koymaktadır. Konuyla ilgili ulaşılan veriler örnek rivâyetler üzerinden tahlile tabi tutulacak olursa mesele daha net anlaşılacaktır.

Mesela Kur'ân'ın Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) döneminde cem edilmesiyle ilgili rivâyetlerde, ayetlerin hangi yazı malzemelerinden toplandığı açıkça zikredilmiş, ancak toplanan mushafın hangi madde üzerine yazıldığı ve bu maddenin keyfiyeti vurgulanmamıştır. Rivâyetlerde “مُصَنَّفٌ، صُخْفٌ” gibi genel ifadeler kullanılmış¹⁴³ ve bu konuda bir netliğin olmadığı kimi kaynaklarda da dile getirilmiştir.¹⁴⁴ Bu durumda kullanılan malzeme kâğıt mıydı yoksa deri miydi? Konuyla ilgili rivâyetlerin bütünü gözden geçirildiğinde şu husus dikkatleri çekmektedir: Rivâyetlerin genelinde yapılan vurgu, yazılan mushafın kimin yanında kaldığı meselesidir. Yani o yazıldıktan sonra ortada veya mescitte bırakılıp umumun kullanımına açık bir halde bırakılmamıştır. Hâlbuki böyle bir kullanıma ihtiyaç vardı. Mushaf herkesin kolayca erişebileceği mescit gibi bir yere bırakılsaydı unutma, yanılma gibi durumlarla karşılaşıldığında, hemen müracaat edilecek pratik bir kullanıma sahip olurdu. Ama uygulama bu şekilde olmamıştır. Hz. Ebû Bekir vefat edene kadar onu yanında tutmuştur. Onun vefatından sonra, Hz. Ömer (ö. 23/644) mushafı yanına almıştır. O vefat edince mushaf, Hz. Ömer'in kızı ve aynı zamanda Hz. Peygamber'in eşi Hafsa'nın (ö. 45/665) yanında

¹⁴³ Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin, (Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999), 1/499; Abdürrezzâk, *Musannef*, 8/367; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/224, 57 - 34/501; Buhârî, “Fazâilü'l-Kur'ân”, 3; Nesâî, “Fazâilü'l-Kur'ân”, 8.

¹⁴⁴ Kâsım es-Sâmerrâî, *İlmü'l-iktinâhi*, 228.

kalmıştır.¹⁴⁵ Hz. Osmân (ö. 35/656) Kur'ân'ı Hafsa'dan geri vermek şartıyla istemiştir.¹⁴⁶ Buradaki titiz muhafaza, tahrif ve ifsat edilme endişesini yansıtmaktadır. Bu durum onun deri üzerine yazıldığı kanaatini güçlendirmektedir. Çünkü deri üzerine yazılan yazılar silinebiliyordu. Yazıyı silip tekrar başka bir şey yazmak hiç de zor değildi. Kâğıt ve berdîde böyle bir durum söz konusu değildi, silinen bir şey iz bırakırdı, tahrifatlar belli olurdu.¹⁴⁷ Berdînin kullanımının Mısır'ın fethinden sonra olduğu gerçeği de göz önünde bulundurulursa buradaki açıklamalarımız daha sağlam temellere oturacaktır.

Konuya örnek olabilecek diğer bir rivâyet Hz. Ali'ye ait yazılı malzemedir. Rivâyetlerde ifade edildiğine göre bu malzeme bir kılıca asılı vaziyettedir ve Hz. Ali onu açmaktadır.¹⁴⁸ Dönemin yazı malzemeleri düşünüldüğünde deri üzerine yazılı bir sahîfedir. Katlanıp açılabilme özelliğine sahip deri, bükülüp eğilerek bir kılıcın muhafazasında korunabilmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber zamanından Hz. Ali zamanına kadar varlığını devam ettirebilmesi deri üzerine yazıldığı ihtimalini güçlendirmektedir. Zira deri üzerine yazılı malzemeler varlığını uzun müddet devam ettirebilmektedir. Yine Hz. Ali sahîfeyi orta yerde muhafazasız bırakmıyor, insanlar merak ediyor, dilediği gibi ona ulaşamıyor, Hz. Ali onu kılıcıyla beraber gezdiriyor, yani koruma ihtiyacı hissediyor. Bu durum yine onun deri olma ihtimalini güçlendirmektedir. Çünkü titizlikle muhafaza etmek, tahrif ve tağyir endişesini göstermektedir. Ayrıca kılıçla beraber taşınabilmesi ve kılıcın muhafazasında durması çok hacimli bir malzeme olmadığını göstermektedir.

Diğer bir örnek rivâyet Abdullah b. 'Amr el-As'a (ö. 65/685) ait sahifedir. Kaynaklara göre onun yazdığı sahîfe sandık içinde veya baş altında özenle saklanmıştır.¹⁴⁹ İnsanların ilişmesine engel olunması, vefatından sonra yakınlarınca muhafaza edilmesi, sahîfenin muhafazası konusundaki hassasiyeti ortaya koymakla beraber, sahîfenin üzerine yazıldığı malzemenin tağyir ve tahrife açık bir malzeme olan deri olduğunu düşündürmektedir. Yine katlanıp baş altına koyulabilmesi veya katlanarak sandığın içine koyulabilmesi yazılan malzemenin esnek bir malzeme olduğunu, yani deri olduğunu göstermektedir. Sahîfenin üzerine yazıldığı malzemenin dönemde hâkim yazı malzemesi olması ve muhafaza şekli buradaki rivâyetleri destekleyen diğer unsurlardır. Ayrıca sahifenin sandık içinde muhafaza edilmesi yazılanların hacimli olduğunu göstermektedir.

Bazı rivâyetlerdeki yazılı malzemeye dair kullanım şekilleri de önemli veriler sunmaktadır. Örneğin rivâyetlerde geçen "Su istedi ve onu yıkayarak sildi"¹⁵⁰ ibaresi, kullanılan yazı malzemesinin

¹⁴⁵ Buhârî, "Tefsîr", 162, "Fezâilü'l-Kur'ân", 3; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 1/72; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-mesâhif*, 54.

¹⁴⁶ Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 3; Tirmizî, "Tefsîr", 10; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 1/92; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-mesâhif*, 88.

¹⁴⁷ Helvacî, *el-Mahtûtu'l-Arabî*, 42; Eşref Ömer Vehbe Maklad, "el-Verak Târîhuhu ve Tatavvuruh", *Cybrarians journal* 44 (Aralık 2016), 12.

¹⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/51, 428; Buhârî, "Fezâilü Medine", 1, "Cizye", 10, 17, "Ferâiz", 21, "i'tisâm", 5; Ebû Dâvûd, "Menâsık", 96; Tirmizî, "Vilâ ve Hîbe", 3; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 1/228, 349.

¹⁴⁹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 4/219; İbn S'ad, *Tabakât*, 4/198; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 11/224; Dârimî, "Mukaddime", 43; Hâkim, *Müstedrek*, 4/598; Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-ilm*, 104; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3/89.

¹⁵⁰ Bağdâdî, *Takyîdü'l-ilm*, 32,33.

deri olduğunu ortaya koymaktadır. Her ne kadar rivâyette yazı malzemesinin cinsi ile ilgi bir anlatım olmasa da silme şeklinden dolayı bu malzemenin deri olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü yapımından ve özelliklerinden bahsedilen berđ gibi bir malzemenin suya dayanıklı olması mümkün değildir. Yine bitki ve kemik gibi üzeri kazılarak yazılan bir malzemedeki yazıların suyla silinmesi mümkün değildir. O halde suyla silmenin gerçekleştiğini aktaran rivâyetlerde, bahsi geçen yazı malzemelerinin çoğunluğu deridir denilebilir.

Yine birtakım rivâyetlerde yazılı malzemenin yakılmasına dair ifadeler yer almaktadır.¹⁵¹ Bilindiği gibi deri kolay yanan bir nesne değildir. Tamamıyla kor bir alevin içine atılmazsa veya yanıcı bir madde ile yakılmazsa kolay kolay yanmayacaktır. Üstelik silindikten sonra tekrar kullanılacak kıymetli bir maddeyi, su ile silmek varken yakmak çok makul değildir. Yakılarak telef edilen malzemenin kâğıt veya berđ gibi kolay yanabilen bir malzeme olması gerekmektedir. O halde yakılarak imha edildiği söylenen yazılı malzemelerin çoğunlukla deri olmadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Hz. Ebû Bekir'in beş yüz hadisi toplayıp daha sonra imha ettiğini anlatan olay tam da bu açıdan değerlendirme yapmaya müsait bir örnektir. Rivâyete göre Hz. Ebû Bekir beş yüz hadisi bir araya getirip yazmıştır. Ardından bu yaptığına pişman olmuş, Hz. Aişe'ye yazdıklarını getir demiş, ateş isteyerek yazılı malzemeyi yakmıştır.¹⁵² Burada yazılanın imhası yakma şeklinde gerçekleştirilmiştir. Oysa yakarak imha etmek deri için uygun bir tarz değildir. Üzerine beş yüz tane rivâyetin yazıldığı bir deriyi yakmak, kor halindeki güçlü bir ateşle mümkündür. Oysa rivâyette Hz. Ebû Bekir'in kızından ateş isteyip onu yaktığı nakledilmiştir. Böyle bir yakma şekli ancak kâğıt ve berđ için mümkündür. Fakat berđ Mısır'ın fethinden sonra kullanılmaya başlanmıştır. Kâğıdın kullanımı çok daha ileriki dönemlerde olmuştur. Zeyd'in Hz. Ebû Bekir döneminde Kur'ân'ı topladığını anlatan rivâyete göre dönemdeki yazı malzemesi ağaç kabuğu, yaprakları sıyrılmış hurma dalı, kemik ve deridir.¹⁵³ Hz. Ebû Bekir'in o dönemde berđ ve kâğıt gibi gelişmiş yazı malzemesi kullanması dönemin kitabet kültürü ve gelişmişliği ile uyumlu değildir. Bu durum rivayet için ciddi problemdir. Bizim değerlendirmelerimizin dışında bu rivâyet için yapılan sıhhat değerlendirmeleri de rivâyetin sahih olmadığı şeklindedir.¹⁵⁴

Râvilerin zabtı ile ilgili yapılan tanım ve değerlendirmelerde râvinin kitabını koruması gibi bir durum söz konusu edilmektedir.¹⁵⁵ Bazı râviler kitabına sahip çıkmadığı için eleştirilmektedir. Örneğin

¹⁵¹ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-mesâhif*, 59; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/11.

¹⁵² Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/11.

¹⁵³ Buhârî, "Tefsîr", 162; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-mesâhif*, 164, 209.

¹⁵⁴ Erken dönem kaynaklarında yer almayan bu rivayet için Zehebî "*sahih değildir*" değerlendirmesinde bulunmuştur. İbn Kesîr de rivâyetin garip olduğunu ve Ali b. Sâlih'in bilimeyen bir isim olduğunu ifade etmiştir. (Müttaki el-Hindi, *Kenzü'l-ummâl*, 10/285.) Ayrıca rivâyete ilgili problemler için bkz. Mutlu Gül - Hüseyin Kahraman, "Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in Hadis Tedvînine Bakışları", *Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 56/1 (2015),137-156.

¹⁵⁵ Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fî tevdihi nühbeti'l-fiker* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1438/2016), 59.

İbn Mübarek (ö. 181/798) Hasan b. Dînâr'ı (ö. ?) tenkit ederken; “*kitabını elinden çıkararak insanlara verdi ve tekrar o kitaplardan rivâyette bulundu*” şeklinde bir değerlendirme yapmıştır.¹⁵⁶ Mus'ab b. Hârice (ö. 168/785) için yapılan şu değerlendirme de dikkate şayandır: “*Zayıftır, kitaplarını Ğiyâs'a verdi, Ğiyas da onları ifsat etti.*”¹⁵⁷ Bu tip değerlendirmeler tenkit edilen isimlerin sahip olduğu yazılı malzemelerle ilgili önemli veri sunmaktadır. Buradaki tahrif ve ifsat endişesi yazılanların deri üzerine yazıldığını düşündürmektedir.

3. Sonuç

Arap toplumunda yazı etrafında oluşan kültürel unsurlar kendi içinde devirlere ayrılıp incelenecek kadar sistematik, farklı kategoriler altında ele alınacak kadar zengin, literatür oluşturacak kadar önemlidir. Bu alanda ulaşılan veriler, Kur'ân'ın ve hadisin yazıya geçirilmesiyle ilgili rivâyetlerde ifade edilmeyen ayrıntıları tespit ederek kapalı kalan hususları aydınlatmaktadır. Yazı malzemelerinin fiziksel özellikleri ve yazıyla ilgili rivâyetlerdeki veriler bir araya geldiğinde; Hz. Ebû Bekir'in toplattığı Kur'ân, Hz. Ali ve Abdullah b. Amr el-As'ın sahifesi neyin üzerine yazıldı sorusu cevap bulabilmektedir. Ayrıca bunların kullanımına dair anlatımlar bu malzemelerin hacimleri ile ilgili ayrıntılar sunabilmektedir. Burada tespit edilen hususlar, kitâbete müteallik rivâyetlerde metin tenkidi yapmayı mümkün kılan veriler sağlayarak rivayetlerin sıhhat değerini tespit etme konusunda büyük katkılar sunmaktadır. Bunun yanında erken denilebilecek dönemlerde, yazı yazmayı mümkün kılan unsurları gözler önüne sermekle bu alandaki gelişmişliğin seviyesini gösterip kitâbetin varlığı veya yokluğu noktasındaki tartışmalarda kitâbet lehine bir tablo ortaya koymaktadır. Yazı ile ilgili rivâyetlerin değerlendirmesinde ve anlaşılmasında mutlak surette faydalanılması gereken bu veriler, yazı malzemeleri üzerine yapılacak bilimsel ve teknolojik çalışmalarla daha üst seviyeye çıkabilecektir.

Kaynakça

- Abdülazîz el-Bağdâdî, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Abdülazîz. “el-Küttâb ve Sıfatu'd-Divid ve'l-Kalem ve Tasrîfiha”. *el-Mevrid* 2/2 (1973), 43-78.
- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habiburrahman el-A'zamî. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım 1403/1996.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *el-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl*. thk. Vasyullah b. Muhammed Abbâs. 3 Cilt. Riyad: Dâru'l-Hânî, 2. Basım, 1422/2001.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb Arnavut - Adil Mürşid. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1421/2001

¹⁵⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Mîzânü'l-İtidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becevî (Beyrût: Dâru'l-Marife, 1382/1963), 1/489.

¹⁵⁷ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 1/513.

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *Fezâilü's-sahâbe*. thk. Vasyullah Muhammed Abbâs. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1403/1983.
- Ali, Cevâd. *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâkî, 4. Basım, 1422/2001.
- Âlûsî, Ebü'l-Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şükrî b. Abdillâh b. Mahmûd. *Bulûgu'l-ereb fî ma'rifeti ahvâli'l-Arab*. thk. Muhammed Behçet el-Eserî. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, 2. Basım, 1430/2009.
- A'zamî, Muhammed Mustafa. *Dirâsât fî'l-hadisi'n-Nebevî ve târihi tedvînih*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1400/1980.
- el-Batalyevsî, Abdullah b. Muhammed b. Seyyid. *el-İktidâb fî şerhi edebi'l-küttâb*. thk. Mustafa el-Sakâ, Hamid Abdülmecid. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, 1417/1996.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed. *Şerhu's-sünne*. thk. Şu'ayb Arnavut – Muhammed Züheyr. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1403/1983.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî. *es-Sünenü's-sagîr*. thk. Abdülmuti Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Pakistan: Câmî'atu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1410/1989.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmî'u's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasr. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tevki'n-Necât, 1. Basım, 1422/2001.
- Câhiz, Ebû Osmân 'Amr b. Bahr b. Mahbub. *et-Tabsîr bi't-ticaret*. thk. Hasan Hüsnü Abdülvahhâb. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1353/1935.
- Celâlüddîn el-Mahallî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed - Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tesfîrü'l-Celâleyn*. 1 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1. Basım, 1422/2001.
- Dahl, Svend. *Târîhü'l-küttâb min akdemi'l-'usûri ile'l-vakti'l-hâzir*. (*Histoire Du Livre De L'antiquite A Nos Jours*) çev. Muhammed Salâhaddîn Hilmi. Kahire: el-Müessesetü'l-Kavmiyye, 1405/1985.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman b. el-Fazl. *Sünen*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 1. Basım, 1412/2000.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriye, 2014.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsilî. *Müsned*. thk. Hasan Selîm Esed. 13 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1. Basım, 1989.
- Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Alî b. Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî. *Kitâbü'l-egânî*. thk. İhsan Abbâs. İbrâhîm es-Seâfîn, Bekir Abbâs. 26 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 4. Basım, 1429/2008.
- el-Esed, Nâsiruddin. *Masâdiru's-şiri'l-câhilî*. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 7. Basım, 1408/1988.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhît*. thk. Muhammed Naim el-Arkasûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 1426/2005.

- Fuad Seyyid, Eymen. *el-Kitâbü'l-Arabiyyi'l-mahtût ve ilmü'l-mahtûtât*. 2 Cilt. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye el-Lübnâniyye, 1. Basım, 1418/1997.
- Göçmen, Muammer. "Türklerin Kâğıt ve Kâğıtçılık Tekniklerine Katkıları". *Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyet'e Katkısı Sempozyumu*. ed. İsmâil Hakkı Göksoy - Nejdî Durak. 161-170. Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fak. Yayınları Bilimsel Toplantılar Serisi, 2007.
- Güç, Ahmet. "Put". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/364-365. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Grohmann, Adolf. *Muhadarât fî evrâki'l-berdiyyi'l-Arabiyye*. çev. Tevfik İskârûs. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve Vesâiku'l-Kavmiyye, 1431/2010.
- Grohmann, Adolf. *Evrâku'l-berdiyyi'l-Arabiyye*. çev. Hasan İbrâhîm Hasan - Abdülhamîd Hasan. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1352/1934.
- Gül, Mutlu - Kahraman, Hüseyin. "Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in Hadis Tedvînine Bakışları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56/1 (2015),137-156.
- Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir 'Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1411/1990.
- Hâlid, Sa'îd Muhammed. *Edebü'l-kitâbet ve funûniha*. Ürdün: el-Mektebetü'l-Vataniyye, 1437/2015.
- Hammûde, Mahmûd Abbâs. *Tatavvuru'l-kitâbeti'l-hattiyeti'l-Arabiyye*. Kahire: Dâru'n-Nehdeti'ş-Şark, Dâru'l-Vefâ, 1. Basım, 1421/2000.
- Hassân b. Sabit. *Dîvân*. thk. Abde Mühennâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1415/1994.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Takyîdü'l-ilm*. thk. Sa'd Abdülgaffâr Ali. Kahire: Dâru'l-İstikâmet, 1429/2008, 60.
- Helvacî Abdülsettâr. *el-Mahtûtu'l-Arabî*. Cidde: Mektebetü Misbah, 1. Basım 1409/01989.
- Humeyd b. Sevr, Ebü'l-Müsennâ Humeyd b. Sevr b. Hazn el-Hilâlî el-Âmirî. *Dîvânu Humeyd*. thk. Abdülazîz el-Meymenî. Kahire: Dâru'l Kütübi'l-Mısriyye, 1370/1951.
- Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr b. İsâ el-Kureşî. *Müsnedü Humeydî*. thk. Hasan Selîm Esed ed-Dârânî. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru's-Sakâ, 1. Basım, 1416/1996.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed el-Kurtubî. *Câmi'u beyânî'l-ilm ve fazlihî ve mâ yenbağî fî rivâyetihî ve hamlihî*. thk. Ebü'l-Eşbâl ez-Zührî 2 Cilt. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1. Basım, 1414/1994.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed el-Kurtubî. *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl. 1. Basım, 1412/1992.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dimaşkî. *Târîhu medîneti Dimaşk*. thk. Ömer b. Gurâme el-Umrevî. 70 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1997.
- İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekir Abdullah b. Süleymân b. el-Aş'es es-Sicistanî. *Kitâbü'l-mesâhif*. thk. Muhammed b. Abde. 1 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse li't-Tıbbâ' ve'n-Neşr, 1. Basım 1423/200.

- İbn Ebî Hâtim er-Razî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs. *Âdâbü's-Şafî ve menâkıbu*. thk. Abdülganî Abdülhâlık. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1424/2003.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1409/1989.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzîb*. thk. İbrâhîm Zeybek - Adil Mürşid. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Risâletü'l-hat ve'l-kalem*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Bağdad: Mecelletü'l-Mecme'i'l-İlmî, 1408/1988.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414/1993.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*. thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmî, 1. Basım 1410/1990.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed el-Cezerî. *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 1433/2012.
- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fi garîbi'l-hadis ve'l-eser*. thk. Mahmud Muhammed et-Tenâhî - Tâhir Ahmed ez-Zâvî, 5 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1979.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kub İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. İbrâhîm Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfet, 2. Basım, 1417/1997.
- İmruü'l-Kays, Ebû Vehb Hunduc b. Hucr b. el-Hâris. *Dîvânu İmruü'l-Kays*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1405/1984.
- İmtiyaz, Ahmed. *Delâilü't-tevsîku'l-mubakkir*. çev. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî. Kahire: Daru'l-Vefa, 1990.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ali. *Subhu'l-a'sâ*. 14 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Emîriyye, 1332/1914.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Atfîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 2. Basım, 1384/1964.
- Kürdî, Muhammed Tâhir b. Abdilkadir b. Mahmûd. *Târîhu'l-hatti'l-Arabî ve adâbü*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilal, 1358/1939.
- Maklad, Eşref Ömer Vehbe. "el-Verak Târîhuhu ve Tatavvuruh". *Cybrarians journal* 44 (Aralık 2016), 1-21.
- Ma'mer b. Râşid, Ebû Urve. *el-Câmi'*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1403/1983.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbu'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1400 1980.

- Mufaddal, Ebü'l-Abbâs Mufaddal b. Muhammed b. Ya'la ed-Dabbî. *el-Mufaddaliyyât*. thk. Ahmed Muhammed Şakir, Abdusselam Muhammed Hârûn. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 6. Basım.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1412/1991.
- Nâbiga ez-Zübyânî, Ebû Ümâme Ziyâd b. Mu'âviye b. Dabâb b. Câbir. *Dîvânu Nabîga*. thk. Abdurrahman Selam. Beyrut: el-Mektebetü'l-Ehliyye, 1348/1929.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Alî. *es-Sünen*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Haleb: Mektebetü'l-Matbu'âtî'l-İslâmî, 2. Basım, 1406/1986.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şu'ayb b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 10 Cilt. 1421/2001.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedevî - Muhyiddin Dib Misto. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1. Basım, 1419/1998.
- Râmhürmüzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân. *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî*. thk. Muhammed Accâc Hatîb. Beyrut: Dâru'l Fikir, 3. Basım, 1391/1971.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîru'l-kebîr)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420/2000.
- Selmân, Abdülatîf Muhammed. "el-Verak". *Mecelletu Câmi'ati Dimaşk li'l-Ulûmi'l-Hendese* 22/2 (2006), 150-190.
- es-Sâmerrâî, Kâsım. *İlmü'l-iktinâhi'l-Arabiyyi'l-İslâmî*. Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiye, 1. Basım, 1422/2001.
- Sûlî, Ebû Bekir Muhammed b. Yahyâ. *Edebü'l-küttâb*. thk. Muhammed Behçet el-Eserî. Bağdad: el-Mektebetü'l-Arabiyye - Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1341/1922.
- Şerîkî, Zekeriyâ. *el-Fennü'l-Arabiyyi'l-İslâmî el-cüzûr ve'l-müesserât*. Dimaşk: Vizaretü's-Sikafe. 1433/2012.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1420/2000.
- Tarafê, Ebû 'Amr Tarafê b. el-Abd b. Süfyân b. Sa'd el-Bekrî el-Vâilî. *Dîvânu Tarafê*. thk. Mehdi Muhammed Nâsuruddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiye, 3. Basım, 1423/2002.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd. *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1. Basım, 1419/1999.
- Tebrîzî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ali b. Muhammed el-Hatib. *Şerhü'l-kasâidi'l-aşr*. Kahire: İdâretu't-Tıbbâti'l-Müniriyye, 1352/1933.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *es-Sünen*. thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslami, 1. Basım, 1403/1996.

- Vahidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *et-Tefsîrû'l-basît*. 25 Cilt. Riyad: Câmi'atu'l-İmam Muhammed b. Suûd, 1. Basım, 2009/1430.
- Yıldız, Nuray "Papirüs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/162-163. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk. *Tâcü'l-'arûs*. thk. Abdülfettâh el-Helv. 40 Cilt. Kuveyt: Tab'atü'l-Kuveyt, 1. Basım, 1418/1997.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şu'ayb Arnavut. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1405/1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tezkiretü'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1419/1998.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Fâik fî garîbi'l-hadîs*. thk. Ali Muhammed el-Becevî - Muhammed Ebû Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Marife, 2. Basım, 1391/1971.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 3. Basım, 1407/1987.
- Züheyr b. Ebî Selmâ, *Dîvânu Züheyr*. thk. Ali Hasan Fâur. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1408/1988.

HADITH

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

Aralık / December / ديسمبر / 2020, 5: 192-216

مصطلح الكتب الستة، تاريخه ومدلوله، ومعايير الاختيار

The Term Six Books Its History, Its Meaning and The Selection Criteria

Kütüb-i Sitte Kavramının; Tarihi, Anlamı, Diğer Hadis Kitapları Arasından Seçilme Kriterleri

Abdulaziz Muhammad al-KHALAF / عبد العزيز محمد الخلف

Ömer ELBEYLİ / عمر البيلي

الأستاذ المساعد، أكاديمية باشاك شهير / إسطنبول

الأستاذ المساعد، جامعة مرمره كلية الإلهيات / إسطنبول

Öğretim Görevlisi Dr. Başakşehir Akademi / İstanbul/ Türkiye

Öğretim Görevlisi Dr. Marmara Üniversitesi/ İstanbul/ Türkiye

Lecturer Dr. / Basaksehir Academy / Istanbul/ Turkey

Lecturer Dr. / Marmara University / Istanbul/ Turkey

omar.kalhussien@marmara.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4154-148X>

Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received Date: 09.09.2021

Kabul Tarihi / Accepted Date: 15.12.2021

Yayın Tarihi / Published Date: 31.12.2021

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.5812459>

Atıf / Citation / اقتباس : al-Khalaf, Abdulaziz Muhammad - Elbeyli, Ömer. "مصطلح الكتب الستة، تاريخه ومدلوله، ومعايير الاختيار". *HADITH* 7 (Aralık/December 2021): 192-216. doi.org/10.5281/zenodo.5812459.

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

Kütüb-i Sitte Kavramının; Tarihi, Anlamı, Diğer Hadis Kitapları Arasından Seçilme Kriterleri

Dr. Abdulaziz Muhammad al-KHALAF - Dr. Ömer ELBEYLİ (Omar KALHUSSIEN)

Anahtar Kelimeler:

ÖZ

Hadis
Tarihçe
Kavram
Kütüb-i Sitte
Seçim Kıstasları

Bu araştırma, "Kütüb-i Sitte" teriminin ortaya çıkış tarihini belirlemeyi, kavram olarak anlamını açıklamayı, ulema arasındaki içerik farklılıklarını netleştirmeyi ve özellikle Kütüb-i Sitte seçiminin dayandığı kıstasları (kriterleri) ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Araştırmayla birlikte, Kütüb-i Sitte teriminin VI./XII. asırda ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Söz konusu kavramı, ilk defa, Muhammed b. Tâhir b. Alî el-Makdisî eş-Şeybânî (ö. 507/1113) Etrâfü'l-Kütübî's-sitte ve Şürütü'l-e'immeti's-sitte adlı kitaplarında kullanmıştır. E'imme-i sitte; Buhârî, Müslim, Ebu Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce olmak üzere altı hadis imamına delalet etmektedir. Araştırmada analitik tümevarım metodu kullanılarak muhaddislerin diğer kitaplar arasından söz konusu altı kitabı seçmelerini sağlayan en önemli kıstaslar tespit edilmiştir. Bu kıstaslar; müelliflerinin hadis alanındaki öncü rolleri, imamlık derecesini haiz olmaları, hadis kabul şartlarının niteliği ve müelliflerin söz konusu şartlara bağlı kalmaları, hadislerin disiplinli bir şekilde sıralanıp sunulması, içindeki hadislere erişim kolaylığı, meşhur hadisleri içermeleri, râvîleri merfû olup hadislerin ekseriyetine havî olmaları, ümmetin bu hadisleri kabulü ve tahrir ettikleri hadislerin sınırlandırılmasındaki ittifakları şeklinde sıralanabilir.

The Term Six Books Its History, Its Meaning and The Selection Criteria

Keywords:

ABSTRACT

Hadith
History
Term
The Six Books
Selection Criteria

This research aims to determine the history of the emergence of the term "Six Books", to clarify the meaning of the term and to unfold the context differences of scholars in the books and to reveal the criteria on which the selection of the Six Books were based. According to the research, it is concluded that the term "Six Books" originated in the sixth century AH and Muhammad bin Tâhir al-Makdisî was the first person who used the term in his two books named The Ends of the Six Books and Conditions of the Six Imams. The research relies on the analytical inductive approach that enables the researcher to reach the most important criteria that made scholars to choose these books among other ones. These criteria are: writers of the books are pioneers of hadith science; they bear the titles of imamate; hadith in the books have the necessary qualifications; and the writers have commitment to these to meet those qualifications; the books are well-organised; it is easy to find related hadith; the books include well-known hadith, the books contain most of the accepted texts, umma receives them with acceptance and there is an agreement on the limits of the types of hadith that they produced.

EXTENDED ABSTRACT

The Term Six Books Its History, Its Meaning and The Selection Criteria

The Imāms who preserved the Prophet's ḥadīth in different eras sought to codify the ḥadīth of the Prophet, may God bless him and grant him peace. They classified the most famous books that later became al-Kutub al-Uṣūl.

These books played a great role in the later ages, when only a few years had passed since the death of their writers, and they have become the major references, to which scholar refer to return and through which scholars are enlightened in to differentiate between the wrong and the correct. These books became so popular that they have become al-Kutub al-Uṣūl.

But these al-Kutub al-Uṣūl did not get a term specific to them in the later ages, rather they were referred to in general terms without naming them with a special term, sometimes other books are added to them, and other books are extracted from them at other times, until the sixth century AH, when we see the emergence of the term al-kutub al-sitta.

The importance of the research is manifested in the fact that it examines the history of the emergence of the term "al-Kutub al-Sitta" and the objective criteria that led to the selection of these books alone, which shows the methodology followed by scholars in favoring one book over another.

The research answers several questions, including: When was the term "al-Kutub al-Sitta" born? Who is the first to use it? what does this term indicate when it was launched? What are the criteria adopted by scholars for selecting these books of origins?

It aims to identify the history of the emergence of the term al-Kutub al-Sitta. Clarifying the meaning of the term "al-Kutub al-Sitta" and the disagreement among scholars regarding time those books were introduced and to find out the criteria upon which the selection of the six books is based.

In this research, we relied on the inductive-analytical method, so we followed the work of the Muḥaddithūn to find out when these books collectively attained their status as valuable references, and reached some of the expressions that were analyzed to find out the criteria on which they based their selection of valuable books.

The researcher concluded that the authors of al-Kutub al-Sitta were among the most important ḥadīth scholars, whose books have enjoyed great prestige since they came into being.

Together, these six books took their place in the middle of the fourth century. Ibn al-Sakan described the books of the four imams as the rules of Islam, then Ibn Manda came in his book (The Conditions of the Imāms), in which he stipulated four imāms, and al-Tirmidhī was added to the list.

The original books were initially four books, then the book of al-Tirmidhī was added to them, and the last book of Ibn Mājah was added to them.

The first to use the term “al-Kutub al-Sitta” was Muḥammad ibn Ṭāhir, known as Ibn al-Qaysrani, who died in the year 507 AH, in his two books “The Parties to the Six Books” and (The Conditions of the Six Imams), and he was the first to add Ibn Mājah as one of the six.

At the beginning of the seventh century, the issue of the six books was resolved and the authors were al-Bukhārī, Muslim, Abū Dāwūd, al-Tirmidhī, al-Nasāʿī, and Ibn Mājah.

The research reached to the existence of a set of criteria that made scholars choose these books among others, and these criteria are: the status of the authors of these great books, as they were at the top of the pyramid in terms of proficiency, piety and knowledge of ḥadīth; good arrangement and ease of access to the ḥadīth in those books; the popularity of the ḥadīth they cited, inclusion of most of the accepted texts, their acceptance by The Umma, and the agreement on the limits of the types of ḥadīth they produced.

ملخص موسع

مصطلح الكتب الستة، تاريخه ومدلوله، ومعايير الاختيار

سعى الأئمة حفاظ الحديث النبوي في عصور مختلفة إلى تدوين حديث النبي صلى الله عليه وسلم، وقد ابتدؤوا ذلك منذ عصره صلى الله عليه وسلم، واستمروا في العصور التالية، حتى جاء القرن الثالث الهجري الذي يعدُّ العصرَ الذهبيَ للسنة النبوية، فيه عاش أشهر الأئمة الحفاظ الذين صنّفوا أشهر الكتب التي صارت فيما بعد الكتبَ الأصول.

وقد كانت لهذه الكتب مكانةً عظيمةً في العصور المتقدمة، حيث لم تمض سنوات قليلة على وفاة أصحابها إلا وقد أصبحت العمدة والمرجع، إليها يرجعون وبها يستنيرون في معرفة الصحيح من السقيم. وقد نالت هذه الكتب شهرةً بالغةً حتى صارت هي الكتب الأصول.

ولكن هذه الكتب الأصول لم تأخذ مصطلحاً خاصاً بها في العصور المتقدمة، بل بقيت يشار إليها بصفةٍ عامةٍ دون تسميتها بمصطلحٍ خاصٍّ، يُزادُ إليها كتبٌ أخرى أحياناً، وتُنقص منها كتبٌ أخرى في أحيانٍ أخرى، وذلك حسب وجهة النظر التي ينطلق منها من يتحدث عنها، حتى جاء القرن السادس الهجري الذي بدأ يتشكل فيه مصطلح الكتب الستة.

تتجلى أهمية البحث في كونه يبحث في تاريخ نشوء مصطلح الكتب الستة، والمعايير الموضوعية التي أدت إلى اختيار هذه الكتب دون سواها، الأمر الذي يبين المنهجية التي سار عليها العلماء في ترجيح كتاب على آخر.

ويجب البحث عن أسئلة متعددة منها: متى وُلِدَ مصطلح الكتب الستة؟ ومن هو أول من استخدمه؟

وعلى ماذا يدل هذا المصطلح حين إطلاقه؟ وما هي المعايير التي اعتمدها العلماء لاختيار هذه الكتب الأصول؟

ويهدف إلى التعرف على تاريخ نشوء مصطلح الكتب الستة. وإيضاح مدلول مصطلح الكتب الستة

واختلاف العلماء في الكتب التي تراد حين الإطلاق. واستنباط المعايير التي بني عليها اختيار الكتب الستة.

وقد اعتمد في هذا البحث على المنهج الاستقرائي التحليلي، فتتبع عمل المحدثين الحفاظ لمعرفة متى نالت

هذه الكتب مجتمعة مكانتها ككتب أصول، ووصل إلى بعض العبارات التي تم تحليلها لمعرفة المعايير التي بنوا عليها

اختيارهم للكتب الأصول فاختاروها دون غيرها.

وقد خُصَّ الباحث إلى أن أصحاب الكتب الستة كانوا من كبار المحدثين الحفاظ، حظيت كتبهم بمكانة

كبيرة منذ رأت النور.

وقد أخذت هذه الكتب مجتمعةً مكانها في منتصف القرن الرابع، فقد وصف ابن السكن كتب الأئمة

الأربعة بأنها قواعد الإسلام، ثم جاء ابن منده في كتابه (شروط الأئمة)، فنصَّ فيه على أربعة أئمة، وألحق بهم

الترمذي.

وقد كانت الكتب الأصول في البداية أربعة كتب، ثم أضيف إليها كتاب الترمذي، وآخر ما أضيف إليها

كتاب ابن ماجه.

وأول من أطلق مصطلح الكتب الستة هو محمد بن طاهر المعروف بابن القيسراني المتوفى سنة (507 هـ)،

وذلك في كتابه (أطراف الكتب الستة) و (شروط الأئمة الستة)، وهو أول من أضاف ابن ماجه كأحد الستة.

وفي بدايات القرن السابع استقر الأمر على الكتب الستة المعروفة اليوم، وهي: البخاري ومسلم وأبو داود

والترمذي والنسائي وابن ماجه.

وقد وصل البحث إلى وجود جملة من المعايير التي جعلت العلماء يختارون هذه الكتب دون غيرها، وهذه

المعايير هي: مكانة أصحاب هذه الكتب الكبيرة، حيث كانوا في رأس الهرم إتقاناً وتديناً ومعرفة بالحديث، وانضباط

شروط هذه الكتب والتزام أصحابها بما اشترطوه، وحسن ترتيبها وسهولة الوصول إلى الأحاديث فيها، واستيعابها

للمعمول به من الحديث، وشهرة الأحاديث التي أوردوها، واحتوائها على أغلب المتون المقبولة المرفوعة، وتلقي

الامة لها بالقبول، والاتفاق على حدود أنواع الحديث التي أخرجوها.

وقد أدى اعتماد هذه المعايير إلى إخراج كثير من الكتب المشهورة من بين الكتب الأصول، كمسند أحمد

ومسند الدارمي.

Giriş

Hadis hafızları, hadisi şerifleri yazma ve kayıt altına alma hususunda asırlar boyu gayret göstermişlerdir. Bu gayret, Hz. Peygamber döneminde başlamış, sonraki asırlarda da devam etmiştir. Hadis ilmi, III./VIII. asırda altın çağını yaşamıştır. Zira söz konusu asır, eserleri asli kaynaklar olarak kabul edilen en meşhur hadis hafızlarının yaşadığı dönem olmuştur. Erken dönemlerden itibaren asli kaynaklar kabul edilen eserler, önemli bir yere sahip olmuştur. Musanniflerinin vefatı üzerinden uzun bir süre geçmeden ümmetin sahih hadisi, zayıf olandan ayırt etme noktasında referans kaynakları olmuştur. Şöhretleri artarak Hz. Peygamber'in hadislerinin başvuru kaynakları olmuştur. Söz konusu kaynaklar, şöhretlerine rağmen erken dönemde özel bir terimle zikredilmemiş; genel sıfatlarıyla anılmıştır. İlim ehli, bu kitaplara atıfta bulunurken onları tanımlayan belirli bir terim söz konusu olmamıştır. Dolayısıyla ilgili kavramın içeriği ve kapsamı, onlardan bahseden âlimlerin bakış açısına göre değişiklik arz etmiştir. “Kütüb-i Sitte” kavramı, VI./XII. asra gelindiğinde teşekkül etmeye başlamıştır.

Bu çalışmada, Kütüb-i Sitte teriminin teşekkül süreci ve gelişim devresi gözlemlenecektir. Hadis âlimlerinin bu kitapları, diğer kaynaklara tercih etme kıstasları gün yüzüne çıkarılmaya ve bu kıstasların belirlenmesindeki dayanak ve temeller takip edilmeye çalışılacaktır.

Kütüb-i Sitte'nin teşekkül sürecinin ve bu kitapların seçilmesinde etkili olan kıstasların tahlil edilecek olması, ilim ehlinin bir kitabı, diğerine tercih etme noktasında takip ettiği metodolojiyi de ortaya koyacaktır.

Muhaddislerin bir eseri Kütüb-i Sitte'ye dâhil etmesindeki metodolojik zihniyeti ortaya koyma ve hadis kitaplarını asıl kaynak hâline getiren ilkeleri tespit etme gayesi, bizi, bu konuyu araştırmaya sevk etmiştir.

Bu araştırma; “Kütüb-i Sitte kavramı ne zaman doğdu? İlk kim tarafından kullanıldı? Kullanıldığı zaman neye delalet etmekteydi? İlgili kitapların seçilmesinde etkili olan kıstaslar ve ilkeler nelerdir?” gibi sorulara cevap aramaktadır.

Konuyla ilgili yapılan araştırmalara bakılmıştır. Araştırma konusuna kısmi derecede benzerlik gösteren makaleler olsa da bu makale; araştırma üslubu, metodu ve vardığı sonuçlar itibarıyla diğer araştırmalardan ayrılmaktadır. Bu makalede, Kütüb-i Sitte'nin her birinin özelliklerine ve faziletlerine ayrı ayrı değinilmeyecektir. “Kütüb-i Sitte” şeklinde iki sözcükten oluşan terimin, bir kavram olarak hadis literatüründeki içeriği, asli ve esas yeri ele alınacaktır. Ayrıca Kütüb-i Sitte'nin hadis kabul şartlarına ve kriterlerine değinilmemiş; muhaddislerin bu kitapları diğerleri arasından Kütüb-i Sitte'ye dâhil etme kriterleri araştırılmıştır.

Bu çalışmada analitik tümevarım üslubu benimsenmiştir. Bu metot doğrultusunda toplu hâlde asli hadis kaynağı olma özelliğini kazanan hadis hafızlarının kitapları incelenmiş ve bazı

terimlere ulaşılmıştır. Ulaşılan terimler analiz edilmiştir. Terimlerin analizi ile Kütüb-i Sitte'nin seçimindeki kriterler ortaya konulmuştur.

Makalenin giriş kısmında konunun önemine, tercih edilme sebebine, problemine, hedefine, araştırmanın sınırlarına ve metoduna değinilmiştir. Birinci başlık altında, Kütüb-i Sitte kavramının tarihi ve anlamı ele alınmıştır. İkinci başlık altında, bir hadis kitabının söz konusu kavrama dâhil edilme kıstasları başlıklar altında ele alınmıştır. Bu doğrultuda imamlarının yetkinliği, kitapların şartları, erişim kolaylığı, amel edilen bütün hadisleri ihtiva edişleri, hadislerin şöhreti, ümmet nezdinde kabulü ve rivâyet edilen hadislerin sınırları gibi hususlar incelenmiştir. Sonuç kısmında ise araştırma neticesinde elde edilen fikirler zikredilmiştir.

1. Kütüb-i Sitte Kavramının Tarihi ve Delaleti

A- Kavramın Tarihi

“Kütüb-i Sitte” veya “usul-i sitte” kavramının tarihi, V./XI. asrın sonlarına ve VI./XII. asrın başlarına dayanmaktadır. İbnü'l-Kayserânî lakabıyla meşhur Ebü'l-Fazl Muhammed b. Tâhir b. Alî el-Makdisî eş-Şeybânî (ö. 507/1113), *Etrâfü'l-Kütübi's-sitte* ve *Şürûtü'l-e'immeti's-sitte* adlı kitaplarında Kütüb-i Sitte kavramını kullanmıştır. İbnü'l-Kayserânî'den sonra Ebû Muhammed Takıyyüddîn Abdülganî b. Abdilvâhid b. Alî el-Makdisî el-Cemmâilî (ö. 600/1203), *el-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl* adlı eserinde rivâyetleri Kütüb-i Sitte'de yer alan râvîlerin hâl tercümelerini ihtiva eden ilk çalışmayı kaleme almıştır; el-Cemmâilî'den sonra yaygınlık kazanan terim Buhârî, Müslim, Ebu Davûd, Tirmizi, Nesâî ve İbn Mâce'ye delalet eder olmuştur.¹

Yine aynı zaman diliminde Ebu'l-Hasan Rezîn b. Muâviye b. Ammâr el-Abderî es-Serakustî el-Endelüsî (ö. 535/1140), *Câmius-sihâh* veya *Tecrîdus-sihâh es-sitte* adlı eserini kaleme almıştır. el-Endelüsî, altı sahih başlığı altında; Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'leri, Ebu Dâvûd, Tirmizî, ve Nesâî'nin *Sünen*'leri yanında Mâlik'in *Muvatta*'ını ele almıştır. Görüldüğü üzere el-Endelüsî, beş sahih kitaba *Muvatta*'ı eklemiştir. Onun altı sahih tespitini talebesi Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 606/1210) kendisinden almış, *Câmi'u'l-uşûl li-ehâdisi'r-Resûl* adlı eserinde uygulamıştır. Kütüb-i Sitte kavramına paralel olarak Kütüb-i Hamse kavramı da gelişmiştir. Zira Ebû Bekr Zeynüddîn Muhammed b. Mûsâ b. Osmân b. Hâzim el-Hâzimî el-Hemedânî (ö. 584/1188), *Şürûtü'l-e'immeti'l-hamse* başlığı altında bir eser kaleme almıştır. el-Hâzimî, eserinde Buhârî, Müslim, Ebu Dâvûd, Tirmizî, ve Nesâî'nin şartlarını ele almıştır. Yine Ebû Tâhir Sadruddîn Ahmed b. Muhammed b. Silefe es-Silefî (ö. 576/1180) sahihleri beş olarak ele almış, Ebû Dâvud hakkında şunları söylemiştir: “Ebû Dâvud'un *Sünen*'i, fikh ve hadis otoriteleri tarafından kabul görmüş ve sahihliğinde ittifaka varılmış beş kitaptan biridir.”²

¹ M. Yaşar Kandemir, “Cemmâ'ilî” *DİA* İslam Ansiklopedisi, 7, 338-340. M. Yaşar Kandemir, “İbnü'l-Kayserânî” *DİA* İslam Ansiklopedisi, 21, 109-111.

² Ebû Tâhir es-Silefî, *Süneni Ebî Dâvûd*, (Halep el-Matba'l-İlmiye, 1932), 4, 357.

Kütüb-i Sitte ve Kütüb-i Hamse terimlerinden önce “el-Eimme” sayı kısıtlaması olmadan “imamlar” terimi veya “dört imam” terimi kabul görmüştür. Dört imam olarak kastedilen âlimler; Buhârî, Müslim, Ebu Dâvûd, ve Nesâî’dir. Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-İsfahânî (ö. 395/1005), *Risâle fi beyâni fazli (nakli)’l-ahbâr ve şerhi mezâhibi ehli’l-âşâr ve hakikati’s-sünen ve tashihi’r-rivâyât (Şürûtü’l-e’imme fi’l-kırâ’ati ve’s-semâ’ ve’l-münâvele ve’l-icâze)* adlı bir eser kaleme almıştır. Kitabın başlığında da görüldüğü gibi imamları bir sayıyla sınırlamamıştır. Bu eser, imamların şartları babında kaleme alınan ilk eser olma özelliğini taşımaktadır.³ Söz konusu eserde beş hadis imamının şartları ele alınmış ve onlar hakkında şunlar söylenmiştir:

Sadece sahihi rivâyet edip illetli hadislerin farkında olan, doğruyu yanlıştan ayıran dört imam vardır. Bu imamların başında Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî (ö. 256/870) gelir ve Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî’nin (ö. 261/875) adı zikredilir. Onlardan sonra Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889) ve Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî’den (ö. 303/915) gelir. Bu imamlardan sonra, onlar kadar olmasa da imamların metotlarını uygulayıp onların yolundan gitmeye çalışan şu âlimler gelir: Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl Semerkandî ed-Dârimî (ö. 255/869), Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî (ö. 279/892), Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbü’rî (ö. 311/924) ve Ahmed b. Amr b. Ebî Âsım en-Nebîl eş-Şeybânî el-Basrî (ö. 287/900).⁴

Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-İsfahânî beş imamı zikredip Dârimî, İbn Huzeyme ve Ahmed b. Amr b. Ebî Âsım en-Nebîl’i onlarla aynı derecede tutmuştur. O, metinde görüldüğü üzere muhaddisleri üç tabakada zikretmiştir. Buhârî’yi ve Müslim’i, daha sonra Ebû Dâvûd’u ve Nesâî’yi, son olarak da Tirmizî’yi zikretmiştir. Ayrıca Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd ve Nesâî’nin şartlarından bahsetmiştir.⁵

Görüldüğü üzere Kütüb-i Sitte veya e’imme-i sitte kavramı, Kütüb-i Hamse veya e’imme-i hamse terimiyle VI./XII. asrın başlarında zuhur etmiştir. Söz konusu terimlerin hadis alanında yerleşmesi, öncesinde bu altı imamın bütün muhaddisler katında otorite sağlamasına bağlıdır. Altı imamın otorite sağlama süreci, IV./X. asrın ortalarında gerçekleşmiştir. Bu zaman dilimi, son imamın vefatından elli yıla yakın bir zaman sonrasına işaret etmektedir. Ebu el-Fadl b. el-Kayserânî’nin, Humeydî’den naklen şöyle söylemiştir: “İki sahih kitabın zikri geçtiği zaman Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Hâfiz el-Fakîh [İbn Hazm] (ö. 456/1064), bu iki kitabın şanının yüce olduğunu vurguladı. Sonra bir grup hadis âlimi, Saîd b. es-Seken’e bir gün hadis kitaplarının çoğaldığını, Saîd b. es-Seken’in kendilerine yetecek kaynağı söylemesini istediler. Saîd b. es-Seken, hiçbir şey söylemeden evine girdi. Elinde dört kitapla çıkıp onları üst üste koyup: ‘İşte İslam’ın temelleri Buhârî, Müslim, Ebû

³ Abdulfettâh Ebu Gudde, *Hâzîmî’nin şurutü’l-e’imme tahkiki*, (Halep: el-Matba’ el-İlmiyye, 2005), s. 109.

⁴ Muhammed b. İshak İbn Mende, *Risâle fi beyâni fazli’l-ahbâr ve şerhi mezâhibi ehli’l-âşâr ve hakikati’s-sünen ve tashihi’r-rivâyât (Şürûtü’l-e’imme)*, (Riyad: Dârü’l-Müslim, 1416), s. 42-43.

⁵ Muhammed b. İshak İbn Mende, *Şürûtü’l-e’imme*, s. 71.

Dâvûd ve Nesâî; bu dört kitap bunlardır.’ dedi.”⁶ İbn Hazm’ın İbnüs-Seken’den⁷ aktardığı bu kısma, dört kitabın dinin temeli olarak nitelendirildiği en eski rivâyetlerden biridir. Rivâyette Kütüb-i Sitte kavramı yoktur. “Kavâid veya usûlü’l-İslam” sıfatıyla zikredilmiş; Tirmizi ve İbn Mâce zikredilmemiştir.

Bazı hadis âlimlerinin V./XI. asır geldiğinde bu kitaplardan hadis tahrir etmeye başladıkları görülmektedir. Örneğin, Beyhakî, bir hadisi rivâyet ettikten sonra: “Bu hadisi Tirmizî, Ebû Dâvud, Nesâî tahrir etmiştir.” şeklinde kayıt düşmüştür. Beyhakî şöyle demiştir: “Bu kitaba bakan birinin şunu bilmesi gerekir ki Buhârî ve Müslim, her biri sahihlerden oluşan birer kitap tasnif etmişlerdir. Ancak bazı hadisler vardır ki onların sıhhat kıstaslarına (kitaplarına alma konusunda) uymadığı için söz konusu rivâyetleri *Sahih*’lerine almamışlardır. Geriye kalan hadislerden bazılarını Ebû Dâvud, bazılarını Tirmizî, bazılarını Nesâî, bazılarını ise İbn Huzeyme kitaplarında tahrir etmişlerdir.”⁸ Beyhakî’nin bu sözü, bize “eimme-i hamse” ve “eimme-i sitte” terimlerinin herkes tarafından tanındığını, kitaplarının ise hadis ilminde asıl kabul edildiğini açıkça göstermektedir. Tarihî süreç içerisinde “eimme-i sitte” ve “Kütüb-i Sitte” terimlerinin Ebu’l-Fazl İbnü’l-Kayserânî’nin *Şurût el-eimme es-sitte* adlı kitabında başlık olarak yer aldığı görülmektedir. Kütüb-i Hamse terimini ise el-Hâfız el-Hâzımî, *Şurût el-eimme el-hamse* şeklinde kitabına isim olarak kullanmıştır.

B. Kütüb-i Sitte Teriminin Delalet Ettiği Mana

İmamlar hakkında yazan bütün âlimler altı imam arasında Buhârî, Müslim, Ebû Dâvud, Tirmizî ve Nesâî için ittifak hâlinindedir; fakat altıncı imam hakkında ihtilaf edilmiştir. Bazıları, İmam Malik’i ve onun *Muvatta*’ını altıncı kitap olarak sayarken bazıları, İbn Mâce’nin *Sünen*’ini ve bazıları ise İmam Dârimî’nin *Müsned*’ini Kütüb-i Sitte’ye dâhil etmişlerdir. Altıncı İmam şu üç imamdan biridir:

1-*Muvatta* sahibi İmam Mâlik b. Enes: Kütüb-i Sitte’nin altıncı kitabı olarak Rezîn b. Muâviye, *Tecrîd-i sıhah-ı sitte* kitabında zikretmiştir. İbnü’l-Esir, *Câmiu’l-usul* adlı eserinde aynı şekilde *Muvatta*’ı Kütüb-i Sitte’nin altıncı kitabı olarak kabul etmiştir.⁹ İmam Malik’i altıncı imam olarak kabul eden âlimler, onun hadis ilmindeki yüksek derecesini ve kitabındaki sahih hadisleri göz önünde bulundurarak böyle bir kanaate varmışlardır.

2-*Sünen* sahibi İbn Mâce: *Şurût el-eimme es-sitte* ve *Etrâf el-kütüb-i es-sitte* kitaplarında Kaysârânî’nin İbn Mâce’yi altıncı imam olarak kabul ettiği görülmektedir. Bu hususta *el-İşrâf ala mârifeti’l-etrâf* isimli kitabında İbn Asâkir (ö. 571/1176), aynı şekilde İbn Mâce’yi altıncı imam olarak kabul etmiştir.¹⁰ *el-Kemâl fi esmâi’l-ricâl* isimli kitabında, Yusuf b. Abdurrahman el-Mizzî (ö.742) ile

⁶ Muhammed b. Tâhir el-Makdisî, *Şurût’l-kütüb-i-sitte*, (Halep: Mektebetü’l-Matbuât el-İslâmiyye, 2005), s. 100-101.

⁷ Ebû Alî Saîd b. Osmân b. Saîd b. es-Seken el-Bağdâdî (ö. 353/964), önemli hadis hafızlarından. Hadis alanında birçok eseri bulunmaktadır. Bkz. Hayreddin Zirkî, *el-E’lâm*, (Beyrût: Dâru’l-İlim lilmelâyîn, 2002), 3, 98. Salahattin Polat, “İbnüs-Seken” DİA İslam Ansiklopedisi, 21, 202-203.

⁸ Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî (ö.458), *Marifetü’s-Sünen ve’l-Âhar*, (Karaci: Câmiatü’d-Dirâsât el-İslâmiyye, 1991), 1, 180.

⁹ Sa’d b. Abdullah el-Hamîd, *Menâhucu’l-Muhaddisîn*, (Riyad: Dâru Ulumi’s-Sünne, 1999), s.227.

¹⁰ Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfüz-zunûn an esmâi’l-kütüb ve’l-funûn*, (Bağdâd: Mektebetü Müsennâ 1421), 1, 81.

Makdisî aynı görüşü üzeredirler. Yine Zehebî ve İbn Hacer gibi pek çok âlim de İbn Mace'yi altıncı imam olarak kabul etmektedirler. Onun altıncı imam olduğu görüşü hadis âlimleri arasında meşhur olmuştur ve artık eimme-i sitte denildiğinde altıncı imam olarak İbn Mace akla gelir olmuştur. İbn Mace'nin altıncı imam olduğu görüşünde olan âlimlerin gerekçeleri şunlardır:

-İmam Malik'ten farklı olarak İbn Mace'nin Kütüb-i Hamse'ye zevâidi çoktur, 1000 kadar hadistir. İmam Malik'in ise neredeyse yoktur.¹¹

- *Muvatta'* da merfu olmayan pek çok hadis vardır. Sahabe ve tabiine mevkuf 900 kadar hadis vardır. Yine *Muvatta'* da İmam Malik hadislerden istinbat ettiği fikhî görüşlerini *Muvatta'* a eklemiştir. İbn Mace'de ise maktu ve mevkuf hadisler nadirdir.¹² Yukarıdaki çoğunluğa muhalif olarak İmam Mâlik'in *Muvatta'* ını altıncı kitap olarak kabul edenler, onun kitabında rivâyet ettiği hadislerin sıhhatini dikkate almışlardır. Zira İbn Mâce'nin münferit olarak rivâyet ettiği hadislerin çoğu zayıftır. Zehebi'ye göre İbn Mâce'nin bazı rivâyetlerinin münker ve çok az bir kısmının da mevzu olmasından dolayı âlimlerin bir kısmı, onun kitabını derece olarak daha aşağıda görmüşlerdir.¹³

Şuayb Arnaût, İbn Mâce'nin rivâyet ettiği bütün ziyadeleri kapsamlı bir çalışma ile ele almış ve 1213 kadar hadisin mükerrer, sahih ve hasen ligayrihi olan ve diğer Kütüb-i Hamse'de bulunmayan 600 kadar hadis olduğunu tespit etmiştir. Bu da onun rivâyet ettiği hadislerin neredeyse yarısının sahih ya da hasen olduğunu göstermektedir.¹⁴

3-Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî (ö. 255/869): Bazı âlimler, *Sünen* ile Dârimî'nin altıncı imam lakabına layık olduğunu söylemişlerdir. Bu görüşü ilk ortaya atan Moğultay b. Kılıç el-Hikrî'dir (ö. 762/1361). el-Alâî şöyle demiştir: "Altıncı kitap İbn Mâce yerine Dârimî olmalıdır. Zira o, çok az zayıf muhaddisten rivâyet eder. Mürsel ve mevkuf hadisleri de olsa münker ve şâz hadisleri nadirdir".¹⁵ Ancak görüldüğü üzere İbn Tâhir el-Makdisî, Dârimî'nin *Sünen*'inde bulunan mevkuf ve maktu hadislerden dolayı İbn Mâce'yi evla görmüştür.¹⁶

2. Kütüb-i Sitte'nin Seçilme Kriterleri

Söz konusu altı kitabı üstün ve ayrıcalıklı kılan nedir? Kütüb-i Sitte'yi asıl yapıp diğer hadis kitaplarından ayırt eden özellikleri nelerdir? İbn Huzeyme ve İbn Hibbân gibi sahih hadisleri tahrir etme hedefiyle kaleme alınmış veya Ahmed b. Hanbel gibi hadis edebiyatında önemli yeri olan müellifin eseri neden Kütüb-i Sitte'ye dâhil edilmemiştir? Bu kitapların seçiminde en önemli kıstaslar nelerdir?

¹¹ Ahmed b. Ali b. Hacer, *en-Nüket alâ kitâb İbn's-Salâh*, (Medîne Münevvere: el-Câmiâ el-İslâmiyye, 1984), 1, 487. Şuayb Arnaût, *Sünen İbn Mâce* tahkiki girişi, Dâr Risâle âlemiyye, Dımaşk 2009, I, 26.

¹² Muhammed el-Leknevî, *et-Ta'lik el-mümecced alâ Muvattâ Muhammed*, (Dımaşk: Dâr el-Kalem, 2005), 1,90.

¹³ Şuayb Arnaût, *Sünen İbn Mâce* tahkiki girişi, 1, 26.

¹⁴ Şuayb Arnaût, *Sünen İbn Mâce* tahkiki girişi, 1, 26.

¹⁵ İbn Hacer, *en-Nüket alâ kitâb İbn's-Salâh*, 1, 486.

¹⁶ Saîd Âl Hamîd, *Menâhic el-muhaddisîn*, s. 288.

Bu sorulara cevap vermeden önce şu üç meseleyi açıklamak uygun olacaktır:

A- Bahsi geçen hadis âlimleri, ümmet katında itibarı olan âlimlerdir. Onların kaleme aldığı kitaplar da aynı şekilde itibarlıdır. Kütüb-i Sitte'yi hadis alanında otorite kabul etmek hem muasırları hem daha sonra gelen âlimler tarafından ümmet nezdinde tasvip edilmiş ve yadırganmamış bir tasnif olmuştur. Kütüb-i Sitte'nin üstünlüğünü savunmayı, içtihadın gerilemesine bağlı olarak eskiyi yüceltme psikolojisinden kaynaklı olduğunu iddia etmek aşağıda görüleceği üzere Kütüb-i Sitte'ye atfedilen önemin zamanı ve sebebi hakkında ön yargılı bir tespit olsa gerektir.¹⁷

B- Kütüb-i Sitte'yi tercih eden âlimler, bu kitapları, diğerleri arasından hangi sebeplere dayanarak ayırdıklarını açık bir şekilde beyan etmemişlerdir. Bu sebepleri, seçilen kitapların özelliklerine bakarak aralarındaki benzerlikleri tespit etmek mümkündür.

C- Kütüb-i Sitte'nin tercihini sadece bir sebebe ve kıstasa bağlamak doğru değildir. Birçok kıstasın tespit edileceği sebepler vardır. Aşağıda zikredeceğimiz her şey birer kıstas olmasa bile Kütüb-i Sitte'den her birinin söz konusu kavram ve kitapların arasına alınmaya vesile olan bir niteliklerdir. Muhammed Sıddık Han Kannevcî (ö. 1307/1890) Kütüb-i Sitte'nin seçimindeki kıstaslara değinmiştir:

Hadis kitapları çok olup ehline bilinse de üst tabakası Kütüb-i Sitte'dir. Söz konusu altı kitabın sıhhat ve şöhret açısından özel yönleri vardır. Bu kitaplar, ümmetin selefi ve halefi nezdinde, sarsılmayacak bir güvene erişmiştir. Hadis erbabı, asırlar boyu bu altı kitaba özen göstermiştir. Kütüb-i Sitte, özel ilim meclislerinde âlimler ve âme meclislerinde halk tarafından benimsenmiştir. Kapsadığı kitapların belirlenmesi hususunda çok çaba sarf edilmiştir. Hadis ilmi tahsilinde Kütüb-i Sitte'ye yönlendirilmiş bu kitaplardaki hadisler ile iktifa edilmiştir.¹⁸

Kütüb-i Sitte'nin bu terim içine alınma kıstaslarına aşağıdaki başlıklar altında değinilecektir.

I. Kütüb-i Sitte Sahibi İmamların Bu Alandaki Önderliği

Bu imamların her biri birer hadis hafızıdır. Onların hadis ilmi öncüleri oldukları her asırda bilinmektedir ve sahih hadisi, illetli hadislerden ayıracak donanıma sahip olduklarına dair ittifak bulunmaktadır. Onlar hakkında söylenen bütün övgüleri burada zikretmek uygun olmayacağından her biri hakkında döneminin ricâl ilmi imamları tarafından yapılan değerlendirmelere kısaca yer verilecektir:

A-Buhârî, Horasan'da hadis ilminde önder; hadis hıfzında öncüdür. Ahmed b. Hanbel, onun hakkında şunları söylemiştir: "Horasan'da hadis hıfzı şu dört âlimdedir: Ebû Züra er-Râzî, Muhammed

¹⁷ Kütüb-i Sitte'ye atfedilen önemin söz konusu psikolojiye bağlılığı konusunda daha fazla bilgi için bkz. H. Musa Bağcı, el-Kütübü's-Sitte Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Otoritesini Oluşturan Faktörler, *İslamî İlimler Dergisi*, 2007, cilt: II, sayı: 2, s. 124.

¹⁸ Muhammed Sıddık Han b. Hasan b. Alî el-Kannevcî, *el-Hitta fî zikri's-sihâh es-sitte*, (Beyrut: Darü'l-Kütüb el-İlmiyye, 1985), s. 12.

b. İsmail el-Buhârî, Abdullah b. Abdurrahman es-Semerkindî ed-Dârimî ve el-Hasan b. Şucâ' el-Belhî.”¹⁹

B-Müslim; Ahmed b. Seleme, onun hakkında şunu söylemiştir: “Ben Ebû Züra ve Ebû Hâtim’in, sahihi bilmekte Müslim b. Haccâc’ı dönemlerinin hocalarından üstün gördüklerine şahit oldum.”²⁰ Muhammed b. Beşşâr’dan şu sözü nakledilmiştir: “Dünyanın hadis hafızları dörttür. Rey şehrinde Ebû Züra, Nişâbur’da Müslim, Semerkant’ta Dâremî ve Buhâra’da Muahmmmed b. İsmail el-Buhârî.”²¹ Bu nakillerde görüldüğü üzere hadislerin ileli yanında cerh-tadîl alanında imam olan Ebû Züra ve Ebû Hâtim gibi âlimler Müslim’i öncelemişlerdir. Onların dönemi, hadis ilminin altın çağını temsil etmektedir. Ayrıca dünyada dört hadis hafızı arasında adı zikredilmektedir.

C-Ebu Dâvûd. Ebû Bekr el-Hallâl (ö. 311/923) şöyle söylemiştir:

Ebu Dâvûd, zamanında öncü görülen imamdır. Çağdaşlarından hiç kimse hadis tahricinde kendisine yetişememiştir.²² Zehebî şöyle demiştir: “Ebû Dâvûd hadis alanındaki imamlığı yanında büyük fakihlerdendir. Kitabı bunu göstermektedir. O, İmam Ahmed’e musâhabet etmiş âlimlerdendir. Bir müddet İmam Ahmed’in meclisinde bulunmuştur. Ona usul ve fûruda dakik meseleler sormuştur. Sünnete ittiba ve teslim olmada ve kelamın sakıncalı meselelerinden uzaklaşmakta selef mezhebindedir.”²³

D-Tirmizî. el-Hâkim onun hakkında Ömer b. Alek’ten şunları nakletmiştir: “Buhârî vefat edince Horasan’da ilim, ezber, zühd ve takvada Tirmizî gibi bir başka âlim bırakmamıştır. Takvasından gözlerini kaybedene kadar ağlamış senelerce a’mâ yaşamıştır.”²⁴ Yine Zehebî, Tirmizî’nin *Sünen* adlı eserinin onun imametine, ezberine ve fihhına delil olarak kâfi olduğunu söylemiştir.²⁵

E- Nesâî. Dârekutnî şöyle söylemiştir: “Nesâî, hadis ilminde kendi asrındaki herkesten üstündür.”²⁶ Zehebî, “Üçüncü yüzyılın başında Nesâî’den daha güçlü bir hadis hafızı yoktu. O, hadiste, ilel ve rical de Müslim, Ebû Dâvûd ve Tirmizî’den daha zekidir. O, Buhârî ve Ebu Züra derecesinde bir âlimdir.”²⁷

F- İbn Mâce. Ebû Ya’lâ el-Halilî’den şu sözü nakledilmiştir: “O, yüksek derecede (sika) güvenilirirdir, üzerinde ittifak edilmiş hadisiyle amel edilmektedir. Hadis ilminde marifet ve ezber

¹⁹ Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh Bağdâd*, (Beyrût: Dâru’l-Garb el-İslâmî, 2002), 2, 340.

²⁰ Osman b. Abdurrahmân İbn’s-Salâh, *Siyânetü sahihi Müslim*, (Beyrût: Dâru’l-Garb el-İslâmî, 1408), s. 61.

²¹ Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tedribür-râvî fi şerhi takrîb en-Nevâvî*, (Dımaşk: Dâr Taybe, , t.y), 2, 941.

²² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh Bağdâd*, 5, 75.

²³ Zehebî, *Siyer*, 13, 215.

²⁴ Zehebî, *Siyer*, 13, 273.

²⁵ Zehebî, *Siyer*, 13, 267.

²⁶ Abi b. el-Hasan İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, (Dımaşk: Dâru’l-Fikr, 1995), 16, 174.

²⁷ Zehebî, *Siyer*, 14, 133.

sahibi biridir.”²⁸ Zehebî: “İbn Mâce hâfız, nâkîd, sâdık ve geniş ilim sahibiydi.”²⁹ İbni Hacer: “İmamlardan biridir.”³⁰

Haklarında yazılan övgülerden çok azını naklettiğimiz sözlerden de anlaşıldığı üzere adı geçen altı imamın hadis alanındaki imametleri aşikâr; sahihi, illetliden ayırmakta öncülükleri ayan ve beyandır. Bu durum, onların kaleme aldıkları kitapları Hz. Peygamberin sünnetini temsil eden asıllar hâline getirmiştir.

II. E'imme-i Sitte kitaplarında Hadis Şartlarının Net Olması ve Bu Şartlara Uyulması

E'imme-i sitte'den her biri, kitabını kaleme almadığı kendi şartlarını belirleyip bu şartlara riayet etmiştir. Bazı imamlar, şartlarını açık bir şekilde ifade ederken, bazıları açık bir şekilde ifade etmeseler bile sonradan gelen ulema tarafından uydukları şartları tespit etmiştir.³¹

Kütüb-i Sitte'yi, “rivâyet ettiği hadislerin sahih olma şartı olanlar” ile “sıhhat şartı olmayanlar” şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. Kütüb-i Sitte'yi, sıhhat şartına göre taksim şu şekilde mümkündür:

A- İmam Buhârî ve Müslim, kitaplarına aldıkları bütün hadislerin sahih olması şartları bulunmaktadır. Buhârî şöyle demiştir: “Bu kitapta sadece sahih hadisleri tahrir ettim. Sahih olup benim kitabıma almadığım tahrir ettiğimden fazladır.”³² Kitabının ismi de (*el-Câmi'u's-sahîhu'l-müsned min umûri Resûlillâh şallallâhü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*), bu şartını açık bir şekilde ifade etmektedir. Kitabın içeriği, bu şartı uyguladığını göstermektedir. İmam Müslim de aynı şekilde sadece sahih hadisleri tahrir etmiştir. Şöyle demiştir: “Bu kitaba, sıhhati hususunda birlik hâsıl olmayan hadisleri almadım. Sadece sıhhatine icma hâsıl olan hadisleri aldım.”³³ Kitabının ismi sıhhat şartına delalet etmektedir: “Bu *el-Müsned es-sahîh*'i üç yüz bin mesmu (iştilmiş) hadis arasından yazdık.”³⁴ demektedir.

B- Dört sünen sahibinin, sadece sahih hadisleri tahrir etme şartı bulunmamaktadır. Onlar, sahih yanında hasen ve zayıf hadisleri de tahrir etmişlerdir. Sünen sahiplerinin şartı, cerh ve tadil âlimleri tarafından hadisnin terk edilmesi gerektiğine ittifak olunmayan râvîlerin hadislerini tahrir etmektir. Ebu Dâvûd şöyle demektedir: “Sünen adlı kitabımda hadisi metruk bir râvîden rivâyet

²⁸ Zehebî, *Siyer*, 14, 279.

²⁹ Zehebî, *Siyer*, 13, 278.

³⁰ Ahmed b. Ali İbn Hacer, *Tehzîb et-tehzîb*, (Hindistan: Dâiretu'l-Maârif en-Nizâmiye, 1326), 9, 531.

³¹ İmamların şartları hakkında daha detaylı bilgi için bkz. İbrahim Canan, Kütüb-i Sitte İmamlarının Şartları, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 1979, sayı: 3, s. 103-126.

³² Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *Fethul-mugîs bişerhi elfiyyeti'l-hadîs*, (Mısır: Mektebetüs-Sünne, 2003), 1, 50.

³³ Müslim, *salat*, 16: 404.

³⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh Bağdâd*, 15, 121.

bulunmamaktadır. Münker bir hadis varsa münker olduğunu belirttim. Ayrıca bu bapta ona benzer bir hadis olmadığını beyan ettim.”³⁵

Aynı durum Tirmizî için de geçerlidir. Tümevarım (istikrâ) yoluyla Tirmizî'nin, hadis alanında öncelikle göre daha az birikim sahibi olup cerh ve tadil eleştirisi alan dördüncü tabaka râvîlerin hadislerini tahrir etmektedir. Ancak Tirmizî, red ve terk edilmiş râvîlerden tahrir etmemiştir. O tahrir ettiği râvîlerin durumunu açıklamıştır.³⁶

Nesâî, *Sünen*'inde sıhhat konusunda daha titiz davranmıştır. Kitabının ekseriyeti sahihi ihtiva etmektedir. Zira o, kitabını yine kendisine ait geniş eseri *Sünen-i Kübrâ*'dan seçerek kaleme almıştır. Ebu Dâvûd'un ve Tirmizî'nin kabul edip hadisini tahrir ettiği bazı râvîleri Nesâî kabul etmemiştir. Dahası Buhârî ve Müslim'in râvîlerinden reddettiği de olmuştur. Nesâî'den şöyle nakledilmiştir: “*Sünen*'i toplamaya başladığım zaman bazı râvîler hadisini tahrir etme hususunda şüphelerim vardı. Onların rivâyetleri için istihâre yaptım. Onların alî isnatlarına rağmen rivâyetlerini bırakmaya karar verdim.”³⁷

Nesâî'nin aksine İbn Mâce'nin *Sünen*'i, Kütüb-i Sitte arasında en fazla zayıf hadis içeren kitaptır. Zehebî, onun hakkında şunu söylemiştir: “İbn Mâce'nin *Sünen*'i içinde sayıları çok olmamakla beraber zayıf hadisler içeren iyi bir kitaptır. O zayıf hadisler de olmasa ne güzel olacaktı.”³⁸ İçinde bazı hadislerden olsa gerek ilk dönemlerde Kütüb-i Sitte kavramına dâhil edilmemiş, yukarıda görüldüğü üzere ileri dönemlerde eklenmiştir.

Sünen sahiplerinin sahih olmayan hadisleri de tahrir etmeleri, zayıftan sahihe sünen babındaki bütün hadisleri toplama arzusudur. Zira sünen, fikhî hadisler demektir. Fukahâ, sahih hadisler ile amel ettikleri gibi hasen ve bazen zayıf hadislerle de amel edebilmektedir. Sünen sahipleri ayrıca bazen zayıf hadisi, bu bapta daha sahih olmadığından veya hadis zayıf da olsa Hz. Peygambere nispeti cihetiyle ulemanın görüşünden evla olması bakımından rivâyet etmişlerdir. Dördüncü kıstasta ele alınacağı üzere başka sebepler de vardır.

Sünen sahipleri, muhtelif derecelerdeki hadisleri rivâyet etmelerine rağmen ele aldıkları bapta en sahih hadisi tahrir etme prensibine bağlı kalmışlardır. Bapta en sahih hadisi zikretme prensibinden sadece diğer hadisin senedinin daha âlî olması gibi sebeplerden vazgeçmişler, âlî senedi daha sahihe tercih etmişlerdir. Ebû Dâvûd, Mekkelilerin, kendisinin her zaman bapta en sahih hadisleri mi zikrettiği sorularına şöyle cevap vermiştir: “Hadisin iki sahih vecih üzere rivâyet edilmesi, birinin senedi daha eski; diğerinin ise râvîleri daha güvenilir olması durumu müstesnadır. Bu durum da belki de daha eski olanı tercih etmişizdir; fakat bu durum, kitabımızda on hadisten azdır.”³⁹ Her

³⁵ Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Risâletü Ebî Dâvûd li ehli Mekke*, (Halep: Mektebetü'l-Matbûât el-İslâmiye, 2005), s.33.

³⁶ Nureddin İtir, *el-İmâm et-tirmizî, ve'l-müvâzene beyne câmi'î ve's-sahihayn*, (Beyrût Müessesetür-Risâle, 1988), s. 56.

³⁷ İbn Hacer, *en-Nüket alâ kitâbi İbni's-Salâh*, 1, 284.

³⁸ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, (Beyrût Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye), 1998, 2, 155.

³⁹ Ebû Dâvûd, *Risâletü Ebî Dâvûd li ehli Mekke*, s.30-31.

zaman baptaki en sahih hadisi tercih etme ilkesinden yoksun olmaları İbn Huzeyme ve İbn Hibbân sahihlerinin Kütüb-i Sitte arasına seçilmeme sebeplerinden olsa gerektir. Zira onlar, sahihleri rivâyet etme şartıyla kendilerini sınırlamalarına rağmen sahih olmayan hadisler rivâyet etmişlerdir. Ayrıca İbn Hibbân, hadis kabulünde kolaylığıyla bilinmektedir. Ayrıca hadisi kabul ve red şartlarında ihtilaf olduğu gibi terimlerde de ihtilaf söz konusudur. Bu konu, sekizinci kıstasta ele alınacaktır.

III. Kütüb-i Sitte Kitaplarının Düzenliliği ve Hadislere Erişim Kolaylığı

Kütüb-i Sitte imamları, kitaplarını konulara göre tertip etmiştir. Her konu “kitap” adını verdikleri bir ana başlık altında işlendikten sonra “bab” adında alt başlıklar oluşturulmuştur. Konuyla alakalı bütün hadisler, bu başlıklar altında işlenmiştir. Böylelikle kitaplar, bir düzen kazanmış ve hadislere erişim kolaylığı sağlanmıştır. Söz konusu hadis taksimleri, hadis kitap telifi alanında nitelikli bir atılım olarak addedilmiştir. Zira altı imamdan önce müsned türünde kaleme alınan hadis kitapları bir râvîyi alıp onun rivâyet ettiği hadisleri konularına bakmaksızın hepsini üst üste aktarıyordu.⁴⁰

Hattâbî, Ebû Dâvûd hakkında şunları söylemektedir:

Ebû Dâvûd’tan önce hadis uleması, câmi’ ve müsned tarzında kitaplar telif ediyordu. Bu kitaplar; sünen, ahkâm, ahbâr, kıssalar, mevâiz ve âdâb içeriyordu. Ancak sadece süneni tek başına her yönüyle toplayıp ihata ederek farklı siyâklarda uzun rivâyetlerin içinden öz ve özet bir şekilde ortaya koymak Ebû Dâvûd’tan başka kimseye müyesser olmamıştır. Dolayısıyla Ebû Dâvûd’un *Sünen*’inin hadis erbabı nezdinde ayrı yeri olmuştur. Bu eser için hadis tâlipleri uzun mesafelerden rihle yapıp gelerek onun rivâyetlerini almaya özen göstermiştir.⁴¹

Hattâbî’nin Ebû Dâvûd ve *Sünen*’i hakkında söylediği bu övgü dolu sözler, diğer *Sünen* kitapları (aynı şekilde kaleme alındığından) için de geçerlidir. *Müsned* metodunda yazılan kitapların hadis alanında asıl addedilmemelerinin bir sebebi de telif metotları olsa gerektir.

IV. Kütüb-i Sitte’nin Amel İçeren Hadisleri İhtiva Etmesi

İbn Hacer, ahkâm hadisleri hakkında şunları söylemiştir: “*et-Temyiz* adlı kitabında Ebû Cafer Muhammed b. el-Hüseyin el-Bağdâdî, Sevrî, Şu’be, Yahya b. Said el-Kattân, İbn Mehdî, Ahmed b. Hanbel ve diğer hadis âlimlerinden; mükerrerler hariç Hz. Peygamber’e isnat edilmiş dört bin dört yüz adet olduğunu nakletmiştir.”⁴² Burada ulemanın ahkâm olarak niteledikleri hadisler, doğrudan lafızları ve birinci delaletleri ile hüküm içiren hadisler kastedilmiştir. Tazammun ve iltizam yoluyla hükümlere işaret ve delalet eden hadisler, bu sayının dışındadır. Zira kıssalar, menakıp, savaşlar ve başka konulardaki hadislerden hüküm çıkarılması mümkün ve vakidir.⁴³

⁴⁰ Mehmet Dilek, *Hadis tahrir şartları açısından kütüb-i sitte*, (İstanbul: İpek Yayınları, 2009); Mehmet Dilek, *Hadis el kitabı*, Editör Eyüp Baş Editör, Zişan Türcan, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2021), s.143-167.

⁴¹ Hamed b. el-Hattâbî, *Me’âlimü’s-sünen*, (Halep: el-Matba el-İlmiyye, 1932), I, 7.

⁴² İbn Hacer, *en-Nüket ala İbn’s-Salâh*, 1, 299.

⁴³ Abdülfettâh Ebû Gudde, *Ta’lik ala risâleti Ebî Dâvûd*, s. 37.

İmam Nevevî'den, "Gerçek şudur ki; usul-ı hamsenin kapsamadığı hadisler çok azdır." sözü nakledilmiştir. Ulema, onun bu sözünü ahkâm hadislerine hamletmiştir.⁴⁴ İbn Hacer, Nevevî'nin bu sözü hakkında şu yorumu yapmıştır: "Ahkâm hadisleri hakkında söylenmiş bir sözdür. Zira ahkâm hadisleri dışındaki hadisler az değildir."⁴⁵

Kütüb-i Sitte, amel içeren hadislerin çoğunu ihtiva etmektedir. Fakihler hüküm çıkarmak için bu kitaplara başvurmaktadır. Ahkâm hadislerinin Kütüb-i Sitte'de varlığı her birinin tek başına değil; tamamının birlikte olan bir özelliğidir. Ebû Gudde, bu hususta şunları söylemiştir: "Her birinin fıkıh ve hadis alanlarında, diğerlerinde bulunmayan ve kendilerine has özellikleri yanında Kütüb-i Sitte, ahkâm hadislerinin çoğunu içermektedir. Sıhhat bakımından farklılıklarına rağmen hepsi birlikte, hadis alanında temel kitaplar olmuştur."⁴⁶

Amel edilen bütün hadisleri kapsama hedefi, eimme-i sittenin açıkça altını çizdiği hedefler arasında yer almaktadır. Dahası Buhârî, kitabını fıkha göre düzenlemiş, aynı meseleye müteallik farklı baplardaki hadisleri bir araya getirmiştir. Nâsîh olan hadisleri zikretmiş, hükmü kaldırılıp nesh edilmiş hadisleri rivâyet etmemiştir. Örneğin, ateşte pişmiş yemekten abdest meselesinde sadece abdestin gerekmediği rivâyetleri zikretmiştir.⁴⁷ Hz. Peygamber'in hanımı Meymûne'den onun ateşte pişmiş et yediği hâlde tekrar abdest almadan namaz kıldığı hadisini rivâyet ederken gerektiğine dair rivâyeti kitabına almamıştır. Yine aynı şekilde gusûl gerektiren hadiselerde amel edilen hadisi zikretmiş, "Nesh olmuş sudan su gerekir."⁴⁸ malindeki hadisi zikretmemiştir. Bu minvalde Buhârî'de örnek çoktur.

İmam-ı Müslim, *Sahih*'inde hem nâsîh hem de mensuhu birlikte rivâyet etmiş; ancak mensûh hadisin hükmünün kaldırdığını beyan etmiştir. Buhârî'nin zikretmediği "Ateşte pişmiş yemekten abdest alınız." hadisini ve "Sudan su gerekir." hadisini rivâyet etmiştir.⁴⁹

Ebû Dâvûd, amel edilen bütün hadisleri kitabına almayı hedeflemiştir. O, şöyle demiştir: "Biri, benim kitabımda rivâyet etmediğim bir sünnetten size bahsederse biliniz ki o hadis rivâyet edilecek şartlara uygun değildir."⁵⁰ Yine başka bir yerde: "Hadislerin tamamına ulaşma hususunda benim kadar çaba sarf eden bir kimse tanımıyorum."⁵¹ demiştir. Nevevî, Ebû Dâvûd'un bu sözünü şöyle yorumlamıştır: "Ebû Dâvûd *Sünen*'inde ahkâm hadislerinin tamamını veya çoğunu kapsamamıştır. Buhârî'de ve Müslim'de Ebû Dâvûd'un almadığı çok ahkâm hadisi vardır. Ebû Dâvûd şöyle söylemiştir: "İsnadı uygun her sünen hadisini kitabıma aldım. Belki doğrudan hadis değil de hadisten üretilmiş

⁴⁴ Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr*, (Dimaşk: Dâr Taybe, t.y.), 1, 104.

⁴⁵ İbn Hacer, *en-Nüket ala İbn's-Salâh*, 1, 298.

⁴⁶ Ebû Gudde, *Şurât'l-eimme es-sitte* mukaddimesi, s.56.

⁴⁷ Buhârî, Vudu, 50 : 207, Müslim, Hayz , 24: 356.

⁴⁸ Buhârî, vudu, 50: 287, Müslim, vudu, 41: 348.

⁴⁹ Müslim, hayz, 24: 353.

⁵⁰ Ebû Dâvûd, *Risâletü Ebî Dâvûd liehli Mekke*, s.34.

⁵¹ Ebû Dâvûd, *Risâletü Ebî Dâvûd li ehli Mekke*, s.35.

bilgilerden bazı istisnalar olabilir. Ancak bu istisnalar bile neredeyse yoktur.”⁵² Ebû Gudde, Ebû Dâvûd’un bu sözü hakkında: “Ebû Dâvûd’un sahih isnadlı bütün hadisleri kitabındakilere hasretmesi geriye kalanlar hakkında da yaptığı genelleme eksik bir sözdür. Zira Ebû Dâvûd’un *Sünen*’i tek başına bütün sünen hadislerini kapsamamıştır. Bunun en büyük delili Zeyla’î’nin *Nasbu’r-râyesinde* İbn Hacer’in *et-Telhîs el-habîri*’nde de İbn Teymiye *el-Muntekâ min ahbâ’l-Mustafa* ve benzeri kitaplarda tahrir edilen hadislerdir. Bu hadisler arasında Ebû Dâvûd’un şartlarının altında ve üstünde *Sünen* hükmü içeren çok sayıda hadis vardır.”⁵³ demiştir.

Her ne kadar tek başına başaramamış olsa da Ebû Dâvûd’un sözlerinden amel edilen hadisleri toplama gayesi olduğu aşikârdır. *Sünen* hadislerinden kayda değer bir kısmını kitabına almıştır. Onun tahrir ettiği rivâyetlerin gayesi, diğer Kütüb-i Sitte kitapları ile hâsıl olmuştur. Kütüb-i Sitte’ye dâhil edilmesi ve Buhârî ile Müslim’den hemen sonra zikredilmesi bunu göstermektedir. Hattâbî, Ebû Dâvûd hakkında kendisinin öncü olduğunu amel ve ahkâm hadisleri olsun *Sünen*’de olsun kendisinden önce ve sonra kimsenin onun başarısına yetişemediğini söyler.⁵⁴ İbn Hacer, Ebû Dâvûd’un *Sünen*’i hakkında “ahkâm’ın temeli” tabirini kullanmıştır.⁵⁵ Ebu Gudde ise Ebû Dâvûd’un *Sünen* kitaplarının en değerlisini, en kapsamlısını ve en faydalısını kaleme aldığı ifade eder.⁵⁶

Tirmizî, şöyle demiştir: “Bu kitaptaki bütün hadisler amel edilen hadisler olup ilim erbabı bu hadisleri hükümlerde delil olarak kullanmıştır. Bu kaideden müstesna sadece iki hadis vardır. Onlar da şunlardır...”⁵⁷ amel edilmeyen iki hadisi burada söylemiştir.

Nesâî’nin metodu Müslim’e yakındır. Nâsîh olanı ayrı mensûh olanı ayrı ayrı baplarda tahrir etmiştir. Buhârî ve Müslim örneğinde aktardığımız hadisleri farklı iki bapta aktarmaktadır.⁵⁸

Yukarıda aktardığımız bilgilerden kitapların itibar kazanmasında ve Kütüb-i Sitte gibi bir kavrama dâhil edilmesinde, amel edilen hadisleri önceliyor olması belirleyici bir rol oynamıştır. Müsned türünde yazılan kitapların yukarıda zikredilen özelliklerden uzak olması, Kütüb-i Sitte ve Hamse kavramlarından uzak kalma sebeplerinden biridir. Müsned metodu ile yazılan kitapların, ana hadis kaynakları arasına alınmayıp Kütüb-i Sitte kavramına dâhil edilmemesi meselesinde İbnü’s-Salâh, müsned sahiplerinin, her sahabîden aldıkları bütün rivâyetleri üst üste sıralamaları sebebini göstermiştir. Rivâyet ettikleri hadislerin delil olarak kullanılma meselesini göz ardı etmişlerdir. Bu sebepten müsnedlerin mertebesi gerilemiştir. Hâlbuki müsnedlerin müelliflerinin büyüklüğü tartışmasızdır.⁵⁹

⁵² Buhârî, gusûl, 28: 287, Müslim, vudû, 41: 348.

⁵³ Ebû Dâvûd, *Risâletü Ebî Dâvûd liehli Mekke*, s.34.

⁵⁴ Hattâbî, *Me’âlimüs-sünen*, I, 8.

⁵⁵ İbn Hacer, *et-Telhîs el-habîr fi tahrîr Ahâdis er-Râfi*, (Kâhire: Dâr Advâ, 2007), 2, 48.

⁵⁶ Abdülfettâh Ebû Gudde, *Ta’lik ala risâleti Ebî Dâvûd*, s. 9.

⁵⁷ Abdurrahmân b. Receb el-Hanbelî, *Şerh ilel et-Tirmizî*, (Ürdün: Mektebetü’l-Menâr, 1987), 1, 323.

⁵⁸ Ahmed b. Şu’ayb en-Nesâî, *el-Müctebâ mines-sünen*, (Halep: Matbûat İslâmiyye 1986), h. no: 171-182.

⁵⁹ Osman b. Abdurrahmân İbns-Salâh, *Ulûm el-hadîs*, (Beyrût: Dârü’l-Fikr, 1986), s.37-38.

V. Rivâyet Ettikleri Hadislerin Meşhur Olması

Muhaddislerin, senedi garîb hadisleri rivâyet etmekten çekindikleri bilinmektedir. Hedefleri, her zaman garîb rivâyetin zıttı olan insanlar arasında meşhur hadisleri talip olmuştur. Rivâyet tariki olarak ahâd da olsa fakihler ve fetva ehlinin katında biliniyor amel edilen hadisleri tercih etmişlerdir.⁶⁰ İbrahim Neha'î'nin, "Muhaddisler, garib hadisi sevmezlerdi." sözü nakledilmiştir. Yezîd b. Ebî Habîb'ten şu sözü nakledilmiştir: "Bir hadis işitirsen onu, kaybettiğin sana ait bir şey gibi ara. Eğer biliniyorsa al; aksi takdirde bırak." Hadis âlimlerinin uzak durduğu garib hadis, sened veya metninde illet olan hadislerdir. Söz konusu illet; râvîlerin tek başına tahammül derecesinde olmaması veya kendinden daha güvenilir râvîlere muhalif olması veya metni garip olup herhangi bir sebepten fetva ehli arasında amel edilmemesidir. Bu hususta Ahmed b. Hanbel şöyle demiştir: "Hadis ehli, bir hadise, bu hadis "garib" veya "fâide" derse bil ki o hadisin ya yanlış ya birbirine karıştırılmış veya muhaddisin bir hatası veya senedi olmayan bir rivâyettir. Şu'be ve Süfyân bile rivâyet etse."⁶¹ Buhârî ve Müslim, bu tanımla garib hadisten açık bir şekilde kaçınmışlardır. Zira onların tahrir ettikleri hadislerde sıhhat şartı aramışlardır. Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerinde bir garib hadis bulmak mümkün bile değildir. Eimme-i sittenin geri kalanlarının bazıları, açık bir şekilde garib hadisten kaçındıklarını ifade etmişlerdir. Kitaplarındaki hadisleri inceleyerek garib hadisten kaçındıkları gerçeğini görebiliriz. Ebû Dâvûd'tan şu söz nakledilir: "Kitabıma aldığım hadislerin çoğu meşhurdur. Hadis ile iştil eden herkeste bulunan rivâyetlerdir; ancak herkes, onları birbirinden ayırt etmeye muktedir değildir. Rivâyetlerimin meşhur oluşu bir övünç kaynağıdır. Zira garib hadis, Mâlik'ten, Yahya b. Saîd'ten veya güvenilir imamlardan da gelse delil olarak kullanılmaz".⁶²

Garib hadisten kaçındıkları, amel edilen hadisleri rivâyet etmelerinden de anlaşılmaktadır. Zira garib, amel edilene zıttır ve ulema, onunla amel etmekten sakındırmıştır. Belki de Dârekutnî'nin asıl hadis kitaplarının arasında sayılmamasının arkasındaki sebep büyük rütbesi, derin ilmüne karşın kitabında garib ve illeti rivâyetleri toplamış olmasıdır. İbn Teymiyye, bu hususta şunları söylemiştir: "Dârekutnî, kitabında sünenin gariplerini toplamayı hedeflemiştir. Bu sebepten dolayı başkasının rivâyet etmediği zayıf ve mevzu hadisleri rivâyet etmiştir."⁶³

VI. Makbûl ve Merfû Hadisleri İhtiva Etmeleri

Bir hadis kitabını asıl kitaplar arasına alma kıstasları arasında kitabın içeriğinin sadece merfû hadislerden ibaret olması kıstası bulunmaktadır. Bir kitabın merfû hadisler yanında diğerlerini de ihtiva etmesi onun Kütüb-i Sitte kavramına dâhil olmasına engel teşkil etmiştir. İmam Mâlik'in *Muvattâ'*sının Kütüb-i Sitte kavramına alınmamasının en önemli sebeplerinden biri, merfû hadisler yanında sahabe ve tabiin hadisleri ile fukaha görüşlerine de yer vermesidir. Kütüb-i Sitte arasına

⁶⁰ Abdülfettâh Ebû Gudde, *Ta'lik ala risâleti Ebî Dâvûd*, s. 47.

⁶¹ Abdurrahmân b. Receb el-Hanbelî, *Şerh ilel et-Tirmizî*, 2, 623.

⁶² Ebû Dâvûd, *Risâletü Ebî Dâvûd liehli Mekke*, s.37.

⁶³ Ahmed b. Abdualîm İbn Teymiyye, *Mecmû el-fetâvâ*, (Medîne Münevvere: Mecma Melik Fehd, 1995), 27, 166.

alınma kıstaslarından bir diğeri hepsinin birlikte, birbirini tamamlayarak Hz. Peygamberden gelen merfû metinleri ihtiva etmesidir. H'ulî, Kütüb-i Sitte'nin çok azı hariç neredeyse bütün sahih hadisleri ihtiva ettiğini söylemektedir.⁶⁴

Kütüb-i Sitte'nin bütün sahihleri ihtiva ettiğini, Sâlih eş-Şâmî'nin *Meâlimüs-sünnetin-nebeviyye* adlı eseri vasıtasıyla izah etmek istiyoruz. Eş-Şâmî, kitabını on dört hadis kitabından seçmeler yaparak oluşturmuştur. Topladığı hadis sayısı 3921'dir. Tekrarları hariç, asıl kitaplardaki sayı budur. İçlerinden 2131 hadis, Buhârî ve Müslim'de geçen hadislerdir. 2131 hadis, eş-Şâmî'nin topladığı hadislerin %55'ini teşkil etmektedir. Kütüb-i tisâ'da ise %94 teşkil 3691 hadis bulunmaktadır.⁶⁵

Biz, merfû hadis hususunda Dârimî'nin Kütüb-i Sitte'de bulunmayan hadislerini inceleyip saydık ve 170 civarında hadis tespit ettik. Bu 170 hadisin çoğu, ahkâm hadisi değildir; ekseriyetle mürsel veya münkatı rivâyetlerdir. Böylece eş-Şâmî'nin zikrettiği oran Kütüb-i Sitte ve Ahmed b. Hanbel'in hadisleridir. Zira Mâlik'in ziyadeleri nadir, Dârimî'nin ise azdır. Geriye Kütüb-i Sitte ve Ahmed kalmaktadır ki açık bir şekilde Kütüb-i Sitte dışında kalan merfû hadis sayısı çok azdır.

Bazı hadis kitaplarının merfû hadisler yanında mavkuf ve maktu' rivâyetleri ihtiva etmeleri asıllar arasında sayılmamalarına sebep olmuştur. Bu durum, Dârimî'de açık bir şekilde gözükmektedir. El-Alâî, merfû olmayan rivâyetler alması bağlamında Dârimî'nin *Sünen*'i hakkında şöyle söylemiştir: "İçindeki mürsel ve mevkuף hadislere rağmen İbnü Mâce'den evladır."⁶⁶ El-Alâî göre, Dârimî'yi tercih etmek evla gibi gözükse de bazı ulema, merfû olmayan rivâyeti zikretmenin kitabı asıllar arasından çıkaracak kâfi bir sebep olarak görmektedir. Zira merfû hadislerin aksine merfû olmayan hadislerle amel etme zorunluluğunun delil olarak kabulü ihtilaflı bir meseledir. Merfû olmayan rivâyetleri nakleden kitabı esas kabul etmek isabetli olmayacaktır. Özellikle de merfû olmayan rivâyetlerin sayısı çok olursa! Ulemanın, Dârimî'nin asıl kitaplar arasına almamasında en önemli sebebi merfû olmayan rivâyetleri tahric etmesidir.

VII. Ümmetin Kabulüne Mazhar Olması

Ebû Gudde, Kütüb-i Sitte hakkında şunları söylemiştir: "Bu kitaplar, sıhhat farklılıklarına rağmen hadis alanında asıl kitaplar hâline gelmiştir. Eskiden günümüze, doğudan batıya ümmet olarak Müslümanlar, bu kitaplara izzet ve saygı ile bakmışlardır. Kütüb-i Sitte'nin değerini bilmek bu kitaplardan önce ve sonra yazılanlara saygıyla birlikte olmalıdır."⁶⁷ Kütüb-i Sitte'nin ümmet nezdinde kabulü, içindeki hadislerin sahih olduğu anlamına gelmemektedir. Bu hadis kitaplarının ulemanın ilgi ve kabulüne mazhar olmaları, onların üslup ve muhtevalarından razı olundukları anlamına gelmektedir.

⁶⁴ Muhammed A. el-Hûlî, *Miftâh es-sünne*, (Mısır: el-Mektebe et-Ticâriyye, t.y), s.28.

⁶⁵ Sâlih eş-Şâmî'nin *Mâlimüs-sünnetin-nebeviyye*, (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2015), 1, 18-19.

⁶⁶ İbn Hacer, *en-Nüket ala İbn's-Salâh*, 1, 486.

⁶⁷ Ebû Gudde, *Şurât'l-eimme es-sitte mukaddimesi*, s.56.

Kütüb-i Sitte'nin ümmet nezdinde kabulü meşhur bir mesele olup kabulüne dair ulemadan çok sayıda nakil vardır. İbnü's-Salâh'tan, ümmetin Buhârî ve Müslim *Sahih*'lerini kabul ettiği sözü nakledilmiştir.⁶⁸ İbnü's-Salâh'ın bu sözünü eleştiren veya şartlı kabul eden olsa da genel olarak bir kabul hâsıl olmuştur. Tartışma Buhârî ve Müslim içeriğindekiyle olmuş; genel kabulünde olmamıştır. Kütüb-i Sitte'nin diğer kitaplarında bu genel kabul söz konusudur. Muhammed b. Mahled ed-Dûrî (ö. 331/943), Ebû Dâvûd'un *Sünen*'i hakkında şöyle söylemiştir: "Ebû Dâvûd, *Sünen*'i tasnif edip insanlara okuyunca hadis ehlinin mushafı gibi oldu. İnsanlar, ona tabi oluyor, sözünün dışına çıkmıyordu. Döneminin insanları, onun ezberini ve üstünlüğünü ikrar etmişti".⁶⁹

Hattâbî'den şu sözü nakledilmiştir: "Biliniz ki din ilimlerinde Ebû Dâvûd'un *Sünen*'i gibi şerefli bir kitap telif edilmemiştir. O, bütün insanların kabulünü kazanmıştır. Kitabı, ulema fırkaları ve farklı mezheplerden fakihler arasında hakemdir. Bu kitap, fakihlerin bütün müşküllerine derman olmuştur. Irak, Mısır, Mağrib ve yeryüzündeki daha birçok memleket onun hadisleri ile amel etmektedir."⁷⁰

Tirmizî şöyle söylemiştir: "Kitabımı tasnif edip Hicaz ulemasına arz ettim, rızalarına nail oldu. Daha sonra Irak ve Horasan ulemasına arz ettim onlar da razı oldu. Kimin evinde bu kitap varsa sanki evinde konuşan bir Peygamber vardır."⁷¹ İbn Reşîd, Nesâî'nin *Sünen*'i hakkında: "Sünen türünde tasnif edilmiş ender bir kitaptır. Sıralama ve düzeninde ondan üstünü yoktur. Buhârî ve Müslim metotlarını mezcetmiştir. İlel beyanında büyük emek içermektedir." demiştir.⁷²

İbn Mâce'nin *Sünen*'ini Ebû Zür'a er-Râzî'ye gösterdiği zaman Râzî'nin kitabı inceleyip şöyle dediği nakledilmiştir: "Eğer bu kitap, insanlar arasında yayılırsa korkarım ki câmi' metodunda yazılan kitapların çoğu atıl kalacaktır."⁷³

Kütüb-i Sitte'nin ümmet nezdinde kabul gördüğünün bir başka göstergesi, insanların, Kütüb-i Sitte'de bulunmayan bir hadise şüphe ile yaklaşacak kadar bu kitaplara itimat etmeleridir. Söz konusu kitaplara karşı oluşan bu güven, yukarıda tkrir ettiğimiz gibi, Kütüb-i Sitte'nin değinmediği sahih hadislerin çok az olmasıdır. İbnü'l-Kayyim, bu hususta şöyle söylemektedir: "Bir hadis, râvînin münker hadislerinden biri olduğuna delil, sahihler veya sünenlerden itimat edilen kitapların birinde yer almamasıdır."⁷⁴

VIII. Tahrir Ettikleri Hadislerin Türleri ve Sınırlarında İttifâk

Buhârî ve Müslim sahih rivâyetleri tahrir etmişlerdir. Onlar, sahihin tanımında müttetiklerdir. Kütüb-i Sitte'nin diğer müellifleri de aynı şekilde sahih rivâyetleri tahrir etmişler ve sahihin tanımında Buhârî ve Müslim ile ittifak etmişlerdir. Onlar, hasen ve zayıf hadisleri de rivâyet etmişler

⁶⁸ İbn's-Salâh, *Ulûm el-hadîs*, s.28.

⁶⁹ Zehebî, *Siyer*, 13, 212.

⁷⁰ Hattâbî, *M'âlimüs-sünen*, 1, 6.

⁷¹ Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *sü'âlâtü-Tirmizî li'l-Buhârî*, (Midîne Münevvere: Câmia İslâmiyye, 2003), 1,132.

⁷² İbn Hacer, *en-Nüket ala İbn's-Salâh*, 1, 484.

⁷³ Zehebî, *Siyer*, 13, 278.

⁷⁴ Muhammed b. Ebû Bekr el-Kayyim, *Tehzîbü's-sünen*, (Riyad: Mektebetü el-Maârif, 2007), 3, 251.

ve bu nevilere tanımında kendi aralarında ittifak etmişlerdir. Böylelikle kitaplarına aldıkları rivâyetler; sahih, hasen ve zayıf olmak üzere üçtür. Eimme-i sitteye göre sahih ve hasenin her birinin tanımı ve şartları vardır. Sahih ile hasen ayrımı konusunda Kütüb-i Sitte musanniflerinin dışında İbn Huzeyme, İbn Hibbân ve diğerleri, hadislerin isnad durumunu sahih ve zayıf olmak üzere iki bölüm altında işlemişlerdir. Onlar, hasen hadisi sahih türünün içinde görmüşlerdir. İbn Hibbân'ın metodunun farklılığı hakkında İbn Hacer şöyle söylemiştir:

“İbn Hibbân'a göre bir râvînin ayn cehaleti (şahsının bilinmemesi) kalktığı zaman, aksi tespit edilene kadar güvenilir bir râvî olur. Bu tanım, cumhur ulemaya muhalif garip bir görüştür. İbn Hibbân'ın *Sikât* adlı eserindeki metodu budur. Bu eserde, Ebu Hâtim'in üzerinde durduğu birçok muhaddis hakkında meçhul karar almıştır.”⁷⁵

Kütüb-i Sitte sahiplerinin hadis türlerinde ittifakı, kendi aralarında genel çerçevede sahihlik ve zayıflık takdirinde bir homojenlik kazandırmıştır. Bu durum, hadis tashihi ve tazifi süreçlerinde metod kuralları manzumesinde makes bulmuştur.

Şartlar, bu kitaplardan önce var olsa da eimme-i sittenin tamamının bir sahih rivâyette aynı şartları aramaları, onları bir hanede toplamaktadır. Aynî; Buhârî ve Müslim'in şartlarından bahsederken şöyle söylemiştir: “İkisinin de sahih şartı; baştan sona kadar sikamın (güvenilir) sikadan nakledilmesi, senedin muttasıl olması, şâz olmayışı ve illetin bulunmamasıdır.”⁷⁶ Kendisinin başka sahih kitapları da vardır; ancak Buhârî ve Müslim'in aradığı beş şart olmadan da hadise sahih sıfatını verebilmektedir. İbn Hibbân ve İbn Huzeyme, kitaplarına sahih adını vermişlerdir; fakat Buhârî ve Müslim, istenilen beş şartı aramamışlardır. Bu hususta İbn Hacer şöyle söylemektedir: “İbn Hibbân ve İbn Huzeyme, müellifin istediği şartlardaki sahihi tahrir etmemişlerdir. Zira onlar, sahih ile hasen arasında bir fark görmüyorlardı. Onlara göre hasen, sahihten ayrı bir tür değil; onun bir kısmıdır.”⁷⁷

Sonuç

Yapılan araştırmanın sonucu olarak şu noktalara dikkat çekmek mümkündür:

- Kütüb-i Sitte sahipleri büyük hadis hafızlarıdır. Kalem aldıkları kitaplar, yazdıkları günden itibaren yüksek değere sahip olmuştur.

- Kütüb-i Sitte kavramı, IV./X. asrın ortasından itibaren önem kazanmıştır. İbnüs-Seken, dört kitabı, “dinin temeli” olarak niteleyerek bu önemi ziyadeleştirmiştir. Ayrıca İbn Mende, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd ve Nesâî hadis âlimlerine Tirmizî'yi ekleyerek sayılarını beşe çıkarmıştır. Eimme-i hamseye son olarak İbn Mâce eklenerek Kütüb-i Sitte sahipleri tamamlanmıştır.

⁷⁵ Ahmed b. Ali İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, (Beyrût Müessesü'l-Azamî, 1971), 1, 208.

⁷⁶ Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Ümdetü'l-kârî şerh sahih el-Buhârî*, (Beyrût: Dâr İhyâ et-Türâs el-Arabî, t.y.) 1,6.

⁷⁷ İbn Hacer, *en-Nüket ala İbn's-Salâh*, 1, 290.

- Kütüb-i Sitte, bir kavram olarak ilk defa Muhammed b. Tâhir el-Kayserânî (ö. 507) tarafından kullanılmıştır. Kavram, *Etrâf el-kütüb es-sitte* ve *Şurût el-eimme es-sitte* adlı kitaplarında geçmektedir. İbnü Mâce'yi ilk olarak beş imam terimine ekleyen yine el-Kayserânî olmuştur.

-VII./XII. asrın başlarından günümüze kadar devam eden Kütüb-i Sitte kavramı literatürde yerini almıştır. Kütüb-i Sitte sahipleri; Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Nesâî, Tirmizî ve İbn Mâce'dir.

- Muhaddislerin ibarelerinden tümevarım metodu yoluyla Kütüb-i Sitte'nin bu kavrama dâhil edilme kıstasları elde edilmiştir. Ümmetin itibarını kazanan söz konusu eserlerin seçiminin gelişigüzel olmadığı görülmüştür.

- Kütüb-i Sitte kavramına dâhil edilen en önemli kıstasları; söz konusu müelliflerin hadis âlimleri arasındaki itibarı, amel edilen ve merfû bütün hadisleri eserlerine alma gayreti içerisinde olmaları ve kitaplarını üzerine inşa ettikleri kurallarda ortak olmaları şeklinde sıralanabilir.

- Tespit edilen kıstaslara riayet edilmemesi Ahmed b. Hanbel ve Dârimî'nin müsnedleri gibi meşhur hadis eserlerinin söz konusu terimlere dâhil edilmeme sebebi olduğu görülmüştür.

Kaynakça

Arnaût, Şuayb. Sünen İbn Mâce tahkiki girişi, Dâr Risâle âlemiyye, Dımaşk 2009.

Aynî, Mahmûd b. Ahmed, Ümde'tü'l-kârî şerh sahîh el-Buhârî, Dâr İhyâ et-Türâs el-Arabî, Beyrût t.y. I,6.

Bağcı, H. Musa, el-Kütübü's-Sitte Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Otoritesini Oluşturan Faktörler, İslamî İlimler Dergisi, 2007, cilt: II, sayı: 2, s. 124.

Bağdâdî, Ahmed b. Ali Hatîb, Târîh Bağdâd. Dâru'l-Garb el-İslâmî, Beyrût 2002.

Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali Marifetü's-Sünen ve'l-Âhar, Câmiatü'd-Dirâsât el-İslâmiyye, Karaci 1991.

Canan, İbrahim, Kütüb-i Sitte İmamlarının Şartları, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, 1979, sayı: 3, s. 103-126.

Dilek, Mehmet. Hadis tahric şartları açısından kütüb-i sitte, İpek Yayınları, İstanbul 2009.

Dilek, Mehmet, Hadis el kitabı, Editör Eyüp Baş Editör, Zişan Türcan, Grafiker Yayınları, Ankara 2021.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, Risâletü Ebî Dâvûd li ehli Mekke, Mektebetü'l-Matbûât el-İslâmiyye, Halep 2005.

Ebu Gudde, Abdulfettâh, Hâzîmî'nin şurutu'l-e'imme tahkiki, el-Matba' el-İlmiyye, Halep 2005.

Hamîd, Sa'd b. Abdullah Menâhîcu'l-Muhaddisîn, Dâru Ulumi's-Sünne, Riyad 1999.

Hattâbî, Hamed, Me'âlimü's-sünen, el-Matba el-İlmiyye, Halep: 1932.

İbn Asâkir, Ali b. el-Hasan, Târîhu Dımaşk, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1995.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali en-Nüket alâ kitâb İbn's-Salâh, el-Câmiâ el-İslâmiyye, Medîne Münevvere 1984.

İbn Hacer, Lisânü'l-mîzân, Müessesetü'l-Azamî, Beyrût 1971.

İbn Hacer, et-Telhîs el-habîr fî tahrîc Ahâdis er-Râfi, Dâr Advâ, Kâhire 2007.

İbn Hacer, Tehzîb et-tehzîb, Dâiretu'l-Maârif en-Nizâmiyye, Hindistan, 1326.

- İbn Mende, Muhammed b. İshak Risâle fî beyâni fazli'l-ahbâr ve şerhi mezâhibi ehli'l-âşâr ve hakîkati's-sünen ve tashîhi'r-rivâyât (Şürûṭü'l-e'imme), Dârü'l-Müslim Riyad: 1416.
- İbn Teymiye, Ahmed b. Abdulalîm, Mecmû el-fetâvâ, Mecma Melik Fehd, Medîne Münevvere 1995.
- Hanbelî, Abdurrahmân İbn Receb, Şerh ilel et-Tirmizî, Mektebetü'l-Menâr, Ürdün 1987.
- Hûlî, Muhammed, Miftâh es-sünne, el-Mektebe et-Ticâriyye, Mısır t.y.
- İbn's-Salâh, Osman b. Abdurrahmân, Siyânetü sahihi Müslim, Dârü'l-Garb el-İslâmî, Beyrût 1408.
- İbn's-Salâh, Ulûm el-hadîs, Dârü'l-Fikr, Beyrût 1986.
- İtir, Nureddin, el-İmâm et-tirmizî, ve'l-müvâzene beyne câmi'î ve's-sahîhayn, Müessesür-Risâle, Beyrût 1988.
- Kandemir, M. Yaşar. "Cemmâ'ilî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 7: 338-340. Ankara: TDV Yayınları.
- Kandemir, M. Yaşar. "İbnü'l-Kayserânî" DİA İslam Ansiklopedisi, 21: 109-111. Ankara: TDV Yayınları.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah Keşfüz-zunûn an esâmî el-kütüb ve'l-funûn, Mektebetü Müsennâ, Bağdâd 1421.
- Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr, Tehzîbü's-sünen, Mektebetü el-Maârif, 2007.
- Kannevcî, Muhammed Sıddık Han b. Hasan b. Alî, el-Hitta fî zikri's-sihâh es-sitte, Darü'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut 1985.
- Leknevî, Muhammed et-Ta'lik el-mümecced alâ Muvattâ Muhammed, Dâr el-Kalem, Dımaşk 2005.
- Makdisî, Muhammed b. Tâhir Şurûṭü'l-kütübi's-sitte, Mektebetü'l-Matbuât el-İslâmiyye, Halep 2005.
- Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb, el-Müctebâ mines-sünen, Matbuât İslâmiyye Halep 1986.
- Nevevî, Yaha b. Şeref, et-Takrîb ve't-teysîr, Dâr Taybe, Dımaşk t.y.
- Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman, Fethul-mugîs bişerhi elfiyyeti'l-hadîs, Mektebetüs-Sünne, Mısır 2003.
- Silefî, Ebû Tâhir Süneni Ebî Dâvûd, el-Matba'l-İlmiye, Halep 1932.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr, Tedrîbü'r-râvî fî şerhi takrîb en-Nrvâvî, Dımaşk Dâr Taybr, Dımaşk, t.y.
- Şâmî, Sâlih, eş- Mâlimüs-sünnetin-nebeviyye, Dârü'l-Kalem, Dımaşk 2015.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ, sü'âlâtü-Tirmizî li'l-Buhârî, Câmia İslâmiyye, Midîne Münevvere, 2003.
- Polat, Salahattin "İbnüs-Seken" DİA İslam Ansiklopedisi, XXI, 202-203.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed, Siyer a'lâm en-nubelâ, Müessesür-Risâle, Beyrût 1985.
- Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrût 1998.
- Zirkî, Hayreddin el-E'lâm, Dârü'l-İlim lilmelâyîn, Beyrût 2002.

HADITH

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

Aralık / December / ديسمبر / 2021, 7: 217-254

أثر القراءات في الصناعة الحديثية عند الإمام العيني في عمدة القاري شرح صحيح البخاري

The Effect of Qirā'at on the Ḥadīth Science in the Framework of Imām al-‘Aynī’s Umdat al-Qārī

İmam el-Aynî'nin Umdetü'l-Kârî Adlı Eseri Çerçevesinde Kıraatlerin Hadis İlmine Etkisi

İsraa Mahmood Eid / إسراء محمود عيد

Lecturer, Mardin Artuklu University, Faculty of Theology, Mardin/Turkey
israeid@artuklu.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9102-6665>

Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received Date: 08.08.2021

Kabul Tarihi / Accepted Date: 15.12.2021

Yayın Tarihi / Published Date: 31.12.2021

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.5812461>

Atif / Citation / اقتباس : Albogha, Asma. "أثر القراءات في الصناعة الحديثية عند الإمام العيني في عمدة القاري شرح صحيح البخاري / The Effect of Qirā'at on the Ḥadīth Science in the Framework of Imām al-‘Aynī’s Umdat al-Qārī". *HADITH* 7 (Aralık/December 2021): 217-254. doi.org/10.5281/zenodo.5812461.

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>

أثر القراءات في الصناعة الحديثية عند الإمام العيني في عمدة القاري شرح صحيح البخاري

إسراء محمود عيد

الكلمات المفتاحية	الملخص
الحديث القراءات العيني عمدة القاري احتجاج	اهتم المحدثون بعلم القراءات تلقياً ورواية وتصنيفاً، ومن هؤلاء المحدثين الإمام العيني صاحب كتاب عمدة القاري شرح صحيح البخاري، وبدا ذلك واضحاً من خلال كثرة المواضع التي استشهد فيها بالقراءات، وقد اعتنى هذا البحث بتسليط الضوء على المواقع التي احتج بها العيني بالقراءات في بيان معنى الآيات القرآنية، وتفسير بعض ألفاظها المهمة، وتأيد تفسير مُعين، ورد فهم مغلوط، أو تخصيص معنى عام، أو تقييد مطلق، وكان لذلك أثر في تنوع أوجه التفسير في الآية الواحدة، كما احتج بالقراءات في شرح ألفاظ الأحاديث النبوية، وبيان معناها الصحيح المراد منها، ووجهها في اللغة، واللغات الموجودة فيها، وفي بيان كيفية نُطق بعض ألفاظ الحديث، والقبائل التي تقرأ بها، وتوجيه الروايات الحديثية وأسماء الأبواب، واحتج العيني أيضاً بالقراءات في استنباط الأحكام الفقهية، أو تأيد مذهب فقهي معين، وفي بيان لغات العرب ولهجاتهم المختلفة، وفي تأكيد قواعد لغوية مهمة كجواز تذكير بعض الكلمات وتأنيتها وغيرها، وفي تأصيل قواعد نحوية مهمة، وفي بيان تصريف بعض الكلمات وأوزانها واشتقاقها اللغوي، وبيان عممية بعض المفردات وعدم اشتقاقها.

The Effect of Qirā'at on the Ḥadīth Science in the Framework of Imām al-'Aynī's Umdat al-Qārī

Keywords:

Ḥadīth
Qirā'at
al-'Aynī
Umdat al-Qārī
Invocation

ABSTRACT

Narrators were interested in the science of qirā'at regarding the considerations, narrations and classifications of qirā'at. Among these narrators is Imām al-'Aynī, who is the author of Umdat al-Qārī *Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. al-'Aynī referred to various qirā'at as evidence through his mentioned work. This research aims to reveal how al-'Aynī cited the Qur'anic qirā'at in clarifying the meaning of the Qur'anic āyāt, explaining some of their ambiguous words, supporting a specific explanation, rejecting misunderstood meanings, and allocating general meaning. This had a huge impact on the diversity of aspects in intercepting a single āya. He also cited the readings in explaining the words of the Prophetic Ḥadīth and clarifying their intended correct meaning and what does it mean in the language. He also utilized it to show how some words in Ḥadīth are pronounced and which tribes are reading with it. al-'Aynī' also referred to the qirā'at in eliciting jurisprudential rulings, supporting a particular jurisprudential school, explaining underlying important reasons of grammatical rules; in clarifying the conjugation of some words and their connotations; in revealing the etymology of loan words and in proving those words had not been derived from existing vocabulary.

EXTENDED ABSTRACT

The Effect of Qirā'at on the Ḥadīth Science in the Framework of Imām al-ʿAynī's Umdat al-Qārī

Qurʾanic qirāʾat science is a virtuous and venerable science, and scholars have taken care of it in the past and at present in various jurisprudential sciences. Researchers have been trying to highlight the efforts of interpreters, jurists, linguists, and grammarians in the science of qirāʾat, but they neglected the traditionists' interest in the science of qirāʾat and their interest in it in terms of narrating, considering, classifying, and citing qirāʾat in their hadith books. Among the most prominent modernists who were interested in qirāʾat was Imām Muḥammad b. Aḥmed Badr al-Dīn al-ʿAynī, author of the book Umdat al-Qārī *Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, where qiraʾat types were a fertile material in his book, and this seemed clear through the large number of places in which he cited qirāʾat, which reached, according to what I counted, (475) places. He cited the Qurʾanic qirāʾat in the interpretation of the verses because qirāʾat is considered to be interpreting the Qurʾanic through the Qurʾanic. al-ʿAynī has also inferred the frequent and abnormal qirāʾat because the scholars have unanimously agreed that it is permissible to cite them in the interpretation.

al-ʿAynī also used qiraʾat to explain the words of the Prophetic ḥadīth and clarify their intended meaning, or to explain their structural meaning in the language.

He also used Qurʾanic qirāʾat to explain the origins of each ḥadīth narration, chapter names, and their Qurʾanic inferences.

From Qurʾanic qirāʾat, al-ʿAynī derived subsidiary jurisprudence in transactions and acts of worship. Muslim jurists have been learning qirāʾat as it is a great reference in the legal rulings and because of its effects on the subsidiary jurisprudence rulings. al-ʿAynī also used it to support a particular jurisprudential doctrine, or the choice between two rulings, or a combination of them.

al-ʿAynī was clear in invoking the Qurʾanic qirāʾat in deducing jurisprudential rulings and the position of scholars regarding the frequent and abnormal qiraʾat, as their position on the abnormal qirāʾat varied accordingly. al-ʿAynī also inferred from the frequent and abnormal qirāʾat on several linguistic issues.

The Holy Qurʾan is the most authentic and true text which has been transmitted to us in the Arabic language, and it is the basic reference by which to discuss the linguistic issues spread throughout the text itself. Referring to qirāʾat al-ʿAynī reveals how some words become feminine or masculine and how diacritical marks differ the meaning of certain words.

Referring to qirāʾat al-ʿAynī also explained the different languages of Arabs and dialects of the Arabic language through which the Quran was revealed, as the correct and abnormal qirāʾat types are among the oldest references linguistically, especially in Arabic dialects, because those qiraʾat types originated and flourished with the revelation of the Holy Qurʾan.

Grammar and syntax are among the most prominent features of Umdat al-Qārī. Although the ḥadīth science did not distract him from paying attention to grammatical investigations and citing them until they became a prominent feature of al-‘Aynī’s explanation. He conveys the opinions of the grammarians and chooses the best of them, providing evidence for his choices. al-‘Aynī also invoked the Qur’anic qirā’at types to prove many grammatical rules.

Imam al-‘Aynī also cited the Qur’anic qirā’at in translating words, clarifying their significance and derivations, their linguistic origins, such as the word "Satan," and explaining the etymology of loan words and proving those words had not been derived from existing vocabulary, such as: "Gog" and "Magog," the "Torah" and the "Gospel," and others.

The research has produced important results, the most important of which are:

1-When explaining the meaning of Qur’anic verses, Imam al-‘Aynī referred to the qira’at types, identifying some of their ambiguous words, determining the exact meaning intended by them, and invoking them to support a specific interpretation, misunderstanding, or allocation of a general meaning or an absolute restriction. Therefore, the invocation of qira’at types had an impact on the diversity of aspects of interpretation in a single verse and the broadening of the horizons of meaning in the verses.

2-Qirā’at types have a significant impact in explaining the words of the Prophetic ḥadīth, clarifying their intended meaning, the languages present in them, how some of the noble ḥadīth are pronounced, and the tribes in which they are read by guiding the ḥadīth narrations and the names of the chapters and inferring them from the Qur’anic readings.

3-Qira’at types have a significant impact on determining judicial rulings or supporting a specific school of thought.

4-Citing Qira’at types to explain underlying important reasons of grammatical rules; in clarifying the conjugation of some words and their connotations; in revealing the etymology of loan words and in proving those words had not been derived from existing vocabulary.

GENİŞLETİLMİŞ ÖZET

İmam el-Aynî'nin Umdetü'l-Kârî Adlı Eseri Çerçevesinde Kıraatlerin Hadis İlmine Etkisi

Kur'an kıraatleri ilmi değerli bir ilimdir. Şeri olsun olmasın muhtelif ilim dallarındaki eski ve yeni âlimler bu ilme ehemmiyet vermişlerdir. Araştırmacılar müfessirlerin, fakihlerin, dilbilimcilerin ve nahivcilerin kıraat ilimleri alanındaki çabalarını ortaya koymaya mesai harcamışlardır. Fakat muhaddisler rivayet, telakki, tasnif ve hadise dair kitaplarında bu ilimle istişhatta bulunma yönlerinden kıraatler ilmine gerekli ilgi ve ihtimamı göstermemişlerdir. Kıraatlerle ilgilenen muhaddislerin en fazla dikkat çekenlerinden biri Sahihi Buhari şerhi Umdetu'l-Kârî sahibi İmam Bedruddin el-Aynî'dir. Kıraatlar bahsine kitabında geniş yer verdiği göze çarpar. Kıraatlarla istişhatta bulunduğu konuların çokluğundan apaçık olarak bunu gözlemlemek mümkündür. Yaptığımız hesaplama göre bunların sayısı 475'e baliğ olmaktadır. Aynî, ayetlerin tefsirinde, sahih anlamlarının açıklanmasında, Kur'an kıraatlarıyla ihticac etmiştir; zira kıraatlarla Kur'an tefsiri tefsirlerin en belîği kabul edilen Kur'an'ın Kur'an'la tefsiridir. Aynî, hem mütevatir hem şaz kıraatlarla istidlal etmiştir. Çünkü âlimler tefsirde kıraatlarla istişhadın caizliği ve hüccet olduğu konusunda icma etmişlerdir. Kur'an ayetlerinin anlamını açıklamada, bazı ayet lafızlarının tefsirinde, ayetlerden murad olan ince anlama vukufiyette, âmın tahsisinde ve mutlakin takyidinde, Aynî'nin kıraatlarla ihticacta bulunduğu dair pek çok ve çeşitli örnekler mevcuttur.

Aynî, hadis lafızlarının şerhinde, bunlardan murad olan sahih anlamın açıklanmasında, bunların dildeki vechinin açıklanmasında, bazı hadis lafızlarının nasıl telaffuz edileceği ve bu konuda caiz olan başlıca vecihler konusunda, bunların dilbilimsel kökeninin ve pek çok yerde bu vecihlerdeki lehçelerin vuzuha kavuşturulmasında, kıraatlarla çokça ihticac etmiştir.

Aynî her bir hadis rivayet vechini, bâb isimlerini açıklamak ve bunlara Allah'ın kitabından delil getirmek için Kur'an kıraatlarıyla ihticac etmiştir.

Muamelat ve ibadetler alanındaki fihri-fer'i hükümlerin istinbatında da Kur'an kıraatlarıyla ihticac etmiştir. Çünkü Müslümanların dört mezhepteki âlimleri arasında şeriatın asıllarında bir ihtilaf vuku bulmamıştır. Müslüman fakihler kıraatları büyük bir ihtimamla öğrenmeye mesai vermişlerdir; çünkü bunlar şer'i ilimlere delil getirme konusunda büyük bir yer işgal ettikleri gibi fihri-fer'i hükümlerde de yansımaları vardır; Aynî muayyen fihri bir mezhebin teyidinde yahut iki hüküm arasında seçim yapmada veyahut ikisi arasını cemetmede aynı şekilde kıraatlarla ihticac etmiştir. Bunlara şu örnekler verilebilir: İlâ'da rec'at'ın hükmü, ramazan orucuna güç yetiremeyenin iftar yapmasının hükmü, mali gücü yetmeyen için orucun fidyeye tercih edilmesi ve müminlerin annelerine müteallik hükümler vs.

Aynî'nin Kur'an kıraatlarıyla ihticac etmesi fıkhi hükümlerin istinbatında boy gösterirken diğer âlimler de mütevatir ve şaz kıraatlarda pozisyon almışlardır. Çünkü âlimler mütevatir kıraatları cemetmişler, mütevatir bir rivayeti ihmal ederek mütevatir olmayan bir rivayeti tercih etmemişlerdir. Fakihlerin şaz kıraatları seçmedeki tutumları ihtilafı olup bunun sonucu olarak verdikleri hükümler de farklılık arz etmiştir.

Aynî dilbilimsel birçok meseleye çokça mütevatir ve şaz kıraatlarla istidlal etmiştir. Kur'an-ı Kerim, şeriatta olduğu gibi mütevatir ve mütevatir olmayan kıraatlarıyla Arapçada da hüccettir. Şaz kıraatlar da bize nakledilen lafız ve üslupların en sağlamlarından, değer bakımından daha az değerlidir. Nitekim âlimler dilin aktarılmasında âhad rivayetle yetinilmesi üzerinde icma etmişlerdir. Kur'an-ı Kerim, Arapçadan bize aktarılanların en sahihi ve doğrusudur; Arapçaya, furuuna ve meselelerine kendisiyle istidlal edilen en büyük hüccettir; Kur'an kendi diliyle Arapların diline hâkimdir; dili Arapların dilinden daha kapsamlıdır; o, nahivcilere ve dilbilimcilere hüccettir ama aksi varit değildir. Bu sebeple nahvin ve Arapçanın imamı Aynî'nin, dışileştirilen ve erilleştirilen yahut harekede farklı, anlam ve dilde uyuşan bazı kelimelerde görüldüğü gibi, dil alanında kıraatlarla ihticac ettiğini gözlemliyoruz.

Aynî, kendilerine mutabık ve muvafık şekilde Kur'an'ın nazil olduğu, Arapların dil ve muhtelif lehçelerinin açıklanmasında da kıraatlarla ihticac etmiştir. Çünkü sahih ve şaz türleriyle kıraatlar dilbilim ve özellikle Arapçanın lehçeleri alanındaki kaynakların en eskilerindendir; bu lehçeler Kur'an-ı Kerim'in inişiyle birlikte doğmuş ve gelişmişlerdir.

Nahiv ve irab Umdetu'l-Kari'nin en dikkat çeken karakteristiklerindedir. Hadis karakteristiği Aynî'yi nahiv konularına önem atfetmekten, bunlarla istişhat etmekten ve bunları şahit göstermekten vazgeçirmemiştir. Öyle ki Aynî Şerhi'nin alametlerinden en barizi bu olmuştur. Aynî, nahivcilerin görüşlerini nakleder, aralarında tercihlerde bulunur ve bunlara kıraat ilimlerinden deliller sevk eder. Tüm bunlar onun nahiv ilmine olan hâkimiyetinden ve kapasitesinden kaynaklanmaktadır. Aynî pek çok nahiv kurallarını ispat için Kur'an kıraatlarıyla ihticac etmiş ve Kur'an'ı onlara şahit göstermiştir. Buna şu örnekler gösterilebilir: Âid zamirinin mevsûl üzerinden hazfedilmesi, emir lâmi'nin meksûr ve sâkin kılınışının caiz olması, illet harfinin meczûm nâkis fiilde ispatının caiz olması, hâl olduğunda hattâ'dan sonra merfû kılınmasının caiz olması, muzâf'la muzâfun ileyh'in câr ve mecrûr'la fasledilmesinin caiz olması, hâşâ'nın tenzihe müradif bir isim olması vs.

Aynî, kelimelerin çekiminde, vezin ve iştikaklarının açıklanmasında, "şeytan" kelimesinde olduğu gibi kelimelerin dilbilimsel kökenlerinde, bazı kelimelerin ise yabancı dilden ve türetilmemiş olduklarının açıklanmasında yine Kur'an kıraatlarıyla ihticac etmiştir. Ye'cüc ve Me'cüc, Tevrat ve İncil gibi.

Araştırmadan ulaşılan sonuçların en dikkat çekenleri şunlardır:

1-Aynî, Kur'an ayetlerinin anlamını açıklamada, bazı müphem lafızlarının tefsirinde, onlardan murad olan ince anlamı kavramada ve muayyen bir tefsiri teyid, hatalı bir anlamayı red, âmm bir anlamı tahsis yahut mutlakı takyid için kıraatlarla ihticac etmiştir. Bunun sonucu olarak bir tek ayetteki tefsir vecihlerinin çeşitliliğinde ve ayetlerdeki anlam ufkunu genişletmede kıraatlarla ihticacın büyük bir etkisi olmuştur.

2-Hadis lafızlarının şerhinde; onlardan murad olan sahih anlamı, bunların vechini ve dilde mevcut lehçeleri, bazı hadis lafızlarının telaffuz ediliş keyfiyetini açıklamada; hadis rivayetlerinin ve bâb isimlerinin oryantasyonunda ve nihayet bunlara Kur'an ayetlerinden delil getirmede yine kıraatların büyük etkisi olmuştur.

3-Fıkhi hükümlerin istinbatında ve muayyen fıkhi bir mezhebin teyidinde de kıraatların büyük bir etkisi söz konusudur.

4-Mühim dil kurallarını vurgulamak için yahut bazı kelimelerin çekimini, vezinlerini, dildeki iştikaklarını, bazılarının ise yabancı dillerden gelişlerini ve türetilmemişliklerini açıklamada da kıraatlarla istişhata bulunulmuştur.

مدخل:

علم القراءات من أجل العلوم وأشرفها لتعلقه بكتاب الله عز وجل، لذا ظهر أثره على بقية العلوم، واحتج به المفسرون والمحدثون والفقهاء واللغويون في مصنفاتهم، ويُسلط هذا البحث الضوء على كتاب عظيم وهو كتاب عمدة القاري شرح صحيح البخاري، وهو كتاب شرح لأصح الكتب بعد كتاب الله عز وجل، استعان فيه مؤلفه بالقراءات، وكانت مادة خصبة عذبة احتج بها كثيرًا في كتابه حيث بلغ عدد المواضع وفق ما أحصيته (475) موضعًا.

وتكمن أهمية هذا الموضوع في إبراز مكانة القراءات في الاستدلال بها من حيث: تفسير الآيات القرآنية، وشرح معاني ألفاظ الحديث، وبيان كيفية نُطق بعض ألفاظ الحديث، وبيان وجه كل رواية حديثية، والاستدلال لها من كتاب الله، وفي اللغة والصرف والنحو.

الدراسات السابقة:

1- بدر الدين العيني وأثره في علم الحديث، للطالب: صالح يوسف معتوق، وهي رسالة ماجستير بجامعة أم القرى بمكة المكرمة، سنة 1403 هـ، وقد تكلم الباحث فيه عن منهج العيني في علم الحديث من خلال كل كتبه ولم يختص بكتاب عمدة القاري، ولم يتطرق إلى القراءات الذي هو لبُّ بحثي.

2- جهود الإمام العيني في التفسير وعلوم القرآن من خلال كتابه عمدة القاري شرح صحيح البخاري، للطالب: محمد كمال شعبان أبو حسين، وهي رسالة الدكتوراه بجامعة الأزهر بطنطا، سنة 2001 م، وقد قارن فيها الباحث بين منهج الإمام العيني في التفسير ومجموعة من المفسرين الذين نقل عنهم الإمام العيني.

3- معالم المنهج اللغوي في شرح الحديث النبوي عند الإمام العيني من خلال كتابه: عمدة القاري شرح صحيح البخاري، إعداد الطالب: ابن يوسف شتيح، وهي رسالة دكتوراه في اللغة والادب العربي، سنة 2014 هـ، تحدث فيه عن التحليل النحوي والمعجمي والصرفي.

مشكلة البحث وأسئلته:

تكمن مشكلة البحث في الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- 1- هل اهتم علماء السُّنة النبوية بعلم القراءات؟ وما مدى اهتمامهم بهذا العلم؟
- 2- هل لعلم القراءات دور في معرفة معاني ألفاظ الحديث النبوي وتوجيه رواياته المختلفة؟
- 3- كيف احتج الإمام العيني بالقراءات القرآنية في التفسير، وشرح الأحاديث، واللغة، والنحو، والصرف؟

منهج البحث:

اعتمدت في كتابة هذا البحث على عدة مناهج منها:

- * المنهج الاستقرائي: ويقوم هذا المنهج على تتبع مفردات الشيء المبحوث عنه واستقصائها، واتبعته في استقراء المواضع التي ذُكرت فيها القراءات من خلال كتاب عمدة القاري شرح صحيح البخاري.
- * منهج وصفي تحليلي: يقوم على وصف منهج العيني في إيراد القراءات، وتحليله، وطريقة عرضه لها، وتحليل أنواع القراءات التي استشهد بها.

1. احتجاج الإمام العيني بالقراءات القرآنية في كتابه عمدة القاري شرح صحيح البخاري

احتج الإمام العيني بالقراءات القرآنية في كتابه عمدة القاري في مجالات عدة، منها:

1.1. الاحتجاج بالقراءات في تفسير الآيات القرآنية

احتج الإمام العيني بالقراءات القرآنية في تفسير الآيات الكريمة، وبيان المعنى الصحيح لها؛ لأن تفسير القرآن بالقراءات هو "مرجع مهم من مراجع تفسير القرآن بالقرآن"، وهو "من أبلغ التفاسير"¹، وقد استدلَّ

¹ محمد السيد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، (القاهرة: مكتبة وهبة، د.ت)، 33 / 1.

² محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، التبيان في أقسام القرآن، تح. محمد الفقي، (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، 187.

العيني بالقراءات المتواترة والشاذة معاً، لأن العلماء أجمعوا على جواز الاستشهاد بها في التفسير وأنها حجة في ذلك، والأمثلة على ذلك كثيرة ومنها:

1- استدل بقراءة عمر في الخطاب ﴿وَعَبْرَ الضَّالِّينَ﴾ [الفاتحة: 7/1] في تفسير كلمة (المثاني) في قوله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾ [الحجر: 87/15] قال العيني: "قيل: لِأَنَّ حُرُوفَهَا وَكَلِمَاتُهَا مِثْلَةٌ مِثْلَ: الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، إِيَّاكَ وَإِيَّاكَ، وَالصِّرَاطَ وَالصِّرَاطَ، وَعَلَيْهِمْ وَعَلَيْهِمْ، وَغَيْرَ وَغَيْرَ فِي قِرَاءَةِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ".³

ذكر العيني أن هذه قراءة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وقد قرأ بها أيضاً: أبي بن كعب، وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما وهي: "غير المغضوب عليهم وغير الضالين"، وهذه القراءة الشاذة تؤيد معنى كلمة (مثاني) في سورة الحجر بأنها مثني مثني؛ لذلك استدلل بها العيني في شرح معنى الكلمة وتأکید الوجه الذي فسره بها.

2- استدل بقراءة عبد الله بن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56/51] للاستدلال على تفسير البخاري لهذه الآية أنها خاصة بالمؤمنين قال العيني: "قوله عز وجل: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56/51] والمعنى بحسب الظاهر: ما خلقت هذين الفريقين إلا ليوحدوني، ولكن فسره البخاري بقوله: ما خلقت أهل السعادة من أهل الفريقين أي: الجن والإنس إلا ليوحدون، وإنما خصص السعداء من الفريقين لتظهر الملازمة بين العلة والمعلول، فلو حمل الكلام على ظاهره لوقع التناقض بينهما، وهو غير جائز، وعن هذا قال الضحَّاك وسفيان: هذا خاص لأهل عبادته وطاعته، دليله قراءة ابن عباس رضي الله تعالى عنهما (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ)".⁴

³ محمود بن أحمد بدر الدين العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، 11/19.

⁴ يُنظر: محمود بن عمرو الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل، ط3، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ)، 1/17. عبد الحق بن غالب بن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح. عبد السلام عبد الشافي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422هـ)، 1/78. محمد بن

يوسف أبو حيان، تفسير البحر المحيط، تح. عادل أحمد، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001م)، 1/51.

⁵ العيني، عمدة القاري، 191/19.

احتج العيني بقراءة ابن عباس رضي الله عنهما الشاذة لتخصيص معنى الآية، وهي أنها ليست عامة لكل الثقلين، بل خاصة بالمؤمنين منهم، لرفع التعارض الموجود في ظاهر الكلام، وللربط بين العلة والمعلول؛ لأن العبادة تكون من المؤمنين فقط، وبذلك يستبعد وجوه التفاسير الأخرى.

قال ابن عطية في شرح الآية: "المراد: وما خلقت الطائعين من الجن والإنس إلا لعبادتي، ويؤيد هذا التأويل أن ابن عباس روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قرأ: «وما خلقت الجن والإنس من المؤمنين إلا ليعبدوني»، وقال ابن عباس أيضًا معنى: لِيَعْبُدُونِ أَي لِيَتَذَلَّلُوا لِي وَلِقَدَرْتِي، وإن لم يكن ذلك على قوانين الشرع".

3- احتج العيني بقراءة مجاهد: "وَتَثَبَّتَا مِنْ أَنْفُسِهِمْ" لتأكيد وجه آخر لتفسير قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ آتِبَغَاءٍ مَرْضَاتٍ لِلَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ [البقرة: 265/2] قال العيني: "و{وتثبیتاً} عطف على ﴿آتِبَغَاءٍ مَرْضَاتٍ لِلَّهِ﴾ والتقدير: مبتغين ومتثبتين من أنفسهم بالإخلاص، وذلك ببذل المال الذي هو شقيق الروح، وبذله أشق شيء على النفس على سائر العبادات الشاقة، وكأن إنفاق المال تثبیتاً لها على الإيمان واليقين. وقال الزمخشري: ويحتمل أن يكون المعنى: وتثبیتاً من أنفسهم عند المؤمنین أنّها صادقة الإيمان مخلصه فيه، وتعضده قراءة مجاهد: (وتَثَبَّتَا مِنْ أَنْفُسِهِمْ)".

نقل العيني كلام الزمخشري (ت 538هـ) في معنى آخر مُحتمل للآية، احتج به بقراءة ابن مجاهد الشاذة، وهذه القراءة وسعت معنى الآية، وأعطتها دلالات جديدة، وذلك أن الصدقة تُثَبَّتُ النفس على الإخلاص واليقين، كما تُثَبَّتُهَا عند المؤمنین بأنها صادقة الإيمان والإخلاص.

4- احتج العيني بقراءة عبد الله بن مسعود في تقييد لفظ (أَيْدِيَهُمَا) المطلق في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: 38/5] حيث قال العيني: "أطلق اليد، والمراد منها: اليمين، يدل عليه قراءة

° ابن عطية، المحرر الوجيز، 5/183.

° العيني، عمدة القاري، 8/275.

ابن مسعود {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمَا} رواه الثَّورِيُّ عن جابر بن يزيد عن عامر بن سُراحيل الشَّعْبِيِّ عن ابن مسعود^٥.

قراءة ابن مسعود الشاذة قيدت القراءة المتواترة المطلقة؛ فلفظ اليد في الآية الكريمة مُطلق، قيدته قراءة ابن مُجاهد بتحديد اليمين، وهي المخصوصة بالقطع.

وغيرها الكثير من الأمثلة التي احتج فيها الإمام العيني بالقراءات الشاذة في بيان معنى الآيات القرآنية المتواترة، وتفسير بعض ألفاظها، والوقوف على المعنى الدقيق المراد منها، وتخصيص العام، وتقييد المُطلق.

2.1. الاحتجاج بالقراءات القرآنية في شرح الأحاديث النبوية

احتج الإمام العيني بالقراءات في شرح الأحاديث النبوية في مواضع عديدة في كتابه، وكانت القراءات مادة خصبة استعان بها في مجالات عدة، يمكن إجمالها بما يأتي:

1.2.1. الاحتجاج بالقراءات في شرح ألفاظ الحديث النبوي

كتاب عمدة القاري هو كتاب شرح لأحاديث الإمام البخاري؛ لذا نرى الإمام العيني احتج بالقراءات كثيرًا في شرح ألفاظ الأحاديث النبوية، وبيان معناها الصحيح المراد منها، أو بيان وجهها في اللغة، والأمثلة على ذلك كثيرة منها:

1- احتج العيني بقراءة متواترة وردت في قوله تعالى: ﴿قَالُوا إِنْ هُوَ إِلَّا كَسِحْرٍ﴾ [طه: 63/20] في بيان معنى قول أنس بن مالك (وَإِنْ وَجَدْنَاهُ لَبْحَرًا) في الحديث الذي رواه البخاري مُسنَدًا عن: "قَتَادَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسًا يَقُولُ: كَانَ بِالْمَدِينَةِ فَرَعٌ فَاسْتَعَارَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرَسًا مِنْ أَبِي طَلْحَةَ يُقَالُ لَهُ الْمَنْدُوبُ فَرَكِبَ فَلَمَّا رَجَعَ قَالَ مَا رَأَيْنَا مِنْ شَيْءٍ وَإِنْ وَجَدْنَاهُ لَبْحَرًا..."^٥، حيث قال العيني: "قوله: (وَإِنْ وَجَدْنَاهُ لَبْحَرًا) قال الخطابي: (إن) هي النافية، واللام في (لبحرًا) بمعنى: إلا، أي: ما وجدناه إلا ببحرًا، والعرب تقول: إن زيدًا لعاقل، أي: ما زيد إلا

^٥ العيني، عمدة القاري، 277/23.

^٥ العيني، عمدة القاري، 181/13، رقم: (7262).

عاقِل، وعلى هذا قراءة من قرأ: ﴿إِنْ هُذُنْ لَسِحْرُنْ﴾ [طه: 20 / 36] بتخفيف، والمعنى: إن ما هذان إلا ساحران. وقال ابن التين: هذا مذهب الكوفيين، ومذهب البصريين، أن: إن، هي مخففة من الثقيلة، واللام زائدة¹⁰.

وقد قرأ "نافع، وابن عامر، وحمزة، والكسائي: (إنّ) مشددة النون (هذان) بألف ونون مخففة للثنية، وقرأ أبو عمرو وحده: (إنّ هذين لساحران)، وقرأ ابن كثير: (إن هذان) بتخفيف نون (إن) وتشديد نون (هذان لسحراً)، وقرأ حفص عن عاصم: (إن) بالتخفيف (هذان) خفيفة أيضاً (لساحران)، ومعه أبو حيوة، ومحمد بن الوزير عن يعقوب، والزّعفراني، ومكي غير ابن مفسّم، وابن جبير عن أبي بكر، وجبلّة عن المفضل، وحفص إلا البحري، وابن صبيح¹¹.

قال الأخفش (ت 215هـ) عن القراءتين: "خفيفة في معنى ثقيلة. وهي لغة لقوم يرفعون ويدخلون اللام ليفرقوا بينها وبين التي تكون في معنى "ما"، ونقرؤها ثقيلة وهي لغة لبني الحارث بن كعب¹².

احتج العيني هنا بقراءة حفص عن عاصم والخليل بقراءة التخفيف في (إن هذان) في شرح معنى الحديث الشريف وبيان جمال تركيبه، ويبن مذهب الكوفيين والبصريين في توجيه الأعراب.

2- احتج العيني بقراءة أهل الحجاز وتميم في قوله تعالى: ﴿وَقُلْنَ حُشَّ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ [يوسف: 31/12] لبيان المعنى المراد في الحديث الذي رواه البخاري مُسنَدًا أنه: "قال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فإننا نزل بلسانهم ففعلوا ذلك"¹³، قال العيني: "قوله: (إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت)، قال الداودي: يعني إذا اختلفتم فيه من الهجاء ليس

¹⁰ العيني، عمدة القاري، 13 / 181.

¹¹ يُنظر: الزمخشري، الكشاف، 3 / 72. ابن عطية، المحرر الوجيز، 4 / 50. يوسف بن علي الهذلي، الكامل في القراءات والأربعين الزائدة عليها، تح. جمال الشايب، (مصر: مؤسسة سما، 2007م)، 1 / 598.

¹² سعيد بن مسعدة الأخفش، معاني القرآن، تح. هدى محمود، (القاهرة: مكتبة الخانجي، القاهرة، 1990م) 2 / 443 - 44.

¹³ العيني، عمدة القاري، 19 / 78، رقم: (6053).

من الإعراب، وقال أبو الحسن: أراد إذا اختلفتم في إعرابه، ولا يبعد أنه أراد بالوجهين، ألا ترى أن لغة أهل الحجاز {ما هذا بشرًا} ولغة تميم {بشرٌ} ¹⁴.

ولكن لغة تميم هذه لم يقرأ بها أحد حسب قول الإمام ابن عطية الأندلسي (ت 542هـ) ¹⁵.

3- احتج العيني بقراءة الحسن البصري في شرح لفظ (شهد) في حديث أبو إدريس عائذ الله بن عبد الله "أن عبادة بن الصامت رضي الله عنه وكان شهد بدرًا وهو أحد النقباء ليلة العقبة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وحوله عصابة من أصحابه بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئًا..." ¹⁶، قال العيني: "(وكان شهد) أي: حضر، وأصل الشهود الحضور، يقال: شهدته شهودًا، أي: حضره، وهو من باب: عَلِمَ يَعْلَمُ، وجاء شهد بالشيء، بضم الهاء، يشهد به من الشهادة، قال في (العباب) هذه لغة في شهد يشهد. وقرأ الحسن البصري ﴿وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا﴾ [يوسف: 81/12] بضم الهاء، وقوم شهود أي: حضور" ¹⁷.

قراءة الحسن البصري هنا شرحت لفظ (شهد) وبينت معناه وهو حضر، كما بينت أوجه قراءته، فهو يُقرأ بكسر الهاء (شَهِدَ)، كما يُقرأ بضم الهاء (شَهِدَ) ومعناها واحد في اللغة.

4- احتج العيني بقراءتين متواترتين في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اتَّبَعَ سَبَبًا﴾ لشرح لفظ (تبعته) في حديث أنس بن مالك رضي الله عنه حيث قال: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا خرج لحاجته تبعته أنا و غلام منا معنا إداوة من ماء" ¹⁸، قال العيني: "قوله (تبعته) قال ابن سيده: تبع الشيء تبعًا وتباعًا وأتبعه واتبعه وتبعه قفاه، وقيل اتبع الرجل سبقه فلحقه، وتبعه تبعًا واتبعه مر به فمضى معه، وفي التنزيل ﴿ثُمَّ اتَّبَعَ سَبَبًا﴾ [الكهف: 92/18] ومعناه تبع، وقرأ أبو عمرو ﴿ثُمَّ اتَّبَعَ سَبَبًا﴾ [الكهف: 92/18] يريد لحق وأدرك، واستتبعه طلب إليه أن يتبعه والجمع تبع وتباع وتبعة، وحكى القزاز أن أبا عمرو قرأ ﴿ثُمَّ اتَّبَعَ سَبَبًا﴾، والكسائي ﴿ثُمَّ اتَّبَعَ سَبَبًا﴾ يريد ألحق وأدرك،

¹⁴ العيني، عمدة القاري، 78/19.

¹⁵ يُنظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، 240/3.

¹⁶ العيني، عمدة القاري، 1/153، رقم: (18).

¹⁷ العيني، عمدة القاري، 1/154.

¹⁸ العيني، عمدة القاري، 2/291، رقم: (17).

وذكر أن تبعه واتبه بمعنى واحد، وكذا ذكر في الغربيين، وفي الأفعال لابن طريف المشهور: تبعته سرت في أثره واتبته لحقته، وكذلك فسر في التنزيل ﴿فَاتَّبَعُوهُمْ مُشْرِقِينَ﴾ أي لحقوهم، وفي الصحاح: تبعت القوم تَبَاعًا وَتَبَاعًا وَتَبَاعَةً بِالْفَتْحِ إِذَا مَشِيَتْ أَوْ مَرَوْا بِكَ فَمَضَيْتَ مَعَهُمْ، وقال الأَخْفَشُ تَبَعْتَهُ وَاتَّبَعْتَهُ بِمَعْنَى مِثْلِ رَدَفْتَهُ وَأَرَدَفْتَهُ¹⁹.

احتج العيني بقراءة متواترة لأبي جعفر ونافع وابن كثير وأبي عمرو ويعقوب: (ثُمَّ اتَّبَعَ سَبَبًا) بهمزة وصل وبتشديد التاء، وأخرى متواترة أيضًا لعاصم وابن عامر وحمزة والكسائي وخلف (ثُمَّ اتَّبَعَ سَبَبًا) بهمزة قطع وتخفيف التاء²⁰، وكلا القراءتين فسرت كلمة (تبعته) في الحديث الشريف وبينت معناها المراد منها، كما استدل على ذلك بقول القزاز، وما ذكره أيضًا في الغربيين، وكتاب الأفعال لابن طريف، وكتاب الصحاح، واستدل بقول الأَخْفَشِ أَنَّ مَعْنَى الْقِرَاءَتَيْنِ وَاحِدٌ.

وغيرها الكثير من الأمثلة التي احتج فيها الإمام العيني بالقراءات في بيان معنى ألفاظ الحديث الشريف، وتوضيح المقصود منها.

2.2.1. الاحتجاج بالقراءات القرآنية في أوجه نطق بعض ألفاظ الحديث النبوي:

احتج الإمام العيني بالقراءات في بيان كيفية نطق بعض ألفاظ الحديث، ووجوه هذه القراءات في مواضع عديدة، ومن أمثلة ذلك:

1- احتج العيني بالقراءات المتواترة في باب (الاستعاذة من الجبن والكسل) لشرح قول البخاري: "كُسَالَى وَكَسَالَى وَاحِدٌ" بكلمة (سُكَارَى وَسُكْرَى) التي وردت في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَتَرَى النَّاسَ سُكْرَىٰ وَوَمَا هُمْ بِسُكْرَىٰ﴾ [الحج: 2/22]، فقال العيني: "يعني: بضم الكاف وفتحها وهما قراءتان، قرأ الجمهور بالضم،

¹⁹ العيني، عمدة القاري، 2/ 291.

²⁰ يُنظَرُ: أبو علي الفارسي، الحجة للقراء السبعة، تح. بدر الدين قهوجي، ط3، (بيروت: دار المأمون، 1993م)، 5/ 166-167. أحمد بن الحسين بن مهران، المبسوط في القراءات العشر، تح. سبيع حاكمي، (دمشق: مجمع اللغة العربية، 1981م)، 282. محمد بن محمد ابن الجزري، النشر في القراءات العشر المتواترة، قدم له: علي الضباع، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م)، 2/ 314.

وقرأ الأعرج بالفتح وهي لغة بني تميم، وقرأ ابن السميع بالفتح أيضاً لكن أسقط الألف وسكن السين، وصفهم بما يوصف به المؤنث المفرد لملاحظة معنى الجماعة وهي، كما قرئ: (وترى الناس سكرى)²¹.

يبيّن العيني هنا وجوه النطق بهذه الكلمة بالفتح والضم، والقبائل التي تقرأ بها، وقد قرأ حمزة، والكسائي، وخلف: (سَكْرَى) ورواه عمران بن حصين، وأبو سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم، وهي قراءة عبد الله بن مسعود، وحذيفة، وأصحاب عبد الله، وقراءة بقية القراء (سُكْرَى)²²، وكلاهما قراءتان متواترتان ولُغتان من لُغات العرب.

2- احتج العيني بقراءة أبي السماك في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ [الأعراف: 40 / 7] بإسكان ميم الجمّل في بيان كيفية نطق لفظ (الجمّل) في الحديث الذي رواه أنس بن مالك رضي الله عنه حيث قال: "بينما نحن جلوس مع النبي صلى الله عليه وسلم في المسجد دخل رجل على جمل فأناخه في المسجد، ثم عقله، ثم قال لهم: أيكم محمداً؟..."²³، قال العيني: "قوله: (على جمل) وهو زوج الناقة، وتسكين الميم فيه لغة، ومنه قراءة أبي السماك {حتى يلج الجمّل} [الأعراف: 40 / 7] بسكون الميم"²⁴.

أوضح العيني أن في كلمة (الجمّل) لغتان: فتح الميم وإسكانها، واستشهد على ذلك بقراءة أبي السماك.

3- احتج العيني بقراءة الحسن البصري، وأبو حيوة، وابن أبي إسحاق: (يَهْلِكُ) التي وردت في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ [البقرة: 205 / 2] لبيان كيفية نطق لفظ (يهلك) الذي جاء في الحديث الذي رواه البخاري مُعلّقاً وفيه "وكتب عمر بن عبد العزيز إلى أبي بكر بن حزم: ... وليفشوا العلم وليجلسوا حتى يعلم من لا يعلم فإن العلم لا يهلك حتى يكون سراً"²⁵، قال

²¹ العيني، عمدة القاري، 6 / 23.

²² يُنظر: ابن مهران، المبسوط، 305. عثمان بن جني، المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات، (وزارة الأوقاف-المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1999م)، 2 / 72. ابن عطية، المحرر الوجيز، 4 / 106. ابن الجزري، النشر، 2 / 325.

²³ العيني، عمدة القاري، 2 / 19، رقم: (63).

²⁴ العيني، عمدة القاري، 2 / 19.

²⁵ العيني، عمدة القاري، 2 / 129.

العيني: "قوله: (لا يَهْلِكُ) بفتح حرف المضارعة وكسر اللام، أي: لا يضيع. وفتح اللام لغة. وقرأ الحسن البصري وأبو حيوة وابن أبي إسحاق: {وَيَهْلِكُ الْحَرْثُ وَالنَّسْلُ} [البقرة: 25 / 2] بفتح الياء، واللام ورفع الشاء"²⁶.

استدلَّ العيني بالقراءات التي وردت في الفعل (يهلك) في سورة البقرة؛ لبيان طريقة اللفظ الصحيحة لكلمة (يهلك) التي وردت في الحديث الشريف، وأنها تُقرأ بكسر اللام وفتحها، وكلاهما لُغتان صحيحتان. وغيرها الكثير من الأمثلة التي احتج فيها الإمام العيني بالقراءات في بيان كيفية نُطق ألفاظ الحديث الشريف، وتوضيح أصلها اللغوي، واللغات الموجودة فيها.

3.2.1. الاحتجاج بالقراءات في توجيه الروايات الحديثية والاستدلال لها

احتج الإمام العيني بالقراءات القرآنية لبيان وجه بعض الروايات الحديثية، والاستدلال لها من كتاب الله تعالى، ومن أمثلة ذلك:

1- حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه "بينما هو قائم في الخطبة يوم الجمعة إذ دخل رجل من المهاجرين الأولين من أصحاب النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فناداه عمر أية ساعة هذه، قال إني شغلت فلم أنقلب إلى أهلي حتى سمعت التأذين فلم أزد أن توضأت، فقال والوضوء أيضًا، وقد علمت أن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان يأمر بالغسل"²⁷، قال العيني: "قوله: (والوضوء أيضًا؟) جاءت الرواية فيه بالواو وحذفها، وبنصب الوضوء ورفعها. أما وجه وجود الواو فهو أن يكون للعطف على الإنكار الأول، وهو قوله: (أية ساعة هذه؟)، وقال القرطبي: الواو عوض من همزة الاستفهام، كما قرأ ابن كثير: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَاٰمَنَّا بِهٖ﴾ [الأعراف: 123 / 7]"²⁸.

احتج العيني هنا للقراءة بالواو (والوضوء) في الحديث الشريف بقراءة متواترة لابن كثير المكي في سورة الأعراف (وآمتهم)، وتكون الواو هنا على الاستفهام.

²⁶ العيني، عمدة القاري، 2 / 129.

²⁷ العيني، عمدة القاري، 6 / 166، رقم: (878).

²⁸ العيني، عمدة القاري، 6 / 167.

2- حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "من اتبع جنازة مسلم إيماناً واحتساباً وكان معه حتى يصلى عليها ويفرغ من دفنها..."²⁹، قال العيني: "قوله: (اتَّبَعَ) بتشديد التاء المثناة من فوق في أكثر الروايات، وفي رواية الأصيلي: (تَبَعَ) بدون الألف وكسر الباء الموحدة، يقال: تبعت الشيء تبعاً وتباعةً، بفتح التاء، وتبع وأتبع وأتبع واحد، وقيل: اتبعه: لحقه ومشى خلفه، واتبعه: حذا حذوه. وقوله تعالى: ﴿فَاتَّبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدْوًا﴾ [يونس: 90/10]، وقال ابن عرفة: أي لحقهم أو كاد، ومنه قوله تعالى: ﴿فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ﴾ [الأعراف: 175/7] أي: لحقه، وقال الفراء: يقال تبعه واتبعه. لحقه والحقه، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَاتَّبَعَهُ شِهَابٌ مُّبِينٌ﴾ [الصافات: 10/37]، وقوله تعالى: ﴿فَاتَّبَعَ سَبَبًا﴾ [الكهف: 85/18] و ﴿فَاتَّبَعَ سَبَبًا﴾ [الكهف: 85/18] بقطع الهمزة في قراءة أهل الشام والكوفة، كل ذلك: لحق. وقال الأزهري في قوله تعالى: ﴿فَاتَّبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ﴾ [يونس: 90/10] أراد: اتبعهم إياهم"³⁰.

استدلَّ العيني للفعل (تَبَعَ) و(اتَّبَعَ) الوارد في الحديث بآيات قرآنية في سور يونس والأعراف والصافات، كما احتج بالقراءات القرآنية المتواترة في سورة الكهف بقطع الهمزة مع تخفيف التاء ووصل الهمزة مع تشديد التاء في بيان وجهي قراءة الفعل، والمعنى الصحيح له.

3- احتج العيني بقراءات شاذة وردت في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: 255/2]، آل عمران: 2/3] في بيان الأصل اللغوي لكلمة (قيم وقيام) التي وردت في حديث طاووس أنه: "سمع ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا قام من الليل يتهجده قال: اللهم لك الحمد أنت قيم السماوات والأرض ومن فيهن..."³¹، قال العيني: "قوله: (أنت قيم السماوات والأرض) وفي رواية أبي الزبير المذكور: (أنت قيام السماوات والأرض)، والقيِّم والقيِّام والقيوم بمعنى واحد، وقال الزمخشري: وقرئ (القيِّام) و(القيِّم)، وقيل: قرأ بها عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه، وقرأ علقمة {الحيُّ القيِّم} وأصله: قيوم، على وزن: فيعل، مثل: صيب أصله: صيوب، اجتمعت الواو والياء وسبقت إحداهما بالسكون، فقلبت الواو ياء وأدغمت

²⁹ العيني، عمدة القاري، 1/270، رقم: (47).

³⁰ العيني، عمدة القاري، 1/271-272.

³¹ العيني، عمدة القاري، 7/165، رقم: (211).

الياء في الياء، وقال ابن الأنباري: أصل القيوم القيوم، فلما اجتمعت الياء والواو، والسابق ساكن جعلتا: ياء مشددة، وأصل: القيّام القوام، قال الفراء: وأهل الحجاز يصرفون الفعال إلى الفيعال، يقولون للصواغ: صياغ. قاله الأنباري في (الكتاب الزاهر)³².

احتج العيني بالقراءات القرآنية المتواترة والشاذة الواردة في سورتي البقرة وآل عمران في كلمة (القيوم)؛ لتوجيه رواية عبد الله بن عباس رضي الله عنهما بلفظ (القيّم)، ورواية أبي الزبير التي جاءت بلفظ (القيّام) في الحديث الشريف، حيث ذكر العيني أصل كلمة (القيوم) و(القيّام) و(القيّم) من حيث اللغة، ووزنهم اللغوي، ومن يقرؤون بكل لفظة، واستشهد على الروايات المختلفة بالقراءات القرآنية لبيان أن معناهما واحد.

وقد "وقرأ جمهور القراء «القيوم» وزنه فيعول، وقرأ عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهم، وعلقمة بن قيس، وإبراهيم النخعي، والأعمش، وأصحاب عبد الله، وزيد بن علي، وجعفر بن محمد، وأبي رجاء بخلاف: «القيام» وزنه فيعال، وروي عن علقمة أيضًا أنه قرأ «القيّم» وزنه فيعل"³³.

4- استدل العيني بقراءة صحيحة في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾ [الأنفال: 67/8] بكسر الآخرة؛ لبيان وجه إعراب لفظ جاء في حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنه قال: "فرأيت في النوم كأن ملكين أخذاني فذهبا بي إلى النار فإذا هي مطوية كطي البئر وإذا لها قرنان..."³⁴، قال العيني: "قوله (فإذا لها قرنان) وفي بعضها قرنين، (فإن قلت) فما وجهه إذ هو مشكل؟ (قلت) إما أن يقال تقديره: (فإذا لها مثل قرنين) فحذف المضاف وترك المضاف إليه على إعرابه، وهو كقراءة {والله يريد الآخرة} بجر الآخرة أي عرض الآخرة"³⁵.

لم ينسب العيني القراءة التي استدلل بها لقارئها، وهي قراءة صحيحة وردت عن ابن جهمز³⁶، استدلل بها العيني لتوجيه الرواية الأخرى في هذا الحديث وهي (فإذا له قرنين) بحذف المضاف وترك المضاف إليه على إعرابه.

³² العيني، عمدة القاري، 7/ 166.

³³ يُنظر: ابن جني، المحتسب، 1/ 151. ابن عطية، المحرر الوجيز، 1/ 397.

³⁴ العيني، عمدة القاري، 7/ 168، رقم: (1211).

³⁵ العيني، عمدة القاري، 7/ 169.

³⁶ يُنظر: ابن جني، المحتسب، 1/ 281. ابن عطية، المحرر الوجيز، 2/ 522.

وغيرها الكثير من الأمثلة التي احتج فيها الإمام العيني بالقراءات في توجيه الروايات الحديثية، وأسماء الأبواب، والملاحظ أن العيني استشهد بالقراءات المتواترة والشاذة حسب ما يُناسب المقام، وقد أجاز العلماء الاستشهاد بالقراءات الشاذة في اللغة والتفسير، قال عبد الفتاح القاضي (ت 1982 م): "أن القراءة الشاذة لا تجوز القراءة بها مطلقاً، فاعلم أنه يجوز تعلمها وتعليمها، وتدوينها في الكتب، وبيان وجهها من حيث اللغة والإعراب والمعنى واستنباط الأحكام الشرعية منها على القول بصحة الاحتجاج بها، والاستدلال بها على وجه من وجوه اللغة العربية، وفتاوى العلماء قديماً وحديثاً مطبقة على ذلك"³⁷.

3.1. الاحتجاج بالقراءات في استنباط الأحكام

دأب فقهاء المسلمين على تعلم القراءات، والاهتمام بها؛ لأنها باب عظيم في الاستدلال على الأحكام الشرعية، ولما لها من آثار في الأحكام الفقهية الفرعية.

قال ابن تيمية (ت 728هـ) في مزيّة العالم بالقراءات على غيره: "أما نفس معرفة القراءة وحفظها فسنة متبعة، يأخذها الآخر عن الأول، فمعرفة القراءات التي كان النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ بها، أو يُقرُّهم على القراءة بها، أو يأذن لهم، وقد أقرُّوا بها سنة. والعارف في القراءات الحافظ لها، له مزية على من لم يعرف ذلك، ولا يعرف إلا قراءة واحدة"³⁸. وقال الإمام الشاطبي (ت 790هـ): "القرآن فيه بيان كل شيء؛ فالعالم به على التحقيق عالم بجملة الشريعة، ولا يعوزه منها شيء"³⁹.

كما إن الفقهاء مع علو شأنهم ورفعة منزلتهم كان يُقدرون القراء ويُجلونهم ومن ذلك قول الإمام أبي حنيفة (ت 150هـ) للإمام حمزة بن حبيب الزيات (ت 220هـ) (أحد القراء السبعة): "شيثان غلبتنا عليها لسنا نُنَازِعك فيها: القرآن والفرائض"⁴⁰.

³⁷ عبد الفتاح عبد الغني القاضي، *القراءات العشر وتوجيهها من لغة العرب*، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1401هـ)، 10.

³⁸ أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، *مجموع الفتاوى*، تح. عبد الرحمن محمد، (السعودية: مجمع الملك فهد، 1995م)، 13 / 404.

³⁹ إبراهيم بن موسى الشاطبي، *المواقفات*، تح. مشهور بن حسن، (القاهرة: دار ابن عفا، 1997م)، 4 / 184.

⁴⁰ محمد بن محمد ابن الجزري، *غاية النهاية في طبقات القراء*، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د.ت)، 1 / 263. محمد بن أحمد الذهبي، *معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار*، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م)، 68.

وقد احتج الإمام العيني بالقراءات القرآنية في استنباط الأحكام الفقهية الفرعية في المعاملات والعبادات، لأن علماء المسلمين في المذاهب الأربعة لم يقع بينهم خلاف في أصول الشريعة، وكذلك احتج بها في تأييد مذهب فقهي معين، أو التخيير بين حُكْمين، أو الجمع بينهما، ومن الأمثلة التي توضح ذلك:

1- حُكْم الرَّجْعَةِ فِي الْإِيْلَاءِ:

احتج العيني بقراءة عبد الله بن مسعود: "فَإِنْ فَاؤًا فِيهِنَّ" في قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤَلُّونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: 2/ 226] لتأييد قول العلماء في الذين يخلفون على ترك الجماع من نسائهم ثم يعودون عن ذلك في خلال أربعة أشهر فإنه لا كفارة عليه، قال العيني: "في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: 2/ 226] دلالة لأحد قولي العلماء، وهو القول القديم للشافعي: إن المولي إذا فاء بعد الأربعة أشهر أنه لا كفارة عليه، وفي التفسير: فَإِنْ فَاؤًا أَي: في الأشهر، بدليل قراءة عبد الله فَإِنْ فَاؤًا فِيهِنَّ"⁴¹.

احتج العيني بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه الشاذة لتأييد قول الشافعي القديم في الذين يخلفون على ترك الجماع من نسائهم ثم يعودون عن ذلك في خلال أربعة أشهر فإنه لا كفارة عليه.

2- حُكْمُ إِفْطَارِ مَنْ لَا يَسْتَطِيعُ صِيَامَ رَمَضَانَ:

في احتج العيني بقراءة ابن عباس: (يَطْوِقُونَهُ) في الآية ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ﴾ [البقرة: 2/ 184] على أن الآية مُحْكَمَةٌ وليست منسوخة، وأنها جاءت في الشيوخ والعجائز، حيث قال العيني: "قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ﴾ [البقرة: 2/ 184] وقال الرَّحْمَشَرِيُّ: وقرأ ابن عَبَّاس: (يَطْوِقُونَهُ) تفعيل من الطوق، إمَّا بِمَعْنَى الطَّاقَةِ أَوْ الْقِلَادَةِ، أَي: يكلفونه أو يقلدونه، وعن ابن عَبَّاس: (يَتَطَوَّقُونَهُ) بِمَعْنَى: يتكلفونه، أو يتقلدونه ويَطْوِقُونَهُ بِإِدْغَامِ التَّاءِ فِي الطَّاءِ، وَيَطِيقُونَهُ بِمَعْنَى يَتَطَقُونَهُ، وَأَصْلُهَا: يَطِيقُونَهُ وَيَتَطِيقُونَهُ، عَلَى أَنَّهَا مِنْ فَعِيلٍ، وَتَفْعِيلٍ مِنَ الطَّوْقِ، فَأَدْغَمْتَ الْيَاءَ فِي الْوَاوِ بَعْدَ قَلْبِهَا يَاءً، وَهَمَّ الشُّيُوخُ وَالْعَجَائِزُ، فَعَلَى هَذَا لَا نَسْخَ بَلْ هُوَ ثَابِتٌ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ"⁴².

⁴¹ العيني، عمدة القاري، 20 / 274.

⁴² العيني، عمدة القاري، 11 / 51.

وقد أشار العيني إلى أن ابن عباس لا يرى النسخ في هذه الآية، وقد خالفه الجمهور⁴³.

وقد بين الإمام العيني الحكم المستنبط من الآية فقال: "وأما الشيخ الفاني الهرم الذي لا يستطيع الصوم فله أن يفطر ولا قضاء عليه، ولكنه هل يجب عليه إذا أفطر أن يطعم عن كل يوم مسكيناً إذا كان ذا جدة، فيه قولان للعلماء: أحدهما: لا يجب كالصبي وهو أحد قولي الشافعي. والثاني: هو الصحيح وعليه أكثر العلماء: أنه يجب عليه فدية عن كل يوم، كما فسره ابن عباس على قراءة: يطوقون، أي: يتجشمونه. كما قاله ابن مسعود وغيره، وهو اختيار البخاري"⁴⁴.

وهكذا فصل العيني أقوال الفقهاء في المسألة، واستدل لقول جمهور العلماء بقراءة عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، وتفسيره للآيات، وتفسير ابن مسعود أيضاً.

3- تفضيل الصيام على الفدية لغير المستطيع:

احتج العيني بقراءة أبي بن كعب رضي الله عنه: (والصَّيَامُ خَيْرٌ لَكُمْ) في قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 2/184] لبيان أن الصيام خير من الفدية قال العيني: "قوله: (وأن تصوموا)، أي: وصومكم أيها المطيقون (خيرٌ لكم) من الفدية وتطوع الخير، وفي قراءة أبي: (والصيامُ خيرٌ لكم)"⁴⁵.

بين العيني أن الصيام للقادر خير من الفدية من تفسيره للآيات، كما استدلل لذلك بقراءة أبي بن كعب رضي الله عنه، لتأكيد المعنى الذي ذهب إليه.

4- الأحكام المتعلقة بأمهات المؤمنين:

استدل العيني بقراءة مجاهد: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَهُوَ أَبٌ لَهُمْ﴾ [الأحزاب: 6/33] لبيان أصل تسمية زوجات الرسول صلى الله عليه وسلم بأمهات المؤمنين، فقال العيني: "ما أصل قولهم في عائشة وغيرها من أزواج النبي صلى الله عليه وسلم أم المؤمنين؟ قلت أخذوه من قوله تعالى: ﴿وَأَزْوَاجُهُ﴾

⁴³ العيني، عمدة القاري، 18/105.

⁴⁴ العيني، عمدة القاري، 18/105.

⁴⁵ العيني، عمدة القاري، 18/104.

أُمّهتُهُمْ ﴿﴾ وقرأ مجاهد وهو أب لهم، وقيل أنها قراءة أبي بن كعب، وهن أمهات في وجوب احترامهن وبرهن وتحريم نكاحهن لا في جواز الخلوة والمسافرة، وتحريم نكاح بناتهن، وكذا النظر في الأصح وبه جزم الرافعي ومقابله حكاه الماوردي، وهل يقال لأخوتهن أحوال المسلمين ولأخواتهن خالات المؤمنين ولبناتهن أخوات المؤمنين؟ فيه خلاف عند العلماء: والأصح المنع لعدم التوقيف، ووجه مقابله أنه مقتضى ثبوت الأمومة وهو ظاهر النص لكنه مؤول، قالوا: ولا يقال أبأؤهن وأمهاهن أجداد المؤمنين وجداتهم، وهل يقال فيهن أمهات المؤمنات؟ فيه خلاف والأصح أنه لا يقال بناء على الأصح أنهن لا يدخلن في خطاب الرجال⁴⁶.

وهكذا احتج العيني هنا بقراءة مجاهد في وجوب اعتبار زوجات الرسول صلى الله عليه وسلم أمهات المؤمنين، وبنى على ذلك أحكام كثيرة مثل حكم الخلوة والمسافرة ونكاح بناتهن والنظر وغيره، وفصل الحكم فيها وبينها.

5- حكم قراءة (آمين) في الفاتحة بالتشديد

ذكر الإمام العيني في باب (جهر الإمام بالتأمين) قراءة الحسن البصري (آمين) بالمد والتشديد في سورة الفاتحة، وذكر اختلاف الفقهاء في القراءة بها في الصلاة فقال: "هو بالمد والتخفيف في جميع الروايات وعند جميع القراء كذلك. وحكى الواحدى عن حمزة والكسائي: الإمالة فيها، وفيها ثلاث لغات آخر، وهي شاذة: الأولى: القصر، حكاه ثعلب وأنكر عليه ابن درستويه. الثانية: القصر مع التشديد. والثالثة: المد مع التشديد، وجماعة من أهل اللغة قالوا: إنها خطأ. وقال عياض: حكى عن الحسن المد والتشديد، قال: وهي شاذة مردودة، ونص ابن السكيت وغيره من أهل اللغة: على أن التشديد لحن العوام وهو خطأ في المذاهب الأربعة، واختلف الشافعية في بطلان الصلاة بذلك، وفي (التجنيس): ولو قال: آمين، بتشديد الميم في صلاته تفسد، وإليه أشار صاحب (الهداية) بقوله: والتشديد خطأ فاحش، ولكنه لم يذكر هنا فساد الصلاة به، لأن فيه خلافاً، وهو: أن الفساد قول أبي حنيفة،

⁴⁶العيني، عمدة القاري، 1/ 38.

وعندهما: لا تفسد، لأنه يوجد في القرآن مثله، وهو قوله تعالى: ﴿وَلَاءَ آمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ﴾ [المائدة: 2 / 5]، وعلى قولها الفتوى⁴⁷.

ذكر الإمام العيني قراءة الحسن البصري الشاذة (آمين) بالمد والتشديد في سورة الفاتحة، وذكر اختلاف الفقهاء في القراءة بها في الصلاة، لأن القراءة الشاذة لا تُعدّ قرآناً ولا يُتعبد بها، ويتضح مما سبق أن هناك خلافاً بين الفقهاء في فساد الصلاة عند تشديد ميم (آمين)؛ لورودها مُشددة في القرآن الكريم في سورة المائدة.

وهكذا يتجلى موقف الإمام العيني في الاحتجاج بالقراءات القرآنية في استنباط الأحكام الفقهية، وموقف العلماء في القراءات المتواترة والشاذة، حيث يجمع العلماء بين القراءات المتواترة، ولا يرجحون رواية ويهملون غيرها من المتواتر، أما القراءات الشاذة فاختلف موقف الفقهاء في الأخذ بها وتباينت أحكامهم تبعاً لذلك.

4.1. الاحتجاج بالقراءات في اللغة والإعراب والصرف

القرآن الكريم أصح ما نُقل إلينا من اللغة العربية وأصوبها، وهو أعظم حُجة يُستدل بها على اللُغة وفروعها ومسائلها، وهو حاكم بلغته على لغة العرب، ولُغته أوسع من لغة العرب، وهو حُجة على النحاة واللغويين لا العكس، كما "إن السلامة في المنهج، والسداد في المنطق العلمي التاريخي، يقضيان أن يحتج للنحو ومذاهبه وقواعده وشواهد هذه القراءات المتواترة، لما توافرها من الضبط والوثوق والدقة، والتحري شيء لم يتوافر بعضه لأوثق شواهد النحو"⁴⁸.

قال الرازي: "إذا جوزنا إثبات اللغة بشعر مجهول منقول عن قائل مجهول، فلأن يجوز إثباتها بالقرآن العظيم، كان ذلك أولى، وكثيراً أرى النحويين يتحIRON في تقرير الألفاظ الواردة في القرآن، فإذا استشهدوا في تقريره ببيت مجهول فرحوا به، وأنا شديد التعجب منهم، فإنهم إذا جعلوا ورود ذلك البيت المجهول على وفقه دليلاً على صحته، فلأن يجعلوا ورود القرآن به دليلاً على صحته كان أولى"⁴⁹.

⁴⁷ العيني، عمدة القاري، 6 / 47.

⁴⁸ عبد الرحمن بن محمد ابن زنجلة، حجة القراءات، تح. سعيد الأفغاني، (د.ن، د.ت)، 19، من مقدمة المحقق سعيد الأفغاني.

⁴⁹ محمد بن عمر الرازي، مفاتيح الغيب، ط3، (بيروت: دار إحياء التراث، 1420هـ)، 9 / 401.

ولا فرق في ذلك بين القراءات المتواترة والشاذة، قال السيوطي: "أما القرآن فكل ما ورد أنه قرئ به جاز الاحتجاج به في العربية سواء كان متواتراً أم أحاداً أم شاذاً"⁵⁰.

كما قال: "وقد أطبق الناس على الاحتجاج بالقراءات الشاذة في العربية إذا لم تخالف قياساً معروفاً، بل ولو خالفته يحتج بها في مثل ذلك الحرف بعينه وإن لم يجز القياس عليه، كما يحتج بالمجمع على وروده ومخالفته القياس في ذلك الوارد بعينه ولا يقاس عليه، وما ذكرته من الاحتجاج بالقراءة الشاذة لا أعلم فيه خلافاً بين النحاة وإن اختلف في الاحتجاج بها في الفقه"⁵¹.

وقال محمد عزيمة: "القرآن الكريم حجة في العربية بقراءاته المتواترة وغير المتواترة، كما هو حجة في الشريعة، فالقراءة الشاذة التي فقدت شرط التواتر لا تقل شأنًا عن أوثق ما نقل إلينا من ألفاظ اللغة وأساليبها، وقد أجمع العلماء على أن نقل اللغة يُكتفى فيه برواية الأحاد"⁵².

لذا استدل الإمام العيني بكثير من القراءات المتواترة والشاذة على عدد من المسائل اللغوية، فهو إمام في اللُّغة والنحو، ومن ذلك:

1.4.1. الاحتجاج بالقراءات القرآنية في اللغة:

احتج الإمام العيني بالقراءات في بيان لغات العرب ولهجاتهم، ومن الأمثلة على ذلك:

1- كلمة (السَّيْل) تُذكر وتؤنث:

استشهد العيني بقراءة القراء في سورة لقمان بقراءة أبي بن كعب في سورة الأعراف في شرح قول البخاري: (يُقَالُ هَذِهِ سَبِيلِي وَهَذَا سَبِيلِي) فقال العيني: "غرضه من هذا أن السبيل يذكر ويؤنث، وبذلك جزم القراء في قوله تعالى: ﴿لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا﴾ [لقمان: 6/31] والضمير يعود إلى آيات القرآن، وإن

⁵⁰ السيوطي، الإتيان، 14، 15.

⁵¹ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، الاقتراح مع شرحه الإصباح، تح. محمود فجال، (دمشق: دار القلم، 1989م)، 67، 68.

⁵² محمد عبدالحال عزيمة، دراسات لأسلوب القرآن الكريم، (القاهرة: دار الحديث، د.ت)، 1/2.

شئت جعلته للسبيل لأنها قد تؤنث. قال الله تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي﴾ [يوسف: 108 / 12]. وفي قراءة أبي بن كعب رضي الله تعالى عنه: ﴿وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهَا سَبِيلًا﴾ [الأعراف: 146 / 7]⁵³.

استدلّ العيني بقراءة القراء المتواترة في سورتي لقمان ويوسف أنهما جاءتا بالتأنيث، وفي سورة الأعراف قرئت على القراءة المتواترة بالتذكير، وعلى القراءة الشاذة بالتأنيث، فدلّت القراءات بمجموعها على أن كلمة (السبيل) تُذكر وتؤنث.

2- لفظ (براء) و(بريء) بمعنى واحد في اللّغة:

قال العيني في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنِّي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ﴾ [الزخرف: 26 / 43] "العرب تقول نحن منك البراء والخلاء، والواحد والاثنتان والجمع من المذكر والمؤنث يقال فيه براء لأنه مصدر، ولو قال برىء لقليل في الاثنين بريآن وفي الجمع بريؤن، وقرأ عبد الله (إني برىء) بالياء،" قوله: (يقال فيه براء): لأنه مصدر وضع موضع النعت. وأهل الحجاز يقولون: ابرأت من المرض براء بالفتح. قوله: (وفي الجمع: بريئون)، ويقال أيضا: برآء مثل فقيه وفقهاء، و(براء) أيضا بكسر الباء مثل: كريم وكرام، و(أبراء) مثل شريف وأشراف، و(أبرياء) مثل نصيب وأنصباء، وفي المؤنث، يقال: امرأة بريئة وهما بريئتان وهن بريئات وبرايا، وهذه لغة أهل نجد، والأولى لغة أهل الحجاز"⁵⁴.

فصلّ العيني هنا الكلام في لفظي (براء) و(بريء) وأنهما لغتا أهل الحجاز وأهل نجد، تختلفان من حيث إن الأول مصدر والثاني نعت، ولكنها يتفقان في المعنى تمامًا. واحتج لذلك بالقراءة المتواترة (براء) وبقراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه (بريء) في سورة الزخرف.

3- لفظ (تفاوت) و(تفاوت) بمعنى واحد في اللّغة:

⁵³ العيني، عمدة القاري، 14 / 89.

⁵⁴ العيني، عمدة القاري، 19 / 159.

جاء بيان ذلك في قوله تعالى: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَوُّتٍ﴾ [تبارك: 3] قال العيني: "والمعنى: هل ترى في خلق الرحمن اختلاف، وأشار بأن (التفاوت والتفوت) بمعنى واحد كالتعهد والتعاهد والتطهر والتطاهر، وقرأ الكسائي وحمزة (مِنْ تَفَوُّتٍ) بغير ألف، قال الفراء: وهي قراءة ابن مسعود، والباقون بالألف"⁵⁵.
بيّن العيني هنا أن القراءتين مُتواترتان (تَفَاوُتٌ) و(تَفَوُّتٌ)، فَرُئِ بهما في السبع، وأن كلاهما لغتان بمعنى واحد، وهو ما ترى في خلق الله السهاء اختلافاً ولا اضطراباً؛ لاستوائه واعتدال بنائه"⁵⁶.

4- لفظ (الوَقُود) و(الْوُقُود) بمعنى واحد في اللُّغة:

قال العيني: "ذكر الأخفش في قوله تعالى: ﴿وَقُودَهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ [البقرة: 24/2] فقال (الْوُقُود) بالفتح: الحطب، و(الْوُقُود) بالضم الإيقاد وهو المصدر، قال ومثل ذلك الوَضُوء وهو الماء والوَضُوء وهو المصدر، ثم قال وزعموا أنها لغتان بمعنى واحد، تقول الوُقُود والوُقُود يجوز أن يعني بهما الحطب ويجوز أن يعني بهما المصدر"⁵⁷.

استدلّ العيني بقول الأخفش لبيان أن كلمة (الوقود) بفتح الواو وضمها لغتان بمعنى واحد، وقد "قرأ الجمهور: (وَقُودَهَا) بفتح الواو بمعنى ما يوقد به النار كالحطب. وقرأ الحسن بن أبي الحسن ومجاهد وطلحة بن مصرف وأبو حيوة: (وُقُودَهَا) بضم الواو على المصدر على حذف المضاف"⁵⁸، قال أبو الفتح ابن جني على القراءة بالضم: "هذا عندنا على حذف المضاف؛ أي: ذو وَقُودِهَا، أو أصحاب وقودها الناس؛ وذلك أن الوُقُود بالضم هو

⁵⁵ العيني، عمدة القاري، 19 / 254.

⁵⁶ يُنظر: إبراهيم بن السري الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، تح. عبد الجليل عبده، (بيروت: عالم الكتب، 1988م)، 5 / 198. محمد بن أحمد الأزهرى، معاني القراءات، (الرياض: مركز البحوث في كلية الآداب في جامعة الملك سعود، 1991م)، 3 / 79. الحسين بن أحمد ابن خالويه، الحجة في القراءات السبع، تح. عبد العال سالم، ط4، (بيروت: دار الشروق، 1401هـ)، 349. ابن زنجلة، حجة القراءات، 715.

⁵⁷ العيني، عمدة القاري، 2 / 225.

⁵⁸ يُنظر: ابن عطية، المُحرر الوجيز، 1 / 107. أبو حيان، البحر المُحيط، 1 / 175. الآلوسي، روح المعاني، 1 / 200.

المصدر، والمصدر ليس بالناس؛ لكن قد جاء عنهم الوقود بالفتح في المصدر؛ لقولهم: وَقَدَّتْ النَّارُ وَقُودًا، ومثله: أُوْلِعْتُ بِهِ وَلُوعًا، وهو حسن القبول منك، كله شاذ، والباب هو الضم⁵⁹.

2.4.1. الاحتجاج بالقراءات القرآنية في الإعراب (النحو):

يُعتبر النحو والإعراب من أبرز سمات عمدة القاري، فالصَّبغة الحديثية لم تصرف العيني عن الاهتمام بالمباحث النحوية والاستشهاد بها ولها، حتى أصبح سمة بارزة من معالم شرح الإمام العيني، فينقل آراء النحويين ويُرجح بينها، ويسوق الأدلة على ذلك من علم القراءات وغيره، وكل ذلك لَتَمَكُّنُه من علم النحو وضلوعه فيه، وقد احتج الإمام العيني بالقراءات القرآنية لإثبات قواعد نحوية عديدة، وجعل القرآن شاهداً عليها، ومن أمثلة ذلك:

1- حذف العائد على الموصول:

جاء ذلك في باب (ومن الدليل على أن الخمس للإمام وأنه يعطي بعض قرابته دون بعض...) نقل العيني شاهداً على ذلك قول عمر بن عبد العزيز حيث قال: "لَمْ يَعْصِهِمْ بِذَلِكَ وَلَمْ يَخْصَّ قَرِيباً دُونَ مَنْ أَحْوَجُ إِلَيْهِ وَإِنْ كَانَ الَّذِي أُعْطِيَ لِمَا يَشْكُوا إِلَيْهِ مِنَ الْحَاجَةِ وَمِمَّا مَسْتَهُمْ فِي جَنْبِهِ مِنْ قَوْمِهِمْ وَحُلَفَائِهِمْ" قال العيني: "قوله: (لم يعصهم) أي: لم يعص قُرَيْبًا بِذَلِكَ، أي: بما قسمه. قوله: (من أحوج إليه) أي: من أحوج هو إليه، قال ابن مالك: فيه حذف العائد على الموصول، وهو قليل، ومنه قراءة يحيى بن يعمر ﴿تَمَامًا عَلَيَّ الَّذِي أَحْسَنُ﴾ بضم النون أي: الذي هو أحسن، قال: وإذا طال الكلام فلا ضعف ومنه: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ﴾ [الزخرف: 48/43] أي: وفي الأرض هو إله واحد"⁶⁰.

استشهد العيني بقراءة يحيى بن يعمر في سورة الأنعام على قاعدة حذف العائد على الموصول، وهي قليلة، ولكن هذه القاعدة جاءت في القرآن الكريم، فالقرآن يقويها ويبرزها، كما أكد هذه القاعدة بآية في سورة الزخرف.

2- جواز كسر لام الأمر وسكونها، وجواز إثبات حرف العلة في الفعل الناقص المجزوم:

⁵⁹ ابن جني، المُحتسب، 1/63.

⁶⁰ العيني، عمدة القاري، 15/63.

جاء ذلك عند شرح حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فمن مات وترك مالا فماله لموالي العصابة، ومن ترك كلاً أو ضياعاً فأنا وليه فلا أدعى له)⁶¹، قال العيني: "قوله: (فلا أدعى له) بلفظ أمر الغائب المجهول، والأصل في لام الأمر أن تكون مكسورة كقوله تعالى: ﴿وَلْيُؤْفُوا نُؤْفُوا وَرَهُمْ وَلِيَطَّوْفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: 22 / 29] قرئ بكسر اللام وإسكانها وقد تسكن مع الفاء أو الواو غالباً فيهما، وإثبات الألف بعد عين (لادعى) جائز على قول من قال: (ألم يأتيك والأبناء تنمي)⁶²

وكان القياس: فلا دع له أي: فادعوني له حتى أقوم بكله وضياعه، لأن حذفها علامة الجزم لأنه مجزوم بلام الأمر، لأن كل فعل في آخره واوًا وياء أو ألفًا فجزمه بحذف آخره، هذا هو المشهور في اللغة، وفي رواية لابن كثير أنه قرأ: ﴿إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِي وَيَصْبِرْ﴾ [يوسف: 90 / 12] بإثبات الياء وإسكان الراء وهي لغة أيضاً⁶³.

تطرق العيني هنا أولاً إلى لام الأمر، وهي مكسورة دائماً إلا إذا سُبقت بواو أو فاء أو ثم فتكون ساكنة، ثم تكلم عن الحرف المعتل في أواخر الفعل فمن المعروف أنه يُحذف في حال الجزم، ولكنه ثبت في قراءة ابن كثير المتواترة؛ مما يدل على أنه لغة ثابتة من لغات العرب.

كما استشهد العيني بقراءة ابن كثير نفسها في باب (ما يعطى في الرقية على أحياء العرب) حيث ذكر العيني قول الشعبي ثم فسره فقال: "وقال الشعبي: "لا يشترط المعلم إلا أن يعطى شيئاً فليقبله"، وإنما كتب (يعطى) بالألف على قراءة الكسائي: {من يتقي ويصبر} أو الألف حصلت من إشباع الفتحة"⁶⁴.

3- جواز رفع الفعل بعد حتى إذا كان حالاً:

⁶¹ العيني، عمدة القاري، 23 / 246، رقم: (5476).

⁶² بيت الشعر هذا هو لقيس بن زهير العبسي، ونشأت بينه وبين الربيع بن الزباد العبسي شحنة لأجل درع فقال:

(ألم يأتيك والأبناء تُنمي بما لاقت سُراة بني تميم) (يُنظر: عبد القادر بن عمر البغدادي، خزانة الأدب وكُلب لسان العرب، تح. عبد السلام

محمد، ط4، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1997م)، 8 / 365.

⁶³ العيني، عمدة القاري، 23 / 247.

⁶⁴ العيني، عمدة القاري، 12 / 97.

جاء ذلك في باب (رجم الحبل من الزنى إذا أحصنت) في الحديث الذي رواه عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال: "فلما كان يوم الجمعة عجلنا الرواح حين زاغت الشمس، حتى أجد سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل جالسا إلى ركن المنبر...⁶⁵" قال العيني: "لا يرتفع الفعل بعد حتى إلا إذا كان حالاً، ثم إذا كان الحال بالنسبة إلى زمن التكلم فالرفع واجب، وإن كان محكيًا جاز الرفع والنصب كما في قراءة نافع: ﴿حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ﴾ بالرفع"⁶⁶.

كما استدلل بقراءة نافع الواردة بهذه الآية أيضًا في موضع آخر لبيان لفظ (حتى) في حديث أبي هريرة رضي الله عنه: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فوالذي نفسي بيده لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من والده وولده"، قال العيني: "قوله: (حتى) للغاية هنا (وأكون) منصوب بتقدير: حتى أن أكون، وقد علم أن الفعل بعد حتى لا ينتصب إلا إذا كان مستقبلًا، ثم إن كان استقباله بالنظر إلى زمن المتكلم فالنصب واجب نحو: ﴿قَالُوا لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عُكْفَيْنَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى﴾ [طه: 91/20] وإن كان بالنسبة إلى ما قبلها خاصة فالوجهان نحو: ﴿وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ﴾ ﴿وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ﴾ [البقرة: 2/214] الآية، فإن قولهم: إنما هو مستقبل بالنظر إلى الزلزال لا بالنظر إلى زمن قص ذلك علينا"⁶⁷.

كما استشهد بنفس الآية في إعراب لفظ (حتى) في حديث أنس بن مالك رضي الله عنه أنه قال: "رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وحانت صلاة العصر فالتمس الناس الوضوء فلم يجدوه فأوتي رسول الله صلى الله عليه وسلم بوضوء فوضع رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك الاناء يده وأمر الناس أن يتوضؤوا منه، قال فرأيت الماء ينبع من تحت أصابعه حتى توضؤوا من عندهم"⁶⁸، قال العيني: "قوله: (حتى توضؤوا) حتى ههنا حرف ابتداء، يعني حرف يبتدأ بعده جملة، أي: تستأنف فتكون إسمية أو فعلية، والفعلية يكون فعلها ماضيًا ومضارعًا، ومثال الإسمية قول جرير: (فما زالت القتلى تمج دماؤها... بدجلة حتى ماء دجلة أشكل)، ومثال

⁶⁵ العيني، عمدة القاري، 6/24، رقم: (6830).

⁶⁶ العيني، عمدة القاري، 9/24.

⁶⁷ العيني، عمدة القاري، 1/143.

⁶⁸ العيني، عمدة القاري، 3/32، رقم: (169).

الفعلية التي فعلها ماضٍ: ﴿حَتَّىٰ عَفَوْا﴾ [الأعراف: 95/7]، و: (حتى توضؤاً)، ومثال الفعلية التي فعلها مضارع: ﴿حَتَّىٰ يَقُولُ الرَّسُولُ﴾ [البقرة: 214/2] في قراءة نافع⁶⁹.

واحتج بهذه القراءة أيضاً لبيان إعراب جملة (حتى أدخل) في حديث مالك بن أوس بن الحدثان قال: "وكان محمد بن جبير ذكر لي ذكراً من حديثه ذلك فانطلقت حتى أدخل على مالك بن أوس فسألته عن ذلك الحديث..."⁷⁰، فقال العيني: "قوله: (حتى أدخل)، يجوز فيه ضم اللام وفتحها، فوجه الضم هو أن تكون: حتى، عاطفة والمعنى: انطلقت فدخلت، ووجه الفتح هو أن تكون: حتى، بمعنى: كي، ومثله قوله تعالى: ﴿وَزُلْزِلُوا حَتَّىٰ يَقُولُ الرَّسُولُ﴾ [البقرة: 214/2]"⁷¹.

وهكذا استشهد العيني بقراءة نافع في هذه الآية من سورة البقرة في مواضع عديدة من كتابه، لتأكيد قاعدة (جواز رفع الفعل بعد حتى إذا كان حالاً) وتقويتها؛ وذلك لورود شاهد لها في القرآن الكريم في قراءة متواترة منه.

4- جواز الفصل بين المضاف والمُضاف إليه بالجار والمجرور:

ورد ذلك في حديث أبي الدرداء رضي الله عنه أن النبي صلى عليه وسلم قال: "إِنَّ اللَّهَ بَعَثَنِي إِلَيْكُمْ فَقُلْتُمْ كَذَبْتُمْ وَقَالَ أَبُو بَكْرٍ صَدَقَ وَوَأَسَانِي بِنَفْسِهِ وَمَالِهِ فَهَلْ أَنْتُمْ تَارِكُو لِي صَاحِبِي مَرَّتَيْنِ فَمَا أُؤْذِي بَعْدَهَا"⁷²، قال العيني: "قوله: (لي) فصل بين المضاف والمُضاف إليه بالجار والمجرور عناية بتقديم لفظ الاختصاص، وذلك جائز كقول الشاعر: (فَرَشْنِي بِخَيْرٍ لَا أَكُونُ وَمَدْحَتِي ... كِنَاحَتِ يَوْمًا صَخْرَةَ بَعْسِيلِ)"⁷³.

قلت: الاستشهاد فيه في قوله: (يومًا) فَإِنَّهُ ظَرْفٌ فَصَلَ بِهِ بَيْنَ الْمُضَافِ وَهُوَ قَوْلُهُ: كِنَاحَتِ، وبين المضاف إليه وهو: صَخْرَةَ، وَالتَّقْدِيرُ: كِنَاحَتِ صَخْرَةَ يَوْمًا بَعْسِيلِ، قاله الجوهري، وبهذا يرد على أبي البقاء حيث يقول: إن حذف النون من خطأ الرواة، لأن الكلمة: ليست مضافة ولا فيها ألف ولا م، وإنما يجوز في هذين الموضعين، ولا

⁶⁹ العيني، عمدة القاري، 3/33.

⁷⁰ العيني، عمدة القاري، 15/21، رقم: (4903).

⁷¹ العيني، عمدة القاري، 15/23.

⁷² العيني، عمدة القاري، 16/279-280، رقم: (1663).

⁷³ علي بن محمد الأشموني، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م)، 2/182.

وجه لإنكاره لوقوع مثل هذه كثيرا في الأشعار وفي القرآن أيضا في قراءة ابن عامر: ﴿وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ﴾، ينصب أولادهم وجر شركائهم⁷⁴.

وهنا احتج العيني لقاعدة جواز الفصل بين المضاف والمُضاف إليه بالجار والمجرور بمثال من شعر العرب، ومن القرآن الكريم بقراءة متواترة فيه وهي قراءة ابن عامر الشامي، كما ذكر أن لها شواهد أخرى كثيرة في أشعار العرب.

5- (حاشى) هو اسم مُرادف للتنزيه:

جاء ذلك عند تفسير قوله تعالى: ﴿قَالَ مَا خَطْبُكَ إِذْ رُودْتَنَا يُونُسَ عَنْ نَفْسِهِ قُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ﴾ [يوسف: 51/12] قال العيني: "اعلم أن: حاش على ثلاثة أوجه: (أحدها): أن تكون فعلا مُتَعَدِّيا متصرفا، تقول: حاشيته بمعنى استثنيته، (والثاني): أن تكون للتنزيه، نحو: حاش لله وهي عند المبرد وابن جنى والكوفيين فعل لتصرفهم فيها بالحذف. والصحيح أنّها اسم مرادف للتنزيه بدليل قراءة بعضهم: (حاشا لله) بالتثنية كما يقال (براءة لله) من كذا، وزعم بعضهم أنّها اسم فعل ومعناها: أتبرا أو تبرأت. (الثالث): أن تكون للاستثناء، ... وقد قرأ الجُمهُور بحذف الألف بعد الشين، وأبو عمرو بإثباتها في الأصل، وفي حذف الألف بعد الحاء لغة، وقرأ بها الأعمش⁷⁵.

استشهد العيني بقراءة شاذة لأبي السمال (حاشا لله) بالتثنية⁷⁶ في بيان أصل الكلمة (حاشى) أنّها اسم مرادف للتنزيه، وفصل اختلاف النحويين وآرائهم الثلاثة في المسألة، ثم ذكر القراءات المتواترة فيها، وهي بحذف الألف بعد الشين (حاش) وإثباتها (حاشى). وقرأ أبو عمرو وحده: (حاشا لله) بألف، وقرأ الباقر: (حاش لله) بغير ألف⁷⁷، وحجتهم في ذلك أنها كتبت في المصاحف بغير ألف.

⁷⁴ العيني، عمدة القاري، 16 / 280.

⁷⁵ العيني، عمدة القاري، 18 / 307.

⁷⁶ يُنظر: الزمخشري، الكشاف، 2 / 465. أبو حيان، البحر المحيط، 6 / 269.

⁷⁷ يُنظر: أبو علي الفارسي، الحجة للقراء السبعة، 4 / 422. ابن مهران، المبسوط، 246. ابن زنجلة، حجة القراءات، 359. الزمخشري، الكشاف،

2 / 465. ابن عطية، المحرر الوجيز، 3 / 239.

3.4.1. الاحتجاج بالقراءات القرآنية في الصرف

علم التصريف هو: "أن تأتي إلى الأصول من حروف الكلمة فتصرف فيها بزيادة حرف أو تحريف"⁷⁸، وهو أيضاً علم: "يبحث فيه عن المفردات من حيث صورها وهيئاتها"⁷⁹، والتصريف "ميزان العربية وأشرف شطريها"⁸⁰.

وقد احتج الإمام العيني بالقراءات القرآنية في تصريف الكلمات، وبيان أوزانها واشتقاقها، وأصلها اللغوي، ومن الأمثلة التي احتج فيها العيني بالقراءات في علم الصرف:

1- اشتقاق كلمة (شيطان):

قال العيني: "واختلفوا في اشتقاقه فقال قوم إنه من شاط يشيط أي هلك، ووزنه فعلان ويدل على ذلك قراءة الحسن البصري والأعمش وسعيد بن جبير وأبي البر هشيم وطاؤوس ﴿وَمَا تَنْزَلَتْ بِهِ الشَّيْطُونَ﴾، وقال قوم أنه من شطن أي بعد، وقال وأصل شاط من شاط الزيت أو السمن إذا نضج حتى يحترق لأنه يهلك حينئذ، وتشيط احترق وغضب فلان واستشاط أي احتد كأنه التهب في غضبه، والتركيب يدل على ذهاب الشيء إما احتراقاً وإما غير ذلك"⁸¹.

اختلف العلماء في وزن كلمة (شيطان)، فاحتج العيني على أن وزن شيطان (فعالن) بقراءة شاذة وردت عن الحسن البصري والأعمش وسعيد بن جبير وأبي البر هشيم وطاؤوس.

2- اشتقاق كلمتي (يأجوج ومأجوج):

جاء ذلك في باب (في بيان قصة يأجوج ومأجوج) حيث قال العيني: "يأجوج رجل ومأجوج كذلك ابنا يافث بن نوح، عليه الصلاة والسلام، كذا ذكره عياض مشتقان من: تأجج النار، وهي حرارتها، وسموا بذلك

⁷⁸ يُنظر: عثمان بن جني، التصريف الملوكي، تح. محمد النعسان، (سورية، 1970م)، 5-7.

⁷⁹ الفاروقي، محمد بن علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح. علي دروج، بيروت: مكتبة لبنان، 1996م، 22/1.

⁸⁰ علي بن مؤمن بن عصفور الاشبيلي، المتع الكبير في التصريف، (لبنان: مكتبة لبنان، 1996م)، 31.

⁸¹ العيني، عمدة القاري، 2/268.

لكثرتهم وشدتهم، وهذا على قراءة من همز، وقيل من: الأجاج، وهو الماء الشديد الملوحة، وقيل: هما اسمان أعجميان غير مشتقين. وفي (المنتهى): من همزهما جعل وزن يأجوج يفعولاً من أجيح النار أو الظليم وغيرهما، ومأجوج مفعولاً. ومن لم يهمزهما جعلهما عجميين، وقال الأخفش: من همزهما جعل الهمزة أصلية ومن لم يهمزهما جعل الألفين زائدتين بجعل (يأجوج) فاعلاً من: يججت، و(مأجوج) فاعولاً من: مججت الشيء في فمي. وقال الزمخشري: يأجوج ومأجوج إسمان أعجميان بدليل منع الصرف. قلت: العلة في منع الصرف العجمة والعلمية، وهم من ذرية آدم بلا خلاف⁸².

قرأ عاصم وطلحة (يأجوج ومأجوج) بالهمز، وقرأ بقية القراء بغير همز (ياجوج وماجوج)⁸³.

وقد احتج العيني هنا بكلام العلماء في اشتقاق كلمتي (يأجوج ومأجوج)، فجعلوا قراءة الهمز دليلاً على أنها مشتقان، والقراءة بغير الهمز (ياجوج وماجوج) على أنها اسمان أعجميان ممنوعان من الصرف، ويظهر من كلام العيني أنه يؤيد القول الثاني القائل بمنعها من الصرف للأعجمية والعلمية.

3- اشتقاق كلمتي (التوراة والإنجيل):

قال العيني: "قال الزمخشري: التوراة والإنجيل اسمان أعجميان، وتكلف اشتقاقهما من الوري والنجل، ووزنهما: تفعلة وإفعليل، إنما يصح بعد كونها عربيين. وقرأ الحسن: الأنجيل، بفتح الهمزة، وهو دليل على العجمة، لأن: أفعيل، بفتح الهمزة عديم في أوزان العرب"⁸⁴.

استدلّ العيني بكلام الزمخشري الذي استشهد بقراءة الحسن البصري (الأنجيل) بفتح الهمزة دليلاً على أعجمية هذه الكلمة وعدم اشتقاقها.

الخاتمة:

في ختام هذا البحث أعرض أبرز النتائج التي توصلت إليها وهي:

⁸² العيني، عمدة القاري، 15 / 232.

⁸³ يُنظر: أبو علي الفارسي، الحجة للقراء السبعة، 5 / 172. ابن مهران، المبسوط، 283. الهذلي، الكامل، 391. ابن الجزري، النشر، 1 / 395.

⁸⁴ العيني، عمدة القاري، 5 / 51.

- 1- احتج الإمام العيني بالقراءات في بيان معنى الآيات القرآنية، وتفسير بعض ألفاظها المبهمه، والوقوف على المعنى الدقيق المراد منها.
- 2- الاحتجاج بها لتأييد تفسير مُعين، ورد فهم مغلوط، أو تخصيص معنى عام، أو تقييد مطلق.
- 3- كان للاحتجاج بالقراءات أثر في تنوع أوجه التفسير في الآية الواحدة، واتساع أفق المعاني في الآيات.
- 4- احتج الإمام العيني بالقراءات في شرح ألفاظ الأحاديث النبوية، وبيان معناها الصحيح المراد منها، ووجهها في اللغة، واللغات الموجودة فيها.
- 5- الاحتجاج بالقراءات في بيان كيفية نُطق بعض ألفاظ الحديث الشريف، والقبائل التي تقرأ بها.
- 6- توجيه الروايات الحديثية وأسماء الأبواب، والاستدلال لها من القراءات القرآنية.
- 7- احتج الإمام العيني بالقراءات في استنباط الأحكام الفقهية، أو تأييد مذهب فقهي معين.
- 8- بيان لغات العرب ولهجاتهم المختلفة التي نزل القرآن مُوافقاً لها، حيث إن القراءات بنوعها الصحيح والشاذ من أقدم المراجع في علم اللغويات خاصة في اللهجات العربية، لأنها نشأت وازدهرت مع نزول القرآن.
- 9- تأكيد قواعد لغوية مهمة كجواز تذكير بعض الكلمات وتأنيثها وغيرها من خلال القراءات القرآنية.
- 10- تأصيل قواعد نحوية مهمة، كحذف العائد على الموصول، وجواز كسر لام الأمر وسكونها، وجواز إثبات حرف العلة في الفعل الناقص المجزوم، وجواز الفصل بين المضاف والمُضاف إليه بالجار والمجرور، وجواز رفع الفعل بعد حتى إذا كان حالاً، وغيرهم كل ذلك عن طريق الاستشهاد بقراءات القرآن.
- 11- الاحتجاج بالقراءات في بيان تصريف بعض الكلمات وأوزانها واشتقاقها اللغوي.
- 12- بيان عجمية بعض المفردات وعدم اشتقاقها من خلال الاستشهاد بالقراءات القرآنية.

المصادر

- الأزهري، محمد بن أحمد، معاني القراءات، الرياض: مركز البحوث في كلية الآداب في جامعة الملك سعود، 1991م.
- الأشموني، علي بن محمد، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م.
- بدر الدين العيني، محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- البغدادي، عبد القادر بن عمر، خزانة الأدب ولبُّ باب لسان العرب، تح. عبد السلام محمد، ط4، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1997م.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاوى، تح. عبد الرحمن محمد، السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، 1995م.
- ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف، غاية النهاية في طبقات القراء، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د.ت.
- ابن الجزري، محمد بن محمد، النشر في القراءات العشر المتواترة، قدم له: علي الضباع، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م.
- ابن جني، عثمان بن جني، التصريف الملوكي، تح. محمد النعسان، سورية، 1970م.
- ابن جني، عثمان بن جني، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات، وزارة الأوقاف-المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1999م.
- أبو حيان، محمد بن يوسف، تفسير البحر المحيط، تح. عادل أحمد، بيروت: دار الكتب العلمية، 2001م.
- ابن خالويه، الحسين بن أحمد، الحجة في القراءات السبع، تح. عبد العال سالم، ط4، بيروت: دار الشروق، 1401هـ.
- الأخفش، سعيد بن مسعدة، معاني القرآن، تح. هدى محمود، القاهرة: مكتبة الخانجي، القاهرة، 1990م.

- الذهبي، محمد السيد، التفسير والمفسرون، القاهرة: مكتبة وهبة، د.ت.
- الذهبي، محمد بن أحمد، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م.
- الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، ط3، بيروت: دار إحياء التراث، 1420هـ.
- الزجاج، إبراهيم بن السري، معاني القرآن وإعرابه، تح. عبد الجليل عبده، بيروت: عالم الكتب، 1988م.
- ابن زنجلة، عبد الرحمن بن محمد، حجة القراءات، تح. سعيد الأفغاني، د.ن، د.ت.
- الزمخشري، محمود بن عمرو، الكشاف عن حقائق التنزيل، ط3، بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الاقتراح مع شرحه الإصباح، تح. محمود فجال، دمشق: دار القلم، 1989م.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات، تح. مشهور بن حسن، القاهرة: دار ابن عفان، 1997م.
- ابن عصفور الاشبيلي، علي بن مؤمن، الممتع الكبير في التصريف، لبنان: مكتبة لبنان، 1996م.
- ابن عطية، عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح. عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1422هـ.
- عُضَيْمَة، محمد عبد الخالق، دراسات لأسلوب القرآن الكريم، القاهرة: دار الحديث، د.ت.
- أبو علي الفارسي، الحجة للقراء السبعة، الحجة، تح. بدر الدين قهوجي، ط3، بيروت: دار المأمون، 1993م.
- القاضي، عبد الفتاح عبد الغني، القراءات العشر وتوجيهها من لغة العرب، بيروت: دار الكتاب العربي، 1401هـ.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، التبيان في أقسام القرآن، تح. محمد الفقي، بيروت: دار المعرفة، د.ت.

ابن مهران، أحمد بن الحسين، *المبسوط في القراءات العشر*، تح. سبيع حاكيمي، دمشق: مجمع اللغة العربية،

1981 م.

الهذلي، يوسف بن علي، *الكامل في القراءات والأربعين الزائدة عليها*، تح. جمال الشايب، مصر: مؤسسة سها،

2007 م.

Kaynaklar

Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yusuf, el-Bahru'l-Muhîf fi't-Tefsîr, thk: Sıdkı Muhammed, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.

er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, Miftâhu'l-Ğayb-et-Tefsîrü'l-Kebîr. Beyrut: Dâr-u İhyâ-u't-Turâsî'l-Arabî, 3.Basım, 2017.

ez-Zemahşerî, Muhammed b. Amr, el-Keşşâf an Hakâiki ve Ğevâmizi'l-Kurâni'l-Azîz, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 3. Basım, 1407.

İbn Atiyye, Abdülhak b. Gâlip. Mağarreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kurân'il-'Azîz, thk: Abdusselam Abdüşşâfi, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1. Basım, 1422.

İbnü'l-Cezeri, Muhammed b. Muhammed, Gâyetü'n-Nihâye fi Tabakâti'l- Kurrâ, thk.: C. Bergstraesser, Beyrut: Daru'l- Kütübi'l- İlmiyye, 1971.

Bedrüddîn Aynî, Mahmûd b. Ahmed, Umdetu'l-Kârî Şerh-u Sahîhi'l-Buhârî, Beyrut: Dâr-u İhyâ-i Turâsî'l-Arabî, tsz.

el-Bağdâdî, Abdülkadir b. Ömer, Hizânetü'l-Edeb ve Lübb-ü Lübâb Lisânu'l-Arab, thk. Abdüsselâm Muhammed, 4. Baskı, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1997.

el-Eşmûnî, Ali b. Muhammed, Şerhu'l- Eşmûnî alâ Elfiyet-i İbn-i Mâlik, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

el-Ezherî, Muhammed b. Ahmed, Meâni'l-Kırâat, Riyad: Merkezü'l-Buhûs fi Külliyyeti'l-Âdâb fi Câmiati'l-Melik Suud, 1991.

İbn Hâluyeh, Hüseyin b. Ahmed, el-Hucce fi'l-kırâati's-seb'a, thk.: Abdülâl Salim Mükrim, Beyrut ve Kahire, Dâru's-Şurûk, 3. baskı, 1979.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalîm, Mecmû'u'l-Fetâvâ, thk. Abdurrahman Muhammed, Suudi Arabistan: Mecmeu'l-Meliki'l-Fahd li'tabâati'l-Musahhaf, 1995.

İbn Zencele, Abdurrahman b. Muhammed, Hucetü'l-kırâât, thk.: Said Afgani, Beyrut, Müessetü'r-Risâle, 5. baskı, 2001.

İbn-i Cinnî, Osman b. Cinnî, el-Muhtesib fi Tebyîn-i Vücûh-i Şevâzzi'l-Kiraât, Vizâretü'l-Evkâf-el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslamiyye, 1999.

İbn-i Cinnî, Osman b. Cinnî, Tasrîfu'l-Melûkî, thk. Muhammed en-Nu'sân, Suriye, 1970.

İbnü'l-Cezeri, Muhammed b. Muhammed, en-Neşru fi'l-kırâati'l-Aşer, thk.: Ali ed-Dibeâ, er-Riyad, Mektebetu'r-Riyadi'l-Hâdise, 1 baskı, 1985.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm bin es-Serî. Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuh, thk. Dr. Abdulcelil Şelbî, Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988.

HADITH

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

Aralık / December / ديسمبر / 2020, 5: 255-275

İmâm Buhârî'nin Metinlerini Çelişki Sebebiyle İletli Bulduğu Hadisler

Ḥadīth Which al-Bukhārī Finds Muallal Due to Contradiction

Prof. Dr. Bessâm b. Abdullah

Çeviren / Translator / مترجم

Mehmet Ali ÇALGAN

Dr. Öğr. Üyesi, Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Adıyaman/Türkiye

Ass. Prof., Adıyaman University Islamic Sciences Faculty, Adıyaman/Turkey

mehmetcalgan@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5780-5067>

Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü / Article Type : Çeviri Makale / Translated Article

Geliş Tarihi / Received Date: 02.11.2021

Kabul Tarihi / Accepted Date: 20.12.2021

Yayın Tarihi / Published Date: 31.12.2021

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.5812465>

Atıf / Citation / إقتباس : b. Abdullah, Bessâm. “Ḥadīth Which al-Bukhārī Finds Muallal Due to Contradiction / İmâm Buhârî'nin Metinlerini Çelişki Sebebiyle İletli Bulduğu Hadisler”. *HADITH* 7 (Aralık / December 2021): 255-275. doi.org/10.5281/zenodo.5812465

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

İmâm Buhârî'nin Metinlerini Çelişki Sebebiyle İletli Bulduğu Hadisler

Prof. Dr. Bessâm b. Abdullah

Çeviren: Dr. Mehmet Ali ÇALGAN

Anahtar Kelimeler: ÖZ

Hadis
Buhârî
Metin Tenkidi
İlet
Münker

Bu makalede İmam Buhârî'nin muhtelif kitaplarında bulunan ve Kitâb ve Sünnet'te sabit olan durumlara veya tarihî ve akli hakikatlere muhalefet ettiği için metninde sıhhat hükmü verilmesine engel, mâna yönünden bir illet olduğunu açıkça belirttiği hadislerden kırk tanesi incelenmiştir. Bu çalışmada Buhârî'nin tasrih etmeksizin sadece metindeki illetine özlü bir ibare kullanarak işaret ettiği diğer hadislerden ise örnek alınmamıştır. İncelenen hadisler Buhârî'nin et-Tarihü'l-Kebîr, et-Tarihü'l-ıvsaat, ed-Duafâü's-sagîr, Refü'l-yedeyn fi's-salat isimli eserlerinde ve Tirmizî'nin el-İlelü'l-kebîr isimli eserinde yer almaktadır. Buhârî'nin illetli bulunduğu hadisleri beş başlıkta incelenmiştir. Bunlar, metinleri sahih sünnete aykırı olan hadisler, metinleri söz konusu hadisin râvisi olan sahabînin diğer sahih rivayetlerine aykırı olanlar, metni sahabenin ameline aykırı olanlar, metni o hadisi rivayet eden kişinin görüşüne ve mezhebine aykırı olanlar ve metni vâkıya aykırı olanlar şeklindedir. Araştırmamız sonucunda İmam Buhârî'nin hadis metnini tenkidde metodunun kuvvetini ve haberlerin metninin muhalefetten selameti hususuna dikkatini gördük. Makalede Buhârî'nin kullandığı "lâ yutâbeu aleyh", "fihi nazar" gibi bazı muhtasar ifadelerin metin tenkidıyla irtibatı da görülmektedir.

Ḥadīth Which al-Bukhārī Finds Muallal Due to Contradiction

Keywords:

Ḥadīth
al-Bukhārī
Matn Criticism
'İlla
Munkar

ABSTRACT

In this article forty ḥadīth which are found in various works of al-Bukhārī and in which al-Bukhārī openly identified 'illa regarding the meaning of the hadith due to its contradiction to Qur'an and Sunnah or historical facts and reasoning are examined. Other ḥadīths for which al-Bukhārī indicates the 'illa in matn without any explicit expressions by using a concise statement are not included in this study. The ḥadīth which are examined are found in al-Bukhārī's works such as al-Tarikh al-Kabīr, al-Tarikh al-Awsaṭ, al-Ḍu'afā al-Ṣaghīr and al-Tirmidhī's al-Īlal al-Kabīr. The ḥadīth in which al-Bukhārī found 'illa are studied under five headings. These are ḥadīth contrary to sunnah, ḥadīth contrary to the other narrations of the same companion, ḥadīth contrary to the application of the companions, ḥadīth contrary to the opinion of the narrator and ḥadīth contrary to reality. We observed the strength of al-Bukhārī's criticism method and his attention to making sure the text of the ḥadīth is clear from any contradiction. In the study, the relationship of some other expressions al-Bukhārī uses such as "lâ yutâbeu aleyh" and "fihi nazar" with matn criticism is also seen.

Giriş¹

Bismillahi'r-Rahmâni'r-Rahîm.

Alemlerin Rabbi olan yüce Allah'a hamd, en eksiksiz salat ve selam da O'nun güvenilir Rasûlü'ne, Rasûlü'nün ailesine, ashabına ve din gününe kadar O'na tabi olanlara olsun.

Yüce Allah bu dini korumayı vaad etmiş ve buyurmuştur ki “Zikri biz indirdik ve muhakkak onu biz koruyacağız.”² Yüce Allah sözünde durmuştur. “Allah'dan daha iyi kim sözüne vefa gösterir?”³ O, bizim için dinini korumuş ve bizim üzerimize olan nimetini tamamlamıştır. Allah'ın dinini korumak için kullandığı yollardan birisi de ömürlerini ve mallarını dini korumak için harcayan hafız alimlerdir. Bu alimlerin en büyüklerinden birisi de iki yüz elli altı senesinde kurban bayramı gecesini vefat eden ve hadiste en güvenilir kitap olan *Sahîh*'in sahibi olan Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buhârî'dir. Alimlerin dini ve fazileti konusunda İmam Buhârî'ye övgüleri, onun genel olarak ilimde, özel olarak da hadiste vukûfiyeti konusunda şahadetleri gerçekten çoktur ve bilinen kaynaklarda bunlar yer almaktadır. Nevevî, *Sahîh-i Buhârî* şerhinin başında şöyle demiştir: “Bil ki Buhârî'nin konumunun yüksekliği ve bu ilimde akranlarına göre önde gelişi konusunda erken ve geç dönemde tam bir ittifak vardır. Onu övenlerin ve menkıbelerini yayanların onun büyük hocaları ve bu işin ustaları olması onun üstünlüğünü anlamak açısından yeterlidir.”

Bu övgüler Buhârî'nin hadisler üzerindeki hükümlerinin yüksek konumunu ve bu hükümlerin doğruluk derecesini göstermektedir. İbn Hacer şöyle demiştir: “Sahihi ve illetliyi bilme hususunda kendi asırlarındakiler ve sonrakiler arasında önce Buhârî'nin sonra Müslim'in geldiğinde şüphe yoktur.”

Bu araştırmada İmam Buhârî'nin hadis metinlerini tenkiddeki metodunun dayandığı esaslardan birini vurgulamak istiyorum ki bu esas, metnin Kitab ve Sünnet'te sabit olan durumlara veya tarihî ve aklî hakikatlere muhalefetten salim olmasıdır. Zira metinde bu muhalefet olduğu sürece hadis sahih olmaz. Bu sebeple İmam Buhârî'nin muhtelif kitaplarında bulunan ve belli bir konuda sabit olan bir

¹ Bu yazı, Dr. Bessâm b. Abdullah b. Salih el-Ğânim el-Atâvî'nin Suudi Arabistan'da yayınlanan Hikmet Dergi'sinde 2007 senesi Şubat ayında 34. sayının 165-259 sayfaları arasında yayınlanmış olan “el-Ehâdis elletî e'alle el-İmâmu'l-Buhârî Mutûnuhâ bi't-tenâkuz” isimli makalesinin muhtasar tercümesidir. Müellif, yazısında Buhârî'nin illetli bulduğu kırk tane hadisi genişçe incelemiştir. Her hadisi incelerken Buhârî'nin hatalı ve sahih bulduğu hadislerin tam metinlerini çeşitli kaynaklardan iktibasla nakletmiş, ayrıca ilel, rical, şerh ve diğer ilgili hadis kaynaklarından incelenen rivayet ve râvi hakkında önemli bilgileri kendi izah ve değerlendirmeleriyle beraber aktarmıştır. Makale bu şekliyle haliyle hayli hacimlidir. Dolayısıyla, tercüme için okuyucunun konuyu anlaması için gerekli ve yeterli kısmı seçilmiştir. İlgili okuyucular geniş bilgi için makalenin aslına müracaat edebilirler. Dipnotlarda bulunan, atıflar dışındaki tüm izahlar tarafımızca yapılmıştır. Dolayısıyla, her izahın ardından çevirenin notu şeklinde bir bilgi verilmemiştir. Ayrıca, metindeki köşeli parantezler içindeki bilgiler de metnin anlaşılmasının kolay olması için tarafımızca eklenmiştir

² el-Hicr 15/9.

³ et-Tevbe 9/111.

şeye muhalefet ettiği için metninde sıhhat hükmü verilmesine engel, mâna yönünden⁴ bir illet olduğunu açıkça belirttiği hadislerden topladım.

Bu araştırmada Buhârî'nin tasrih etmeksizin sadece metindeki illetine işaret ettiği diğer hadisleri zikretmedim. Zira Buhârî bazan bir hadisi özlü bir ibare kullanarak illetlendirir ki bu ilmin erbabı Buhârî'nin bununla metindeki bir illete işaret ettiğini anlar.⁵ Öte yandan, Buhârî metninde illet bulunduğu hadislerin çoğunda seneddeki bir illete de değinir. Bu durum, metnin sıhhati ile senedin sıhhati arasındaki karşılıklı ilişkiye işaret eder. Zira metinde hata olması senedde de hatanın olmasını gerektirir; bu hata açık da olabilir, sadece uzmanların anlayabileceği kadar kapalı da olabilir. Çünkü metindeki illetin bir kaynağı olmak zorundadır, bu kaynak da metni rivayet eden kimselerden, yani seneddeki râvilerden birisi olmalıdır.⁶

Buhârî'nin illetli bulunduğu hadisleri beş başlıkta inceledim. Bunlar, metinleri sahih sünnete aykırı olan hadisler, metinleri söz konusu hadisin râvisi olan sahabînin diğer sahih rivayetlerine aykırı olanlar, metni sahabenin ameline aykırı olanlar, metni o hadisi rivayet eden kişinin görüşüne ve mezhebine aykırı olanlar, metni vâkıya aykırı olanlar şeklindedir.

Hadisleri tahrir ettim, Buhârî'nin ne yönden illet bulunduğunu belirttim, seneddeki illetleri de zikrettim, ihtiyaç ölçüsünde diğer alimlerin sözlerini de naklettim. Yüce Allah'tan bu araştırmayı kendi rızası için yapılmasını ve insanlara faydalı kılmasını dilerim.

Buhârî'nin Metinlerini Sahih Sünnete Aykırılık Sebebiyle İletli Bulduğu Hadisler

Hadisçilerin metin tenkidinde kullandığı ölçülerden birisi metni sahih sünnete arz etmektir. Zira “Eğer Allah'tan başka birinden gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık ve çelişki bulurlardı!”⁷ ayetinin işaret ettiği üzere yüce Allah'ın verdiği haber ile Rasûlü'nün verdiği haberde çelişmenin olması mümkün değildir.⁸

⁴ Yani, müdrec, maklub, musahhaf gibi lafız yönünden illet olanlardan ziyade mâna yönünden belli esaslara uymayan hadisler araştırma için seçilmiştir. Lafız yönünden metindeki illet genelde aynı hadisin farklı rivayetleri arasında muaraza yoluyla tespit edilirken bu araştırmadaki örneklerde genelde aynı konudaki farklı hadisler arasında karşılaştırma yapılmaktadır.

⁵ Müellifin değindiği bu nokta oldukça önemli olup bu muhtasar ibarelerin delâletlerinin araştırılması büyük önem arz etmektedir.

⁶ Müellif, burada metindeki hatadan sorumlu raviyi tespit etmekten, diğer bir deyişle hatayı senede irca etmekten bahsetmektedir. Zira, metinde bir hata varsa bu hatanın muhakkak bir sorumlusu olmak zorundadır. Sorumlu ravi muaraza yolu ile tespit edilir ve Zührî gibi en sika görülen bir hadisçi de çıkabilir. Müellifin bu ifadesi, senedin sıhhatinin metnin sıhhatini gerektirmediği ifadesiyle çelişkili düşünülmemelidir. Çünkü bu ifadede kasıt senedin görünürdeki sıhhatidir. Mesela Zührî'nin olduğu sened görünürde sahihtir. Ancak bu durum metnin sıhhatini doğrudan garanti etmez. Gerçekten de metin tenkidi ile metinde bir hata tespit edildiğinde ve hatanın sorumlusu muaraza yoluyla Zührî çıkarsa, senedin görünürdeki sıhhatine rağmen Zührî'nin genelde hata yapmasa da bu hadiste hata yaptığı belirlenmiş olur ki bu da senedin bu durumda hatalı bir ravi içerdiğini gösterir. Dolayısıyla, iki ifadenin maksadı doğru anlaşılmalıdır.

⁷ en-Nisâ 4/82.

⁸ Müellifin bu ayet-i kerimeye atıf yapması, sünnet-vahiy ilişkisine işaret ettiğini göstermektedir. Buna göre hadislerin pek çoğu vahiyle beslendiği için sahih hadisler arasında tutarsızlık olması mümkün değildir.

Hatib Bağdadî şöyle demiştir: “Bir haber aklın, Kitab’ın, sabit olan haberlerin, icmânın, sıhhati bilinen diğer delillerin aksine bir bilgi verirse o haberin terk edilmesi ve sabit olan haberle amel edilmesi gerekir.”⁹

Buhârî böyle bir illet ile pek çok hadisi kusurlu bulmuştur ki bunların çoğunun senedlerinde de illet vardır:

Hadis 1: Buhârî *Duafâu’s-sagîr* isimli eserinde Huşrec b. Nebâte’nin tercemesinde onun Said b. Cumhan’dan, onun da Sefine’den Hz. Peygamber’in (sas) Hz. Ebu Bekir, Ömer ve Osman (ra) için “*Bunlar benden sonra halifelerimdir.*” dediğini naklettiğini bildirir.¹⁰ Buhârî daha sonra bu hadisin mutabaatının olmadığını söyler [lem yutâbeu aleyhi]¹¹ ve Hz. Ömer ve Ali’nin “Hz. Peygamber halife bırakmadı” şeklinde sözlerinin olduğunu kaydeder. Buhârî, *Târîhu’l-Kebîr*¹² ve *Târîhu’l-Evsât*¹³’ta da aynı bilgileri verir.

Buhârî, bu hadisi Hz. Peygamber’den sonra kimsenin halife olarak tayin edilmediğini bildiren sahih haberlere aykırı olduğu için illetlendirmiştir. Zira müttefekun aleyh bir hadiste Hz. Ömer’den halife bırakması istendiğinde “Halife bırakırsam benden daha hayırlı olan Ebu Bekir de bırakmıştır, bırakmazsam benden daha hayırlı olan Rasûlullah da bırakmamıştır” demiştir.¹⁴

Ahmed’in Müsned’de naklettiği bir hadiste de Hz. Ali’den halife bırakması istenmiş, o da “Rasûlullah sizi nasıl halifesiz bıraktıysa ben de sizi öyle bırakırım” demiştir.¹⁵

Sefine’nin hadisi Hz. Peygamber’in arkasında halife bırakmadığına dair sahih haberlere ve aynı zamanda sahabenin Hz. Ebu Bekir, Ömer ve Osman’ı halife seçme yönündeki uygulamalarına aykırıdır. Zira kimse bu seçimler sırasında Hz. Peygamber’in birisini tayin ettiğinden bahsetmemiştir.¹⁶

Hadis 2: Buhârî, *Târîhu’l-Evsât*’ta Adem-Şu’be-Hakem kanalıyla Hakem’in Miksem’e vitrin üç rekat kılınmasını sorduğunu, Miksem’in de bir sika-Aişe ve Meymune-Hz. Peygamber kanalıyla vitrin ancak beş veya yedi rekat kılınacağını söylediğini nakleder. Süfyan da Mansur-Hakem-Miksem-Ümmü

⁹ Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdadî, *el-Kifaye fi ilmi’r-rivaye* (Medine: el-Mektebetü’l-İlmiyye), 434.

¹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl Buhârî, *ed-Duafâu’s-sagîr* (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1404), 79, no: 99.

¹¹ Buhârî’nin *Târîhu’l-Kebîr*’inde “**lâ yutâbeu aleyhi**” dediği hadisler bir araştırmaya konu olmuştur. bk. Abdurrahman b. Süleyman eş-Şâyi’, *el-Ehâdîs elletî Kâle fihâ el-İmâmu’l-Buhârî (Lâ Yutâbeu Aleyhi) fi’l-Târîhu’l-Kebîr* (Mekke: Ümmü’l-Kurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1422/2001). Mesela, yukarıdaki örnekte mutabaatın olmaması bir metin tenkidi bağlamında geçmektedir. Bu gibi lafızların medlûllerinin böyle araştırmalarla belirlenmesi önemlidir.

¹² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl Buhârî, *et-Tarihü’l-Kebîr* (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye), 3/117.

¹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl Buhârî, *et-Tarihü’l-evsat* thk. Muhammed b. İbrâhim el-Leheyran (Riyad: Dârü’s-Sumay’î, 1998/1418), 1/336.

¹⁴ Buhârî, *Ahkâm, bâbu’l-istihlâf*; Müslim, *İmâre, bâbu’l-istihlâf*.

¹⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/325, no: 1078.

¹⁶ Müellif bu kısımda, Hz. Ali’den bu yönde gelen başka haberleri nakleder, Sefine’nin hatalı hadisini ve bunun geçtiği kaynakları verir, bazı alimlerin seneddeki hatadan sorumlu râvi hakkında ve Hz. Peygamber’in halife bırakmadığı konusunda görüşlerini aktarır. Araştırmada yer verilen örnek sayısı çok olduğu için her bir örnekte bu tarz detaylı bilgileri vermiyoruz. Okuyucu makalenin aslından bu geniş malumata ulaşabilir.

Seleme-Rasûlullah kanalıyla aynı haberi nakleder. Sonra Buhârî, bu haberi zayıf bularak şunları söyler: “Miksem’in ne Aişe, ne Meymune, ne de Ümmü Seleme’den (ra) semaı bilinmektedir. İbn Ömer ise Hz. Peygamber’den “*Gece namazı çiftler çiftler kılınır. Vitir ise gecenin sonunda tek bir rekattır.*” demiştir ki İbn Ömer’in bu hadisi daha sabittir ve Hz. Peygamber’in bu sözü daha bağlayıcıdır. Ayrıca, Abdullah b. Yusuf bize Malik-Nafi ve Abdullah b. Dinar-Abdullah b. Ömer kanalıyla bir adamın Hz. Peygamber’e gece namazını sorduğunu, Rasûlullah’ın “*Gece namazı çiftler çiftlerdir. Biriniz sabahın vaktinin girdiğinden korkarsa gece kıldıklarını tek yapmak için bir rekât namaz kılar.*” buyurduğunu anlatmıştır.”¹⁷

Buhârî, Miksem’in vitrin üç rekât olmayacağına dair haberini senedinin kopukluğu ve metninin bunun caiz olduğuna ilişkin sahih sünnete muhalefeti sebebiyle illetli bulmuştur.¹⁸

Hadis 3: Buhârî, *Târîhu’l-Evsât*’ta Hakem-Miksem kanalıyla İbn Abbas’ın Hz. Peygamber’in Arafat’ta Fadl’ı bineğinin terkisine aldığı, sonra Müzdelife’ye gelince Üsame’yi terkisine aldığı, sonra Mina’ya gelince güneş doğmadan taş atmamamızı buyurduğunu söylediğini nakleder.¹⁹

Buhârî daha sonra bu haberi zayıf bularak İbn Abbas’tan gelen ve yaygın [müsteffiz] olan bilginin Hz. Peygamber’in [Fadl’ı değil] Üsame’yi Arafat’tan Müzdelife’ye kadar terkisine aldığı yönünde olduğunu bildirir. Üsame de bu şekilde haber vermiş, Fadl’ı Müzdelife’den Mina’ya kadar olan yolda terkisine aldığı söylemiştir. Sonra Buhârî Hakem’in bu hadisinin bu bahsettiği sebepten ötürü muzdarib²⁰ olduğunu, ayrıca Hakem’in bu haberi Miksem’den duyup duymadığının bilinmediğini belirtir. Daha sonra Buhârî, Mina’da taş atılmasının güneşin doğmasından önce [yani, yukarıdaki haberin aksine] olduğuna dair beş tane hadisi zikreder.²¹ Bu hadisleri sıraladıktan sonra Buhârî, “işte bunların haberleri taş atmanın güneşin doğuşundan önce olduğu hususunda daha çok ve daha sahihtir” (وَحَدِيثٌ هُوَ أَكْثَرُ وَأَصَحُّ فِي الرَّمِي قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ) der.

Hadis 4: Buhârî, *Târîhu’l-Evsât*’ta Abdurrahman b. Mağrâ’nın Rişdîn b. Küreyb’den onun da İbn Abbas’dan merfu olarak “*Bir kabre dönerek veya bir kabrin üzerinde namaz kılmayın*” sözünü aktarır. Sonra Buhârî, senediyle beraber İbn Abbas’tan naklen Hz. Peygamber’in bir kabrin üzerinde namaz kıldığına

¹⁷ Buhârî, *Târîhu’l-Evsât*, 1/438, no: 984.

¹⁸ Müellif daha sonra Miksem’in hatalı rivayetini, bu rivayetin geçtiği kaynaklardan nakleder.

¹⁹ Buhârî, *Târîhu’l-Evsât*, 1/439. Müellif bu haberin Ahmed b. Hanbel tarafından nakledildiğini belirtir ve buradaki senedini aktarır.

²⁰ Dikkat edilirse, Buhârî muhalefetten dolayı zayıf bulduğu hadise **muzdarib** demiştir. Ancak görüldüğü üzere, çelişen haberler aynı sıhhat derecesinde değildir. Dolayısıyla, muzdarib tabirinin sonradan verilen istilâh mânası ile (her iki haberin eşit sıhhat seviyesinde olması) değil, lügat manası ile kullanıldığı anlaşılmaktadır ki zaten erken dönem münekkidlerin bu ve benzeri (**illet**, **münker** vb.) tabirleri lügat mânaları doğrultusunda daha genel bir şekilde kullandıkları bilinmektedir.

²¹ Müellif bu beş hadisi tek tek verir.

dair bir hadisi²² zikrederek ilk haberi illetlendirir. Sonra da “Bu daha sahihtir. Ebu Hüreyre²³ ve başkaları da²⁴ Hz. Peygamber’in kabir üzerinde namaz kıldığını naklettiler” der.²⁵

Buhârî, Rişdîn’in hadisini, sahih sünnete muhalefet ettiği için illetli bulmuştur.²⁶

Hadis 5: Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*'de Abdulvahid b. Nafi'nin naklettiği bir hadiste Hz. Peygamber'in ikinci namazının geciktirilmesini emrettiğinin geçtiğini bildirir. Buhârî, bunun mutabaatı olmayan bir haber [lâ yutâbeu aleyhi] olduğunu belirtir. Sonra Buhârî buna muhalif olan şu sahih hadisi Râfi b. Hadic'den aktarır: Biz Hz. Peygamber ile ikindiye kııldık. Sonra bir deveyi kesip on parçaya ayırırdık. Sonra eti pişirir ve akşam olmadan bu eti yerdik.²⁷ Buhârî bu hadisin daha sahih olduğunu belirtir.²⁸

Buhârî hatalı bulduğu aynı hadisi *Târîhu'l-Evsât*'ta da zikretmiş ve şöyle diyerek illetlendirmiştir: “Abdulahid'in durumu belli değildir. Ayrıca Hz. Peygamber'den ikinci namazını erken kıldığına dair pek çok yoldan haberler gelmiştir.” Sonra yukarıda geçen sahih hadisi ve Enes'den (ra) gelen başka bir sahih hadisi zikreder: “Hz. Peygamber ile ikindiye kııldık. Sonra bir binici güneş batmadan altı mil giderdi. Yine, Hz. Aişe'den aynı konuda gelen bir başka sahih hadisi zikreder.²⁹

Buhârî Abdulvahid'in hadisini Hz. Peygamber'in ikinci namazını erken kıldığını bildiren sahih hadislerle muhalefetten dolayı illetli bulmuştur.

Abdulahid'i İbn Hibbân da *Kitâbu'l-Mecrûhîn*'de zikretmiş ve onun ehl-i Hicaz'dan maktûbât, ehl-i Şam'dan mevzûât naklettiğini ve onun Hz. Peygamber'den ikinci namazının geç kılınmasını emrettiğini rivayet ettiğini kaydetmiştir.³⁰

Hadis 6: Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*'de Harb b. Ubeydullah kanalıyla Hz. Peygamber'in “Müslümanlara öşür yoktur; öşür ancak yahudi ve hristiyanlardan alınır.” sözünü aktarır. Sonra Buhârî, “Hz. Peygamber öşrü belli bir miktara ulaşan toprak mahsülleri için farz kılmıştır.” diyerek mezkûr haberi illetlendirmiştir.³¹

²² Buhârî, Ezân, bâbu vudûi's-sıbyan; Müslim, Cenâiz, bâbu's-salati ala'l-kabr.

²³ Buhârî, Salat, bâbu kenesi'l-mescid; Müslim, Cenâiz, bâbu's-salati ala'l-kabr.

²⁴ Örneğin, Enes. bk. Müslim, Cenâiz, bâbu's-salati ala'l-kabr.

²⁵ Buhârî, *Târîhu'l-Evsât*, 2/46.

²⁶ Müellif Rişdîn'in hatalı hadisini geçtiği bir kaynaktan iktibasla nakleder.

²⁷ Buhârî, Şerike, bâbu'ş-şerike fi't-taâm.

²⁸ Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*, 5/89.

²⁹ Buhârî, *Târîhu'l-Evsât*, 2/48. Müellif Dârekutnî'nin de hatalı rivayeti *Sünen*'inde (1/472) zikrettiğine ve ardından Buhârî ile aynı gerekçeyi göstererek metindeki illeti kaydettiğine işaret eder.

³⁰ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed İbn Hibban, *el-Mecruhin mine'l-muhaddisin ve'd-duafa ve'l-metrukin*, thk. Mahmûd İbrâhim Zayed (Haleb: Dârü'l-Va'y, 1402), 2/154.

³¹ Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*, 3/60.

Buhârî Harb'in öşürün müslümanlar için olmadığını belirten haberini zahmetsizce sulanan ve belli bir nisaba ulaşan hububat ve meyvelerden zekat olarak öşür verilmesini gerektiren sahih hadislere muhalif bulmuştur.³²

Tirmizî, Buhârî'ye bu hadisi sormuş, o da "Bu hadiste ızdırab vardır ve sahih değildir." demiştir.³³

Hadis 7: Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*'de Ahnesî'nin ninesi vasıtasıyla Hz. Peygamber'den "Kim Mescid-i Aksâ'dan umre ya da hac için ihrama girerse, geçmiş günahları bağışlanır." sözünü aktarır ve "bu hadise mutabaat edilmemiştir. Zira Hz. Peygamber Zi'l-Huleyfe ve Cuhfa'yı mikat yeri olarak belirlemiş ve kendisi Zi'l-Huleyfe'de ihrama girmiştir" diyerek bu haberi illetli bulur.³⁴

Buhârî Ahnesî'nin hac ya da umre için Mescid-i Aksâ'dan ihrama girmeyi teşvik eden haberini Hz. Peygamber'in belirlediği mikat yerlerini bildiren ve Hz. Peygamber'in kendisinin Medinelilerin mikat yeri olan Zi'l-Huleyfe'de ihrama girdiğini haber veren sahih hadislere muhalif bulmuştur. Eğer Mescid-i Aksâ'dan ihrama girmek daha üstün olsaydı bunu Hz. Peygamber yapardı. Buhârî *Sahîh*'inin hac kitabında "Medinelilerin mikat yeri ve Zi'l-Huleyfe'den önce ihrama girmeyecekleri" şeklinde bir bâb koymuş ve İbn Ömer'den Rasûlullah'ın "*Medineliler Zi'l-Huleyfe'de ihrama girerler. Şamlılar Cuhfe'de ihrama girerler. Necdliler Karn'da ihrama girerler.*" buyurduğunu nakletmiştir.

Hadis 8: Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*'de Hâris b. Amr'dan gelen bir haberde Hz. Peygamber'in veda haccında "*Dileyen atire kurbanı kessin, dileyen de kesmesin.*" dediğinin geçtiğini bildirir. Sonra Buhârî bu haberin zaafına işaret ederek "Ebu Hüreyre ise Hz. Peygamber'in 'Ne fera' ne de atire kurbanı vardır.' sözünü aktarmıştır." demiştir.³⁵ Fera' putlar için kesilen ilk doğan yavru, atire ise Recep ayında kesilen kurbandır.

Buhârî atire kurbanına izin veren Hâris hadisini bu kurbanı yasaklayan sahih hadis sebebiyle illetli bulmuştur. Bu sahih hadis Ebu Hüreyre tarafından nakledilen ve müttefekun aleyh olan mezkûr hadistir.³⁶

Hadis 9: Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*'de Husayn-Zeyd b. Vehb-Sabit b. Vedia kanalıyla Hz. Peygamber'in kertenkeleyi ne yediğine ne de yasakladığına dair bir haberi nakleder. Aynı hadisi Zeyd

³² Müellif Cabir b. Abdullah ve İbn Ömer yoluyla gelen bu sahih hadisleri zikreder. Ardından Harb'in hatalı rivayetini aktarır.

³³ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre Tirmizî, *el-İlelü'l-kebîr*, thk. Subhî es-Semerrâî (Beyrut: Âlemu'l-kütüb, 1409), 103. Buhârî'nin buradaki sözünde kendi eserinde yaptığı açık metin tenkidi görülmemekte, sadece ızdırab tabiri geçmektedir. Eğer bu gibi durumlarda aynı rivayet hakkında söylenenler mukayeseli bir şekilde takip edilse, burada olduğu gibi bir yerde ızdırab şeklinde ifade edilen bir hususun aslında metin tenkidıyla bağlantılı olduğu tespit edilebilecektir. Bu somut örnekte ızdırab aslında hem senedde hem de metinde vardır; ancak belirttiğimiz üzere bunun tam tespiti mukayeseli bir incelemeye bağlıdır.

³⁴ Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*, 1/160.

³⁵ Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*, 2/259.

³⁶ Müellif daha sonra Hâris'in hatalı rivayetini *Sünen-i Nesâî*'den naklen aktarır ve alimlerin söz konusu râvi hakkında görüşlerini kaydeder.

b. Vehb'den Adi b. Sabit ve Yezid b. Ebi Ziyad da senedde Sabit b. Vedia'yı zikrederek nakletmiş, ancak A'meş onlara muhalefet ederek Zeyd b. Vehb-Abdurrahman b. Hasene kanalıyla nakletmiş [yani, sahabî râvisini değiştirmiş], ayrıca hadisin metnini de farklı aktararak Hz. Peygamber'in kertenkele pişen tencerelerin dökülmesini emrettiğini aktarmıştır. Buhârî, A'meş'den başka kimsenin senedi bu şekilde aktardığının bilinmediğini ve doğrusunun sahabî râvinin Sabit olan rivayetler olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Buhârî, A'meş'in rivayetinin metninin de hatalı olduğunu, zira İbn Ömer'in Hz. Peygamber'in “*Ne onu yerim ne de yasaklarım*” dediğini aktardığını, İbn Abbas'ın da “eğer haram olsaydı Hz. Peygamber'in sofrasında yenmezdi” dediğini bildirir.³⁷

Hadis 10: Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*'de Abdullah b. Hâni Ebî Za'râ'nın tercemesinde onun İbn Mesud yoluyla Hz. Peygamber'den “*Sonra peygamberiniz dördüncü (şefaati) olarak kalkar.*” haberini naklettiğini belirtir. Sonra Buhârî bu hadisi illetli bularak şöyle der: “Hz. Peygamber'den ma'ruf olan “*Ben şefaati ilk benim*” sözüdür. (Söz konusu râviye) hadisinde mutabaat edilmemiştir.”³⁸

Buhârî, hatalı rivayeti Ebu Hüreyre'den merfu olarak gelen “*Ben kıyamet gününde Adem oğullarının efendisiyim. Kabri ilk açılacak olan, ilk şefaati edecek ve şefaati ilk olarak kabul edilecek olan benim.*” hadisine³⁹ muhalif olduğu için illetli bulmuştur.

Ukaylî Ebî Za'râ'nın tercemesinde şefaati konusundaki hadisini kast ederek insanlardan farklı şeyler naklettiğini kaydeder.⁴⁰

Hadis 11: Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*'de Safiyye bint Şeybe'den gelen bir haberde Safiyye'nin çocuğunun olduğunu, ona Muhammed ismini ve Ebu'l-Kasım künyesini verdiğini, bunu Hz. Aişe'ye sorduğunu, onun da benzer bir durumun Ensardan bir kadın tarafından yaşandığını ve Hz. Peygamber'in ona “*İsmimi helal kılıp da künyemi haram kılan nedir ki?*” dediğini aktardığını kaydeder. Sonra Buhârî bu haberi illetli bularak şöyle demiştir: “*İsmimle isimlerin ancak künyemi kullanmayın*” şeklindeki hadisler daha sahihtir.”

Buhârî, Ebu'l-Kasım künyesini kullanmayı kabul eden ve haram kılınmasına şaşırması içeren haberi bu künyenin kullanılmasını yasaklayan sahih hadislerle aykırı bulmuştur.⁴¹

Hadis 12: Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*'de Ebû Musa kanalıyla Hz. Peygamber'den aktarılan “*Ümmetim rahmete mazhar olmuş bir ümmettir. Azabı dünyada kendi elleriyle olacaktır.*” şeklindeki hadisin tariklerini zikrettikten sonra bu hadisi illetli bularak şöyle der: “Hz. Peygamber'den şefaati hakkında gelen ve bir

³⁷ Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*, 2/170. Müellif Buhârî'nin işaret ettiği İbn Ömer ve İbn Abbas hadislerinin tam metinlerini aktarır.

³⁸ Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*, 5/221. Müellif, Ebî Za'râ'nın hatalı rivayetinin tam metnini Nesaî'nin *Sünen-i Kübrâ*'sından naklen aktarır.

³⁹ Müslim, *Fedâil*, bâbu tafdil nebiyyinâ.

⁴⁰ Ebû Cafer Muhammed b. Amr Ukaylî, *ed-Duafâi'l-kebir*, thk. Abdülmü'ti Kal'aci (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1984/1404), 2/314. Müellif Heysemî ve İbn Kesîr'in de bu hadis hakkında söylediklerini aktarır.

⁴¹ Müellif Enes ve Cabir'den (ra) bu konuda gelen sahih hadisleri, ardından hatalı rivayeti ve seneddeki zayıf râvi hakkındaki görüşleri nakleder.

topluluğun azab gördükten sonra cehennemden çıkarılacağına dair haber daha çok, daha açık ve daha meşhurdur. (والخبر عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الشَّفَاعَةِ، وَأَنْ قَوْمًا يُعَذِّبُونَ، ثُمَّ يَخْرُجُونَ، أَكْثَرَ وَأَبْيَنُ وَأَشْهَرُ)“⁴² Buhârî, *Târîhu'l-Evsât*'ta da benzeri şeyler söylemiştir.⁴³

Buhârî'nin *Târîhu'l-Kebîr*'de işaret ettiği üzere, mezkûr hadis isnadlarındaki ızdırabdan dolayı zayıftır. *Târîhu'l-Evsât*'ta da bazı tarikleri zikrettikten sonra isnadlarında problem olduğunu belirtmiştir. Metin de Buhârî'nin dikkat çektiği üzere şefaath ve muvahhidlerin cehennemden çıkacakları konusunda nakledilen çok sayıdaki sahih hadislere muhaliftir.⁴⁴

Hadis 13: Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*'de Zührî'den mürsel olarak nakledilen “*Uzeyr'in nebi olup olmadığını, Tubba'nın lanetli olup olmadığını ve had cezalarının keffaret sayılıp sayılmayacağını bilmiyorum*” hadisini ve aynı hadisin muttasıl bir senedini zikredip öncelikle mezkûr hadisin mürsel halinin daha doğru [mahfuz] olduğunu, ayrıca bu haberin Hz. Peygamber'den sabit olmadığını zira O'nun (sas) “*Had cezaları keffarettir*” buyurduğunu kaydeder.⁴⁵

Hadis hem irsalden dolayı hem de metni Ubade b. Samit'ten nakledilen sahih hadise muhalif olduğu için zayıftır. Ubade'nin anlattığı müttetekun aleyh hadise göre Hz. Peygamber ashabından bey'at almış ve “...kim bu suçları işler de dünyada cezalandırılırsa bu onun için keffâret ve temizlik olur...” buyurmuştur.⁴⁶

Bu hadis hadlerin keffaret olduğunu ifade eder. Ayrıca âlimlerin pek çoğu Ubade hadisinin Mekke'de Akabe gecesinde Ensar'ın bey'atı esnasında gerçekleştiğini, [hatalı rivayetlerin bir kısmının sahabe râvisi olan] Ebu Hüreyre'nin ise Hayber senesinde müslüman olduğunu, dolayısıyla nasıl olur da Hz. Peygamber'den hadlerin keffaret olup olmadığını bilmediğini naklettiğini belirtmişlerdir.⁴⁷

Hadis 14: Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*'de Aiz b. Habib'in tercemesinde Aiz'in Humeyd kanalıyla naklettiği bir hadiste Hz. Peygamber'in bir gün mescidde balgam gördüğü, yüzünün kızardığı, bir kadının balgamı kazıyarak çıkardığı ve yerine halûk sürdüğünün geçtiğini belirtir. Sonra Buhârî İsmail b. Cafer ve Hafs'ın Humeyd'den rivayetlerinde “halûk” kısmının geçmediğini ve “Hz. Peygamber eliyle kazıdı” ifadesinin geçtiğini belirterek bunun daha doğru olduğunu söyler.⁴⁸

⁴² Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*, 1/38. Bu konuda bir araştırma için bk. Yavuz Köktaş, “Hadiste İlet: Ümmetin Faziletiyle İlgili Bir Hadisin Değerlendirilmesi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2002), 1-73.

⁴³ Buhârî, *Târîhu'l-Evsât*, 1/396.

⁴⁴ Müellif şefaath ve muvahhidlerin cehennemden çıkacakları konusundaki bazı sahih hadisleri zikreder.

⁴⁵ Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*, 1/152.

⁴⁶ Buhârî, *Hudud*, bâbu tevbeti's-sârik; Müslim, *Akdiye*, bâbu'l-hudud keffâretun li ehlihâ..

⁴⁷ *Feth* 1/66.

⁴⁸ Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*, 7/60.

Buhârî, Aiz'in Humeyd'den rivayetinin Humeyd'den nakleden diğer ravilere muhalefet ettiğini görmüştür. Hadisin mahreci [geldiği ortak râvi] aynı olduğu için bu iki farklı haberin aynı anda doğru olması mümkün değildir. Bu sebeple Buhârî çoğunluğun naklini Aiz'in nakline tercih etmiştir.⁴⁹

Buhârî'nin Metinlerini Söz Konusu Hadisin Râvisi Olan Sahabînin Diğer Sahih Rivayetlerine Aykırılık Sebebiyle İletli Bulduğu Hadisler

Hadisleri bu şekilde illetlendirmek muhaddislerin kaidelerindedir. İbn Receb, “Bazı sahabîlerden gelen ve sahih olanın yine onlardan aksi yönde gelen haberler olan hadislerin zayıf sayılması hususundaki kaide” demiş ve bunun örneklerini vermiştir.⁵⁰ Buhârî de bu kurala uygun hareket etmiştir.

Hadis 15: Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*'de Hz. Aişe'den naklen Hz. Peygamber'in “*Mescidi Muhammed ve ailesi dışında hayızlı ve cünüb kimseye helal kılmıyorum.*” hadisini zikreder ve yine Hz. Aişe'den merfu olarak nakledilen “*Bu kapıları Ebu Bekir'inki dışında kapatın.*” şeklindeki hadisi de zikredip “bu daha sahihtir” diyerek ilk hadisin buna muhalefetinden dolayı zayıf olduğuna işaret eder.⁵¹

Buhârî, Hz. Aişe'den gelen iki rivayeti muhalif bulmuştur. Eğer gerçekten ondan gelmiş olsa Hz. Ebu Bekir'i her iki rivayette de istisna etmesi gerekirdi. Buradan istisnanın yapılmadığı rivayetin metninin hatalı olduğu ortaya çıkar.⁵²

Hz. Ebu Bekir'inki dışında kapıların kapanması ile ilgili sahih hadisler Buhârî'nin *Sahîh*'inde hem Ebu Said ve İbn Abbas'tan tahrir edilmiş olup ikisi de Aişe hadisinden daha sahihtir. Ancak Buhârî burada bu ikisini değil de, Aişe'nin hadisini zikretmiştir. Böylece sika bir râviden normalde beklenmeyen bir çelişkiyi göstererek hatalı hadisi illetlendirmiştir.

Mezkûr hatalı hadisi metninden dolayı illetlendiren Buhârî dışında bir kimse bulamadım. Bu da onun metne gösterdiği büyük ilgiye açıkça delâlet etmektedir.

Hadis 16: Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*'de Ebu Said (ra) tarikiyle Hz. Peygamber'in “*Müezzin Allahu Ekber dediğinde, Muhammed'in Allah'ın Rasûlü olduğuna şehadet ederim dersin Allah ateşi sana haram kılar.*” buyurduğunu naklettikten sonra bu hadis için “*fîhi nazar*” diyerek yine aynı sahabî tarikiyle Hz. Peygamber'in “*Ezanı duyduğunuzda müezzinin dediklerini tekrarlayın*” buyurduğunu nakleder ve “Bu daha sahihtir” der.⁵³

Hadis 17: Buhârî, *Târîhu'l-Evsât*'ta Abdulvahid b. Meymun'un münkeru'l-hadis olduğunu belirtip Hz. Aişe'den merfu olarak “*Cuma günü gusül vaciptir*” sözünü aktardığını kaydeder. Buhârî daha sonra

⁴⁹ Müellif gerek sahih hadisleri gerekse hatalı hadisleri kaynaklarından tam haliyle aktarır.

⁵⁰ Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizi*, thk. Nureddin İtr (Riyad: Dârü'l-Atâ, 1421), 2/802.

⁵¹ Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*, 2/67.

⁵² Müellif hem hatalı hem de sahih rivayetleri tam halleriyle farklı kaynaklardan zikreder.

⁵³ Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*, 1/293. Müellif doğru hadisin tahririni yapar.

“Urve ve Amre’den Hz. Aişe yoluyla ma’ruf olan ‘İnsanlar kendi işlerini kendileri yaparlardı. Onlara yıkansanız [iyi olur] dendi.” demiştir.⁵⁴

İbn Hibbân Abdulvahid hakkında “güvenilir kişilerden mevzûat nakleder.” demiş⁵⁵, Dârekutnî de “metrûk ve menâkir sahibi” demiştir.⁵⁶ Bu hadis de onun münkerlerindedir. Bu hadisin aslı olmadığına delili Hz. Aişe’den gelen sahih hadiste Cuma guslünün vacib olmadığına belirtilmesidir.⁵⁷

Hadis 18: Buhârî, *Târîhu’l-Kebîr*’de Muhammed b. Sa’d’ın babasının Enes’i (ra) mest üzerine mesh yaparken gördüğünü ve Hz. Peygamber’e dokuz yıl hizmet ettiğini, O’nun (sas) da böyle yaptığını bildirdiğini kaydeder. Daha sonra bu haberi Yahya b. Ebi İshak’ın Enes’ten naklettiği “Hz. Peygamber’i mesh ederken görmedim. Bana bu durumu anlattılar.” şeklindeki haber sebebiyle illetli bulur ve “Bu daha sahihtir” der.⁵⁸

İbn Ebi Şeybe’nin aktardığı bir rivayete göre Enes’e mest üzerine mesh sorulmuş, o da yapabilirsin demiştir. “Bunu Hz. Peygamber’den mi işittin?” diye sorulunca “Hayır, fakat güvendiğimiz arkadaşlarımızdan işittim.” demiştir.⁵⁹

Buhârî, Enes’ten aynı şekilde hatalı olarak nakilde bulunan iki farklı râvinin nakillerini de yine aynı gerekçeyle illetli bulur.⁶⁰

Hadis 19: Buhârî, *Târîhu’l-Kebîr*’de Salih b. Muhammed’in tercemesinde münkeru’l-hadis olduğunu ve Salim-İbn Ömer-Ömer yoluyla Hz. Peygamber’den “*Ganimette hıyanet edenin (ğulul yapanın) eşyasını yakın*” sözünü aktardığını bildirir. Sonra Buhârî şöyle der: “İbn Abbas, Ömer’den o da Hz. Peygamber’den ğulul konusunda rivayette bulunmuş ancak yakma hakkında bir şey dememiştir.”⁶¹

Tirmizî de Buhârî’ye bu hadisi sormuş, o da “Bunu ancak Salih b. Muhammed naklediyor. O da münkeru’l-hadistir. Hz. Peygamber’den ğulul konusunda çeşitli rivayetler bulunmakla beraber hiçbirinde eşyanın yakılmasının emredilmesi geçmemektedir.” demiştir.⁶²

⁵⁴ Buhârî, *Târîhu’l-Evsât*, 2/47. Müellif hatalı rivayeti nakleder.

⁵⁵ İbn Hibban, *el-Mecrâhîn*, 2/155.

⁵⁶ Ebü’l-Hasan Ali b. Ömer Dârekutnî, *Su’âlâtü’l-Berkani li’l-Dârekutnî riv. Kereci anhu*, thk. Abdürrahim Kaşgari (Lahor: Kütübhan-e Cemili, 1404), 45.

⁵⁷ Müellif Hz. Aişe’den gelen sahih hadisleri nakleder.

⁵⁸ Buhârî, *Târîhu’l-Kebîr*, 4/67.

⁵⁹ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü’l-musannefi’l-ehâdîs ve’l-asar* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1425), 1/332, no: 1924.

⁶⁰ Müellif bu râviler ve nakilleri hakkında da bilgi verir.

⁶¹ Buhârî, *Târîhu’l-Kebîr*, 4/291. Buhârî, *Târîhu’l-Evsât*’ta da benzeri bilgi var: 2/81.

⁶² Müellif hem sahih hem de hatalı rivayeti kaynaklarından aktarır.

Darekutnî de şöyle demiştir: “Salih b. Muhammed’in bu hadisini münker buldular. Bu hadisin mutabaatı yoktur ve Hz. Peygamber’den aslı da yoktur.”⁶³

Hadis 20: Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*'de Zübeyr b. Şa'şa yoluyla Hz. Ali'den “Ehlî eşek etini ye” sözünü aktarır. Sonra bunun sahih olmadığını, zira Ali'nin Hz. Peygamber'in bunu yasakladığını rivayet ettiğini belirtir.⁶⁴

Buhârî, bu hadisi Hz. Ali'den gelen ve ehli eşek etinin haram oluşunu bildiren merfu hadis sebebiyle illetli bulmuştur zira Hz. Ali Rasulullah'ın yasağını bırakıp da aksi yönde fetva verecek değildir. Sahîhayn'da geçen habere göre Hz. Ali, İbn Abbas'a “Hz. Peygamber Hayber zamanı mut'ayı ve ehli eşek etini yasakladı” demiştir.⁶⁵

Hadis 21: Buhârî, Ebu Bekir b. Ayyaş-Husayn yoluyla Mücahid'in “İbn Ömer'i iftitah dışında ellerini kaldırırken görmedim” şeklindeki rivayetini illetli bulur. Bu hadisi Buhârî'nin hocası olan Sadaka b. Fadl da aynı illetle kusurlu bulmuş, Buhârî de hocasını onaylayarak ondan bunu nakletmiştir.⁶⁶

Buhârî, *Ref'u'l-yedeyn fi's-salat* isimli cüzünde Nafi yoluyla İbn Ömer'in namazda rükuya giderken ve doğrulurken ellerini kaldırmayan bir adamı taşla uyardığını nakleder ve ardından “İbn Ömer'i görmez misin, ellerini kaldırmayanı taşla uyarıyor, nasıl olur da başkasına emrettiği şeyi kendisi terk eder, üstelik kendisi Hz. Peygamber'i böyle yaparken görmüştür.” Sonra Buhârî Yahya b. Main'den Ebu Bekir'in Husayn'dan rivayetinin [hatalı rivayet] aslı olmayan bir vehim olduğu yönündeki sözünü aktarır.⁶⁷

Sahîhayn'da geçtiğine göre İbn Ömer, Rasulullah'ın ellerini namaza girerken, rükuya giderken, rükudan kalkarken omuzlarına kadar kaldırdığını bildirmiştir.⁶⁸

Buhârî'nin Metinlerini Sahabenin Ameline Aykırılık Sebebiyle İletli Bulduğu Hadisler

Sahabenin hepsinin, gereğince amel etmeyi terk ettikleri sahih bir hadis düşünülemez. Zira ümmet ve en başta sahâbe dalâlet üzerinde birleşmez. Bu vasfı taşıyan bir hadis nakledilirse asılsız olduğu anlaşılır. Buhârî bu kaideyi bazı hadisleri reddetmek için kullanmıştır.

Hadis 22: Buhârî, *Târîhu'l-Evsât*'ta Hammad b. Seleme-Ali b. Zeyd-Ebu Nadra tarihiyle şu haberi aktarır: Muaviye minberde hutbe verince bir adam kalktı, Hz. Peygamber'den naklen “Onu [Muaviye'yi] minberde gördüğünüzde onu öldürün” dedi, bir diğeri Ömer'e yazın dedi, yazdılar ancak Ömer şehit

⁶³ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzi, *et-Tahkik fi ehâdisi'l-hilaf*, thk. Müs'ad es-Sa'denî (Beyrut: Dâri'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1414), 2/349.

⁶⁴ Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*, 3/417.

⁶⁵ Buhârî, Nikah, bâbu nehî'n-Nebîyyi an nikahi'l-mut'a ehîran; Müslim, Nikah, bâbu nikahi'l-mut'a.

⁶⁶ Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâîl Buhârî, *Ref'ü'l-yedeyn fi's-salat*, thk. Bediuddin Raşidi (Beyrut: Daru İbn Hazm, 1996/1416), 150.

⁶⁷ Buhârî, *Ref'ü'l-yedeyn fi's-salat*, 54.

⁶⁸ Buhârî, Ezan, bâbu ref'i'l-yedeyn; Müslim, Salat, bâbu istihbabî ref'i'l-yedeyn.

edilmişti.” Sonra Buhârî şunları söyleyerek hadisin zayıf olduğunu belirtmiştir: “Sahabe Ömer (ra) zamanında Muaviye’yi emir olarak buldu, sonra da yirmi sene boyunca böyle sürdürdü, kimse de onu öldürmek için harekete geçmedi. Bu durum bu hadisin aslının olmadığını, sahabeden kimse hakkında Hz. Peygamber’den sabit olan herhangi bir haberin gelmediğini gösterir.”⁶⁹

Buhârî haberi sahabenin ameline arz etmiş, kimsenin bu haberin gereğini yapmadığını görmüş, bu sebeple haberin batıl olduğu sonucunu çıkarmıştır, zira eğer sabit olsaydı gereğini yaparlardı.⁷⁰

Buhârî’nin Metinlerini Hadisi Rivayet Eden Kişinin Görüşüne ve Mezhebine Aykırılık Sebebiyle İletli Bulduğu Hadisler

Hadisleri bu şekilde illetlendirmek pek çok münekkidin uyguladığı bir kaidedir. İbn Receb, “Râvinin görüşüne muhalif olan hadisin zayıf sayılması hususundaki kaide. İmam Ahmed ve hafızların çoğu bu şekilde pek çok hadisi zayıf saymışlardır” demiş ve bunun örneklerini vermiştir.⁷¹ Buhârî de bu kurala uygun hareket etmiştir.

Hadis 23: Buhârî, *Târîhu’l-Evsât*’ta Abdullah-Leys-Yunus-Zührî-İbn Ükeyme-Said b. Müseyyeb tarikiyle Ebu Hüreyre’nin “Hz. Peygamber bize sesli bir namaz kıldırdı ve ‘*Bana ne oldu da Kur’an’ı şaşıyorum*’ dedi. İnsanlar bunun üzerine imamın sesli okuduğu sûreleri okumayı bıraktılar.” sözünü aktarır. Buhârî sonra şöyle der: “Bu sözün ‘insanların okumayı bırakması’ kısmı [Ebu Hüreyre’nin değil] Zührî’nin sözüdür.” Buhârî sonra Evzâî kanalıyla Zührî’nin “İnsanlar bunun üzerine ders çıkardılar ve imamın sesli okuduğunu okumadılar.” sözünü aktarmış ve şöyle demiştir: “Bu kısmı Hz. Peygamber’in hadisine idrac etmişlerdir ancak bu Ebu Hüreyre hadisinin bir parçası değildir. Ebu Hüreyre’den ma’ruf olan onun kıraati emretmesidir.” Sonra Buhârî Ebu Saib’in Ebu Hüreyre’nin “Ey fârisî, onu içinden oku” sözünü naklini zikreder.⁷²

Buhârî Ebu Hüreyre’nin mezhebine muhalefet söz konusu olduğu için Zührî’nin cümlesinin idrac edildiği hadisi kusurlu bulmuştur. Zira Ebu Hüreyre sesli de olsa imama uyanın Fatihâ’yı okumasını zorunlu görüyordu. Müslim’in *Sahîh*’inde naklettiğine göre Ebu Hüreyre, Hz. Peygamber’den “*Kim Fatihâ’yı okumadan namaz kılsa namazı eksiktir*” sözünü nakletmiş, kendisine imamın arkasında olanlar ne yapacak diye sorulunca “içinden oku” diye cevap vermiştir.⁷³

⁶⁹ Buhârî, *Târîhu’l-Evsât*, 2/255.

⁷⁰ Müellif daha sonra Evzâî, İbn Kesir, İbn Teymiyye’nin benzer istidlallerini nakletmiş, İbn Adıyy, Curkânî, İbnu’l-Cevzî, İbnu’l-Kayyim, Suyutî, İbn Arrâk gibi alimlerin görüşlerini de aktarmıştır.

⁷¹ İbn Receb, *Şerhu İleli’t-Tirmizi*, 1/158.

⁷² Buhârî, *Târîhu’l-Evsât*, 1/311, no: 616.

⁷³ Müslim, *Salat*, bâbu vucûbi kırâati’l-fâtihâ.

Ebu Hüreyre'nin kendisi bunun vücûbunu fetva verirken “insanlar imam sesli okuduğunda kıraati bıraktılar” sözünü nakletmesi uzak görülür. Bu sebeple Buhârî bu cümlenin Ebu Hüreyre'nin değil de, Zührî'nin sözü olduğunu belirten tariki tercih etmiştir.⁷⁴

Nevevî şöyle demiştir: “Mütekaddim ve müteahhir hafızlar bu ziyadenin (insanların imam sesli okuduğunda kıraati bırakması) Ebu Hüreyre'nin değil de, Zührî'nin sözü olduğunda ittifak etmişlerdir. Bunu Evzâî, Buhârî'nin hocası Muhammed b. Yahya ez-Zühli, Tarih'inde Buhârî, Sünen'inde Ebû Dâvûd, Hattâbî, Beyhakî ve başkaları söylemişlerdir.”⁷⁵

Hadis 24: Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*'de Hüseyin b. Atâ-Zeyd b. Eslem-İbn Ömer yoluyla Ebu Zer'in duhâ namazı hakkında naklettiği merfu hadisi zikreder. Sonra bu hadisi illetli bularak şöyle der: “Şa'bî İbn Ömer'in 'duhâ namazı bid'attir, ancak ne güzel bir bid'attir' dediğini nakletmiştir. Bu daha sahihtir.”⁷⁶

Ebû Hâtim, oğlu bu tarik ve hadisin başka bir tarihinin hangisinin daha doğru olduğunu sorduğunda “İkisi de muzdaribtir” demiştir.⁷⁷

İbn Ömer duhâ namazı sorulduğunda bid'at olduğunu söylemiştir. Eğer Ebu Zer'den bu yönde merfu bir haber nakletmiş olsaydı bunun bid'at olduğunu söylemezdi. Hatalı hadisin İbn Ömer'den gelen bir aslının olmadığını göstergesi budur ve Buhârî buna dikkat çekmiştir.⁷⁸

Hadis 25: Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*'de senedini vererek Ebu Hüreyre'den merfu olarak “*Kim kusarsa kaza etmesi gerekir.*” hadisini aktarır. Sonra Buhârî “Bu sahih değildir” der ve başka bir tarikle Ebu Hüreyre'den kendi sözü olarak “Kusarsanız orucunuzu bozmayın” ifadesini nakleder.⁷⁹

Merfu hadisi Ebû Dâvûd nakletmiştir: “*Kim oruçluysen kusmaya mecbur kalırsa kaza gerekmez, kim de isteyerek kusarsa kaza eder.*”⁸⁰

Buhârî, mezkûr hadisin Ebu Hüreyre'den bir aslı olmadığını, kendisinden sabit olan sözüne muhalefet etmesinden çıkarmıştır. Eğer anılan hadisi rivayet etseydi, aksine fetva vermezdi.

Hadis 26: Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*'de Hz. Aişe'den merfu olarak “*Kan aldırmanın da alanın da orucu bozulur*” hadisini aktarır. Sonra Buhârî “Bu sahih değildir” der ve başka bir tarikle Hz. Aişe'nin yanında oruçlu iken hacamat yapıldığına ve onun bunu engellemediğine dair bir haber aktarır.⁸¹ Dolayısıyla,

⁷⁴ Müellif hatalı rivayetin Malik, Ebu Dâvud, Tirmizî ve Nesaî tarafından nakledildiğini belirtir ve tam metnini verir. Doğru rivayet ise Beyhakî tarafından nakledilir. Ayrıca İbn Abdülberr'in görüşünü aktarır.

⁷⁵ Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref Nevevî, *el-Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb* (Beyrut: Dârü'l-Fikr), 3/368.

⁷⁶ Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*, 2/392. Müellif hatalı rivayetin tam metnini aktarır.

⁷⁷ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebû Hâtim, *İlelü'l-hadis* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1985), 1/134.

⁷⁸ Müellif İbn Ömer'in duha namazına bid'at dediği sahih hadisleri nakleder.

⁷⁹ Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*, 1/91.

⁸⁰ Ebû Dâvûd, Sıyâm, bâbu's-sâim yestekû âmiden. Müellif başka kaynakları da ve alimlerin hadis hakkında görüşlerini zikreder.

⁸¹ Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*, 2/179.

Buhârî eğer Hz. Aişe mezkûr hadisi rivayet etmiş olsaydı ya onları engeller ya da hadisi zikrederdi demek istemiştir.

Hadis 27: Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*'de Küreyb-İbn Abbas yoluyla bir kadının bir çocuğu Hz. Peygamber'e göstererek onun haccının olup olmayacağını sorduğu, Hz. Peygamber'in de "Evet, sana da ecir verilir" dediği bir hadisi nakleder. Sonra Buhârî "Korkarım bu hadisin aslı mürseldir. Zira Ebu Zibyan ve Ebu Sefer İbn Abbas'dan 'Hangi çocuk haccını yapar da ergen olursa ona yine hac vecibesi gerekir' sözünü naklettiler. İbn Abbas'dan ma'ruf olan budur" der.⁸²

Buhârî mezkûr hadisin İbn Abbas'ın fetvasına muhalefet ettiğini görmüştür. Eğer o anılan hadisi rivayet etseydi, aksine fetva vermezdi.⁸³

Hadis 28: Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*'de Salim el-Burad-İbn Ömer yoluyla Hz. Peygamber'den cenaze namazının eciri ile ilgili bir hadis zikreder. Sonra Buhârî "Bu sahih değildir. Zira Zührî, Salim kanalıyla İbn Ömer'in bu konuda Ebu Hüreyre'yi şüpheli karşıladığını ve Aişe'ye bu konuyu sorduğunu nakletmiştir." der.

Tirmizî de, Buhârî'ye bu hadisi sormuş, Buhârî "Abdumelik b. Umeyr'in, Salim el-Burad'dan onun da Ebu Hüreyre'den [yani, İbn Ömer'den değil] nakletmesi sahih olmandır. İbn Ömer'in hadisi bir şey değildir çünkü İbn Ömer Ebu Hüreyre'nin hadisini inkar etmiştir."⁸⁴ demiştir.

Buhârî İbn Ömer'den sabit olarak gelen ve ta ki Ebu Hüreyre haber verene ve Aişe Ebu Hüreyre'yi tasdik edene kadar cenaze namazının ve cenazeyi takip etmenin sevabını bilmediği yönündeki hadisler sebebiyle mezkûr haberi illetli bulmuştur. Eğer İbn Ömer böyle bir haber nakletmiş olsaydı, Ebu Hüreyre'nin verdiği haberi inkar etmezdi.⁸⁵

Bazı alimler hadisin her iki şeklinin de sahih olabileceğini, Salim el-Burad'ın hem İbn Ömer'den hem Ebu Hüreyre'den bu hadisi duymuş olabileceğini, zira İbn Ömer'in Ebu Hüreyre'den bu hadisi öğrendikten sonra kendisinin de vasıtayı zikretmeden doğrudan Hz. Peygamber'den bu hadisi nakletmiş olabileceğini söylemişlerdir. Ancak İbn Ömer'den bu hadisi İbn Ömer'in tanınmış olan ashabı nakletmezken sadece Salim el-Burad'ın nakletmiş olması bu ihtimali kabul etmeyi engeller. Dolayısıyla, senedde İbn Ömer'in zikredilmesi Salim'in bir vehmidir, doğrusu hadisin Ebu Hüreyre'den gelmiş olmasıdır.

Hadis 29: Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*'de Salim b. Rezin-Salim b. Abdullah-Said b. Müseyyeb-İbn Ömer kanalıyla Hz. Peygamber'in "Ona (ilk kocasına) şu anki kocasıyla ilişkiye girmeden helal olmaz" sözünü aktardıktan sonra "Bana İbrahim b. Münzir, ona Enes b. İyad, ona Musa b. Ukbe, ona Nafi'in haber

⁸² Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*, 1/198. Müellif hadisin mavsul şeklini, İbn Abbas'ın kendi sözünü ve alimlerin tercihini genişçe nakleder. İlginç bir şekilde Buhârî'nin doğrusunun mürsel olduğunu düşündüğü hadisi mavsul biçimde İbn Abbas tarihiyle Müslim, *Sahîh*'inde zikretmiştir. bk. Müslim, Hac, bâbu sıhhati hacci's-sabiy.

⁸³ Daha sonra müellif aslında iki haberin telifinin rahatlıkla mümkün olduğuna dair Tahâvî'den bir nakilde bulunur.

⁸⁴ Tirmizî, *el-İlelü'l-kebîr*, 149.

⁸⁵ Müellif hadisin hem hatalı hem sahih şekillerini tam olarak nakleder, alimlerin görüşlerini aktarır.

verdiğine göre İbn Ömer 'Eğer birisi böyle bir şey yapsa ve Ömer hayatta olsa o ikisini recm ederdi' demiştir. Bu daha meşhurdur. Salim b. Rezin hüccet olmaz zira onun Salim'den semai bilinmemektedir." der.⁸⁶

Tirmizî de Buhârî'ye bu hadisi sormuş, o da bu hadis hakkındaki ihtilafı zikrettikten sonra "Said b. Müseyyeb'den bunun aksi rivayet edilmiştir." demiştir.⁸⁷

Bu hadisin Said b. Müseyyeb'den bir aslı olmadığı, bu hadisin onun bu meseledeki mezhebine muhalefet etmesinden anlaşılır. Zira o şöyle demiştir: "İnsanlar 'ta ki ilişkiye girene kadar' demişlerdir. Ama ben diyorum ki 'kadın ikinci kocasıyla sahih bir evlilik yapsa, ikinci kocası da bu evlilikle kadının ilk kocasına helal olması gibi bir niyet taşımasa, ilk kocasıyla evlenmesinde bir sakınca olmaz.'" İbn Hacer bu habere dayanarak "Eğer Said b. Müseyyeb'in yanında İbn Ömer'den gelen merfu bir hadis olsaydı, bu hadisi kendisine muhalefet eden insanlara nispet etmezdi" demiştir.⁸⁸

Merfu hadisin İbn Ömer'den bir aslı olmadığı ise, Buhârî'nin ondan naklettiği ve "Ömer hayatta olsa onları recmederdi" şeklindeki sözünden anlaşılır. Zira eğer bu konuda İbn Ömer Hz. Peygamber'den gelen bir habere sahip olsaydı, Ömer'in sözüne değil, Hz. Peygamber'in sözüne müracaat ederdi.

Hadis 30: Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*'de senediyle beraber Hz. Aişe'ye çekirge yemenin sorulduğunu, onun da Hz. Peygamber'in bunu yasakladığını bildiren bir haberi nakleder. Ardından Buhârî Hz. Aişe'den bunun aksi yönde haberler aktarır ve "Bu haberler daha çok ve daha sahihtir" der. Sonra Buhârî bir de Abdullah b. Ebî Evfa'dan "Hz. Peygamber ile altı ya da yedi gazveye katıldım. Çekirge yiyorduk." sözünü aktarır.⁸⁹

Hadis 31: Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*'de Ebu Süfyan Tarif b. Şihab-Ebu Nadra yoluyla Ebu Said'den "Hz. Peygamber bize Fatiha'yı ve kolayımıza gelen başka bir şeyi okumamızı emretti." hadisini nakleder. Sonra mezkûr hadisi şu haberle illetlendirir: Ebu Nadra, Ebu Said'e imamın arkasında ne okunacağını sorduğunda o, Fatiha demiştir. Sonra Buhârî "Bu daha doğrudur. Çünkü Ebu Hüreyre ve başkaları Hz. Peygamber'den 'Fatıhasız namaz olmaz' sözünü nakletmiş, ayrıca Ebu Hüreyre 'Daha fazla okursan hayırlıdır, okumazsan bu sana yeter' demiştir." der.⁹⁰

Eğer mezkûr hadisin Ebu Said'den bir aslı olsaydı, fetvasıyla bu hadise muhalefet etmezdi. Ayrıca, Buhârî'nin işaret ettiği üzere Fatiha'ya ekleme yapmanın gerekmediğini haber veren sahih hadisler, mezkûr hadise muhalefet etmektedir.

⁸⁶ Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*, 4/13.

⁸⁷ Tirmizî, *el-İlelü'l-kebîr*, 160.

⁸⁸ Ahmed b. 'Ali İbn Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz (Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, 1379), 9/467.

⁸⁹ Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*, 2/135.

⁹⁰ Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*, 4/357.

Hadis 32: Buhârî, *Târîhu'l-Evsât*'ta içinde Müzahir isimli râvinin geçtiği senediyle beraber Kasım'ın Aişe'den onun da Hz. Peygamber'den “Cariyenin boşanması iki talak ile olur, iddeti de iki hayız müddeti kadardır.” sözünü aktarır. Sonra Buhârî mezkûr hadisi şu haberle illetlendirir: Kasım demiştir ki cariyenin iddeti iki hayız müddetidir. Bu Allah'ın Kitabı'nda veya Rasûlullah'ın sünnetinde yoktur ancak müslümanlar böyle amel etmişlerdir. Sonra Buhârî “Bu haber, Müzahir'in hadisini reddeder.” der.⁹¹

Buhârî'nin Metinlerini Vâkıya Aykırılık Sebebiyle İletli Bulduğu Hadisler

Muhaddislerin hadis metinlerini tenkid için kullandıkları ölçülerden birisi de vâkıya uygunluktur. İbn Hacer “Hadisin uydurulduğunun delili vâkıya muhalefet etmesidir” der.⁹² Allah ve Rasûlü'nün vâkıya aykırı söz söylemesi mümkün değildir zira “Sözce Allah'tan daha doğru kim vardır!”⁹³ Buhârî bazı hadisleri vâkıya aykırılıktan dolayı illetli bulmuştur.

Hadis 33: Buhârî, *Târîhu'l-Evsât*'ta Ebu Zer'in Şam'da olduğu, Yezid b. Ebi Süfyan'ın bu sırada yönetimde olduğu, insanların bir gazveye katıldığı ve ganimet ele geçirdikleri hakkında bir haber nakleder. Ardından Buhârî şöyle der: Ma'ruf olan Ebu Zer'in Osman zamanında Şam'da olduğu ve o sırada Muaviye'nin orayı yönettiği, Yezid'in ise Ömer zamanında öldüğüdür, Ebu Zer'in Ömer zamanında Şam'a gittiği ise bilinmemektedir.⁹⁴

Hadis 34: Buhârî, *Târîhu'l-Evsât*'ta Abdullah b. Mesud'un “Cin gecesi Hz. Peygamber ile beraberdim.” sözünü nakleder ve ardından şöyle der: “Bu sahih değildir.” Sonra Buhârî cin gecesi İbn Mesud'un Hz. Peygamber ile birlikte olmadığını belirten haberleri sıralar.⁹⁵

Hadis 35: Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*'de Esmâ b. Hakem'in tercemesinde onun Hz. Ali'den “Bir kişi Hz. Peygamber'den hadis nakletse ondan yemin isterdim, yemin ederse ona inanırdım.” sözünü nakleder. Sonra Buhârî şöyle der: “Esmâ b. Hakem'den sadece bu ve başka bir hadis nakledilmiştir ve mutabaat edilmemiştir. Sahabe birbirinden hadis nakleder, birbirlerine yemin de ettirmezlerdi.”

Ukaylî, Buhârî'nin bu sözünü nakletmiş ve şöyle demiştir: “Ali, Ömer'den hadis rivayet etmiş, ancak ona yemin ettirmemiştir.”⁹⁶

Hadis 36: Tirmizî, Buhârî'ye Hasan'ın naklettiği “İbn Abbas bize hitab etti ve Rasulullah'ın fitir sadakasını emrettiğini bildirdi” sözünü sormuş, o da başka bir tarikten Hasan'ın “İbn Abbas hitab etti...” şeklinde rivayet edildiğini söylemiştir. Tirmizî şöyle devam eder: “Sanki Buhârî bu ikinci şekli

⁹¹ Buhârî, *Târîhu'l-Evsât*, 2/80 no: 1198.

⁹² Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer Askalânî, *el-Kavlü'l-müsedded fi'z-zebbi ani'l-müsned li'l-imam Ahmed* (Riyad: Mektebetü'l-meârif, 1402), 9.

⁹³ en-Nisa 4/82.

⁹⁴ Buhârî, *Târîhu'l-Evsât*, 1/127 no: 130. Müellif bu konudaki farklı haberleri genişçe nakleder.

⁹⁵ Buhârî, *Târîhu'l-Evsât*, 1/343. Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*'de de benzeri bilgiler vermiştir 2/201.

⁹⁶ Ukaylî, *ed-Duafâü'l-kebir*, 1/107. Görüldüğü üzere Ukaylî de açıkça metin tenkidi yapmaktadır. Daha sonra müellif bu konuda çeşitli haberleri nakleder.

daha sahih buluyordu. Buhârî böyle söyledi çünkü İbn Abbas Ali zamanında Basra'daydı, Hasan Basrî ise Osman ve Ali zamanlarında Medinede'ydi."⁹⁷

Hadis 37: Buhârî, *Târîhu'l-Evsât*'ta İbrahim b. Abdurrahman'dan "Hz. Peygamber bizle yağmur duası yaptı" sözünü nakleder. Ardından "Bunun sahih olduğunu sanmıyorum. Çünkü [İbrahim'in annesi] Ümmü Külsüm'ü [onun abisi olan] Velid evlendirmiştir. Velid ise Fetih günü müslüman olmuştur." der.⁹⁸

Buhârî hadisin râvisi olan İbrahim'in sözünü, tarihî gerçeğe muhalif olduğu için illetli bulmuştur zira İbrahim Hz. Peygamber'in vefatı sırasında en iyi ihtimale göre iki yaşının altındaydı. Çünkü babası annesiyle sekizinci senede evlenmişti.

Hadis 38: Buhârî, *Târîhu'l-Evsât*'ta İbn İsbahânî-Muharibî-Leys yoluyla Ebu Hüreyre'nin Mücahid'e "Ey farisî, eşkum derd [farsça karnın mı ağrıyor]" dediğini, ayrıca İbn İsbahânî'nin Zevâd isimli râvinin bu sözü Hz. Peygamber'den merfu olarak naklettiğini söyler ve "Bunun bir aslı yoktur. Ebu Hüreyre farisî değildi, farisî olan Mücahid'dir." der.⁹⁹

Buhârî merfu rivayeti metni vâkıya aykırı olduğu için reddetti, zira Ebu Hüreyre arap olduğu için Hz. Peygamber'in ona ey farisî demesi ve farsça hitap etmesi mümkün değildir. Buhârî mevkuf rivayeti tercih etmenin imkanına işaret etmiştir zira Ebu Hüreyre Mücahid'e bu şekilde hitap edebilir çünkü Mücahid gerçekten farisîdir.

Hadis 39: Buhârî, *Târîhu'l-Evsât*'ta hocası olan Süleyman b. Harb'ın şu sözünü nakleder: "İbn Fedâ şu hadisi rivayet etmiştir: 'Hz. Peygamber müslümanların kullandığı sikkenin kırılmasını yasaklamıştır.' Ancak sikke Haccac b. Yusuf zamanında basılmıştır. Hz. Peygamber zamanında yoktur."¹⁰⁰

Buhârî hocası Süleyman'dan hadisin illetini nakletmiştir zira metin tarihî vâkıya muhaliftir. Çünkü hadis müslümanların kendilerine ait sikkelerinin olmadığı bir zamanda sikkenin kırılmasını yasaklamaktadır.

Hadis 40: Buhârî, *Târîhu'l-Evsât*'ta Muhammed b. Seleme-Ebu Abdurrahim-Zeyd b. Ebi Enise-Muhammed b. Abdullah-Matlab tarikiyle Ebu Hüreyre'nin "Rasulullah'ın kızı ve Osman'ın hanımı olan Rukiyye'nin yanına girdim. Elinde bir tarak vardı..." sözünü aktarır. Sonra Buhârî şöyle der: "Bunun doğru hıfz edildiğini düşünmüyorum zira Rukiyye Bedir zamanı vefat etmişti, Ebu Hüreyre ise beş sene sonra Hayber zamanında hicret etmişti. Ayrıca ne Matlab'ın Ebu Hüreyre'den, ne de Muhammed'in Matlab'dan semai bilinmemektedir. Dolayısıyla bununla hüccet olmaz." Ardından

⁹⁷ Tirmizî, *el-İlelü'l-kebir*, 109.

⁹⁸ Buhârî, *Târîhu'l-Evsât*, 1/345 no: 743.

⁹⁹ Buhârî, *Târîhu'l-Evsât*, 2/185 no: 1409.

¹⁰⁰ Buhârî, *Târîhu'l-Evsât*, 2/106.

Buhârî Ebu Hüreyre'nin Hayber günlerinde gelişi ve Rukiyye'nin Bedir günlerinde vefatı ile ilgili sahih hadisleri nakleder.¹⁰¹

Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*'de de aynı hadisi bu şekilde illetli bulur.¹⁰² Dârekutnî de hadisin garib olduğunu zikrettikten sonra "metninde de problem vardır" demiş ve aynı gerekçeyi söylemiştir.¹⁰³

Sonuç

Buhârî'nin metnini illetli bulduğu hadisleri incelememiz neticesinde bir çok sonuca ulaşılmıştır. Bunların en önemlileri şunlardır:

-İmam Buhârî'nin hadis metnini tenkidde metodunun kuvveti

-İmam Buhârî'nin sahih haberlerde bulunmaması gerektiği üzere metnin muhalefetten selameti hususuna dikkati

-Buhârî metnini illetli bulduğu hadislerin çoğunda senedde de illeti tespit etmiştir. Bu, metin ile sened arasında olması zaruri olan karşılıklı ilişkinin sonucu olup metindeki bir hatanın mutlaka seneden kaynaklı gizli ya da açık bir sebebi olmalıdır.

-Hadisçilerin metne gösterdikleri dikkat, senede gösterdiklerinden daha az değildir. Yani, durum müsteşriklerin iddiaları yönünde değildir. Goldziher bu hususta şunları söylemiştir: "Müslümanlar en başından beri çoğunlukla hadisin şekliyle ilgilenmişlerdir. Hadisin sıhhatine hazır kalıplar üzerinden hükmederler. Eğer sened şekli şartları taşıyorsa metin vâkıya aykırı da olsa ya da çelişkiler içerse de sahih sayılır. Senedin muttasıl olması ve râvilerin güvenilir olması metnin kabul görmesi için yeterlidir." Bu iddia bu araştırmanın en önde gelen bir hadisçinin bazı açılardan incelenmesi yoluyla da gösterdiği üzere hadisçilerin uygulamaları tarafından çürütülmektedir. Araştırmamız Buhârî'nin metinleri sabit haberlere muhalif olduğu için hadisleri nasıl illetlendirdiğini göstermiştir. Ayrıca, hadisçilerin senedle ilgilenmesi zaten metin içindir. Senedin kendisi metnin sağlamlığını teyid etmek için incelenir.

Yüce Allah'a ihsanından ve tevfikinden dolayı hamd olsun. Kerim Nebisine, ailesine, ashabına ve din gününe kadar onlara ihsan ile tabi olanlara da yüce Allah'ın salatı ve selamı olsun.

Kaynakça

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *ed-Duafâü's-sagir*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1404.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *et-Tarihü'l-evsat*. thk. Muhammed b. İbrâhim el-Leheyran. Riyad: Dârü's-Sumay'î, 1998/1418.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *et-Tarihü'l-Kebîr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

¹⁰¹ Buhârî, *Târîhu'l-Evsât*, 1/90 no: 51.

¹⁰² Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*, 1/130.

¹⁰³ Ebü'l-Fazl Muhammed İbn Tahir Makdisi, *Etrafü'l-garaib ve'l-efrad min hadisi Resulillahi li'd-Dârekutni*, thk. Mahmûd Nassar, Seyyid Yusuf (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998/1419), 5/264. Müellif hatalı rivayetin geçtiği kaynakları ve tam metnini ayrıca alimlerin görüşünü de nakleder.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Refü'l-yedeyn fi's-salat*. thk. Bediuddin Raşidi. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1996/1416.
- Dârekutni, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer. *Su'âlâtü'l-Berkani li'd-Dârekutni riv. Kereci anhu*. thk. Abdürrahim Kaşgari. Lahor: Kütübhan-e Cemili, 1404.
- Hatîb el-Bağdadi, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali. *el-Kifaye fi' ilmi'r-rivaye*. Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed. *İlelü'l-hadis*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1985.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-asar*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1425.
- İbn Hacer Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *el-Kavlü'l-müsedded fi'z-zebbi ani'l-müsned li'l-imam Ahmed*. Riyad: Mektebetü'l-meârif, 1402.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ahmed b. 'Ali. *Fetħu'l-bârî bi şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz. Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, 1379.
- İbn Hibban, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed. *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisin ve'd-duafa ve'l-metrukin*. thk. Mahmûd İbrâhim Zayed. Haleb: Dâru'l-Va'y, 1402.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed. *Şerhu İleli't-Tirmizi*. thk. Nureddin Itr. Riyad: Dâru'l-Atâ, 1421.
- İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *et-Tahkik fi' ehâdisi'l-hilaf*. thk. Müs'ad es-Sa'denî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414.
- Köktaş, Yavuz. "Hadiste İlet: Ümmetin Faziletiyle İlgili Bir Hadisin Değerlendirilmesi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2002), 41-73.
- Makdisi, Ebü'l-Fazl Muhammed İbn Tahir. *Etrafü'l-garaib ve'l-efrad min hadisi Resulillahi li'd-Dârekutni*. thk. Mahmûd Nassar, Seyyid Yusuf. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998/1419.
- Nevevi, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Şâyi, Abdurrahman b. Süleyman. *el-Ehâdis elletî Kâle fihâ el-İmâmu'l-Buhârî (Lâ Yutâbeu Aleyhi) fi't-Târîhu'l-Kebîr*. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1422/2001.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-İlelü'l-kebîr*. thk. Subhî es-Semerrâî. Beyrut: Âlemu'l-kütüb, 1409.
- Ukaylî, Ebû Cafer Muhammed b. Amr. *ed-Duafaü'l-kebîr*. thk. Abdülmü'ti Kal'aci. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984/1404

HADITH

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

Aralık / December / ديسمبر / 2021, 7: 276-287

Kavramsal ve Olgusal Açından Sünnet-Gelenek İlişkisi

Selçuk Coşkun

Tanıtın / Reviewed by / معرف

Merve Şişman

Dr. Öğr. Üyesi Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bayburt/Türkiye
Asst. Prof. Bayburt University, Faculty of Theology, Bayburt/Turkey
mervesisman@bayburt.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6324-4246>

Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü / Article Type : Kitap Tanıtımı / Book Review

Geliş Tarihi / Received Date: 19.10.2021

Kabul Tarihi / Accepted Date: 22.12.2021

Yayın Tarihi / Published Date: 31.12.2021

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.5812467>

Atıf / Citation / إقتباس : Şişman, Merve. “Kavramsal ve Olgusal Açından Sünnet-Gelenek ilişkisi”. *HADITH* 7 (Aralık / December 2021): 276-287. doi.org/10.5281/zenodo.5812467

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

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

إنتحال: تم فحص البحث بواسطة برنامج لأجل السرقة العلمية فلم يتم إيجاد اي سرقة علمية.

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

KİTAP TANITIMI

**Selçuk Coşkun. Kavramsal ve Olgusal Açından
Sünnet-Gelenek İlişkisi. İstanbul: İFAV Yayınları, 1. Baskı 2014, 255 s.**

Dr. Merve ŞİŞMAN

Her din, var olan kültür içerisinde doğmuştur. Dolayısıyla mevcut kültürden bağımsız bir din düşünmek doğru olmayacaktır. İslam dininin Arap coğrafyasında neşet ettiği düşünülecek olursa, bu coğrafyanın kültüründen uzak kalması da düşünülemez. Bu sebeple sünnet olan bazı uygulamalar incelendiğinde Arap örf ve geleneklerinin yansıması olduğu görülmektedir. Nitekim Hz. Peygamber, içinde bulunduğu toplumun bazı uygulamalarını iptal ederken bazılarını tashih etmiş, bazılarını ise olduğu gibi kabul ederek devamını sağlamıştır. Bu şekilde gelenek sayılan bazı uygulamalar Hz. Peygamber'in de tatbiki ile sünnet halini almıştır.

İslam geleneğine baktığımızda ise bu kültürün oluşmasına katkı sağlayan ana kaynakların Kur'an ve sünnet olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Kur'an, İslam'ın teorik yönü, sünnet ise Kur'an rehberliğinde İslam'ın pratik hayattaki sunumu kabul edilmiştir. Bu iki umde sayesinde dünyanın farklı coğrafyalarında yer alan Müslümanlar arasında ortak davranışlar ortaya çıkabilmektedir. Zira Müslümanların uygulamaları, örf ve gelenekleri incelendiğinde bu durum açıkça görülecektir. Ancak zaman içerisinde Kur'an ve sünnetin yön verdiği bu davranışların kaynağı unutulmuş, sadece gelenek olarak uygulanmaya devam edilmiştir. Bu sebeple sünnet-gelenek ilişkisini doğru okuyabilmek önem arz etmektedir. Çalışmada tanıtımı yapılacak kitap da ilgili alanda kaleme alınmış önemli bir eserdir.

Yazar, günlük yaşam içerisinde sünnet-gelenek arasındaki ilişkilerin bazıları tarafından fark edilebilir olduğunu, fakat bunların tecrübelerde kaldığını ifade etmiştir. Bu sebeple müellifin eseri

kaleme alma nedeni olarak herkesin fark edebildiği sünnet ve geleneğin hayat içerisindeki ortak yanlarının yanı sıra kavramsal ortaklığına da dikkat çekmek olduğu söylenebilir (s. 11).

Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm “Sünnet ve Gelenek Kavramları” başlığıyla kaleme alınmıştır. Bu bölümde sünnet kavramını detaylı şekilde ele alan yazar, öncelikle kelimenin kökü ve lügat manasını incelemiş, ardından Kur’an’a, Hz. Peygamber’e, sahâbeye, tabiûna, İslamî ilimlere, Batılılara, çağdaş bazı Müslüman araştırmacılara ve halka göre sünnet kavramını ele almış, ilgili başlıklarda önemli bazı tespitler okuyucuya sunmuştur. Bunlardan bir kısmı sünnet kelimesinin kökü ve lügat anlamı hakkındadır. Yazar tarafından sünnet kelimesinin türediği “S-N-N” köküne dair yapılan semantik analizler oldukça önemli tespitlerdir. Bölüm okunduğunda, ilk bakışta birbiriyle alakasız gibi görünebilecek fiil ya da isimlerin arka planda ortak bir payda da birleştikleri anlaşılmaktadır. Örneğin yazar, Arapların suyu peş peşe dökme fiili için “SeNNe’l-mâe”, oku bileme fiili için sürekli sürtünmeden dolayı “SeNeNtü’n-nasle”, develere sürekli göz kulak olarak güzel bir şekilde gütmek fiilini ifade etmek için de “SÜNNe’l-ibilü” gibi ifadeleri kullandıklarını söyler. Yine sünnet kelimesinin farklı iştikaklara da kaynaklık ettiğini ifade eden Coşkun, “es-SiNNU (diş)”, “SeNNe’r-raculü (adam yaşlandı)”, “el-miSeNNU (bileği taşı)”, “el-meSNÛN (şekillendirilmiş)”, “es-SÜNNetü (atın gidip geldiği ve ayrılmadığı yol) gibi kullanımlara da yer vermiştir. Dişlerin belirli bir sıra ve insicamla sıralanmış olması, doğumdan itibaren insanın her yıl belirli zaman dilimi içinde süreklilik ve insicam içerisinde “yaş”lanması, bileği taşında rutin ve bilinçli olarak bileme yapılması, atın gidip geldiği ve ayrılmadığı yolda da süreklilik, belirlilik, farklılık ve tekrarı barındırdığı gibi hususlara da yazar tarafından dikkat çekilmiştir (s. 20-23).

Kelimenin lügat anlamlarına da yer veren müellif bu başlık altında sünnet kavramının on üç farklı kullanımını ele almıştır. Bunlar arasında “Rasûlullah’ın sünneti” demek olan sîret, eşeğin sırtındaki siyah çizgi, ümmet, tabiat gibi kavramlar yer almaktadır. Yazar, yüzeysel ve kelimenin semantik yapısı düşünülmeden ilgili kavramlara bakıldığında aralarındaki ilişkinin anlaşılamayacağını iddia etmektedir ki bu iddiasında haklı olduğu anlaşılmaktadır. Zira söz konusu kullanımlar zahiren birbirine uzak görülmesine rağmen müellif, her bir anlamı “sünnet” kelimesinin farklı bir rengi olarak değerlendirmiş, bu kullanımların arka planda devamlılık, süreklilik, farklılık, farkındalık, değişmezlik gibi ortak unsurları içerdiğini söylemiştir (s. 23-26). Coşkun, bütün bu

açıklamalarından sonra sünnet kelimesi ve kapsamına giren anlamların, Müslümanlar için yeni olmadığını, İslam öncesi Arap toplumunda da bu anlamda kullanımların olduğunu söylemiştir. Ancak yazar, arka plan açısından aynı kaynaktan beslenmelerine rağmen Cahiliye Arapları ile Müslüman Arapların kullandıkları sünnet ıstılahının içerdikleri anlamların yansımada farklılıkların olabileceğine de dikkat çekmiş ve gerekli açıklamalara yer vermiştir (s. 28-29).

Birinci bölümde “Hz. Peygamber’e Göre Sünnet” başlığı da dikkat çekicidir. Sünnetin kaynağı olarak Hz. Peygamber’in “Sünnet” kavramını hangi anlamlarda kullandığı önemli bir husustur. Bu başlık altında konu örnek kullanımlarla izah edilmiştir. Neticede sünnet kavramının Hz. Peygamber’in kullanımlarıyla beraber yeni anlam yelpazelerine doğru açılım gösterdiği yazar tarafından ifade edilmiştir (s. 38). Yine bu bölümde İslamî ilimlere yani fıkıhçıların, fıkıh usulcülerinin, hadisçilerin, mutasavvıfların ve kelimcülerin sünnet anlayışları hakkında bilgilere de yer veren yazar sünnet hakkında farklı disiplinlerin anlayışlarını kısaca okuyucuya sunmaktadır. İlgili başlıklar verilen bilgiler ile okuyucu farklı sünnet telakkilerine dair genel malumat sahibi olmaktadır (s. 47-66).

Sünnet kavramının izahında açılan alt başlıklardan “Halka Göre Sünnet” başlığı da önemlidir. Önceki başlıklarda sünnet kavramı hakkında daha çok teorik açıklamalara yer veren Coşkun, bu başlık altında halkın sünnet algısına yer vererek pratikteki durumu dikkatlere sunmaktadır. Bu konuda yazar, Müslümanların hayatlarından bir parça olarak sünneti tanımlamak yerine onu tanımayı gerekli görmektedir. Bu konuda yapılmış yerel bazı çalışma verilerinden istifade eden müellif, neticede halkın, sünneti daha çok Hz. Peygamber’e ait olup, yapıldığında sevap terk edildiğinde günahı olmayan fiiller olarak algıladıklarını söylemektedir (s. 85).

Birinci bölümün ikinci ana başlığını oluşturan “Gelenek” başlığı altında ise ilgili kavram farklı açılardan ele alınmıştır. Burada öncelikle günümüzde gelenek denilince anlaşılan anlam ile bilimsel ortamda ifade ettiği anlamın farklı olabileceği ifade edilmiştir. Yazar, sünnet kavramı için uygulanan farklı bakış açılarını gelenek kavramı için de sağlamış, neticede gelenek tabiri için yapılan değerlendirmelerin arkasındaki süreklilik, otantiklik, aktarma gibi ortak anlamların olduğu bilgisini okuyucuya sunmuştur (s. 94-96). Gelenek kelimesinin manasında yatay farklılaşma ve dikey

evrilmenin olduğunu da ifade eden yazar bu görüşlerini kelimenin doğu ve batıdaki karşılığına dair bilgilerle desteklemiştir (s. 96-106).

Birinci bölümde farklı açılardan sünnet ve gelenek kavramlarını tanımlayan Coşkun, neticede sünnet-gelenek ilişkisinin çok göreceli olabileceğini, zira farklı yaklaşımlara göre iki kavramın da ifade ettiği anlamın değişebileceğini söylemiştir. Bu konuda yazar sünnet ve gelenek tanımlarını mukayese yerine, her iki kavramın da içerdiği unsurları ve karakteristiklerini ortaya koymanın mukayese açısından daha doğru sonuçlar vereceğini söylemiş ve sünnet-gelenek tabirlerin ortak ve farklı yönleriyle mukayese ederek bölümü tamamlamıştır (s. 113-117).

Kitabın ikinci bölümünde ele alınan konular ise “Geleneğin Sünnetleşmesi ve Sünnetin Gelenekleşmesi” etrafında şekillenmiştir. Yazar bu bölümde gelenek ile Müslümanların geleneklerinin değil, Hz. Peygamber’in içinden çıktığı cemiyetin hayat tarzı olan gelenekleri göz önüne almak gerektiğini ifade etmiştir. Zira yukarıda da değinildiği gibi İslam dini var olan bir kültür içerisinde doğmuştur. Bu sebeple yazar ifadelerinde haklıdır. Hz. Peygamber’in yeni yaşam biçimini oluştururken eskiden devreden her şeyi iptal etmediğine değinen müellif, Rasûlullah’ın her konuda yeni bir gelenek/sünnet inşa etmek yerine, tevhit inancına kısmen aykırı olanların tashihi, tamamen aykırı olanların iptali, uyumlu olanların devamı şeklinde bir metot izlediğini ifade etmiştir. Burada geleneğin iptali hususuna ayrıca değinen yazarın tespitleri önemlidir. Coşkun, İslam’ın geleneğe değil “geleneksel yapı”ya karşı bir din olduğunu söylemiştir. Zira meşru ve tabîî bağlamındaki gelenek ile, bu bağlamdan koparılmış geleneksel yapı ayrımı zorunludur. Çünkü geleneksel yapı hareketin aksine durgunluk, alışkanlık ifade etmektedir. İslam ise insanı yaptıklarının bilincinde olmaya davet etmektedir. Bu sebeple yazara göre İslam’ın geleneksel yapıyla çatışması kaçınılmaz olmuştur (s. 122-123). Geleneğin sünnetleşmesi başlığı altında yer verilen bu gibi bilgilerden sonra yazar “Geleneğin Sünnetleşmesinde Kur’an’ın Rolü” ve “Geleneğin Sünnetleşmesinde Sünnet’in Rolü” adlı alt başlıklar açmıştır. Kur’an’da iki tür gelenekten bahsedildiğini belirten yazar, bunları uyulması ve devam ettirilmesi istenilen gelenek ve terk edilmesi ve değiştirilmesi gereken atalar geleneği olarak açıklar. Sünnetin gelenek üzerindeki rolü için ise geleneğin iptali ve geleneğin onayı başlıkları altında açıklamalara yer verilmiştir. Burada verilen örnekler dikkat çekici ve konuyu delillendirmesi açısından önemlidir. Örneğin geleneğin iptali için Hz. Peygamber’in Hz. Zeynep ile evliliği verilen

örneklerden biridir. Zira cahiliye geleneğine göre hür erkekler, kölelerinin boşamış olduğu hanımıyla evlenemezdi. Yine sünnetin geleneği iptal ettiği hususlara fal okları, nesî uygulaması, dehr inancı gibi uygulamalar da örnek verilmiştir (s. 130-131). Geleneğin sünnet tarafından onayı ise tamamen veya kısmen onay şeklinde incelenmiştir. Yine verilen örnekler konu başlıkları ile uyumludur. Örneğin Cahiliye Araplarındaki düğün yemeğine zenginlerin çağırılıp fakirlerin terk edilmesi uygulaması Hz. Peygamber'in kısmî onayına uğramıştır. Burada onaylanan kısım düğün yemeği verilmesi, iptal edilen kısım ise sadece zenginlerin çağırılmasına dair uygulamadır. Böylece düğün yemeği geleneği tashih edilerek devamına karar verilmiş, sünnetleştirilmiştir. Ancak yazar günümüzde verilen düğün yemeklerinin sünnet olarak değil de gelenek olarak devam ettirildiğine de dikkat çeker. Dolayısıyla bu konudaki dönüşüm gelenekten sünnete, sünnetten tekrar geleneğe şeklinde gerçekleşmiş olmaktadır. Gelenek ve sünnet dönüşümü bu şekilde gerçekleşmiştir.

İkinci bölümün ikinci ana başlığını oluşturan “Sünnetin Gelenekselleşmesi”nde ise öncelikle sahabe ve tabiûn uygulamalarının, hadisçilerin İslam coğrafyasının muhtelif yerlerine dağılarak sünneti taşımalarının Müslümanlar arasında yeknesak bir gelenek oluşmasına katkı sağladığına yer verilmiştir. Bu bağlamda sünnetin gelenek halini almasında Hz. Peygamber, sahabe ve tabiûna ait uygulamaların delil olarak kabul edilip hem uygulamada sürekli tekrar edilmesi hem de karşılaşılan problemlerde referans olarak görülmesinin, Müslümanların bir konuda ihtilaf etmeden aynı tavrı sergilemeleri sonucu oluşan icmanın, Müslümanların İslam'ın nefyetmediği örf ve adetlerinin etkili olduğu yazar tarafından ifade edilmiştir. Bu başlık altında sünnet olma uygulamasının, teravîh namazının, dini bayramların ve cenaze ile ilgili sünnet olan bazı uygulamaların zamanla gelenekselleşmesine örnekler verilmiştir.

Yazar, kitabın son bölümünü oluşturan üçüncü bölümde ise “Geleneğin ve Gelenekselleşmiş Sünnetin Kaynak Değeri”ni ele almıştır. Bu kapsamda “Klasik Dönem İslam âlimlerinin Geleneğin Kaynak Değeri Hakkındaki Yaklaşımları”, “Çağımızdaki Bazı Araştırmacıların Geleneğin Kaynak Değeri Hakkındaki Yaklaşımları” ve “‘Uygulanagelen Sünnet’ veya Gelenekleşmiş Sünnet”in Kaynak Değeri” başlıkları altında konu ele alınmıştır. İlk iki bölümde sünnet ve gelenek kavramları ve kesiştikleri noktaları, gelenekten sünnete-sünnetten geleneğe dönüşümün örneklerini sunan Coşkun, üçüncü bölümde geleneğin ya da gelenekleşmiş sünnetin kaynak değerini incelemiştir. Bu kapsamda

İslam âlimleri nazarında gelenek kavramıyla büyük oranda örtüşen icma, örf ve adetler, amelu ehli Medine gibi kavramlar ele alınmış ve kaynaklık değeri izah edilmiştir. Çağdaş bazı araştırmacıların da geleneğin kaynak değeri üzerinde durduklarını ifade eden yazar, görüşlerine yer verdiği bazı araştırmacıların hemen hepsinin gelenek ve sünnet ilişkisinin kaynak değeri üzerinde durduğunu söyler. İlgili araştırmacıların gelenek hakkındaki yaklaşımlarının gelenek ve sünnetin kaynaklığına farklı bakış açısı sunacağını ifade eden yazar konuyu bu minvalde ele almıştır. Eserin son konusunu oluşturan uygulanagelen sünnet veya gelenekleşmiş sünnetin kaynak değeri başlığında ise önemli hususlara dikkat çekilmiştir. Yazar burada mahza içinde yaşadığımız dönemi esas aldığımızda İslam dininin ana kaynakları olan Kur'an ve sünnete ulaşma yollarından bahseder. Bizler için sünnete ulaşmanın yollarını çeşitli örneklerle ele alan Coşkun, netice sünnetin “yazılı kaynaklar” ve bunlar dışında bize ulaşan “uygulanagelen/yaşanılagelen sünnet” şeklindeki iki kaynağından bahseder. Bunlardan birincisi yani yazılı kaynakların başında elbette hadis kitapları gelmektedir. Yazar yazılı kaynakları açıklarken hadis eserlerinde yer alan bilgilerin çoğunlukla, söz konusu haberlerin bağlamı ile yani bütünlük içerisinde olmadığı, daha çok bütünden parçalar sunduğuna dikkat çekmiştir. Dolayısıyla burada uygulamalı olan sünnetin ayrı bir önemi haiz olduğu ortaya çıkmaktadır. Yazar uygulanagelen sünnet ifadeleri ile iki hususunun vurgulanmak istendiğini söyler. Bunlardan biri bazı sünnetlerin bir bütün eylem içerisinde yer aldığıdır. Yani yazılı ve sözlü rivayetler bu bütünlüğe ait unsurları aynı bütünlükle değil de parçacı bir şekilde nakledebilir. Asırların geçmesiyle elde kalan bu parça anakronizme düşülerek değerlendirilebilir. Buna engel olacak kaynak ise “uygulanagelen sünnet”tir. Coşkun'un mevzu bahis ettiği konuya dair verdiği horozun kurban edilmemesi, namazın rükünleri gibi örnekler anlatılan hususları desteklemektedir. Uygulanagelen sünnet ifadesi ile vurgulanmak istenen ikinci husus ise toplum nazarında çok şöhret bulmuş bir uygulamaya dair bilgilerin yazılı kaynaklarda aynı derece şöhrette yer almama ihtimalidir. Yazar burada başı örtme ve bu konuda yazılı kaynaklarda yer alan bilgilerin azlığını örnek verir. Neticede müellif nice şöhret bulmuş olayların varlığından ve bunların aynı şöhrette ve yaygınlıkta kaynaklarda yer almadığından bahseder (s. 228-232). Vermiş olduğu bilgiler ardından müellif “uygulanagelen sünnet”in kaynak olarak değerlendirilebilmesinin bazı temel kriterleri hakkında bilgilere de yer vererek bölümü tamamlar (s.234-237).

Sonuç olarak üç bölümden oluşan kitabın her bölümü birbiri ile irtibatlı şekilde ilerlemiştir. İlk bölümde sünnet ve gelenek kavramları hakkında verilen kavramsal tanımlarla okuyucuda zihinsel bir alt yapı oluşturulmuştur. Bu açıdan kitabın başlığındaki “Kavramsal ve Olgusal Açıdan” ifadesinde yer alan “Kavramsal” ifadesi birinci bölüm içerisinde karşılığını bulmuş ve neticede her iki kavramın da arka planda ortak yönleri bulunduğu vurgulanarak konu anlatılmıştır. Teoriye dair verilen bu bilgilerin pratikte uygulanması ise ikinci bölümde kendini göstermiştir. “Gelenğin Sünnetleşmesi” ve “Sünnetin Gelenekselleşmesi” başlıkları altında ele alınan bu bölüm ile de başlıkta yer alan “Olgusal” ifadesi karşılanmış olmaktadır. Sünnet ve gelenek kavramları arasındaki bu olgusal yapı ile her iki kavram arasındaki geçişkenlik, örneklerle uyumlu bir şekilde açıklanmıştır. Son bölümde ise gelenğin ve gelenekleşmiş sünnetin kaynak değeri sorgulanmış böylece kitabın bölümleri tutarlılık içerisinde bir bütün oluşturmuştur. Kitapta sünnet ve gelenek kavramlarını detaylıca ele alınması, günümüzdeki bazı geleneklerin nebevî arka planının sunulması, sünnetin kaynağı olarak yazılı kaynaklar yanında uygulanagelen sünnete dikkat çekilmesi eseri öne çıkaran hususlar arasındadır.

BOOK REVIEW

EXTENDED ABSTRACT

Sunnah-Tradition Relation in Terms of Conceptual and Factual Perspectives, Selçuk Coşkun,

İstanbul: İFAV Publications, First Edition 2014, 255 p.

All the religions were born into a living culture, so it would not give us an accurate idea to consider a religion apart from the living culture. Given the fact that Islam emerged in Arab region, it is unimaginable that Islam did not interact with the culture. When we examine some practices which are actually Sunnah it is discovered that they are just a reflection of Arab customs and traditions. As a matter of the fact, Prophet Muhammad (peace be upon him) abolished some practices of the society in which he lived, and he amended some of them, and he accepted others as they were so ensuring their continuation. Therefore, some practices of the tradition had become Sunnah through the Prophet's (peace be upon him) practices.

When we analyse the Islamic culture, it is possible to say that the Qur'an and the Sunnah have been the main sources which has shaped the culture. As a matter of fact, the Qur'an has been accepted as theoretical side of the Islam, meanwhile the Sunnah which is guided by the Qur'an has been accepted as practical side of the Islam. Thanks to these two main sources, all around the world Muslims can reveal common attitudes and behaviours. However, in the course of time, the source of these attitudes were forgotten (which were originally guided by Qur'an and the Sunnah), and yet they continued to be practised as tradition. Therefore, it has a great importance that to consider the relation between the Sunnah and the tradition accurately. As for the book I will present in this paper it is one of the most important works on this issue.

In this study, the author indicated the relation between the Sunnah and the tradition in daily life might be noticed by some people and yet this awareness lasts in practises and not in written culture. So the author aims with this book uncovering the common concepts and aspects between these noticeable Sunnah and practices in daily life.

The book is divided into three chapters. The first chapter is titled as "The Concept of the Sunnah and the Tradition". In this section, the author has examined in detail the concept of the Sunnah and the tradition. Firstly, he handled the concept of Sunnah etymologically, then he explained how it was used by the Qur'an and the Prophet (p.b.u.h) and the Companions and Tabiun and Islamic Sciences and western researchers and modern Muslims and the folk. He figured some important findings about this issue for readers.

In the second chapter, transformations from the Sunnah into tradition and the other way around are discussed. The author highlighted that tradition which was mentioned and must be

considered in the study is not nowadays Muslims' tradition but the tradition of the Prophet's (p.b.u.h) society in which he grew up and lived.

In the third and the last chapter, the author has dealt with various ideas and approaches regarding Sunnah. In conclusion, all the three chapters of the book are connected to each other tightly. In the first chapter, a mental basis was built in reader's mind by giving conceptual definitions and general knowledge about the Sunnah and the tradition. This theoretical information which was presented in the first chapter was applied to examples in the second chapter. Finally, the remarkable part of this study is that it presents the prophetic background of today's public tradition and secondly it draws attention to the practical Sunnah version in addition to the written one.

تعريف بكتاب

ملخص موسع

العلاقة المفاهيمية والواقعية بين السنة والتقليد سلجوق جوشقون اسطنبول: İFAV

الطبعة الأولى ٢٠١٤\٢٥٥ ص.

كل دين يولد ضمن ثقافة معينة او بيئة ما ثم يبدأ بالانتشار لذا فإنه ليس من الصحيح التفكير في الدين بمعزل عن تلك الثقافة التي نشأ فيها. وبما أن الدين الإسلامي نشأ من الجغرافية العربية فلا يمكن لنا تصور هذا الدين بعيداً عن الثقافة العربية. لهذا السبب عند الوقوف على بعض الممارسات التي تتعلق بتطبيق السنة النبوية يتبين لنا أنها تعكس بعضاً من العادات والتقاليد العربية في ذلك الوقت. فبينما ألغى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض ممارسات المجتمع الذي كان يعيش فيه، وصحح بعضها كان أيضاً في نفس الوقت قد ترك البعض الآخر على حالها وضمن استمرارها وبذلك أصبحت بعض العادات والتقاليد الموجودة أصلاً في المجتمع سنة نبوية بتطبيق الرسول لها.

في واقع الأمر انه بالنظر إلى العادات والتقاليد الإسلامية يمكننا القول بأن المصادر الرئيسية التي ساهمت في تكوين هذه الثقافة هي القرآن والسنة، حيث أن القرآن الكريم يمثل الجانب النظري والسنة النبوية تمثل الجانب العملي والتطبيقي له. وبفضل هذين المصدرين ظهرت السلوكيات المشتركة بين المسلمين في مناطق جغرافية مختلفة من العالم. لكن بمرور الوقت تم نسيان مصدر هذه السلوكيات وتم العمل بها على أنها تقاليد موروثه ولا علاقة

للسنة النبوية بها ولهذا السبب كان من المهم جداً أن تكون قادراً على فهم علاقة السنة النبوية بالتقليد بشكل صحيح. والكتاب الذي سنقدمه في هذه الدراسة يعتبر مصدر مهم في هذا المجال.

ذكر المؤلف أن العلاقة بين العادات والتقاليد والسنة النبوية في الحياة اليومية يمكن أن يلاحظها البعض أو يدركها، لكن هذه الملاحظات أو الإدراكات تبقى في إطار التجارب. لهذا السبب فإن سبب كتابة المؤلف لهذا الكتاب هو لفت الانتباه إلى القواسم المشتركة للمفاهيم ما بين السنة والعادات والتقاليد في الحياة اليومية بحيث يمكن للجميع ملاحظتها.

تتكون هذه الدراسة من ثلاثة فصول، الفصل الأول بعنوان "مفاهيم التقاليد والسنة" حيث درس المؤلف في هذا الفصل مفهوم السنة بالتفصيل الدقيق بدءاً من جذر الكلمة ومعناها لغة واصطلاحاً ثم معناها في القرآن الكريم. كما وناقش مفهوم السنة في زمن النبي و الصحابة الكرام والتابعين وكيف ورد مفهوم السنة في العلوم الإسلامية وعند الغربيين وبعض الباحثين المسلمين المعاصرين وعامة الناس. وقد عرض الباحث نتائج مهمة في هذا المجال.

تناول الكتاب في الفصل الثاني منه موضوع جعل السنة النبوية عادة والعادة سنة كما وركز في هذا الفصل على العادات الموجودة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم.

في الفصل الثالث وهو الجزء الأخير من الكتاب تمت مناقشة محاور مختلفة حول السنة. ونتيجة لذلك فإن كل فصل من فصول الكتاب كان مرتبطاً بالآخر. في هذا الكتاب تم عرض تمهيد للقارئ من خلال التعريفات للمفاهيم المذكورة حول السنة والتقاليد حيث تم تضمين التطبيق العملي لهذه المعرفة النظرية في الفصل الثاني. كما وتطرق الكتاب إلى مفاهيم السنة والتقليد بالتفصيل وبيّن مرجعية بعض العادات في يومنا هذا إلى السنة النبوية.

HADITH

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

Aralık / December / ديسمبر / 2021, 7: 288-300

Hadis Rivayetinde Bağlam – Sebeb-i İrâdi'l-Hadis

Bekir Kuzudişli

Tanıtım / Reviewed by / معرف

Emirsultan Demireşik

Yüksek Lisans Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum/Türkiye

Graduate Student, Atatürk University, Erzurum /Turkey

esdemiresik@outlook.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7056-9716>

Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü / Article Type : Kitap Tanıtımı / Book Review

Geliş Tarihi / Received Date: 12.07.2021

Kabul Tarihi / Accepted Date: 16.11.2021

Yayın Tarihi / Published Date: 31.12.2021

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.5812471>

Atıf / Citation / إقتباس : Demireşik, Emirsultan. “Hadis Rivayetinde Bağlam – Sebeb-i İrâdi'l-Hadis, Bekir Kuzudişli, İstanbul: Klasik Yayınları, Kasım 2020, 316”. *HADITH* 7 (Aralık / December 2021): 288-300. doi.org/10.5281/zenodo.5812471

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

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

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

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

KİTAP TANITIMI

Hadis Rivayetinde Bağlam – Sebeb-i İrâdi'l-Hadis,
Bekir Kuzudişli, İstanbul: Klasik Yayınları, Kasım 2020, 316.

Emirsultan DEMİREŞİK

Müellif Hakkında: Müellif, 1975 Gaziantep doğumlu. 1998 yılı Marmara Üniversitesi ilahiyat fakültesi mezunu. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde akademik çalışmalarına devam ediyor. Orta seviye üzerinde Arapça ve İngilizce biliyor. Müellifin, bu çalışmasında önceki birikiminden istifade ettiğini müşahede ediyoruz. Batıya vukûfiyeti olan müellifin, oryantalist tekniklerinden yararlanmakla birlikte, ayaklarını sağlam bir şekilde geleneğe bastığını ifade etmek mümkün. Müellifin, ilmi çalışmalarının yanında, genel olarak Arap Baharının bize kazandırdığı Hamza Bekri, A. Snobar gibi ilim adamlarından ve Amerikalı mühtedi araştırmacı Jonathan Brown'dan kıymetli mülahazalarla da ilim-fikir alemimize katkılar sunuyor.

Diğer Akademik Çalışmaları:

Yüksek Lisans: *Kunut Hadisleri ve Değerlendirmesi (2001)* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü)

Doktora; *Hadis Rivayetinde Aile İsnadları (2005); Oryantalistlere dönük bir tür reddiye çalışması olarak hazırlanmış.*

Doçentlik Çalışması: *Şia ve Hadis, Başlangıcından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis Rivayeti ve İsnad*

Kitabın Sorunsalı ve Ana Tezi:

Tedvin öncesi dönem olarak nitelenen, Hicri I. ve Hicri II. asrın ilk çeyreğindeki rivayetin tabiatı ile tedvin dönemi olarak kabul edilen Hicri II. asrın ikinci çeyreğinden sonra gelişen rivayet tabiatı arasında önemli farklılıklar vardır. Günümüzde Hadis tarihi incelenirken, Hicri II ve III. asırlarda geliştirilmiş, metodoloji ve terminoloji üzerinden değerlendirmeler yapılmakta, hicri I. asrın kendine has özellikleri fark edilememekte, dolayısıyla Hadis verileri değerlendirilirken bir tür anakronizme düşülmektedir. Hicri I. asrın kendine has özelliklerinin bilinmesi, Hadis ilminde ve muhtemelen İslam ilimlerinde bazı önemli algı değişikliklerine vesile olabilir.

Eserin Konusu ve Önemi:

Sahabenin Hadis bilgisi, bize nakledilen bilgilerle sınırlı değildir. Hadislerin rivayetinde sahabeden nakledilen Hadislerin sayısı belirleyici değildir. Sahabenin Hadisleri nakletmesinde, yaşadıkları coğrafya, dönemler kadar, yaşadıkları hadiselerin etkileri vardır. Bu dönem, coğrafya ve sahabenin kişisel-psikolojik-ilmî tercihleri Hadislerin nakledilmesinde önemli bir işlevi ifa etmişlerdir. Siyasi olarak Dört Halife ve Emeviler dönemine tekabül eden bu süreçte, gerek halk ve ilim çevrelerinden, gerekse siyasi çevrelerden sahabe sonrası kuşağa mensup kişilerin sahabe ile ilişkileri, Hadis rivayetinde bazı hususları belirginleştirirken bazı hususların da muğlaklaşmasına sebep olmuştur.

Erken dönem hadis kaynakları farklı perspektiflerle incelendiğinde, Hadis tarihinin en kritik dönemlerinden olan Tedvin öncesi döneme ilişkin önemli bulgulara ulaşılması mümkündür. Bu bulgular, Hadis algısını ve İslam ilimlerini etkileyebilecek nitelikte olabilir.

Kitapla İlgili Genel Tespitler:

Kaynakları: Temel ve yardımcı kaynakları

Çalışma klasik dönem eserlerinden Ahmed bin Hanbel'in Müsned'ini merkeze almıştır. Sünen'lerde başvuru ihtisar ve taktillerin hadis rivayetinin kendi içinde bütünlüğünü bozması, Müsned sisteminin sahabeden rivayet edilen rivayetleri topluca değerlendirme imkanı sunması bu tercihte rol oynamış gözükmektedir. Müsned'lerin sıhhat değerlendirmelerinden çok bütünlüğe önem vermeleri, bu eserin "dönem tasviri" amacına uygun düşmektedir. Diğer taraftan özeldir İbn Hanbel'in Müsned'i nicelik itibarıyla geniş olması yanında, Kütüb-i Sitte rivayetlerinin asıllarını da büyük ölçüde içermektedir. (s: 17-18)

Bu noktada İbn Sa'd'ın Tabakât'ının modern okuyucuya karmaşık gelen tertip usulünün, tedvin öncesi dönemin zihniyetini gayet güzel resmettiği yönündeki tespit, orijinalliği yönüyle de takdire şayandır. İbn Sa'd'ın eseri, tabiûn tabakasının bölgelere göre, sonra bu alt başlık altında önemli sahabelerden hadis işitip işitmemelerine göre tasnif edilmiştir. İlk iki tabakada takip edilen bu usul, sonrasında yerini mutlak olarak tabakanın zikredilmesine bırakmıştır. İbn Sa'd'ın uyguladığı bu yöntem, sonraki dönem eserlerinde -mesela Zehebi'nin tabakât tarzı eserlerinde- gözlenmez.(s.41-42)

Çalışmada zaman zaman Kütüb-i Sitte ve diğer tarih-tabakât kitaplarına da yer verilmiştir. Ancak bunların sınırlı olduğunu söylemek durumundayız.

Yazar eserin başlangıcında İslam dünyasında, konuyla ilgili olarak yapılan çağdaş çalışmalara ve bu çalışmaların eksikliklerine yer vermiştir.

Kitabın Sistematiği: Kitabın Bölümleri ve Başlıklarına Bakış

Birinci Bölüm

İlk bölümde, hadis rivayetinde tedvin öncesi dönemle tedvin sonrası dönem arasında önemli farklar bulunduğu temas edilmiştir.

Tedvin öncesi ve sonrası döneminin rivayet mantıklarının farklılaşan özellikleri şu şekilde gösterilebilir:

	<i>Tedvin öncesi</i>	<i>Tedvin Dönemi</i>
1.	<i>Kadın râviler belirgin. Kütüb-i Sitte ravilerinin neredeyse tamamı, Hicri I. asırda yoğunlaşmaktadır. (s.33)</i>	<i>Kadın râvilerin sayısı azalmaktadır. Hadis öğrenim yollarının (Hadis halkaları ve rihleler, mahremiyet) değişmesi ile ilgili olmalıdır. (s.33)</i>
2.	<i>Kütüb-i Sitte içindeki müphem ve meçhul râviler genellikle Hicri birinci asırda bulunur. (s.33)</i>	<i>Sonraki dönemlerde, râvilerin kimlikleri hakkında daha detaylı durulmuştur. (s.33)</i>
3.	<i>Aile isnadları belirgindir. (s.33)</i>	<i>Aile isnadları kayboluyor, yahut zayıf olarak niteleniyor. (s.33)</i>
4.	<i>İsnad sayısı oldukça azdır. (s.33)</i>	<i>İsnadlar hayli artmıştır. (s.33)</i>
5.	<i>Sahabenin Hadis rivayet etmesine sebep olan hadiseler yaşanıyor ve bu hadiseler de rivayet metnine yansıyor. (s.34)</i>	<i>Sebeb-i İrad yok, çünkü maksat rivayetin kendisi olmuş. (s.34)</i>
6.	<i>Hayat ve Hadis iç içedir. Bu sebeple bazı veriler kasıtlı olarak nakledilmemiş gözükmektedir. (s.34)</i>	<i>İlgili şahısların vefat etmesi ile, rivayet bilgisi müstakil bir hüviyet kazanmıştır. (s.34)</i>
7.	<i>Yaşanan bazı hadiseler rivayetler, belli bölge ve kabilenin iç kültürü şeklinde nakledilmektedir. (s:249)</i>	<i>Bu tür kabile bilgileri, isnad sisteminin dışında kalmış ve ekserisi ancak tarih kitaplarına konu olabilmıştır. (s:249)</i>
8.	<i>Hz. Peygamber'in bilgi içeren sözleri ön planda. (s:168-172)</i>	<i>Hz. Peygamber'in hatıra ve şemali de rivayetin konusuna dahi oluyor. (s:168-172)</i>

Ayrıca hadis rivayetlerinin tasnifinde müdevvinlerin etkisi/otoritesi göze çarpmaktadır. (s.33-34)

Bu bölümde “Yarı sistemli Hadis Rivayeti” ve “ihtiyaca binaen yapılan hadis rivayeti” kavramları geliştirilmeye çalışılmış.

Yarı sistemli rivayet başlığı altında; muksirun sahâbîlerin, ihtiyaç olmadan rivayet edenler ve “yarı sistemli sorular” vesilesiyle rivayet erenler ile mukillun sahabilerden, yarı sistemli hadis rivayetinde bulunanlarla, yine mukillun sahabilerin “rivayet teşebbüsleri” konuları incelenmiş.

İkinci Bölüm

İkinci bölümde, Sahabeyi hadis rivayetine sevk eden vesileler üzerinde durulmuştur.

İdarecilik görevinin Hadis rivayetine etkisi bölümünde, idareciliğin engel gibi düşünülmesinin yanında, aslında tam tersine hadis rivayetine zemin hazırladığı fikri öne sürülmektedir.(s. 131) Müellif idarecilerin Hadis rivayetine etkisinin Hz. Ömer’in hadis rivayetinde titizliği sebebiyle bazı tedbir alması yahut, Ömer bin Abdülaziz’in resmi tedvini başlatması gibi spesifik hadiselerle sınırlanamayacağı kanaatindedir.(s. 131)

Ayrıca bu bölümde fitne olaylarının Hadis rivayetine müspet ve menfi etkileri, Soruların hadis rivayetlerine zemin teşkil etmesi, ibadet ve günlük olaylarla hatıra nakillerinin hadis rivayetinde birer vesile oluşları ve bunların çeşitli örnekleri üzerinde durulmuştur.

Üçüncü Bölüm

Üçüncü bölümde, Sebeb-i İradi’l-Hadis bilgileri ile Hicri I. asırdaki rivayet meselelerini yeniden değerlendirmeye alındığı görülmektedir.

Bölümün sahabe algısına dair bazı meseleleri dikkate sunarak başlaması, bazı kabullerin yeniden gözden geçirilmesine dönük önemli bir teklif olarak görülebilir. Sahabe’nin Hadis rivayetinde güven unsuru(s. 195) bahsinde, Irak ve Medine çevrelerinde, bazen siyasi sebeplerle(s. 200) sahabeye duyulan güvensizlik(s. 195) bahsi, tabiûn çevrelerinden sahabeye yöneltilen sorular(s.203) ve sahabe-tabii tartışmaları(s.220) incelenmiştir. Bu değerlendirmeler çerçevesinde genel olarak, İslam’ın bu iki kuşağı arasında cereyan eden ilişkilerin Hadis ve İslam ilimlerine etkilerinin günümüz ilim çevrelerinde üzerinde fazla durulmayan bir konu olduğu söylenebilir.

Yazar Hadis rivayetinde psikolojik unsur başlığında, olumsuz vakaların(s. 225), mahrem konuların(s.229) naklinde bir takım çekinceleri dikkate sunmuştur. Olumsuz vakalarda hadiseyi yaşayan kişilerin isimlerinin gizlenmesi, sahabenin bazı konuları ve şahısları ifşa etmekten hoşlanmaması(s. 228) gibi bazı tabii insani temayüllere değinilmektedir.

Hadis rivayetinde yerellik unsuru bahsinde, Ensar, Muhacir, Eşariler arasında bilinen ve Medine dışından gelen heyetlerin Hz. Peygamber’e ziyaretleri ile alakalı yaşadıkları hatıra ve hadislere dikkat çeken müellif, kabilelerin içinde yaşayan bir kültür olarak nakledilen bu tür kabile rivayetlerinin zayıf addedilerek(s.260), Hadis isnad sistemi ve telifâtına girmeyip, ancak tarih ve biyografi kitaplarında bulunabildiğine(s.259) işaret etmiştir. Ayrıca Hadis rivayetinde bölgesel farklılıkların, bilgi birikimine etkilerine de temas edilmektedir.

Çoklu ve tekli isnadlar konusunda infiradla ilgili klasik dönem ulemasının tespitleri incelenmiştir. Bu bölümde Numan bin Beşir ve Hutbe(s.279) örnekleme üzerinden yapılan tetkiklerin eserin bütünlüğü ile ilgisinin muğlak kaldığı ve eserin bütününde gözetilen sistematığe pek uymadığı söylenebilir.

Başlık ve içerikler ilişkisi

İkinci bölüm başlığı olarak zikredilen “İhtiyaç Anında Rivayette Bulunan Sahabileri Hadis Nakline Sevkeden Etkenler” ifadesi ile alt başlıklar olan mesela, “İdarecilik ve Hadis Rivayeti” ya da “Fitne olayları ve Hadis rivayeti” başlıkları arasında bir uyumsuzluk sezilmektedir. Daha doğrudan bir ifadeyle bölüm başlığı ile alt başlıklar arasında umum-husus ilişkisi uyumunu zihinde oluşturmak biraz zor olmaktadır.

Başlıkla metin arasında da uyum açısından bir kapalılığın olduğu söylenebilir. Başlıkta etken/faktör ifadesi geçerken, metinlerde birtakım hadiseler zikredilmektedir. Bu çerçevede tanımlayıcı başlıklandırmanın tercih edilmiş olmasının eserin fikri gücünü düşürdüğü söylenebilir. Etken ifadesi yerine belki vesile ifadesi daha muvafık olabilirdi. Eserdeki başlıkların, içerikle fikri uyumu da göz önüne alınarak yeniden yapılandırılması düşünülebilir.

Benzer şekilde, başlık-konu uyumsuzluğuna şu örnekler verilebilir: Hz. Ömer ve rüzgar rivayetinde, meselenin idarecilikle ilgisi kurulmamıştır(s.129), idarecilik bahsinde ele alınan Hz. Osman’ın abdest öğretmesi, ibadet öğretimi(s.176) başlığına da girebilirdi.

Kitapta bazı konular hakkında tamamlayıcı bilgiler verilmesine ihtiyaç hissedilmektedir. Hz. Ömer ve Hz. Osman’ın temettü haccını niçin yasakladıkları hakkında, Ubeydullah bin Ziyad’ın niçin muhalif bir fırkanın görüşünü benimsediği(s.117-122) hususunda dipnotlarda da olsa fihri/siyasi/sosyal bazı izahatlar getirilebilirdi.

Erva’nın arazi ihtilafının siyasi idareye götürülmesi örneğinde(s.122-125), mesele siyasi olmaktan çok hukuki bir anlaşmazlığa tekabül ediyor gibi görünmektedir.

Yazarın Yöntemi, Takip Ettiği Metot ve Kriterler

Kitap tanımlayıcı/tasviri/deskriptif bir metodoloji takip etmiştir. Kitap boyunca verilen örnekler, yapılan çözümlenmeler, önemli bazı hususlara işaret etmektedir.

Eserde yazarın sahih-zayıf hadislerle ilgili metodunun belirgin olmadığı söylenebilir. Zayıf hadislerle ilgili bazı tahlillere yer verilse de, birçok rivayet hakkında sıhhat analizi veya en azından hükmü hakkında sükût edilmiştir. Hadis alanına tahsis edilmiş bir akademik metin olması hasebiyle, hadislerin sıhhat değerlerinin en azından dipnot/son not şeklinde verilmesi beklenirdi. Yazar, Şuayb Arnaud Hocanın hazırladığı Müsned baskısının, rivayetleri sıhhat yönüyle incelemesi yönüyle takdir etmekle beraber(s.20), aynı usulü eserinde takip etmemiştir.

Kitabın Dili ve Edebi Değeri:

Kitap günümüz Türkçesini kullanmaktadır. Ana hatlarıyla dil açısından kitabın bütününe gölge düşürecek düzeyde bir sorun gözükmemektedir. Akademik üslup korunurken, konu çerçevesinde, okuru yormayan bir dil kıvamının takip edildiği teslim edilmelidir.

Kitapta geçen kavramlaştırmalara ilişkin bazı hususlara değinmek yerinde olacaktır. Kitabın isminde kullanılan “bağlam” ifadesi ve “sebeb-i iradi'l-hadis”, terkibi geleneksel Türkiye okuyucusu zihninde “esbab-ı nüzul” olgusunu ve “bağlam” arayışlarını çağrıştırmaları itibarıyla, “efradını câmi” sayılabilse de “ağyarını mânî” bir anlam çerçevesi oluşturamadığı için, çalışmanın konusunu ifade etmede kapalı kaldığını söylemek mümkündür. Bu anlamda dil-fikir ilişkisi bağlamında, başlığın kitabın ilmi-fikri gücünü taşıyamadığı tespiti yapılabilir. Kitabın sonraki baskılarında **daha belirgin bir isimlendirmenin** tercih edilmesi, konunun önemi ve eserin kıymetiyle de uygun düşecektir.

Kitabın başlıklarında bazı teknik kavramların kullanılması kitapta bir takım fikri boşluklara sebep olabiliyor. Mesela günümüz Türkçesinde “etken” ifadesi, “âmil, sâik, işlev, faktör” anlamlarında kullanılmaktadır. Kitabın ikinci bölüm başlığında(s.110) anahtar bir kavram olduğunu hissettiren “etken” ifadesi, bölümün devam eden başlıklarında, bu anlamdan çok tematik tasvirler müşahade edilmektedir. Dolayısıyla “etken” kavramının çağrıştırdığı “dinamizmi/heyecanı”, metinde görece sakin bir akış takip etmektedir. Benzer şekilde “psikolojik unsur”(s.225) ifadesi, sahabenin “insani/duygusal yönü” anlamında kullanılmış. Sosyal bilimlere ait bir bilim dalının adı olması itibarıyla psikoloji bilimin perspektifini yansıtmaya yönelik olarak oluşturduğu beklentiye tam karşılık verememektedir. Ancak bu tür bir interdisipliner çalışmaya kapı aralaması cihetiyle önemi de yadsınamaz. Bir alt başlık olarak kullanılan “Yarı Sistemli Hadis Rivayeti Teşebbüsleri”(s.79) ifadesinde “teşebbüs” tabiri, günümüz Türkçesinde olumsuz yönü ile ağır basmaktadır. Oysa yazarın buradaki kastının bu olmadığı vazıhtır. Bu başlıkta “teşebbüs” tabiri yerine “deneme” gibi görece “yüksüz” kavram tercih edilebilir. Diğer taraftan yazarın da eser boyunca üzerinde ısrarla durduğu gibi, dönem itibarıyla henüz bir “sistemli bir rivayet olgusundan” da bahsedilemeyeceği için, “yarı sistemli hadis rivayeti teşebbüsü” ifadesi, fikri olarak da muallakta kalmaktadır.

Kitapta yeni bir terminoloji geliştirmeye çalışıldığı görülmektedir. Hicri birinci asra ait bazı tanımlama denemeleri olarak mütalaa edilebilir. Mesela, “yarı sistemli hadis rivayeti”, “ihtiyaca binaen hadis rivayeti”, “yarı sistemli sorular” ifadeleri, yazarın literatürde ilk olarak zikrettiği tanımlama ifadeleridir.

Eserin Fikri Değeri

Metin, birçok hadis metninin okunması ve çözümlenerek yeni bir fikri çerçevede tasnif edilmesi sürecinde oluşmuştur. (s. 9, 15) Bu anlamda, doğrudan Hadis metinlerini merkeze alan bir çalışma olarak dikkate şayandır. Konusuyla ilgili yardımcı akademik metinlerden de istifade edildiği görülmektedir.

Varsayımlar, eğer üzerlerine hüküm inşa etmekte kullanılırlarsa, akademik eserlerde esnek bir zemin oluşturabilmektedir. Eserde bu mahiyette Abdullah bin Şakik'in, metinde zikri geçen sahabilerden aldığı rivayetlerin tamamını Medine ziyareti esnasında aldığı varsayımdan hareketle, İbn Ömer'den bir hadis rivayet etmesine mesned olarak kullanılmıştır.(s.94-95) Oysa, İbn Şakik'in ilgili sahabelerden aldığı tüm rivayetleri, bahsi geçen Medine ziyaretinde aldığına ilişkin bir kanıt sunulmadığı gibi, İbn Ömer'le uzun süre muâşeret edip etmediği de meçhuldür. Bu durumda İbn Ömer'den bir rivayet nakletmesi, İbn Ömer'in “İhtiyaca Binaen Hadis rivayet etmesi” tezine delil olarak sunulması tartışılabilir.

Eserde bağlamın içtihatla tespiti eleştirilmektedir.(s.24) Ancak eserin muhtelif yerlerinde bağlamın içtihatla tespitine teşebbüs edildiği görülmektedir. Hz. Osman'ın abdesti öğretmesi(s.105), Muaviye'nin niyetinin “tespiti”(s.127) buna örnek verilebilir.

Kitapta geliştirilmeye çalışılan kavramlardan iki tanesine kısaca değinebiliriz;

a. **Yarı Sistemli Hadis Rivayeti:** Hadis naklinde bu üslûbu tercih eden sahabiler, hadis naklini amaç edinmişlerdir. Bu niyetle birbiriyle ilgisi olmayan konularda hadisleri peş peşe nakletmişlerdir. (s:98) Bu üslubu benimseyen sahabiler arasında: muksirundan Ebu Hureyre (s.44), Ebu Said el-Hudri (s.47), Enes bin Malik (s.48), Hz. Aişe (s.55), Abdullah bin Abbas (s.59), Cabir bin Abdullah (s.63); mukillundan Übey bin Kab (s.69), Abdullah bin Amr (s.72), Huzeife bin Yeman (s.75) zikredilebilir. Burada, Hz. Aişe, İbn Abbas ve Cabir b. Abdullah'ı kapsayan başlıkta “yarı sistemli sorular” kullanılan terkipteki muğlaklık zihne takılmaktadır. Bu başlıkta Ebu Hureyre örneği tam oturmakla beraber, örnek verilen diğer sahâbîler tam olarak otuduğu söylenemez. Belki Ebu Hureyre “sahabe döneminde sistemli bir şekilde hadis öğrenen ve öğretenler” şeklinde açılacak müstakil bir başlıkta incelenebilirdi. Buradaki sistem ifadesi ile klasik dönemdeki profesyonel Hadis rivayet tekniğinin kastedilemeyeceği de açıktır.

b. **İhtiyaca Binaen Hadis Rivayeti:** Hadis naklinde bu üslûbu benimseyen sahâbîler ise, hadisi nakletmelerine vesile olan hususu açıklığa kavuşturacak hadisi zikretmekle yetinmişlerdir. (s:89, 98) Özellikle İbn Ömer'in bu üslûbu takip ettiği görülür. “İhtiyaca binaen rivayet etme” ifadesi yerine “kazuistik yöntemle rivayet etmeyi tercih edenler” şeklinde bir ifade vakıayı daha iyi tasvir edebilirdi. Zira ihtiyaç ifadesi hayli geniş bir kavram olup, bir yöntemle delaleti zayıf kalmaktadır.

Kitabın Öne Çıkan ve Kitabı Farklı Kılan Özellikleri

Kitabın Literatürdeki Akademik-İlmi Değeri Üzerine

Kitap Türkiye Akademik Hadis Edebiyatında, tedvin öncesi döneme ilişkin, en geniş çalışma hüviyetini hâiz eserlerden biri olarak ön plana çıkmaktadır. Bu manada ilk ve kritik bir önemde olduğu teslim edilmelidir.

Klasik döneme ilişkin dirayet çabaları, bir takım eserlerin şerhi şeklinde yapılmıştır. Bu eser, metinlere akademik bir perspektifle ele alması yönüyle, klasik şerhlerin gündemlerine almadıkları; modern çalışmaların da kısmi ve parçacı olarak yaptıkları bir faaliyeti görece derli toplu bir şekilde

gerçekleştirmektedir. Akademik Hadis çalışmalarında, erken dönem hadis kaynaklarına, gerek kaynakların kendi iç bütünlüğü, gerekse bizzat rivayet metinlerinin satır aralarında kalan verilere daha fazla müracaat edilmesinde öne sürdüğü yöntem ve eserin genelinde serdettiği bakış açısı cihetiyle da dikkate şayan bir çalışma olduğu söylenebilir.

Eserin İleri Teklifleri ve Yeni Çalışma Alanları

Benzer mahiyette Hicri birinci asır veya daha genel bir ifade ile Tedvin öncesi döneme ilişkin tetkik çalışmalarına devam edilmelidir. Bu çalışmanın ilgili asırda önemli veriler keşfetmenin imkanını sunması açısından önemli olduğu da ifade edilebilir.

Müsned türü eserler, Hadislerin ilk kuşaklardaki râvilerine ilişkin önemli ipuçları barındırmaktadır. Bu anlamda akademik çalışmalarda Müsned türü eserlere daha fazla müracaat edilmesinin gerekli olduğu da anlaşılmıştır.

Bu eser vasıtasıyla Hadis rivayetinde psikolojik unsurlar, ravileri rivayete sevk eden ve alikoyan hususların tespiti, insan tabiatı ve sosyal atmosfer açısından, râvi ve musannif tasarruflarından tarihsel olarak önce ve daha doğal bir unsur olarak inceleceği de anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber döneminin hemen sonrasındaki döneme tekabül eden Hadis rivayeti sürecinde, bölgesel ve sosyo-kültürel unsurların, rivayetlerin serdedilişine etkileri gözlerden kaçan bir husus olarak çalışmada tespit edilmeye çalışılmaktadır.

Tenkitletler: Kitabın Kendi İçinde Yapılabilecek İyileştirmeler

Kitapta tespit edebildiğimiz kadarıyla, yapısal, sistematik ve sembolik hatalar yoktur. Eleştirilerimize konu olan hususlar, daha ziyade ifade, fikri terkip, bazı metodik hususlar ve kaynakları yönlerinden olacaktır. Buraya kadar zikredilen tenkit noktalarını maddeler halinde özetleyerek, bazı noktaları da ilave ederek sunuyoruz:

Fikri Yönden Tenkit Noktaları

1. Kitabın ismi yeniden formüle edilebilir. Hadis ilminde bağlam konusu, Türk akademisinde nispeten yeni bir konu olduğu için, zihinlerde karışıklığa yol açabiliyor. Kitabın ismi olarak belirlenen, “**Hadis Rivayetinde Bağlam**” ve “**Sebeb-i İradi’l-Hadis**”, alt başlığı; günümüzde yapılan bağlam çalışmaları ve sebeb-i vürud kavramları ile çağrışım yaptığı için okur zihninde yeterli etkiyi uyandırmıyor. Kitabın içeriğine muttali olmayan bir okur, kitabın başlığına bakarak muhtevasından mahrum kalabilir. Kitabın ana temasını oluşturan “Sahabeyi hadis rivayetine sevk eden amiller” temel fikri, kitabın adında daha net bir şekilde vurgulanabilir. Ayrıca “sebeb-i irâd’il-hadis” ifadesinden maksut açıklamanın ancak 26. sayfada gelmesi de bir başka nâkisa olarak nitelenmelidir. Bu temel önerme, özellikle önsöz ve giriş bölümünde net bir şekilde zikredilirse, okuyucunun zihnini konuya daha iyi hazırlayarak, eserin etki ve verimliliğini artırabilir.

2. Kitabın içindeki bazı alt başlıklar, ifade-içerik uyumu yönleriyle tekrar ele alınabilir.

3. Kitabın ana fikri ve yan fikirleri; dolayısıyla konunun önemi, metnin bazı yerlerinde biraz belirginleşse de, kitap boyunca muğlaklığını korumaktadır. **Kitabın hipotezi, ana ve yardımcı fikirleri, konunun önemi** ve ilmi sahada ortaya koymaya/telafi etmeye çalıştığı muhtemel eksiklikler gibi, **kitabın muhtevasında zaten bulunan bu temel hususlar**, bazı basit çözümlenmelerle kitabın giriş bölümünde daha vâzıh bir şekilde ifade edilirse kitabın niteliği artacaktır.

4. Modern okuyucunun zihnindeki Hadis tarih ve usul bilgisinin, Hicri 2. ve 3. Asırların standartları ile geliştiğini, bu perspektifle Hicri birinci asrın anlaşılamayacağını daha net ve cesur ifadelerle dile getirmek, bir cüret değil kitap için gösterilen emeğin hakkını vermek olacaktır. Burada modern araştırmacıların da dâçar olduğu anakronizm ve muhtemel diğer **algı yanlışları** maddeler halinde resmedilebilir.

5. “Sahabenin tamamının adil olduğu” kabulü ilk asırda belirgin olmayıp daha sonraki süreçlerde olgunlaşmıştır. Eserde, Ehl-i Sünnet geleneğinde “sahabenin otoritesi ve adaleti” algısının psiko-sosyal tarihi açısından ele alınması önemli olmakla beraber, önceki bahislerde olduğu gibi bu çaba da daha net bir şekilde ifade edilebilir.

6. Hadis alanında, Hadis metinlerinden hareketle bir Hadis ilmi tarihi çalışması olması yönüyle takdire şayan bu metin, erken dönem İslam Tarihi eserleri, İslam İlimleri Tarihi ve özellikle bilim sosyolojisi gibi takviyelerle zenginleştirilmesi halinde, alanda klasik metinler arasına dâhil edilebilir.

7. Sonradan telif edilmesi düşünülen bir esere havale edilmekle beraber(s.294), konunun sadece Hadis ilmini değil, diğer İslam ilimlerini de derinden etkileme ihtimali, bu metinde de daha güçlü bir şekilde vurgulanabilir.

8. Varsayımlar ve çelişik görünen müşarun ileyh hususların giderilmesi de kitabı pekiştirecektir.

Kaynakları Yönünden Tenkit Noktaları

9. Eserde Ahmed bin Hanbel'in Müsned'ini merkeze alınmıştır. Ancak Müsned hakkındaki eleştirilere yer verilmemektedir. Müsned'in mahiyeti ve sınırlılıkları, eser hakkındaki tartışmalar ve esere yöneltilen tenkitlere dair birkaç sayfalık bilgi verilirse kitabın bütünlüğüne katkı sağlayacaktır.

10. Asıl kaynak olarak seçildiği için, Müsned'i seçim sebebi biraz daha geniş ifade edilebilirdi. Bu konuda yapılan izahların, müsnedlere müracaat geleneği gelişmediği için genişletilmesinde fayda olduğu ifade edilebilir. Mesela niçin, erken dönem kaynaklarından olan ve hayli geniş muhtevalara ulaşabilen musanneflerdense, bir müsnedin tercih edildiği; klasik dönemde sıhhat açısından daha makbul kabul edilen Kütüb-i Sitte'ye avantajları daha net ifade edilirse, kaynaklar açısından okuyucunun zihninde oluşan istifhamlar bertaraf edilebilirdi.

11. Hadis alanında yapılan bir çalışma olduğu göz önünde tutularak, rivayetlerin sıhhat analizlerine yer verilebilirdi.

Katkılar: Kitaba Yapılabilecek ve Kitabın Literatüre Katkıları Üzerine

1. Eser, râvi ve müellif tasarrufları alanında yapılan çalışmalarla birlikte değerlendirilmelidir.
2. Hadis rivayetinin tabi, fitri, sosyal ve tarihsel seyri, oryantalist iddialarına karşı da önemli ipuçları içermektedir.
3. Eser, Hadis ilminde önemli olduğu kadar, İslam ilimlerinin erken dönemler tarihi açısından, fıkıh-siyer/İslam Tarihi, akaid-kelam-mezhepler tarihi açısından da önem taşımaktadır.
4. Konusu cihetiyle eser sosyal bilimler nosyonu ile genişletilip, geliştirilebilir mahiyettedir. Sosyal bilimler alanında yapılacak perspektif genişletme çalışması, mesela sosyoloji-psikoloji-antropoloji formasyonları ve bilim sosyolojisi yaklaşımı eseri bir başarıya dönüştürebilir.
5. Benzer şekilde, Hadis alanını merkeze alan bu çalışma din bilimleri alanına da önemli katkılar sunabilir.

BOOK REVIEW

EXTENDED ABSTRACT

The Context in Hadith Narration – Reasons for the Transmission of Hadiths

Bekir Kuzudişli: İstanbul, Klasik Publications, 2021, 316 p.

Today, while examining the history of Hadith, evaluations are made using the methodology and terminology developed in the Hijri II and III centuries. Yet, the peculiarities of the period in which the Companions and the Tabiun lived are not noticed, so when evaluating the Hadith data, a kind of anachronism is observed. The hadith knowledge of the Companions could not be limited to the narrations transmitted from them or the data that reached us. The geography and periods in which the Companions lived had effects on their narration of the hadiths, as well as the events they experienced. During this period, geography and the personal-psychological-scientific preferences of the Companions played an important role in the transmission of hadiths. In this process, which politically corresponded to the period of the Four Caliphs and the Umayyads, the relations of the post-companion generation, both from the public and scientific circles, and from the political circles, with the Companions rendered some issues clear in the hadith narration, while causing some issues to become ambiguous. When the early period hadith sources are examined from different perspectives, it is possible to reach important findings regarding the pre-tadwin period, which is one of the most critical periods in the history of hadith. These findings may affect the perception of Hadith and Islamic sciences.

Keywords: Ḥadīth, Companions, Tadwīn, Īrād, Context

تعريف بكتاب

ملخص موسع

السياق في رواية الحديث – السبب ايراد الحديث

بكير كوزوديشلي: اسطنبول ، منشورات كلاسيك ، 2021 ، 316 ص.

اليوم ، عند دراسة تاريخ الحديث في القرن الثاني والثالث الهجري يتم إجراء التقييمات على المنهجية والمصطلحات التي تم تطويرها على مر القرون ، ولا يمكن ملاحظة الخصائص المميزة للفترة التي عاش فيها الصحابة والتابعون. إلا أن علم الصحابة بالحديث لا يمكن أن يقتصر على الروايات المنقولة منهم أو المعطيات التي وصلت إلينا. خلال هذه الفترة ، لعبت الجغرافيا والسياسة والأحداث الاجتماعية من جهة الاجتماعية والتفضيلات الشخصية والنفسية والعلمية للصحابة دورًا مهمًا في نقل الأحاديث. عندما يتم فحص مصادر الحديث في الفترة المبكرة من وجهات نظر مختلفة ، فمن الممكن الوصول إلى مؤشرات مهمة تتعلق بفترة ما قبل تدوين ، والتي تعد واحدة من أكثر الفترات أهمية في تاريخ الحديث. قد تكون هذه المؤشرات محددة لدرجة تؤثر على مفهوم الحديث والعلوم الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: الحديث ، الصحابة ، التدوين ، ايراد ، السياق.